Thèse de doctorat

En vue de l'obtention
du grade de docteur
de l'Université Paris Nanterre et de l'Université de Genève.

Présentée et soutenue par Viviane Griveau-Genest
Le 5 juillet 2017 à Nanterre

L'Esthétique du faire croire. Étude littéraire des sermons français et latins de Jean Gerson

École doctorale et discipline de spécialité :
ED 138, Lettres langues et spectacles.

Unité de recherche :
Centre des sciences des littératures en langue française.

Directeurs de thèse :
Marie-Christine Gomez-Géraud
Jean-Yves Tilliette

JURY

Rapporteurs : Jacqueline Cerquiglini-Toulet (Université de Paris Sorbonne), Isabelle Fabre (Université Paul Valéry-Montpellier III).

Marie-Christine Gomez-Géraud (Université Paris Nanterre), Jean-Yves Tilliette (Université de Genève), Yasmina Foehr-Janssens (Université de Genève), Jean-René Valette (Université Paris Nanterre).

Remerciements.

Multum ille et terris jactatus et alto… Un travail de recherche doctoral doit affronter bien des tempêtes et bien des courants contraires, aussi est-il naturel de remercier toutes celles et tous ceux qui ont contribué par leur aide à garder le cap. Je remercierai donc tout d'abord Marie-Christine Gomez-Géraud et Jean-Yves Tilliette qui ont tous deux accueilli, avec l'ouverture qui est la leur, un projet encore novice. Ils ont su ensuite le lancer sur les flots tout en l'accompagnant, le rectifiant, me poussant toujours à aller plus loin dans l'exigence intellectuelle. Je remercie plus particulièrement Marie-Christine Gomez-Géraud pour l'enthousiasme dont elle a toujours fait montre à l'égard de mes propositions d'interprétation des textes gersoniens. Je remercie également Jean-Yves Tilliette pour son sens de la nuance bienveillante avec laquelle il m'a souvent invitée à reformuler des affirmations encore trop peu émondées et pour ses conseils de lecture stimulants. Je tiens à remercier également les institutions sans lesquelles ce travail n'aurait pu se présenter tel qu'il est aujourd'hui, à savoir, l'université Paris Ouest qui m'a accordé un contrat doctoral, l'Unige qui a soutenu ma cotutelle d'un point de vue pratique, la Fondation Schmidheiny qui m'a octroyée une bourse de fin de rédaction. Je remercie aussi tous les chercheurs qui, par leur intérêt et leur attention, ont épaulé ma jeune recherche, et notamment Cédric Giraud, Isabelle Fabre, Benoît Grévin et Yasmina Foehr-Janssens. Je suis également grandement redevable au séminaire Diptyque de Paris Ouest qui, pendant plusieurs années, m'a fourni des repères et un cadre stimulant pour ma réflexion. Au-delà de la recherche, la navigation doctorale est aussi une expérience humaine et je tiens ici à remercier toutes celles et tous ceux qui lui ont conféré sa richesse. Je remercie mon conjoint, Benjamin Griveau-Genest qui fut un équipier de tous les instants. Je remercie ma famille et ma belle-famille qui ont accueilli avec enthousiasme ce Jean Gerson un peu encombrant. Je remercie tous mes amis qui se sont passionnés pour un sujet pointu. Je remercie tous ceux qui ont donné de leur temps pour des tâches arides : Maël Goarzin, Geneviève de Mathan, Céline Ménager, Éléonore Genest, Pauline Lambert, Juliette Genest, Anne-Lydie Collet, Alice Fagard, Camille Carnaille, Claire-Marie Schertz, Vassili Ptakhine, Pauline Guéna, Marie Bonnot, Céline Torrent, Marie Lecompte, Matthias Sieffert, Zoé Sofer. Je remercie enfin toutes les associations de jeunes chercheurs qui ont transformé la course en solitaire en grande aventure collective : les médiévistes de Questes, avec une mention spéciale à l'équipe du *Bulletin*, les médiévistes des JCM qui ont permis de hisser haut les couleurs de la francophonie, la *team* Relisons, les doctorants du CSLF et enfin, la Confédération des Jeunes Chercheurs. Fort de ces soutiens, *Vade liber, verbisque meis loca grata saluta*…

Introduction

Comment lire ? Quel statut donner à ces objets singuliers que sont les écrits du passé ? Les textes ont en effet une vie propre : il suffit de plonger dans leur histoire pour percevoir cette émancipation vis-à-vis de leur contexte d'origine. Comme d'autres, les sermons de Jean Gerson illustrent le caractère mouvementé de la transmission des textes avec une postérité à la fois littéraire et spirituelle. Cette caractéristique fait écho à une autre liberté dont nous nous réclamerons, celle de la lecture et de l'herméneutique critique qui, sans méconnaître le cadre premier posé par les textes, le dépasse pour en augmenter le sens[1]. À cette indépendance répond pourtant une cohérence, celle du genre homilétique, qui a orienté la diffusion des textes selon une logique de corpus.

Au seuil de ce travail il nous faut donc tenir compte de ces deux dimensions pour bien comprendre l'objet de notre recherche, les sermons de Jean Gerson. Car les textes sont certes indépendants, leur autonomie n'en est pas moins contrainte, ou du moins orientée par leur contexte initial. Bien plus, dans le cadre de notre étude, les sermons latins et français du chancelier de la Sorbonne Jean Gerson, la question de cette indépendance se pose avec acuité du fait de pratiques de diffusions qui conditionnèrent la circulation des textes[2]. Notre introduction prendra donc le parti de ne pas figer notre objet en le mettant en lumière d'abord avec une approche historique et biographique puis avec la perspective formaliste du genre littéraire. Une fois posés ces premiers repères, nous pourrons procéder à la construction du corpus en objet cohérent et légitime pour conclure avec le déploiement de notre démarche problématique.

Contexte historique

Nous n'entendons pas proposer une monographie biographique, reste que le corpus

[1] On se reportera sur ces questions de liberté herméneutique et de latitude de lecture à la réflexion développée par Umberto Eco dans son ouvrage de référence *L'Œuvre Ouverte*, Paris, Points Seuil, 2015 (1965).

[2] Sur ces questions, auxquelles nous reviendrons, nous renvoyons d'ores et déjà aux travaux de Daniel Hobbins *Authorship and publicity before print : Jean Gerson and the transformation of late medieval learning*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 2009.

de textes qui retiendra notre attention est d'abord unifié autour d'un homme, Jean Charlier Gerson, leur auteur (nous reviendrons sur ce terme précis). Or, cet homme n'est pas n'importe quel homme : il est à la fois une figure modérément connue de l'histoire des textes et des lettres, et un personnage incontournable d'une scène historique faite de mutations et de désordres. Il est aussi redevable d'une diversité d'approches : objet de récentes recherches pluridisciplinaires, il a été redevable auparavant d'un traitement confessionnel comme celui de Marie-Josèphe Pinet qui traita dans son ouvrage biographique de

> […] la vie ardente de Jehan Gerson, depuis que la petite flamme de son amour fut allumée par le Saint-Esprit, dans l'église champenoise de son baptême, jusqu'à ce que, feu ardent, claire lumière, elle cessât de briller sur les bords de la Saône et du Rhône pour se consumer d'amour éternel, dans une autre sphère[3].

Cette approche[4] n'est pas si ancienne puisqu'elle transparaît encore dans un ouvrage comme l'*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*[5] et sur lequel nous nous appuierons. Toutefois certains de ces travaux prennent aujourd'hui des reflets de légende dorée et ceux portant sur Gerson n'y font pas exception, notamment dans les ouvrages cités précédemment. Tout en nous appuyant sur ces apports, nous souhaitons offrir un travail plus distancié. Il ne s'agit pas ce faisant de nous revendiquer d'une « neutralité » qui, en sciences humaines et sociales, ne passe pas par cette mise à distance que produit le dispositif technique des sciences

[3] Marie Josèphe Pinet, *La Vie ardente de Jean Gerson*, Paris, Bloud et Gay, 1929, p. 2. Plus largement, pour une approche de la biographie de Gerson on pourra se reporter aux premiers travaux en la matière d'Henri Jadart, *Jean de Gerson. Recherches sur son origine, son village natal et sa famille*, Reims, Deligne et Renart, 1881. Plus récemment, faisant montre d'une utile concision, on pourra consulter la brève synthèse de Palémon Glorieux, « La vie et les œuvres de Gerson », *OC*, t. 1, p. 151-53. Mais c'est essentiellement aux travaux de Brian Mac Guire que l'on se reportera et à son ouvrage biographique *Jean Gerson and the last medieval reformation*, University Park, Pennsylvannia University Press, 2005. Pour une version plus abrégée on pourra, du même auteur, consulter l'article « In search of Jean Gerson : chronology of his life an works », dans *A Companion to Jean Gerson*, Brian Mac Guire (éd.), Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 1-41. Les ouvrages offrant des aperçus biographiques sur la vie du chancelier sont néanmoins nombreux ; dans cette catégorie, nous retiendrons particulièrement celui de Bernard Guénée, *Entre L'Église et l'État* : *quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge* (XIIIe-XVe siècle), Paris, Gallimard, 1987. En effet la biographie de Pierre D'Ailly fournit le prétexte à de nombreuses digressions sur Gerson qu'on retrouvera sans peine au moyen de l'index.

[4] Citons ainsi à titre de grande référence les travaux d'Henri de Lubac, *Éxégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1961, (4 vol.), les travaux de Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*. *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1957 ainsi que pour les études homilétiques, Louis-Jacques Bataillon, *La Prédication au XIIIe siècle en France et en Italie : études et documents*, Aldershot, Brookfield, 1993.

[5] Étienne Delaruelle, Edmond-René Labande, Paul Ourliac, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bloud et Gay, 1964, t. 14, ch. V « Le siècle de Gerson », p. 837-869.

expérimentales[6]. En effet, dans la recherche dite littéraire[7] l'objet et le sujet se recouvrent souvent ainsi que Paul Zumthor le rappelle :

> C'est ainsi que le facteur personnel de nos études se définit, plus qu'autrement, dans l'ordre du désir. Si mon discours doit consister à prononcer, sur son objet, une proposition « vraie », qu'est-ce donc (une fois dépassée la phase érudite, et toujours contestable de la recherche) que cette « vérité », sinon un accord profond, apaisant, joyeux, entre le désir qui *me* porte vers *mon* objet et la compréhension que, *moi*, j'en acquiers ? *Ma* « vérité » *m*'implique en même temps que *mon* objet — sans d'ailleurs à aucun moment nous confondre, car elle n'est qu'un lieu de transition : de moi à un autre que mon discours rend vraisemblable quoiqu'absent […][8].

Le vocabulaire psychanalytique peut paraître daté, pourtant, on ne saurait le nier : les connaissances ne produisent que l'érudition si elles ne sont mues par un élan plus profond et plus vaste. Ainsi, sans rien renier de notre méthode et de l'exigence qu'elle impose, nous reconnaissons avoir été aussi partie prenante de notre recherche. Jean Charlier Gerson fut un auteur prolifique, mais aussi l'homme de bien des combats. Ses textes nous livrent encore ses convictions, mais aussi ses doutes et, c'est de loin le plus intéressant, ses contradictions, ses réticences et ses zones d'ombre : la séduction qu'exercent ce portrait diffracté et cette documentation étonnamment riche pour la période – et savamment orchestrée – est réelle. Nous ne sommes pas seule dans ce cas : Brian Mac Guire dans son article liminaire au *Companion*

---

[6] En réalité, il y a toujours un sujet partie prenante qui manie l'outil technique et qui constitue le réel en objet selon des orientations qui sont les siennes, et donc subjectives. Si la science au sens d'activité produisant un savoir est bien toujours subjective au sens premier, portée par un sujet, il n'empêche que cette même configuration se traduit selon des schémas différents en sciences expérimentales et en sciences humaines et sociales.

[7] La question de la discipline qui est la nôtre ne laisse pas de nous paraître complexe pour ne pas dire parfois aporétique : en effet, comment doit-on nommer notre discipline ? « Histoire de la littérature » est un cadre ancien qui n'est plus guère reconnu ; « recherches littéraires » est davantage usité et pourtant, il semble fondre ensemble l'objet (le texte littéraire) et la démarche (qui est qualifiée aussi de littéraire). Bien plus, au-delà de la désignation de la discipline la méthode en vigueur suscite l'interrogation : quelle est la méthode du littéraire ? La lecture. Or cette activité se rencontre aussi dans d'autres disciplines, comme l'histoire, et ne semble pas explicitement spécifique. Bien plus, cette pratique étant assumée intérieurement par le sujet chercheur, donc n'offrant pas de façon visible cette extériorité et distance qui est ce qui fait la science (ou ce qui est ce qui semble faire la science) elle se confond, au pire, avec une sorte de loisir docte, l'*otium*, privilège de l'oisif. Dans tous les cas, elle ne constitue pas de façon visible une démarche scientifique. Il y aurait là, nous semble-t-il, un immense chantier épistémologique ouvert à qui veut le parcourir, crucial sans doute en ces temps où la méconnaissance de la valeur des sciences humaines, de leur intérêt et même de leur prix tout immatériel, fait le lit de leur enfouissement progressif par les institutions.

[8] Paul Zumthor, *Parler du Moyen Âge*, Paris, 1980, Éditions de minuit, p. 29 sq. Au demeurant, la question reste d'actualité par-delà les décennies ainsi qu'on peut le mesurer à la lecture du récent article de Tzvetan Todorov, « Deux approches des sciences humaines. Lévi-Strauss et Germaine Tillion », *Le Débat*, n° 188, janvier-février 2016, p. 181-192. Il y revient sur la coexistence au sortir de la Seconde Guerre mondiale de deux postures pour les chercheurs en anthropologie (mais le questionnement rejoint aisément d'autres disciplines) : l'une qui se fonde sur les apports de la linguistique structurale pour évacuer la subjectivité de l'observateur (Lévi-Strauss) ; une autre où l'engagement éthique (et politique) dispose les données de l'étude à la lumière de la subjectivité. À l'orée du XXIe siècle il semble que la question reste entière tout en prenant par contre-coup des événements qui déferlent sur la scène politique une acuité nouvelle.

consacré à Gerson souligne cette complexité qui ne laisse pas indifférent :

> Nous sommes ici confrontés, comme si souvent chez Gerson, à deux facettes : le bon et pieux universitaire chrétien qui cherche la présence de Dieu et tente d'interpréter cette expérience et l'homme socialement hors-cadre qui regarde d'un air sourcilleux son entourage et les juge en demande de vérité et de charité. Gerson utilisa ce sentiment de distance avec créativité […]. On trouve chez lui une recherche constante d'équilibre entre engagement et distance : engagement au service des causes que sont la faiblesse et la souffrance humaines et distance vis-à-vis des puissants corrompus[9].

En somme, le but de la recherche n'est pas de résister tel Ulysse aux voix mélodieuses des textes et du passé : il s'agit d'abord d'entendre ces voix, et donc de les accueillir. La subjectivité peut alors être assumée, mais à sa juste place :

> […] Le lecteur, interprète de l'œuvre, est […] créateur de soi : sa glose le révèle à lui-même. Et du coup il doit faire les comptes avec ses propres manques. Ainsi, la lettre, dans ses incohérences, ses mystères, ses contradictions renvoie à l'ambiguïté qui fonde la condition humaine : pour se connaître il faut être conscient de la dissemblance dont on est soi-même le lieu et intégrer ses propres contradictions : il faut éprouver l'autre en soi pour le convertir et de la sorte se convertir[10].

Cette juste place, entre rapport à soi et rapport à l'autre, nous la voyons quant à nous dans l'espace médié et spécifique que construit la méthode de recherche En amont des textes donc, revenons un peu à Gerson dans sa spécificité individuelle : nombreux sont les théologiens lettrés et prédicateurs à cette période, pourtant ce n'est pas tout un que de s'appeler Courtecuisse ou Gerson[11].

---

[9] Brian Mac Guire, « In Search of Jean Gerson…. », *op. cit*., p. 38. Texte anglais : « Here as in so much of Gerson there are two sides : the good and the faithful Christian scholar seeking the presence of God and trying to interpret that experience ; and the social outsider, looking askance at his surroundings and judging them to be wanting in truth and charity. Gerson used this sense of distance in a creative way […]. In him there is a constant search for balance between commitment and distance : commitment to the cause of human weakness and suffering, and distance from the powerful and corrupt. »

[10] On lira sur la question le bel article de Jean-Yves Tilliette sur la lecture des textes médiévaux « Un art de lire », dans *Ce est li fruit selonc la lettre*, Mélanges offerts à Charles Méla, Olivier Colet, Yasmina Foehr-Janssens et Sylviane Messerli, Paris, Champion, 2002, p. 7-19.

[11] En l'occurrence le parcours et la carrière de ces deux lettrés apparaît proche à plus d'un titre : quasi contemporains (Courtecuisse serait né vers 1350 et l'on sait que Gerson est né en 1363), ils sont aussi tous deux navarrais, prédicateurs renommés pour leur éloquence, proches du duc de Bourgogne (mais alors que Gerson est proche de Philippe le Hardi, Courtecuisse lui semble davantage fréquenter, quoique ce soit de loin, Jean sans Peur), chanoines de Notre-Dame et Courtecuisse remplacera Gerson à la chancellerie de l'université quand il sera en exil à la fin de sa vie. Pourtant, en dépit de ces fortes similarités, les deux hommes diffèrent grandement car quand Gerson s'engage à ses risques et périls dans l'actualité la plus brûlante, Courtecuisse reste neutre et modéré (Alfred Coville parle de « rôle décoratif », p. 475 de l'article cité en fin de note) qui lui vaut de poursuivre sa carrière jusqu'à l'évêché de Genève (après avoir été contesté pour celui de Paris). Pour une synthèse exhaustive des données biographiques concernant Jean Courtecuisse, voir Alfred Coville, « Recherches sur Jean Courtecuisse et ses œuvres oratoires », *Bibliothèque de l'école des chartes,* 1904, t. 65,

Gerson avant les sermons : repères biographiques.

Jean Charlier naît en 1363 dans un hameau des environs de Reims nommé Gerson et dont il fera plus tard son nom d'universitaire. Il est l'aîné d'une famille nombreuse de douze enfants, sept filles, cinq fils, dont deux meurent en bas âge. Les données ayant trait à cet environnement familial de base sont peu nombreuses et originaires pour la plupart d'une seule et même source sujette quelque peu à caution à savoir, les lettres personnelles du chancelier lui-même. Difficile donc de se prononcer avec fermeté comme Bernard Guénée, qui affirme que cette famille n'était « riche que d'enfants »[12] ou à l'inverse comme Gilbert Ouy ou Brian Mac Guire qui, sur la base également d'enquêtes sociologiques plus récentes, rattachent la famille du futur chancelier au groupe social d'une paysannerie un peu plus fortunée et déjà un peu instruite. On sait en effet par les lettres que le chancelier a échangées avec ses sœurs notamment, qu'après la mort des deux parents, Arnoul le Charlier et Elizabeth la Chardenière, l'ensemble des enfants hérita d'un bien en partage. Quelle en était l'étendue ? Nous ne le savons guère, mais il semble qu'il ait suffi pour pourvoir aux besoins des femmes de la famille qui, sur les conseils de leur aîné, ne se marièrent pas et embrassèrent une vie semi-religieuse[13].

Quelle instruction Gerson reçut-il dans ce cercle familial ? De nouveau, peu d'éléments sont accessibles : certes, Marie-Josèphe Pinet recense des anecdotes pittoresques sur les enfances de Gerson[14] mais faute de renvoi précis aux textes sources eux-mêmes nous préférons ne pas les reprendre à notre compte. Néanmoins, le père de Gerson devait savoir lire à l'inverse de sa mère, la correspondance épistolaire en témoigne. Il est à supposer que le jeune Jean Charlier était doté d'une intelligence particulière qui le fit remarquer dans les milieux ecclésiastiques que fréquentait soit la famille soit l'enfant pour sa scolarité : paroisse de Barby, prieuré de Rethel ou monastère voisin de Saint Rémi[15]. Là, ce dernier put recevoir cette éducation médiévale élémentaire accessible parfois aux laïcs : lecture, écriture, rudiments de latin. De là, peut-être en raison d'un esprit vif, ou d'un goût pour les études, les parents, ou des clercs, ont pu le pousser à poursuivre avec des études universitaires à Paris. Le cas ne serait pas

---

p. 469-529. Consulté en ligne le 19 janvier 2016 http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1904_num_65_1_448211

[12] Bernard Guenée, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1987, p. 26.

[13] Nous disposons de peu d'éléments sur ce dernier point mais il semble que les sœurs de Gerson ne sont pas rentrées dans un ordre précis, adoptant un mode de vie apparenté à celui des béguines, mais sous la tutelle pastorale de leur frère.

[14] Marie-Josèphe Pinet, *La Vie ardente de Jean Gerson*, *op. cit*., p. 1-14.

[15] Le prieuré et le monastère étaient par ailleurs liés, tous deux étant d'obédience bénédictine. L'un des frères de Gerson y deviendra moine.

isolé : Bernard Guénée cite pour Thomas Basin un témoignage « de bons parents [qui] ne voulaient pas s'opposer à son inclination [ndr : l'étude] et qui l'envoyèrent à la faculté des arts de Paris. [16] » Gerson pouvait avoir alors treize ans et il avait déjà reçu la tonsure.

Peu de certitudes donc sur cette enfance : un milieu paysan et modeste, certes, mais dans quelle mesure ? Sans doute cette famille ne vivait pas dans une indigence matérielle, intellectuelle et spirituelle affligeante, mais les éléments pour l'affirmer avec certitude manquent. La démographie que convoque Brian Patrick Mac Guire permet toutefois d'éclairer la trajectoire sociale de cet individu[17] : car assurément l'intelligence de Gerson joua ici un rôle… Mais son ascension résulte aussi de la Peste Noire qui, en décimant la population française, introduisit une mobilité sociale inaccoutumée dans l'ordonnancement quelque peu fixe de la société médiévale. Gerson ne fut jamais, semble-t-il, oublieux de ses origines modestes[18] que la précarité des temps pouvait à tout moment ramener : ses lettres font entendre de loin en loin et avec insistance, un souci de l'argent. Bourse[19], revenus insuffisants eut égard à son rang social[20], démarches auprès du pape pour obtenir la cure de Saint Jean en Grève, frais occasionnés par l'hébergement de ses frères en formation… Dans plusieurs textes, essentiellement épistolaires, Gerson fait entendre la difficulté qu'il y a à tenir un rang durement acquis quand, à l'inverse d'un Pierre d'Ailly, on n'est pas noble et promis à une carrière d'évêque.

En 1377, Gerson quitte sa région natale pour poursuivre des études universitaires à Paris. Il a alors quatorze ans. Cette démarche est alors rendue possible, certes du fait des aléas démographiques de l'époque, mais aussi parce que, Champenois[21], Gerson a eu accès à une bourse du collège de Navarre. Dépendant du patronage du duc de Bourgogne, cette institution scolaire était, Brian Mac Guire y insiste, un havre pour les héritiers de la noblesse[22] ; mais elle offrait également quelques bourses pour des étudiants méritants issus de la région champenoise. Gerson reçut beaucoup de cette institution : il y fut au contact de l'élite intellectuelle et curiale de l'époque, ainsi que de pratiques pédagogiques novatrices. Il y fut aussi remarqué par de grandes figures politiques et universitaires d'alors, telles que Pierre d'Ailly, qui en fit son

---

[16] Bernard Guenee, *Entre l'Église et l'État*, *op. cit.*, p. 27.

[17] Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 1-5.

[18] Il est à noter d'ailleurs que le chancelier entretint toute sa vie durant des relations avec les divers membres de sa famille. Sur cette question, voir Francis Ledwidge, « Relations de famille dans la correspondance de Gerson », *Revue historique*, n° 271, p. 3-23.

[19] *Gerson à un bienfaiteur*, *OC*, t. 2, n° 1, p. 1-4.

[20] *À un inconnu*, *OC*, t. 2, n° 2, p. 17-23.

[21] Il convient toutefois de nuancer à la suite de Bernard Guénée l'importance du critère de l'origine démographique dans le recrutement des boursiers du collège de Navarre : être champenois ne suffisait pas, il fallait aussi être brillant quoique rien dans les statuts de l'institution ne fasse état explicitement de ce critère méritocratique. Cf. Bernard Guénee, *Entre l'Église et l'État*, *op. cit.*, p. 27.

[22] Brian Mac Guire, « In search of Jean Gerson… », *op. cit.*, p. 4.

protégé, mais aussi le duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, qui en fit ensuite son aumônier. En 1381, Gerson est licencié ès arts et commence son cycle de théologie auquel est associée une activité d'enseignement universitaire[23]. Quoique protégée, la vie d'un étudiant modeste comme Gerson n'est pas facile : si son nom circule en 1387 dans des demandes de prébendes adressées au pape Clément VII, l'on possède aussi de lui, pour la même époque, une lettre où il demande à un protecteur inconnu son soutien financier. Pierre d'Ailly, entre-temps est devenu chancelier de l'université de Paris (1389) puis directeur du Collège de Navarre. À la même période, Gerson commence sa carrière de prédicateur à la cour, sans doute par suite de ses fréquentations bourguignonnes et navarraises : il a environ vingt-six ans et s'apprête à quitter l'*adolescentia* pour entrer dans la *juventus*[24]. Ces trois activités (enseignement, chancellerie et prédication) auront une influence majeure dans l'existence de Gerson ; c'est aussi à elles que nous devons de le connaître comme témoin historique particulièrement important, de par son investissement dans des questions à la fois pédagogiques, théologiques et politiques. La prédication n'était toutefois pas équivalente aux deux autres charges de Gerson car elle fit son renom. Un bon maître en théologie, un chancelier efficace pouvaient rester des figures à la notoriété limitée, ce qui n'était pas le cas d'un bon prédicateur. En effet la prédication, à la fois média de masse et pratique culturelle prisée, jouait à l'époque un rôle majeur, notamment dans les milieux dirigeants ainsi que le rappelle Bernard Guénée :

> Rarement la parole exerça plus de pouvoir, rarement elle eut plus d'efficacité qu'en cette seconde moitié du XIVe siècle. Elle servait à l'université à enseigner. […] Enseigner c'était bien ; prêcher c'était mieux encore. Le premier devoir de tout clerc était de prêcher. Prêcher devant le peuple. Mais les plus éloquents d'entre eux devaient un jour ou l'autre parler devant la cour, devant le roi, devant le pape. Ils devaient prononcer l'une de ces longues et solennelles harangues qui étaient un moment obligé de toute ambassade. Ils devaient parfois tenter de convaincre le Parlement. Ils devaient surtout faire des discours et participer aux débats dans toutes ces assemblées, dans tous ces conseils, dans tous ces conciles, tantôt calmes, tantôt houleux et passionnés, où se fit et se défit la politique de ce temps. Partout triomphait l'éloquence[25].

La prédication et l'éloquence firent ainsi la carrière de cet homme issu d'un milieu modeste et elles en scandèrent les principales étapes, y compris dans ces périodes où elles brillent par leur absence. Elles furent causes aussi de ses failles et de sa chute s'il est permis de parler ainsi : car la parole peut beaucoup mais elle ne peut pas rivaliser à elle seule avec le pouvoir politique.

---

[23] Pour le détail des grades, diplômes universitaires et des matières d'enseignement qui y sont associés, on consultera Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit*., p. 34-35

[24] Bernard Guénee, *Entre l'Église et l'État*, *op. cit*., p. 41 sq.

[25] *Ibidem*, p. 166.

La carrière d'un prédicateur : les sermons en contexte

La chronologie de la carrière de Gerson a déjà été bien mise en lumière et découpée en phases fines par Brian Mac Guire dans son étude biographique[26] : il y distingue sept étapes qui permettent de saisir ensemble l'activité de Gerson. Ce découpage n'étant pas axé sur la seule prédication, il ne permet pas tout à fait d'en saisir l'évolution. Toutefois, il offre un cadre de référence qui, telle une basse continue, soutient, éclaire et met en perspective la chronologie de l'activité homilétique, plus restreinte. Ainsi, après une première période de formation marquée par des idéaux de réforme théologique d'ampleur et un soutien matériel du duc de Bourgogne, Gerson se voit, de 1394 à 1399, confronté au contexte houleux du schisme, ravivé par la récente élection de Benoît XIII. Les prises de parole publiques de Gerson reviennent à maintes reprises sur ces questions et ce d'autant plus qu'il devient chancelier et que la faculté de théologie se mobilise. Il prône alors la voie de cession[27] qui ne fait guère consensus. Sa situation financière a également changé puisqu'en tant que chancelier, il lui faut obtenir auprès du pape une prébende qui lui permette de mener à bien ses activités universitaires : ce sera le doyenné de Saint-Donatien de Bruges. Les sermons de cette époque sont destinés à des publics prestigieux (cour, collège de Navarre) devant lesquels s'essaie le prédicateur novice lors de solennités prestigieuses, en latin comme en français.

La position de Gerson est alors instable car il est pris entre le discours qu'il doit tenir, la réception qui en est faite, et sa situation économique encore marquée par la dépendance. La seconde période, de 1398 à 1400, est ainsi marquée par la tentative de Gerson de se retirer à Bruges, puis son retour à Paris. En Flandre il se consacre majoritairement à des activités d'écriture, faire une plus grande place à sa vie intérieure et mener à bien une réforme de l'église à l'échelle locale d'une communauté humaine. Les traités qui voient alors le jour témoignent du caractère fécond de cette retraite au plan de l'écriture spirituelle. En revanche Gerson reste un intellectuel de peu de talent dans le domaine de l'action et du gouvernement des hommes : ses ambitions de réforme d'une communauté humaine de taille modeste n'aboutissent pas. Nous ne conservons pas de traces d'une activité de prédication pour la période brugeoise en revanche, le retour à Paris est marqué par deux sermons latins usant du motif de la montagne spirituelle, utilisé au même moment dans le traité vernaculaire du même nom.

Après le retour à Paris, au cœur de la tourmente, s'étend une période qui va de 1400

[26] Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit*.

[27] Première solution envisagée pour remédier au schisme, la voie de cession appelait l'un des deux papes concurrents à se démettre de lui-même. L'application pratique du principe théorique posa rapidement problème d'où le passage à d'autres propositions.

à 1403. Gerson y abandonne notamment le projet de démission de la chancellerie, en partie sous l'impulsion du duc de Bourgogne. Si Gerson revient, c'est en pleine connaissance de cause et animé du projet de réformer l'Église ainsi que l'université. Son activité d'écriture, dont la prédication, est intense et correspond au rôle public que Gerson entend jouer au plan politique. Il déploie alors les grandes questions qui le suivront tout au long de sa carrière : instruction du peuple chrétien, réflexion universitaire sur la théologie mystique, intense activité pastorale axée notamment sur la repentance, recherche d'une issue au schisme. La prédication est alors essentiellement française et s'adresse à des publics plus variés, de la noblesse aux laïcs parisiens. La prédication latine quant à elle fait un peu plus de place à des destinataires monastiques où l'on retrouve des thèmes spirituels.

La période suivante, de 1403 à 1408, n'introduit pas de rupture franche dans les sujets qui préoccupent Gerson mais fait plutôt voir un approfondissement au fur et à mesure que le chancelier accède à une relative stabilité économique. Il a été en effet nommé chanoine au chapitre de Notre-Dame et a obtenu un bénéfice pour la paroisse de Saint-Jean-en-grève. Mieux installé, moins sujet à l'incertitude matérielle, Gerson peut endosser alors un rôle plus pastoral dont le projet central est l'encadrement de la société, en particulier sur le plan moral. L'intérêt qu'il porte à la direction spirituelle – avant l'heure – de ses sœurs[28] s'inscrit dans cette perspective, mais aussi ses projets à destination de populations plus larges. C'est aussi la période des réflexions sur l'éducation des adolescents[29], sur la formation du clergé séculier enfin, sur les vecteurs moraux du Schisme dans l'Église et sur les valeurs véhiculées par la culture nobiliaire, marquées à cette heure du sceau de la violence avec l'assassinat en 1407 du duc d'Orléans. Durant cette période les sermons continuent d'être pour Gerson un *medium* de choix pour diffuser l'ensemble de ces thèmes auprès de publics choisis. La prédication latine

[28] Sur la relation de Gerson à sa fratrie, sœurs et frères, chaque groupe devant être pris séparément, on se reportera à la mise au point de Brian Patrick Mac Guire, dans *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 169 sq. Si les sœurs de Gerson restèrent majoritairement sous sa tutelle en ne se mariant pas, ses frères prirent peu à peu leurs distances avec les vues directives de leur aîné sur leur existence. Nous usons à dessein du terme de direction spirituel car Gerson se distingue par son intérêt pour des échanges épistolaires à teneur pastorale : il a été vu en cela (nous y reviendrons dans notre chapitre I) comme un précurseur de la période moderne.

[29] Sur la question de la pédagogie chez Gerson et de son intérêt plus global pour la formation de l'enfant et du jeune (garçon surtout) il convient de se garder de bien des écueils en matière d'appréciation. Nul doute assurément que ces préoccupations ne fassent écho *mutatis mutandi* aux considérations qui fleuriront plus tard à la période renaissante et pour lesquelles Montaigne, Rabelais, ou Érasme fournissent des exemples canoniques. On se gardera toutefois de voir en Gerson un pédagogue en un sens trop libéral comme a pu le faire Marie-Josèphe Pinet, *La Vie ardente de Jean Gerson*, *op. cit.*, p. 65 : « […] s'il y avait, dans [les règles édictées par Gerson pour les choristes de Notre-Dame], certains sacrifices des individualités, ces sacrifices ne pouvaient porter que sur des détails […] puisque le souci constant de Gerson était déjà […] de conduire au Christ chacun de ces petits enfants. » Brian Mac Guire le rappelle, l'éducation selon Gerson passe aussi par des pratiques de confession étroite qui permet de surveiller les pratiques sexuelles condamnées par la théologie. Voir Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 172 sq.

revient avec un poids accru puisque Gerson prêche alors devant le pape à Avignon et devant de hauts dignitaires ecclésiastiques. Il y traite du thème pastoral de la réforme de l'Église.

La période suivante, 1409-1415, voit le retour de temps troublés et l'échec, plus ou moins patent, des ambitions de Gerson. Si l'assassinat de Duc d'Orléans ne saurait résumer ce moment de la carrière du chancelier, il constitue néanmoins un fil conducteur majeur qui permet d'articuler plusieurs aspects de son revers de fortune. En effet, on le sait, la réaction de Gerson suit d'abord celle, plus large, que réserve l'ensemble de la société au meurtre du duc d'Orléans : le choc est grand[30] et laisse les différentes parties sous le coup. Puis s'ensuivirent des démarches de pénitence pour le duc de Bourgogne ; d'appel à la paix et au pardon. Les choses vont peu à peu changer quand, à partir de 1413, Jean sans Peur entreprend de restaurer sa légitimité politique en fondant son acte sur une défense à caractère doctrinal, portée par le théologien Jean Petit. Gerson réagit lui-même tardivement, mais il avait déjà pris ses distances avec Jean sans Peur, faisant dès lors figure de mauvais serviteur. Il perd donc en 1411 le bénéfice du doyenné de Bruges au profit d'un protégé du jeune duc de Bourgogne, mais il tardera à disposer de celui de Saint-Jean-en-Grève. En avril 1413 la révolte des Cabochiens éclate, menaçant les soutiens du duc d'Orléans : la maison et la bibliothèque de Gerson sont mises à sac et le chancelier trouve refuge dans les hauteurs de Notre-Dame. De même, à partir de 1409, face à l'échec de la voie de cession, Gerson reprend à nouveaux frais la réflexion sur l'issue du schisme et défend l'idée que l'autorité ecclésiale revient au concile plutôt qu'au pape. À long terme, Brian Mac Guire y insiste, l'intuition de Gerson sera juste, mais à court terme le concile de Pise aboutit à la coexistence de trois papes. Enfin dans la même période, le chancelier affronte de nouveau les Mendiants qui contestent la légitimité des curés de paroisse pour prêcher et recevoir des confessions. Les temps sont donc âpres mais l'aura de Gerson demeure grande et il continue d'être entendu dans les nombreux lieux de pouvoir. Rares sont les sermons pour cette période[31] Gerson investissant d'autres types de textes.

La période suivante qui va de 1415 à 1418 est celle du Concile de Constance qui voit cette gloire à la fois théologique et homilétique basculer et se retourner contre Gerson. Car la puissance de la rhétorique se heurte alors au pouvoir politique du duc de Bourgogne. Le statut de Gerson dans ce concile est triple puisqu'il représente à la fois l'université (comme chancelier), la province de Sens dont dépend Paris (comme membre du chapitre de Notre Dame) et le roi. Ses activités vont être également nombreuses puisqu'il est impliqué dans le procès de

[30] Pour une étude fine de la chronologie de cet événement spécifique, on se reportera à l'ouvrage majeur de Bernard Guénee, *Un Meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans : 23 novembre 1407*, Paris, Gallimard, 1992.
[31] Nous renvoyons au tableau chronologique que nous fournissons en annexe.

Jean Hus, dans la canonisation de saints suédois etc. Toutefois, on pourrait schématiquement résumer l'activité de Gerson à une seule : la condamnation de la défense par Jean Petit du meurtre du duc d'Orléans par le duc de Bourgogne. Gerson entend en la matière se placer dans le champ théologique et il mobilise pour ce faire la prédication (exclusivement latine). Gerson renoue alors avec une éloquence prestigieuse comme auparavant mais son engagement est plus important encore. Or, la condamnation des assertions de Jean Petit qui contribuaient à légitimer le crime du duc de Bourgogne était devenue politique. Le duc recourut en effet à des moyens très pragmatiques pour se ménager des alliés sûrs au concile et pour écarter d'éventuels opposants, ainsi Pierre d'Ailly. Gerson se retrouva seul et sans appui, en dépit de sa persévérance à dénoncer la légitimation théologique du meurtre.

Les onze dernières années de Gerson (1418-1429) ne nous intéresseront pas pour la prédication et nous ne les évoquons qu'à des fins de cohérence chronologique. En effet, Gerson, devenu comme apatride suite à l'occupation de Paris par les Bourguignons, abandonne une certaine forme de vie publique. Il cesse donc de prêcher, mais aussi d'enseigner au sens strict pour se consacrer à une intense activité d'écriture dans le domaine théologique et spirituel. Quoiqu'en retrait de la scène politique, Gerson ne devient pas pour autant ermite : par les lettres et les traités qu'il diffuse il continue d'être une figure de référence, un interlocuteur sollicité et un conseiller spirituel[32]. Cette période d'écriture qui délaisse l'éloquence homilétique pour la rhétorique intérieure de l'envol spirituel[33] nous intéresse pourtant car les accents de ces textes éclairent les textes antérieurs. Les sermons, quoique ne méritant pas *stricto sensu* le qualificatif de mystique[34], apparaissent ce faisant travaillés par une sensibilité spirituelle réelle qui

[32] Gilbert Ouy souligne à ce propos dans l'introduction du *Catalogue de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude Grandrue (1514)*, Véronika Gerz-von Buren, Gilbert Ouy (éd.), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1983, p. VIII sq., que même à cette période des témoins manuscrits (notamment le B. N. lat. 14920) attestent d'échanges entre Nicolas de Clamanges et Gerson, selon des modalités encore inconnues. Gerson conservait donc bien une activité épistolaire tournée vers le public.

[33] Nous reprenons cette expression des travaux d'Isabelle Fabre dans son article « La plume et l'envol : une analyse stylistique de la *Méditation sur l'Ascension* de Jean Gerson », *Revue de l'histoire des religions*, n 4, 2013, p. 509-544. Consulté en ligne le 18 janvier 2016. URL : http://rhr.revues.org/8175

[34] En effet le domaine de la mystique au sens moderne relève, au moins du point de vue lexical, de l'anachronisme pour la période médiévale ainsi que le rappelle avec clarté le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* : « Le sens religieux de mystique, tel que le connaît le christianisme, c'est-à-dire l'expérience directe et passive de la présence de Dieu, prévaut à partir du XVe siècle. Mais le terme mystique existe auparavant depuis les Pères, il signifie ce qui a rapport aux mystères de la foi et de l'Église […]. Ce que l'on nomme mystique aujourd'hui s'appelle alors *contemplatio* ou *vita Dei contemplativa*. […] Le sens actuel du terme, avec l'accent sur le caractère expérientiel et l'importance accordée aux éléments et conditions psychologiques permettant de le discerner, apparaît pour la première fois et s'impose pour ainsi dire d'emblée dans les leçons *De Mystica theologia* données par Jean Gerson à la Sorbonne au début du XVe siècle. […] Le chef d'œuvre qui fixera les termes dans le même sens et en consacrera l'usage dans toute l'Europe, sera la *Theologia mystica* de Henri Herp. », André Rayez, André Derville et Aimé Solignac (dir.), t. 10, Mabille-Mythe, Paris, Beauchesne, 1980, p. 1902-1903. Pour approfondir cette question spécifiquement chez Gerson on consultera notre chapitre 6 ainsi que plus largement aux travaux d'histoire de la théologie de Marc Vial et à ceux de Yelena

s'entremêle à la structuration scolastique, plus austère.

Les scansions que propose Brian Mac Guire relèvent d'un travail d'historien qui privilégie l'angle biographique. Ces articulations en revanche, sont moins pertinentes pour éclairer le corpus spécifique que sont les sermons de Gerson. En effet, on l'a vu, l'activité homilétique ne se retrouve pas à chaque étape. Bien plus, le contenu des sermons n'entretient pas de façon systématique un lien de dépendance au contexte : même si c'est souvent le cas, ils peuvent tout autant être inféodés au public du jour, à la solennité liturgique etc. Enfin, il faut prendre en considération la capacité de rumination de Gerson dans ces mêmes textes : il arrive que le sujet traité ne dépende pas d'un contexte socio-politique mais du contexte du corpus des autres sermons déjà prononcés. Louis Mourin[35], dans son ouvrage sur les sermons français, propose un découpage tripartite avec une première période de prédication fortement marquée par la cour, et ce faisant par le français (1389-1397), une seconde marquée à la fois par une prise de distance avec le milieu curial et une prédication dite plus populaire (1401-1404), enfin une prédication plus prestigieuse auprès du pape, du roi ou de grands de l'Église (1404-1413). Or, un tel découpage n'apparaît pas aussi pertinent dès lors que l'on veut appréhender ensemble les sermons français et les sermons latins comme c'est notre cas. Dès lors quelle lecture proposer de l'inscription des textes dans le temps d'une carrière ? Faut-il d'ailleurs en proposer une ? Nous nous y risquerons malgré tout avec une proposition d'articulation bipartite simple : on pourrait assurément complexifier et raffiner mais il n'est pas sûr que la cohérence et la portée heuristique soient alors plus grandes. Nous nous appuierons sur deux critères, l'un extrinsèque, l'autre intrinsèque. À l'extérieur des textes, nous mobiliserons le critère du public destinataire des sermons de Gerson : cour, paroisses (plus ou moins populaires), clergé régulier, papauté. À l'intérieur des textes nous nous attacherons à un critère ténu et qu'il conviendra d'affiner celui du but du texte et de la force de son orientation : le sermon est-il modérément orienté ou l'est-il fortement, selon une logique pragmatique marquée ?

On peut donc proposer de lire la carrière homilétique de Gerson selon deux grands moments dont témoignent les textes : une première période qui part de 1389 pour finir au mois de novembre 1403 avec le sermon latin *Benedic haereditati tuae*[36] (n° 214) et une seconde qui commencerait en 1403 pour finir en 1421 avec le sermon latin *Redde quod debes*[37] (n° 243). La

Mazour-Matusevitch. Sur la question théorique de la mystique médiévale et de la première modernité, on se reportera aux travaux à paraître du séminaire de recherche de Marie-Christine Gomez-Géraud et Jean-René Valette, séminaire Diptyque, 2013-2017.

[35] Louis Mourin, *Jean Gerson, prédicateur français*, Bruges, De Tempel, 1952.

[36] *OC*, t. 5, n° 214p. 107-122.

[37] *OC*, t. 5, n° 243p. 487-493.

quantité ne doit pas en elle-même être un critère, toutefois, notons que cette approche dessine deux temps d'une quinzaine d'années chacun qui s'articule autour d'un mitan de la carrière de Gerson. La première période serait dans cette perspective celle des commencements et de la jeunesse selon les critères médiévaux : les destinataires ne dessinent pas de polarisation exclusive et surtout, la rhétorique montre des textes modérément orientés. Certes, du côté du public, il convient de nuancer en rappelant que les milieux curiaux sont bien représentés dans leur diversité : certains sermons sont ainsi prononcés dans l'entourage du duc de Bourgogne qui possède sa propre cour. On pourrait également rattacher à cette catégorie les sermons prononcés dans des institutions proches du roi comme le collège de Navarre. De la même manière, les textes sont assurément orientés selon des logiques pragmatiques ; mais ils conservent à l'égard de leur but une forme de distance analogue à certains miroirs aux princes et se présentent en adoptant la posture modeste du bon conseiller.

La seconde période se distingue de ces deux points de vue, même s'il arrive que l'on rencontre aussi des textes relevant davantage de la « première manière ». En effet, les destinataires apparaissent moins diversifiés et surtout, ce sont très souvent des personnages de haut rang investis d'un pouvoir conséquent : il s'agira du pape avignonnais, du roi, d'un évêque etc. Du côté de l'orientation des textes, la rhétorique se départ de la posture du bon conseiller en retrait pour adopter des positions plus marquées, voire engagées quitte à endosser les habits du prophète. Les textes défendent avec ardeur une vérité transcendante ainsi que la légitimité de l'énonciateur à encadrer la société. C'est la période de la maturité de Gerson qui, si elle est peu marquée du sceau de la sagesse pragmatique, s'articule autour de grandes convictions et de projets ambitieux de réforme. C'est aussi, on le remarquera, la période où la rhétorique atteint d'autant moins son but qu'elle se fait plus passionnée.

Revenons une dernière fois sur la courte période isolée par Louis Mourin entre 1401 et 1404 et qui pourrait être interprétée comme une période de transition avec une prédication populaire dans diverses paroisses de Paris : trois éléments nous invitent à ne pas l'interpréter indépendamment des deux autres. D'une part, elle se situe après le retour de Bruges qui marque un nouveau départ dans l'activité parisienne du chancelier. D'autre part, le caractère strictement populaire de cette prédication française (langue) et parisienne (lieu) fait encore débat : les lieux de prédication ne sont pas toujours connus pour ces sermons français, ce qui limite l'interprétation. En effet, le public composant les paroisses parisiennes de l'époque est diversifié et excède le qualificatif, très limité, de « populaire ». Enfin, cette caractérisation se révèle encore moins pertinente pour les sermons latins qui continuent d'être prêchés devant des publics cléricaux et universitaires. Cette période n'apparaît donc pas comme une transition mais

constitue déjà une ouverture sur les ambitions postérieures de réforme de Gerson.

Au terme de ce parcours chronologique de la vie et de la carrière de Gerson, force est de constater que la prédication n'est pas l'activité de toute une vie pour Gerson (elle n'occupe qu'une période d'une trentaine d'années) et l'on ne saurait donc y réduire le corpus. Toutefois, c'est en partie dans les sermons que se trouvent dessinées les grandes lignes de l'activité lettrée du chancelier : car il s'agit d'un lieu d'écriture où peuvent être accueillies et reformulées les réflexions théologiques, politiques, spirituelles et pédagogiques. Il s'agit également d'un lieu ouvert au sens où l'écriture homilétique se fait aussi bien souvent tribune et imprime un mouvement ou un autre à la carrière même de Gerson. En ce sens, la lecture chronologique du corpus gersonien manifeste déjà, sans approches théoriques plus précises, ce que révèle l'approche générique, cette fois : une porosité, une souplesse qui défie les catégorisations trop strictes.

Enjeux génériques de la question homilétique.

L'approche des textes n'est jamais si évidente qu'elle puisse se passer d'un détour par l'examen de leur armature. Il importe donc de ne pas prendre les textes hors de la châsse qui les enclôt et leur donne sens, à savoir le cadre structurel que Gérard Genette nomme architexte[38] et qui comprend entre autres la catégorie du genre. Bien lire, c'est donc d'abord appréhender dans quelles dimensions se déploie le texte ainsi que le sens qui est le sien. Dans cette perspective, c'est donc aussi interpréter comment un texte se rattache à un genre dans une logique d'identité, voire en joue dans une logique de singularité. On le sait, la sensibilité esthétique telle qu'elle se dégage dans les textes de la période médiévale tend à valoriser de manière importante la première de ces logiques[39] : ce mouvement n'est pourtant pas exclusif, notamment aux XIVe et XVe siècles[40]. Dans cette perspective, les textes, des sermons, à laquelle

[38] Gérard Genette, *Introduction à l'architexte*, Paris, Le Seuil, 1979.

[39] Sur l'importance d'une esthétique topique au Moyen Âge on se reportera aux travaux fondateurs d'Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956 (1953).

[40] La période de la fin du Moyen Âge se caractérise en effet, nous l'aborderons plus en détail ultérieurement, par une reconfiguration de ce qu'improprement, faute de définition, on appellera « champ littéraire ». Si l'on ne peut à proprement parler de l'essor d'une culture esthétique de la singularité, la coexistence de normes divergentes reconduit pour une période assez courte, le rattachement à un canon unique (logique d'identité). Néanmoins c'est bien aussi cette logique d'identité qui est à l'œuvre dans la progressive normalisation des textes qui se dessine dans la floraison luxuriante, un peu postérieure à Gerson, de genres nouveaux et d'arts poétiques qui leur sont consacrés. Sur ces questions, voir Hans Ulrich Gumbrecht, « Complexification des structures du savoir : l'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge », dans le *Grundriss der*

la présente étude entend s'attacher placent d'emblée la réflexion à la croisée des problématiques. En effet le « fait[41] » sermon mobilise d'abord une discipline, à savoir l'histoire, pour laquelle il constitue un document de première main. C'est là que se situe le premier écueil, notre approche se voulant d'abord littéraire : déjà s'impose dans notre réflexion même, un croisement. De là résulte une nécessité de définition de ce qu'on appelle genre de texte, et surtout, genre littéraire. Mais croisée des problématiques aussi ; car les textes de Jean Gerson travaillent et traversent les catégories. Ce « travail » qu'opèrent les textes sera le cœur de notre propos et nous y reviendrons plus amplement au cours de cette introduction dans l'exposé de notre problématique. Rappelons néanmoins à des fins de clarté que les sermons de Gerson restent avant tout des textes religieux qui ne négligent jamais la dimension esthétique : le salut ne méprise aucun des expédients de la rhétorique.

Le sermon est un objet complexe : le singulier que nous employons ici semble faire signe vers l'idée d'un *genre* unifié et homogène ; mais est-il seulement un objet au sens de réalité cohérente et circonscrite tel que le pense la démarche scientifique ? Telle sera la première question qui nous occupera au travers des enjeux posés par la nécessaire définition générique. Nous prendrons en effet le parti de poser au préalable à plat les éléments dont nous disposons et de *construire*, minutieusement, le sermon comme objet générique. Ce faisant, nous l'annonçons d'emblée, il n'est pas dit que nous puissions atteindre une définition idéalement unifiée, car le réel est complexe, et redevable d'approches multiples qui ne se recoupent pas toujours. Notre démarche construira[42] donc le sermon comme un objet à plusieurs faces qui se cachent, parfois, les unes les autres comme dans le cas de certains objets mathématiques, structuré par des arêtes saillantes qui sont autant de lignes d'intelligibilité, dégagées par des questions qui parfois ne se croisent pas. Nous partirons donc d'abord de l'arête et de la question les plus évidentes, ou de ce qui semble le plus évident à savoir le genre « sermon » comme

romanischen Litteraturen des Mittelalters, t. VIII, vol. 1, Daniel Poirion (dir.), Heidelberg, Carl Vinter Universitätsverlag, 1988, VIII, 1, p. 20-28, et l'ouvrage de Perrine Galand-Hallyn et de Fernand Hallyn, *Poétiques de la Renaissance*, Genève, Droz, 2001.

[41] Qu'on veuille bien nous autoriser cette dénomination de « fait sermon » au sens de de « fait textuel » quoique fort large. Elle a pourtant le mérite appréciable de renvoyer à une appréhension concrète certes trompeuse mais qui permet au chercheur las des sables mouvant de l'activité théorique de faire l'économie des « types de textes », des « formes de textes », voire des « textes » tout court. Quant à nous, nous nous attacherons ici à la question du genre uniquement.

[42] Précisons de nouveau qu'à travers cette démarche il s'agit pour nous de nous interroger sur la possibilité d'une compréhension du sermon comme objet *générique*. Notre propos se situe donc ici en amont d'une réflexion qui se demanderait comment est construit un sermon, au sens plus technique de « fabriquer » en mobilisant les différents éléments présidant à cette fabrication : prédicateur, public, *artes*, arts de mémoire, distinctions, métrique etc. Nous reprenons les divers éléments précédents à l'ouvrage *Constructing the medieval sermon*, Roger Andersson, (éd.), Turnhout, Brépols, 2007 qui se place essentiellement au niveau de la fabrication du sermon. Il est par ailleurs évident que cette démarche d'inventaire factuel et la nôtre, davantage théorique, se recoupent en partie, toutefois, nous y insistons, l'articulation en est sensiblement différente.

catégorie descriptive issue du champ des études historiques. Puis nous soulignerons que cette approche qui reconduit en grande partie les schémas de pensée médiévaux (sans prendre parti à leur égard) révèle une complexité réelle à la lumière d'une approche discursive. Enfin, nous conclurons en replaçant la question dans notre domaine avec une approche esthétique et problématisée en fonction des spécificités médiévale.

Le genre comme catégorie historique et descriptive

Le genre du sermon compris dans un sens historique s'inscrit dans une temporalité longue, celle du christianisme marqué par les références emblématiques de la prédication du Christ, des missions évangélisatrices des premiers apôtres, enfin par la pratique homilétique de grandes figures patristiques comme Augustin[43]. On notera néanmoins que dans ces références qui nourrissent l'ancrage symbolique des cadres normatifs médiévaux développés ultérieurement, il n'est pas toujours question de sermon (genre de document textuel) mais de prédication (pratique sociale). À la fois origine et horizon mythiques, ces renvois offrent en fait un imaginaire de la prédication destinée à nourrir le genre du sermon lui-même. Les débuts de l'homilétique médiévale ont en grande partie reconduit les logiques à l'œuvre pour le christianisme tardo-antique en conservant le modèle exégétique du sermon patristique qui concordait avec les pratiques religieuses des principaux destinataires des sermons, les moines.

Or, le sermon mais aussi les formes de l'élan missionnaire dont il est porteur sont proprement réinventés à la faveur de la réforme grégorienne comme l'a bien montré Nicole Bériou[44]. Il devient ce faisant l'instrument efficace[45] d'une politique pastorale de grande

---

[43] On mesurera sans peine cette étendue temporelle que peut recouvrir l'objet en question en parcourant l'ouvrage de référence dirigé par Beverly Mayne Kienzle, *The Sermon*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Turnhout, Brépols, 2000. La chronologie part de la période tardo-antique ou altimédiévale (VIe siècle) à la toute fin de la période médiévale.

[44]. Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la parole : la prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, chapitre « La naissance d'un nouvel art de prêcher » p. 134 sq., vol. 1.

[45] En matière d'études homilétiques, il convient de faire la part de l'angélisme et d'une vue sombre des logiques à l'œuvre dans les sermons et dans l'institution ecclésiale. Ainsi, contre l'angélisme, on rappellera que le sermon est bien l'instrument (plus ou moins) efficace d'une politique ecclésiale, et par là, du pouvoir temporel d'une institution historique. Efficace en effet, car comme l'a bien étudié Jean Delumeau dans *La Peur en Occident : XIVe-XVIIIe siècles*, Paris, Hachette Littérature, 1999 (1978), la prédication fut un média de masse qui mit parfois l'accent sur la peur dans la pratique religieuse. Des nuances seraient ici encore à apporter car ce n'est pas le cas de toutes les époques, ni de tous les prédicateurs. Elle fut également ce média qui, associé au dispositif de la confession, soutint une culture de la repentance. Sur ces questions, on pourra consulter l'article de Grado Giovanni Merlo, « Coercition et orthodoxie : modalité de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome, École Française de Rome, 1981, p. 101-118 et plus récemment Catherine Vincent, (dir.), *Justice et miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2015. L'imaginaire est une chose, les pratiques concrètes en sont une autre : contre une vue

ampleur ainsi que le rappelle André Vauchez :

> Dans les milieux qui furent à l'origine de ce qu'il est convenu d'appeler la réforme « grégorienne », on réalisa […] que l'Église, en dépit d'apparences brillantes, était menacée par les progrès du système féodal […]. Ce refus se traduisit à partir de Grégoire VII, dans un vaste programme de reconquête chrétienne du monde dont l'aspect primordial, aux yeux des réformateurs, était l'affirmation de l'autonomie du Spirituel face aux pouvoirs temporels et le rejet de toutes les formes de sécularisation du clergé, en particulier dans le domaine sexuel[46].

Ainsi, à partir de la fin du XIIe siècle tout change, à commencer par les publics visés par les sermons et les milieux d'élaboration de ces textes : les laïcs deviennent des destinataires plus importants que les moines tandis que les milieux scolaires initient un important travail de codification, d'élaboration, puis de diffusion des nouveaux modèles. Ce sont eux qui sont les grands inventeurs du genre textuel nouveau dont Gerson présente une sorte d'*akmè*. Inventeurs tout d'abord en ce sens que ces maîtres, universitaires, écolâtres théorisèrent le genre du sermon dit « moderne » ou « universitaire » ou « scolastique » au travers d'une abondante production d'*artes praedicandi*. Si la matière et les préconisations varient sensiblement d'un texte à un autre, rappelons tout de même que les grandes lignes restent relativement stables : la structure du sermon s'y compose d'un thème, une citation biblique, d'une prière et d'un prothème, d'une annonce de plan déduite du thème par un jeu minutieux de techniques littéraires, enfin d'un développement relié par un réseau de concordances (théoriquement) serrées renvoyant elles aussi au thème[47]. C'est ici qu'intervient la question des instruments[48] exploités par le prédicateur : il s'agit des *artes* tout d'abord, puis des sermons modèles ou sermons diffusés comme modèles[49], des traités rhétoriques, des ouvrages exégétiques, des dictionnaires

---

sombre, il vaut la peine de rappeler, à la suite de Jacques Chiffoleau dans *La Religion flamboyante*, Paris, Points Seuil, 2011 (1988) que la société médiévale n'était pas si monolithique que le laissent croire les textes homilétiques. Ou plutôt, l'insistance avec laquelle les prédicateurs conspuent et pourchassent l'immoralité tend à montrer que le discours n'était pas toujours suivi d'effets et que, comme beaucoup d'activités didactiques, la répétition allait de pair avec la recherche d'efficacité pratique (même si par ailleurs l'imaginaire pouvait être atteint). Média coercitif donc que les sermons, certes, mais pas seulement, et surtout, pas autant que les textes le laissent accroire eux-mêmes.

[46] André Vauchez, « Présentation », *Faire croire*, À p. 9.

[47] Pour une introduction exhaustive à la question des techniques rhétoriques prônées par les *artes praedicandi* on se reportera à Thomas-Marie Charland, *Artes Praedicandi*, *Contribution à l'histoire de la rhétorique du Moyen Âge*, Paris, Vrin, Ottawa, Institut d'études médiévales, 1936. Voir également pour une approche plus récente Marianne Briscoe, *Artes Praedicandi*, Turnhout, Brépols, 1992. Sur la question plus précise des ressources rhétoriques mises au service de l'amplification du développement (couleurs de rhétoriques, concordances lexicales etc.), on consultera Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, Le Cerf, 1988.

[48] Olga Weijers, *Méthodes et instruments du travail intellectuel au Moyen Âge*, Turnhout, Brépols, 1990. Voir également, sur l'interdépendance entre ouvrages méthodologiques et textes homilétiques spécifiques le développement que consacre à cette question Marianne Briscoe dans *Artes praedicandi*, *op. cit*., p. 64 sq.

[49] Certains théoriciens ont pu élaborer des sermons modèles *in abstracto* toutefois, nombre de ces sermons modèles

étymologiques (par exemple pour les noms hébraïques), des arts de la mémoire, des *distinctiones*, des concordances, des florilèges d'autorités et citations, des recueils d'*exempla*[50] etc. Plus largement, c'est également ici que se pose la question du « Comment ? » : avec des récits[51], avec des vers et des jeux métriques[52] ou des jeux de dramatisation[53], avec des jeux linguistiques[54], voire avec l'aide d'objets concrets[55]. De manière générale, cette production textuelle est caractérisée par un usage notable des outils méthodologiques et procédés réflexifs qui commencent de voir le jour dans les écoles. Il convient de le rappeler ici : ce nouveau sermon qui éclôt sous la plume ou le calame des clercs scolaires n'est pas d'abord pensé comme une production esthétique ou culturelle, nous y reviendrons.

Les caractéristiques stylistiques ne permettent donc pas, du fait de leur grande variété, de procéder à un classement opératoire des textes. En revanche, leur tradition manuscrite fait apparaître de fortes convergences et détermine un genre dit « documentaire », c'est-à-dire, fondé sur les méthodes historiennes. La conservation et la transmission de ces textes spécifiques reflètent en effet la standardisation de l'activité évangélisatrice et

---

sont le résultat de *reportationes* minutieuses et d'une conservation dans des manuscrits spécifiques. Ces anthologies pouvaient être plus ou moins perfectionnées : le développement des index et des tables pour les livres a ainsi ouvert des perspectives en matière de lectures transversale et utilitaire, par thème, par fête liturgique, par public (dans le cas de sermon *ad status*) ou par activités sociales etc. Pour une introduction aux collections de sermon *ad status*, voir Carolyn Muessig, « Audience and preacher : *ad status* sermons and social classification », dans Carolyn Muessig, (éd.) *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, p. 255-278. Voir aussi, pour une mise en perspective de la pratique du sermon *ad status* comme tentative d'élaboration d'un discours clérical en phase avec les évolutions rapides de la société médiévale, André Vauchez, « Présentation », *Faire Croire…*, *op. cit*., p. 14 sq. Pour une première approche du traitement que font les sermons des grandes activités qui structurent la société et la religiosité médiévale voir notamment Nicole Bériou, David D'Avray, *Modern questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and sanctity*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1994.

[50] Sur l'utilisation dans un contexte d'écriture homilétique de ces outils voir, Roger Andersson, *Constructing the medieval sermon*, *op. cit*.

[51] Sur l'usage des *exempla* et d'un matériau narratif on consultera *Le Tonnerre des exemples*, *« exempla » et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Pascal Collomb et Jacques Berlioz (éd.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 et pour une anthologie de récits Albert Lecoy de la Marche, *Le Rire du prédicateur, récits facétieux du Moyen Âge*, Turnhout, Brépols, 1999 (1992).

[52] Sur les relations entre rhétorique homilétique et techniques poétiques on lira Siegfried Wenzel, *Preachers, poets and the early English lyric*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

[53] Sur les questions de performance, voir *Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle*, actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Marie Bouhaïk Girones et Marie Anne Polo de Beaulieu(éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013.

[54] Holly Johnsons, « Fashioning devotion : The art of Good Friday preaching in chaucerian England », dans *Speculum sermonis*, *Interdisciplinary reflections on the medieval sermon*, Georgiana Donavin, Cary Nederman, Richart Utz, (éd.), Turnhout, Brépols, 2004, p. 315-334. On se reportera également aux deux articles suivants : Nirit Ben-Aryeh Debby, « The preacher as Goldsmith : the Italian preacher's use of the visual arts », dans Carolyn Muessig, (éd.) *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, *op. cit*., p. 127-154 et Miriam Gill, « Preaching and image : sermons and wall paintings in later medieval England », *ibidem*, p. 155-180.

[55] Sur l'utilisation d'objets on lira, à propos de Bernardin de Sienne, Emily Michelson, « Bernadino of Siena Visualizes the Name of God », dans *Speculum sermonis*, *op. cit.,* p. 155-178. Plus largement, sur la place des images dans la prédication et pour problématisation des rapports entre image mnémonique et une image artistique on consultera l'article éclairant de Daniel Arasse, « Entre dévotion et culture : fonctions de l'image religieuse au XVe siècle », dans *Faire croire*, *op. cit*., p. 131-146.

pédagogique : destinés à servir de modèles dans le cadre de la formation des futurs prédicateurs, mais aussi inspiration de substitution pour ceux qui péchaient par manque d'idée, les textes ont été abondamment copiés. Le terme copie est en partie impropre puisque Nicole Bériou le rappelle, l'accent mis sur l'activité homilétique est allé de pair avec la redécouverte des techniques de tachygraphie ou sténographie afin de proposer des textes établis sur la base de *reportationes*. Ceux-ci ont pu ensuite être diffusés dans des sermonaires de plus en plus structurés (thème, fête, public, auteur sont des précisions dont la fréquence va s'accroissant) en vue d'une réutilisation facilitée. Il convient de noter ici que, quand bien même tous les textes qualifiés de sermons ne sont pas toujours prononcés, la dimension d'ancrage liturgique, notamment avec la mention de la fête à laquelle il est lié, reste fondamentale dans la définition du genre.

Cette unité formelle suffit-elle à constituer cet ensemble comme genre documentaire parfaitement cohérent ? À l'évidence non, il suffit pour cela de consulter la récente synthèse publiée sous la direction de Beverly Mayne Kienzle[56] : les facteurs de diversité répondent terme à terme aux facteurs de cohésion. Nous n'en retiendrons que deux, la langue et le public destinataire ; outre que ce sont les principaux, ce sont eux aussi qui, dans notre corpus, posent la question de la cohérence. En réalité, quoique ces deux paramètres ne se recoupent pas toujours, leurs effets en revanche sont assez semblables : du latin au français les possibilités de raffinement intellectuel et lexical ne sont pas les mêmes[57], ou plutôt, les prédicateurs jugulent le raffinement intellectuel et lexical de leur sermon en fonction de la langue. Dès lors les jeux de structuration et les recherches en matière de composition sont inégalement approfondis. De la même manière, le public impose, pour peu que le prédicateur soit mû par un souci pédagogique, une exploitation différenciée de ces mêmes paramètres : lexique, degré de complexité du propos, degré de complexité du plan, effets stylistiques[58], ressources rhétoriques. Aux deux extrémités de la masse documentaire constituée par l'ensemble des textes relevant du genre « sermon » au sens historique et descriptif, se trouvent les cathédrales scolastiques de langage d'un Gerson et les plans lapidaires exposant un catéchisme sec d'une paroisse dite populaire. Ainsi, comprendre le sermon comme genre ne peut donc s'arrêter aux schèmes normatifs fournis par le Moyen Âge qui ne cadrent

[56] Beverly Mayne Kienzle, *The Sermon*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Turnhout, Brépols, 2000.

[57] Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1982 et Christoph Burger, « Preaching for members of the university in latin, for parishioners in french : Jean Gerson (1363-1429) on "Blessed are they that mourn" », dans *Constructing the medieval sermon*, Roger Andersson, Turnhout, Brépols, p. 207-220.

[58] On pourrait ainsi citer le cas de l'*exemplum* qui génère une grande diversité et hétérogénéité de formats textuels.

qu'imparfaitement avec l'ensemble des documents. Ou plutôt, ces schèmes encadrent de façon trop peu serrée les textes pour qu'émerge un objet cohérent à nos yeux de modernes. Néanmoins, l'utilisation d'outils méthodologiques et le recours à un même langage formel souple et parfois flou dessinent déjà une première arête saillante pour notre objet, ainsi qu'une ligne d'intelligibilité. Une approche discursive, non contradictoire mais complémentaire permet de faire émerger d'autres lignes de forces constitutives du genre.

Le genre comme catégorie énonciative

En réalité, l'approche documentaire, pour éclairante qu'elle soit au plan historique, laisse insatisfait car semble omettre ce qui meut le texte et ce qui fait son sens. Structures formelles, ressources rhétoriques, langues, fonction et ancrage social ne permettent pas d'approcher ce que veut être le texte. Le document en effet brille encore (en dépit des mutations profondes qu'ont connues les méthodologies historiennes) par une relative stabilité tandis que le sens reste le fait labile d'un discours mobile. Or le genre du sermon gagne à être envisagé à l'aune du discours, ne serait-ce que parce que sa performance, hypothétiquement orale, le rattache au sens premier à cette dimension.

Si là n'est pas l'objet de Dominique Maingueneau dans son ouvrage *Le Discours littéraire*, *Paratopie et scène d'énonciation*, son approche se révèle néanmoins instructive[59]. Elle permet en effet de mettre en évidence certaines caractéristiques du sermon de manière cohérente avec les définitions médiévales et de l'inscrire dans un cadre de réflexion plus large, celui des discours constituants. Ce faisant, c'est aussi la question de la littérarité qui est de nouveau convoquée avec profit. En effet, prenant acte de la difficulté de penser la frontière entre discours littéraire et discours non littéraire, en particulier entre des discours élaborés tels que ceux de la science, de la philosophie ou de la religion, Dominique Maingueneau propose cette catégorie ainsi définie :

> Les discours constituants sont en charge de ce que l'on pourrait appeler l'*archéion* d'une collectivité. Ce terme grec, étymon du latin *archivum*, présente une polysémie intéressante pour notre perspective : lié à l'*archè*, « source », « principe » et à partir de là « commandement », « pouvoir »

[59] Il convient de noter par ailleurs que ce chercheur s'est par le passé penché sur des questions proches de l'homilétique mais telle qu'elle se pose pour la période moderne. Le cadre de sa pensée apparaît de ce fait comme potentiellement accueillant pour les textes qui sont les nôtres. Sur cette approche on se reportera à Dominique Maingueneau, *Sémantique de la polémique* : *discours religieux et ruptures idéologiques au XVIIe siècle*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.

> l'*archéion*, c'est le siège de l'autorité […]. Il associe intimement le travail de *fondation* dans et par le discours […].
> Discours qui donnent sens aux actes de la collectivité, les discours constituants sont en effet les garants des multiples genres de discours […]. Ils possèdent ainsi un statut singulier : zones de parole parmi d'autres *et* paroles qui se prétendent en surplomb de toute autre. Discours limites, placés sur une limite *et* traitant de la limite, ils doivent gérer textuellement les paradoxes qu'implique leur statut. Avec eux se posent dans toute leur acuité les questions relatives au charisme, à l'Incarnation, à la délégation de l'Absolu : pour ne pas s'autoriser que d'eux-mêmes ils doivent se poser comme liés à une Source légitimante. Ils sont à la fois *auto-* et *hétéro-constituants*, ces deux faces se supposant réciproquement […][60].

On retrouve ici l'une des ambiguïtés majeures du genre homilétique et qui fait aussi toute sa richesse au plan herméneutique car le sermon est bien écrit de main ou prononcé de voix d'homme et pourtant, il est aussi, théoriquement, inspiré par Dieu et aime à prendre les accents du prophétisme[61]. Le contraste entre les textes eux-mêmes et la position des clercs médiévaux dans des récits de prédication ou dans des traités théoriques fait écho à la dualité évoquée par Dominique Maingueneau : les récits de prêche miraculeux sont légion ainsi que le rappelle Franco Morenzoni au seuil d'un article consacré à la question[62]. Par ailleurs les textes homilétiques eux-mêmes tendent à se réclamer de l'inspiration divine et la thématisent fréquemment au travers d'images topiques[63]. Pour autant, une théorisation de cette inspiration en termes de grâce fait largement défaut ainsi que le rappelle Franco Morenzoni : la grâce est bien invoquée comme condition préalable, mais les auteurs d'*artes* s'étendent bien plus sur les connaissances (acquises dans les écoles) que le bon prédicateur se doit de maîtriser. Le contexte historique n'est pas neutre ici comme le rappelle Carla Casagrande et l'absence de choix entre la rhétorique (genre de texte) et l'inspiration (discours constituant) tient à la recherche d'un équilibre instable. Il ne faut pas trop chercher comment ces deux dimensions s'articulent,

---

[60] Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire*, *Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 47-48.

[61] Pour une approche du prophétisme spécifiquement on pourra consulter, dans le domaine historique André Vauchez, (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012 ainsi que, dans une perspective plus interdisciplinaire, Sylvain Piron, « La Parole prophétique », dans *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge,* Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet, Irène Rosier-Catach (dir.), Brépols, p. 255-286, 2014. Nous reviendrons plus amplement sur la question de l'inspiration divine chez Gerson dans notre chapitre 4.

[62] Franco Morenzoni, « Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les *artes praedicandi* », dans Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers, *La Parole du Prédicateur*…, *op. cit*., p. 271-290.

[63] Sur ces questions on se reportera à l'analyse du verset psalmique livré par Carla Casagrande, « Le calame du Saint Esprit. Grâce et rhétorique dans la prédication au XIIIe siècle », dans Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers, *La Parole du Prédicateur*, *op. cit*., p. 235-254 : l'auteure montre ainsi que le motif de l'écriture, du calame thématise cette isotopie dans les sermons. On consultera également Silvana Vecchio, « Les langues de feu. Pentecôte et rhétorique sacrée dans les sermons des XIIe et XIIIe siècles », *ibidem*, p. 255-270 qui explore dans le cadre des sermons de pentecôte la mobilisation des images ignées. La Pentecôte à cet égard fait figure à la fois d'exemple paradigmatique et d'exception, la thématisation de l'inspiration divine s'y développant sans rupture de continuité avec les isotopies par ailleurs mobilisées, mais avec une force qui fait passer dans un autre registre.

l'important est d'avoir les deux pour parer à toute éventualité :

> Mettre l'accent sur le rôle de la grâce comme moteur de la prédication, « cause efficiente » dans le langage scolastique, c'est de toute évidence légitimer la parole du prédicateur, reconnue comme la seule qui puisse se vanter d'une intervention divine directe. Légitimation nécessaire à cause de la menace qui vient des autres paroles publiques toujours plus importantes et envahissantes, mais aussi à cause de la réduction progressive de la prédication à la rhétorique.
> […]
> D'autre part, c'est la nécessité de contrôler et d'uniformiser les conditions et les pratiques de la prédication, à partir de celles qui concernent le prédicateur, qui rend nécessaire la préparation morale et doctrinale des prédicateurs. L'enjeu est considérable. Il s'agit de fixer les limites du droit à la prédication. Qui a le droit de prêcher ? À qui peut être réservée la grâce de prêcher un sermon efficace[64] ?

Tirant son sens de cet ancrage dans le vaste ensemble du discours constituant religieux, le genre discursif du sermon met au cœur de sa définition la réflexion sur la transcendance qui régit l'avènement d'une parole et de la Parole. On le verra, cette réflexion sur l'incarnation du Verbe dans la chair du discours prend aussi souvent la forme d'un questionnement également textuel – voire littéraire – sur les régimes d'auctorialité possibles[65].

Sermon ou prédication ? Il est à noter que les études manient le plus souvent les deux notions conjointement et même parfois de façon interchangeable. Elles entretiennent en effet une relation d'interaction forte : elles ne se recoupent pourtant pas tout à fait, le sermon (texte) pouvant être couplé à la prédication (performance) de façon réelle, ou pas. Dans tous les cas, cette interaction fait figure d'aporie entre toutes : car les deux faces de la médaille, sermon et prédication, peuvent se combiner selon plusieurs successions chronologiques. Un texte peut précéder une performance, comme l'inverse ; bien plus un texte de départ peut produire une performance qui débouchera sur un autre texte remanié, à la longueur variable. Ces modalités de coexistence sont intéressantes pour l'historien, mais aussi pour le chercheur pratiquant une philologie aux couleurs de critique génétique. Elles sont en revanche moins centrales dans le cadre de notre approche qui cherche à saisir le sermon comme genre discursif faisant partie d'un discours constituant. Car essayer de distinguer texte et performance, oral et écrit, c'est se vouer à disséquer une réalité qui n'a de sens que de manière dynamique et qui constitue une caractéristique à part entière comme le rappelle Dominique Maingueneau :

---

[64] Carla Casagrande, « Le calame du Saint Esprit : grâce et rhétorique dans la prédication au XIIIe siècle », *ibidem*, cit. p. 253.

[65] On se reportera sur ce point à notre chapitre 3, sous-partie « Une naissance de l'auteur » et à notre chapitre 5, sous-partie « Jouer les auteurs ? ».

> Le caractère constituant d'un discours confère un statut particulier à ses énoncés. Plutôt que de « texte » […] on pourrait parler ici d'*inscriptions*, notion qui déjoue toute distinction empirique entre oral et graphique : *inscrire*, ce n'est pas forcément écrire. Les littératures orales sont « inscrites » comme nombre d'énoncés mythiques oraux, mais cette inscription passe par des voies qui ne sont pas celles du code graphique. […] Produire une inscription, ce n'est pas tant parler en son nom que suivre la trace d'un Autre invisible, qui associe les énonciateurs modèles de son propre positionnement et, au-delà, la présence de cette Source qui fonde le discours constituant : la Tradition, la Vérité, la Beauté… L'inscription est ainsi creusée par le décalage d'une répétition constitutive, celle d'un énoncé […] et s'ouvre à la possibilité d'une réactualisation. […]
> Sur ce point comme sur bien d'autres, il s'agit de dépasser les immémoriales oppositions de l'analyse de texte : l'action et la représentation, le fond et la forme, le texte et le contexte, la production et la réception… Au lieu d'opposer des contenus et des modes de transmissions, un intérieur du texte et un environnement de pratiques non verbales, il faut déployer un dispositif où l'activité énonciative noue une manière de dire […][66].

Quant à nous, nous n'ambitionnons pas de dépasser de façon aussi radicale les clivages que met en évidence Dominique Maingueneau : sa démarche nous semble toutefois inspirante pour ne pas reconduire des oppositions théoriques qui génèrent une compréhension fragmentée[67] et clivée du genre du sermon. C'est le dynamisme qui compte, en l'occurrence, celui d'une oralité toujours convoquée chez Gerson et tant d'autres, comme *medium*, cadre et effet. Sur le plan rhétorique, cette oralité exhibée par le texte relève de la fiction mais il serait par trop restrictif de se cantonner à cette seule approche. En effet, et c'est ce que souligne Dominique Maingueneau, il s'agit d'une fiction à valeur fondatrice qui a vocation *in fine* à dire, ou à montrer, que tel texte singulier prend un sens spécial parce qu'il s'ancre dans un mode de discours qui « suit la trace d'un Autre invisible ».

C'est bien là, dans ce regard tourné vers une altérité toute spéciale, que réside la dernière dimension du genre du sermon pris dans une approche discursive. En effet, le genre sermon en tant que genre discursif vise la mise en relation avec une réalité autre : il veut *faire croire*[68]. Or, la croyance est bien d'abord la recherche, ou l'établissement d'un lien avec autre chose :

> Le croire tient […] entre la reconnaissance d'une altérité et l'établissement

[66] Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation*, *op. cit.,* p. 49.

[67] Précisons tout de même que si nous n'entendons pas user quant à nous de ces schémas d'analyse il n'empêche que les questionnements qui les meuvent sont tout à fait féconds et produisent des études fort intéressantes. On se reportera ainsi, sur la question de la prédication et de la performance aux études du volume collectif *Preacher, Sermon and audience in the Middle Ages*, Carolyn Muessig (éd.), Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002.

[68] Nous reprenons l'expression qui donne son titre à l'ouvrage collectif de l'École française de Rome, *Faire croire*, *Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, École française de Rome, Rome, École Française de Rome, 1981.

> d'un contrat. Il disparaît si l'un des deux termes fléchit. Il n'y a plus de croire là où la différence est effacée par une procédure qui égaliserait les partenaires et leur donnerait une maîtrise mutuelle du contrat ; il n'y en a plus là où la différence est exorbitée par une rupture du pacte. L'oscillation entre ces pôles permettrait déjà, dans le champ des croyances, une première classification qui pourrait aller, par exemple, depuis la fidélité (qui privilégie l'alliance) jusqu'à la foi (qui insiste sur la différence)[69].

Certes, les finalités de l'exercice homilétique sont en réalité plus complexes car il s'agit d'instruire, d'orienter les pratiques religieuses, de dénoncer etc. Mais au fond, chacun de ces buts renvoie à celui, plus large, de communiquer une foi et de faire croire. Entre alliance et différence, fidélité et foi : tel est aussi l'aire où se meut le genre sermon et qui en fait un discours constituant. L'espace qui unit les deux pôles du croire est aussi ce qui met le discours en tension et lui confère sa dynamique signifiante et esthétique. C'est enfin ce même espace en tension qui légitime le discours homilétique pour se donner comme *parole* au sens fort :

> Le plus souvent [le croire] a pour forme une *parole*, qui remplit l'intervalle entre une perte présente (ce qui est confié) et une rémunération à venir (ce qui sera récupéré). Biface, la parole tient à ce présent d'une perte et cet avenir escompté. Elle a pour statut (mais n'est-ce pas celui de toute parole ?) de dire à la fois l'absence de la chose qu'elle représente et la promesse de son retour. C'est une convention passée avec la chose qui n'est plus là mais dont l'abandon a payé la naissance du mot […]. Aussi la parole entretient-elle une relation privilégiée avec le croire : comme l'acte de dire, l'acte de croire articule sur la chose disparue et attendue la possibilité sociale d'un « commerce »[70].

Genre spécifique donc que le discours du sermon qui entrelace la pratique sociale (la liturgie) à la croyance, sur le socle d'une Parole, biblique, et par la parole, homilétique. On aurait beau jeu de rétorquer, sur une base plus documentaire, que bien des sermons ne thématisent pas cet espace et cette distance qui fait advenir dans les mots le sentiment possible d'une présence autre. Et pourtant, c'est bien ce que met en scène la structure la plus élémentaire et la plus schématique du sermon thématique : le thème (citation de l'évangile du jour) est exhibé au seuil même du texte, faisant ainsi résonner l'altérité, celle d'un texte autre, en l'occurrence la Bible. Il y a là la mise en scène d'un décalage avec le contexte social, d'une marche à franchir par l'auditeur que tout le sermon entend permettre. Certes, le texte pourra matérialiser de bien des manières cette ascension en mobilisant, au choix, le didactisme (la marche de la connaissance), le ritualisme (la marche de l'orthopraxie), le moralisme (la marche de la configuration éthique

[69] Michel de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire. », dans *Faire croire*, *op. cit.,* p. 363-383, cit. p. 363-364.
[70] Michel de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire », *ibidem*, p. 365.

au divin) voire ce qu'on appellera improprement le mysticisme (la marche de l'expérience).

Faire croire ne s'improvise guère et requiert, au moins, toutes les ressources de la rhétorique : le genre discursif du sermon est donc redevable d'une approche pragmatique. Dans ce cadre, on s'interrogera de manière très concrète sur comment est visé ce but et comment l'on fait croire. Cette dimension pragmatique de la machine textuelle[71] à produire du croire est évidente ; elle pourrait même réduire le genre discursif du sermon à une simple communication efficace, sans lustre et sans apprêt. Or, c'est précisément là aussi que peut se nouer la recherche esthétique, voire la littérarité : car pour rendre sensible cette dimension autre qui constitue le discours et qui est ce vers quoi il tend, il n'est de ressort plus porteur, plus frappant et plus signifiant que la beauté[72].

Un genre littéraire ? Sur la possibilité d'une approche à caractère esthétique

Les approches formalistes et structuralistes développées au cours de la deuxième moitié du XXe siècle dans la recherche littéraire ont offert de nouveaux outils conceptuels pour aborder et mettre en lumière les textes. Ce tournant intellectuel a également redynamisé des approches rhétoriques plus traditionnelles en renouvelant leur cadre réflexif. L'étude de corpus homilétiques dans des perspectives mobilisant des outils dits « littéraires » s'en est trouvée grandement facilitée[73]. À cette réception critique qui, par la pratique et la mobilisation d'outils théoriques littéraires, entérine une littérarité des textes et du genre sermon, répondent des études qui soulignent combien la frontière entre production esthétique visant le divertissement et production homilétique est floue : couleurs de rhétorique, vers, pathos, récit : le sermon peut

[71] Nous empruntons le terme de « machine » à l'ouvrage *Les Machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre*, Yves Delègue (éd.), Paris, Édition des Cendres, 1987. Nous reviendrons à la fin de notre introduction sur cette terminologie.

[72] Sur la question large de la beauté dans le contexte des textes spirituels, on consultera avec profit l'ouvrage (consacré à la période antérieure) de Alain Michel, *In hymnis et canticis : culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*, Louvain, Publications universitaires ; Paris, Vander-Oyez, 1976.

[73] On pourra sur cette question consulter entre autres le bel ouvrage exégétique et littéraire d'Annie Noblesse Rocher, *L'Expérience de Dieu dans les sermons de Guéric, abbé d'Igny*, Paris, Éditions du Cerf, 2005. L'approche y mêle à la fois les cadres classiques de l'exégèse et de la rhétorique médiévales et celui plus moderne de la stylistique. Pour une approche plus strictement structuraliste on lira également David d'Avray, *Medieval marriage sermons : mass communication in a culture without print*, Oxford, Oxford university Press, 2001. Enfin, pour une lecture plus largement esthétique, on pourra aussi, toujours sur le corpus monastique et cistercien (qui se montre fort accueillant à ces approches), consulter l'article de Michel Zink, « L'art littéraire de saint Bernard », *L'Actualité de Saint Bernard*, Antoine Guggenheim, André-Marie Ponnou-Delaffon (éd.), Paris, Éditions Parole et Silence, 2010, p. 197-212. Enfin dans une perspective sensiblement différente, plus étroitement littéraire mais de ce fait éclairante Michel Zink, *Poésie et conversion*, Paris, PUF, 2003.

faire feu de tout bois[74]. Bien plus, la structure formelle des textes eux-mêmes interpelle, amenant certains critiques à s'interroger : « est-ce qu'une semblable structure verbale peut être véritablement qualifiée d'art – une œuvre qui soit en même temps expressive, imaginaire, et esthétiquement plaisante ?[75] ». Ces outils modernes posent assurément des questions pertinentes quant aux textes. Pourtant, leur mobilisation ne suffit pas pour penser précisément une possible dimension littéraire, de même que proprement médiévale, du genre sermon.

Or, en parallèle d'un regain d'intérêt pour les textes spirituels, la critique a également renoué avec la question des genres littéraires[76]. Il nous a donc semblé pertinent de proposer dans notre travail une articulation de ces différents apports successifs pour repenser à neuf, non pas la littérarité d'extraits, ou de passages ; mais celle du genre en lui-même, et notamment dans les évolutions qu'il connaît à la fin de la période médiévale[77].

Le travail appréciable de théorisation générale, (et embrassant un champ chronologique très vaste) qui a été mené sur la question générique n'éclaire néanmoins que partiellement les réalités médiévales. Et pourtant, c'est bien à ces théorisations modernes que renvoie l'ouvrage consacré au sermon dans la collection « Typologie des sources du Moyen Âge occidental » publié sous la direction de Bervely Mayne Kienzle quand le sermon est défini comme « genre littéraire ». Le propos s'appuie ici sur les travaux de Jean-Marie Schaeffer qui définissent le genre littéraire comme « une catégorie reconnaissable d'œuvres écrites ou orales usant de conventions communes afin d'éviter que les lecteurs ou le public n'aillent les prendre pour autre

---

[74] Sur les procédés rhétoriques dont dispose le prédicateur on pourra consulter la mise au point de Franco Morenzoni sur les théorisations issues des *artes praedicandi* dans *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIIIe siècle*, Paris Institut des études augustiniennes, 1995 dans le chapitre « La technique du sermon selon les *Artes praedicandi* », p. 189-240. On pourra également trouver une étude détaillée des effets rhétoriques d'un autre prédicateur, Bernardin de Sienne, dans l'ouvrage de Carlo Delcorno, « Quasi quidam cantus » : *studi sulla predicazione medievale*, Giovanni Baffetti, Giorgio Forni, Silvia Serventi (éd.), Florence, Leo S. Olschki editore, 2009. On se reportera en priorité sur ces questions au chapitre 3, « Il "parlato" dei predicatori », p. 43-84. Soulignons toutefois que pour utile que ce soit ce rapprochement, il doit être manié avec précaution : Bernardin de Sienne appartient à l'espace italien où la rhétorique joue un rôle (notamment politique) plus important et il est franciscain, d'où une orientation différente dans la prédication.

[75] Siegfried Wenzel, *Preachers, poets and the Early English Lyric*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 62. Nous traduisons ; texte anglais : « But can such a verbal structure really be called art _ a work that is at once expressive, imaginative, and esthetically pleasing? ».

[76] Sur cette question de théorie littéraire on pourra se reporter avant tout élargissement de la réflexion aux problématiques médiévale aux ouvrages de Jean-Marie Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?* Paris, Le Seuil 1989, de Kate Hamburger, *Logique des genres littéraires*, Paris, Le Seuil, 1977 pour l'édition française ainsi qu'à l'ouvrage collectif Gérard Genette, Tzetan Todorov, (dir.) *Théorie des genres*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

[77] Nous reviendrons plus précisément sur cette évolution à la faveur de notre problématisation puisque notre hypothèse de recherche sera précisément que ces évolutions du sermon à la fin du Moyen Âge résultent d'une confrontation à un champ littéraire en voie de formation induisant une réaction, à savoir, la littérarisation du texte religieux face à l'irrésistible ascension du texte littéraire.

chose[78] ». En réalité une telle définition use du terme « littéraire » comme quasi équivalent de « textuel » ou « discursif » ; or une telle approche n'est pas tout à fait celle de Jean-Marie Schaeffer qui reconnaît lui-même que le terme « littéraire » pose problème :

> […] La littérature n'est pas une notion immuable : si nous partons de l'acception actuelle du terme (et de quelle autre pourrions-nous partir ?), nous sommes obligés de convenir qu'il s'agit non pas d'une classe unique de textes fondés sur des critères constants, mais d'un *agrégat de classes* fondées sur des notions diverses, ces classes étant le précipité actuel de toute une série de réaménagements historiques obéissant à des stratégies et des critères notionnels divers. Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'un ensemble quelconque sans aucune spécificité, mais qu'il faut pour le moins admettre plusieurs critères. Comme l'a montré Gérard Genette, ces critères ont des statuts divers : si le domaine de la fiction a été de tout temps considéré comme étant *constitutivement littéraire*, le domaine que Genette propose d'appeler la *diction*, c'est-à-dire, celui de la littérarité fondée sur des critères formels, se divise en revanche en un champ constitutivement littéraire, celui de la poésie (versifiée), et un autre, celui des genres non fictifs en prose, qui l'est seulement de manière *conditionnelle*.
> J'ai donc décidé de n'exclure *a priori* aucun terme, à condition qu'il soit utilisé pour classer des œuvres ou des activités verbales linguistiquement et socialement marquées et encadrées (*framed*), et qui par là se détachent de l'activité langagière courante : une blague compte ainsi autant qu'une tragédie […]. Cela ne veut évidemment pas dire que je postule une égale dignité littéraire pour tous ces noms […]. Simplement je plaide pour des frontières floues et mouvantes[79].

De fait, le sermon relève de la catégorie des textes ou activités verbales pouvant être littéraires de manière « conditionnelle » puisqu'ils relèvent clairement de la diction. Leur statut mérite en outre d'être examiné puisqu'à l'évidence, nous l'avons montré dans les deux parties précédentes, il s'agit d'une activité « socialement marquée » et assurément « encadrée ». Nous reviendrons un peu plus tard sur la question du « linguistiquement marqué ». Pourtant, la question du littéraire reste entière car la citation elle-même élude quelque peu le nœud du problème : *quid* de la différence entre la blague et la tragédie ? Ce sur quoi le critique achoppe ici, c'est bien la relativité des critères du littéraire, clairement soulignée au demeurant, laquelle rend problématique le tri entre ces différentes activités socialement marquées. En réalité, Jean-Marie Schaeffer l'évoque un peu plus loin, le littéraire est relatif aux stratégies de légitimation (par l'auteur par exemple) des textes propres à chaque époque. Or, c'est ce dernier trait culturel qui, articulé à la définition formelle des textes, permet de cerner ce que peut être un genre littéraire. Revenons donc au Moyen Âge et voyons quelle forme prennent ces deux

[78] Beverly Mayne Kienzle, *The Sermon*, *op. cit.,* p. 145.
[79] Jean-Marie Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?* Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 76-77.

paramètres et ce que produit leur combinaison, en particulier dans le cas du sermon.

Dans notre essai d'approche historique du sermon nous avons déjà esquissé une définition formelle de ces textes ; rappelons néanmoins les principaux éléments de cette nouvelle perspective. Pour les sermons, la définition littéraire passe d'abord par la négative comme le rappelle Michel Zink en parlant des *artes praedicandi* :

> En réalité, leur souci n'est pas celui de la réussite esthétique, ni même celui de la persuasion, mais celui de l'exégèse : la méthode qu'ils définissent vise à légitimer le choix d'un thème scripturaire, puis à permettre sa division, son analyse, son interprétation. Si l'enseignement laisse la place à l'exhortation morale dans la partie consacrée à la tropologie, le manuel ne s'intéresse qu'au sens de cette exhortation, et non aux moyens qu'elle doit mettre en œuvre pour toucher l'auditoire. Autrement dit, il ne s'intéresse guère à l'invention et à la disposition qu'en fonction des méthodes de l'exégèse et ils ne font qu'une place insignifiante à l'élocution, qui était pourtant en passe de devenir à elle seule l'essentiel de la rhétorique[80].

Cette approche est celle des manuels de notre période d'étude : d'abord l'exégèse, à savoir les méthodes de division du thème, ensuite, éventuellement, les *couleurs*. Pourtant, ces couleurs de rhétorique, nous le savons, jouent un rôle non négligeable et tiennent toute leur place[81]. Reste que cette présence ne semble pas jouer de rôle structurel au niveau de la définition du genre qu'on trouve dans ces ouvrages théoriques. Et à l'inverse, les traités dont on pourrait penser qu'il s'agit de la théorisation littéraire médiévale par excellence, les *artes versificatoria* ne font pas mention de cette classe de textes que sont les sermons[82]. Certes, Danièle James-Raoul le signale, le lexique en la matière est trompeur, les mots ne renvoyant pas toujours aux réalités médiévales ; il n'empêche, les sermons paraissent constituer un cas relativement à part.

Ce rapide survol ne livre pourtant pas un aperçu exhaustif de la question : la théorisation des sermons comme genre littéraire paraît aporétique, mais le détail des textes – tant théoriques qu'homilétiques – permet de faire un pas de plus. Nicole Bériou[83] dans un article

---

[80] Michel 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 de Dieu dans la littérature médiévale*, Caen, Paradigme, 1992, p. 371-385, cit. p. 371.

[81] Sur ce sujet, voir, chez Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, *op. cit*., la quatrième partie « Un Discours captateur » qui porte sur les métaphores et les *exempla*, p. 423- 548.

[82] Sur cette question de théorisation médiévale des genres on se reportera à Danièle James-Raoul, « La Poétique des genres dans les arts poétiques médiolatins (XIIe-XIIIe siècle) », dans *Les Genres littéraires en question au Moyen Âge*, Danièle James-Raoul, (éd.) *Eidôlon*, n° 97, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2011, p. 169-186, ainsi que Pascale Bourgain, « Théorie littéraire. Le Moyen Âge latin », dans Jean Bessière, Eva Kushner, Roland Mortier, Jean Weisgerber (dir.), *Histoire des poétiques*, PUF, 1997, et Perrine Galand Hallyn, Fernand Hallyn, (dir.), *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle*, Genève, Droz, 2001.

[83] Nicole Bériou, « Le Sermon thématique. Une construction fonctionnelle et esthétique », dans *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Actes du colloque « L'œuvre littéraire du Moyen Âge

récent retrace ainsi l'évolution du regard des théoriciens du genre homilétique sur la question précise de l'agrément produit par le texte. Les débuts de la réflexion en la matière montrent au XIIIe siècle une relative défiance à l'égard de l'ornement : il est à bannir pour Humbert de Romans et, à tout le moins, doit être subordonné à l'utilité chez Alexandre Ashby. Au XIVe siècle Thomas de Clèves recommande l'usage de l'ornement qui favorise la concentration et la mémorisation de l'auditeur. Mais de quelle esthétique parle-t-on ? On ne peut en effet se satisfaire, comme le rappelle Nicole Bériou « d'une quelconque valeur esthétique intemporelle, mais [il s'agit] au contraire, dans un réflexe d'historien, de tenter de discerner cette valeur en posant d'emblée une altérité temporelle[84] ». Elle montre ainsi que la beauté que les prédicateurs thématisent dans leurs textes n'est pas celle des images mentales et des métaphores, très marquantes pour le lecteur moderne : ce sont en effet la musique et l'architecture qui fournissent les paradigmes tout augustiniens de leur appréciation esthétique. Entre l'orgue et la cathédrale, le sermon apparaît dès lors comme cet art singulier qui entremêle la voix mise en mètres, et la foi bâtie en flèches et arcatures[85]. Gerson, quant à lui, plus tardif, se montre fort conscient de cet aspect et ses textes témoignent d'une dimension spéculaire assumée qui joue de la connivence avec son public :

> Et quoniam tres collati sunt in themate termini principales : beatitudo, luctus, consolatio, tripartita erit nostri sermonis fabrica, quia super quemlibet ex terminis aedificium nostrae ratiocinationis fundabitur et excresceret. […][86].

La métaphore architecturale n'est en rien ponctuelle et au contraire apparaît comme un élément récurrent de la structuration du sermon comme le montre sa reprise lors des passages d'articulation du raisonnement :

> Attamen ne perpendicularem nostri aedificii regulam conturbet aequivocacionis irregularitas, describendum est qui est luctus, quid est

aux yeux de l'historien et du philologue : interaction et concurrence des approches », organisé à Moscou en septembre 2012, Ludmilla Evdokimova, Victoria Smirnova, (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2014.

[84] Nicole Bériou, « Le Sermon thématique… », *op. cit.*, p. 344.

[85] Il est à cet égard intéressant de souligner combien à travers ce goût architectonique le sermon thématique se rattache *mutatis mutandi*, à une tradition littéraire qui fait fi des siècles. De ce point de vue, les sermons scolastiques pourraient renvoyer de façon lointaine à ce grand monument de la littérature moderne qu'est *La Recherche du Temps perdu* où l'image de la cathédrale ordonne comme une clé heuristique l'exégèse du sens profond de l'œuvre. Nul doute qu'on ne puisse y voir le signe de la connaissance profonde qu'avait Marcel Proust de la sensibilité médiévale ; mais on peut également y déceler la connivence dont témoigne ce jeu de formes entre deux types d'écritures soucieuses du *salut* que celui-ci soit religieux ou sécularisé.

[86] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 93. Traduction : « Et puisque trois termes principaux se trouvent dans notre thème, la béatitude, le deuil et la consolation, la matière de notre sermon sera tripartite car l'on peut fonder et élever l'édifice de notre raisonnement sur celui des termes que l'on voudra ».

consolatio […][87].

On le voit dans ce second exemple, la métaphore n'est pas seulement illustrative au sens où elle se contenterait de fournir une image en miroir du texte : elle délivre également des considérations d'ordre esthétique et fournit en creux les normes d'appréciation du sermon.

Si le point de vue des théoriciens et le langage des praticiens permettent donc de retracer en pointillé une conscience des enjeux esthétiques du genre, la réception met en lumière leur pertinence du point de vue des auditeurs selon l'approche développée par Hans Robert Jauss :

> L'étude des interrelations entre littérature et société, entre l'œuvre littéraire et le public, échappera d'autant plus à la simplification sociologique et psychologique qu'elle reconstruira cet horizon d'attente des genres qui constitue d'avance l'intention des œuvres et la compréhension des lecteurs, et par là nous fait ressaisir une situation historique dans son actualité révolue[88].

Toutefois, lui-même le reconnaît, les témoignages en la matière sont rares et obligent, en général, à recourir à une théorisation essentiellement formaliste. On ne peut que se réjouir que la période tardive qui est celle de Gerson ait légué à la postérité une petite série d'appréciations et jugements que Palémon Glorieux a compilés. Si l'on se cantonne à la réception et à la postérité immédiate de Gerson on ne retiendra que neuf notes émanant respectivement de Jean de Montreuil (2), Nicolas de Clamanges (1), Amédée de Talaru (1), Gérard Machet (2). L'une est enfin attribuée à Jean le Célestin sans certitude, une autre provient du nécrologe de Notre-Dame de Paris et une dernière est anonyme. Dans cet ensemble deux notes, l'une de Jean de Montreuil, l'autre de Jean le Célestin, abordent la mémoire du chancelier sous un angle proprement esthétique. Les mots de Jean de Montreuil à Guillaume Fillastre sont connus et fréquemment cités, prenons néanmoins le temps de les relire :

> […] miror et admodum miror te illius eruditionis singularissimae viri cancellarii Parisiensis non esse imitatorem. De vita non loquor aut moribus, seu etiam de cultu religionis christiniae vel de theologicae, in quibus electissimi elevatissimique ambo estis. De traditiva et suasiva loquor, quae maxime rethorices et eloquentiae regulis constat consequiturque, et sine qua sermocinatio, quae finis esse mihi videt facultatis, redditur pene inutilis et

[87] Ibidem, p. 97, traduction : « Toutefois, pour que l'irrégularité résultant de la synonymie n'aille pas déranger la rectitude perpendiculaire de notre édifice, il nous faut décrire ce qu'est le deuil, ce qu'est la consolation. »

[88] Hans Robert Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », dans Gérard Genette, Hans Robert Jauss, Jean-Marie Schaeffer, Robert Scholes, Wolf Dieter Stempel, Karl Viëtor, (éd.), *Théorie des genres*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 37-76.

vacua[89].

Le thème du savoir sert d'accroche au propos, ainsi que celui de la moralité qui l'étoffe ; mais c'est la maîtrise rhétorique de Gerson, commentée dans un jugement esthétique et selon des critères stylistiques qui retient l'attention Jean de Montreuil. Chose intéressante en matière de littérarité, Gerson est donné ici comme modèle à suivre ; or, l'idée de canon est fondamentale pour la littérature en général, mais aussi pour la littérature telle qu'elle commence à être définie à cette période. Jean le Célestin se situe dans une semblable perspective, quoiqu'il ne thématise pas autant le style et la question du modèle :

> Tinnula vox ejus, gestu comitata venusto
> Vera suadebat coelia verba docens
> At quotiens dura cervix flecti reproborum
> Debuit insonuit aperiore tono
> Rhetor et orator mirus sermone diserto
> Dicta coaptavit moribus in variis
> Doctrina quantus fuit quantum arte profundus
> Edita quae fecit plurima scripta docent [...][90]

Néanmoins, l'évocation du ton, de la faconde, bien plus, les qualificatifs de *rhetor* et d'*orator* renvoient aux catégories au travers desquelles l'humanisme naissant pense la chose littéraire. À cette appréciation extérieure correspondent, dans les textes, des notes éparses témoignant d'une appréciation interne par l'auteur lui-même en des termes à connotation esthétique. Nous étudierons en détail au cours de notre analyse ces marques de méta-discours aux nombreuses significations. À l'instar des témoignages cités, elles ne sont pas pléthoriques mais leur récurrence permet tout de même d'ancrer fermement notre approche sur le versant littéraire.

Au demeurant, cette appréciation des sermons dans un cadre esthétique est-elle si étonnante ? Michel Zink le rappelle au seuil de l'étude que nous avons citée[91] : « Le sermon est, au Moyen Âge, la seule forme de l'éloquence à être constituée en genre littéraire et la seule

---

[89] « Appréciations et jugements », *OC*, t. 1, n° 6, p. 141, traduction : « Je m'étonne, vraiment je m'étonne, que tu ne sois pas l'imitateur de la très unique culture du chancelier de Paris. Je ne parle pas de sa vie ou de ses mœurs ou bien même de son zèle religieux chrétien ou de sa théologie, domaines où tous deux vous vous distinguez et excellez. Je parle plutôt de ses traités et de ses discours dont la rhétorique est très élaborée qui se conforment et suivent les règles de l'éloquence et sans lesquelles un sermon devient presque inutile et oiseux, lui dont le but me semble être [cette] faculté. »

[90] « Appréciations et jugements », *OC*, t. 1, n° 6, p. 145, traduction : « Sa voix était frêle, et accompagnée de beaux gestes / Elle persuadait des réalités vraies, enseignant des mots célestes / Mais à chaque fois qu'était courbée l'échine dure des réprouvés / Il devait faire résonner sa voix d'un ton plus ample. / Rhéteur et orateur admirable au discours disert / Il tournait ses propos en des tours variés / Il fut autant profond par sa doctrine que par son art / Plusieurs écrits enseignent quelles furent ses actions. »

[91] Michel Zink, « La rhétorique honteuse et la convention du sermon "ad status" à travers la "summa de arte praedicatoria" d'Alain de Lille, *op. cit.*, cit. p. 371.

peut-être, à être effectivement pratiquée […]. ». Le sermon apparaît en effet pour la période médiévale comme l'un des rares héritiers de l'ample tradition antique de l'éloquence politique comme l'a rappelé Erich Auerbach[92]. Or, par ce biais, il hérite aussi d'un « haut langage », de schémas interprétatifs, de classification rhétorique qui l'informent comme genre. À travers la tradition antique il y a donc, en dépit des théorisations effectives et des normes élaborées par les médiévaux eux-mêmes, une permanence des logiques antiques qui faisaient de l'éloquence publique une *diction*, pour reprendre le terme de Gérard Genette, admise *conventionnellement* comme relevant du champ du « littéraire ».

Au terme de ce parcours, pouvons-nous parler de « genre littéraire » pour le sermon ? La question reste en réalité bien peu entamée ainsi que le souligne Danièle James-Raoul :

> Des genres phares comme la chanson de gestes, le roman, le théâtre, la poésie, l'historiographie, ont suscité de multiples approches et des définitions nouvelles, pour certaines pluridisciplinaires, qui mettent toutes en lumière, précisément, la difficulté qui existe à cerner les genres et aussi ce que l'on pourrait appeler leur "mouvance" ou leur caractère "d'intergenres". […]
> On a souvent tendance à penser que ce phénomène d'*intergenres* est typique du roman (de la fiction romanesque, même quand celle-ci se pare des couleurs de la vérité), parce que celui-ci est un genre particulièrement hégémonique et accueillant envers les autres genres. En fait, ce phénomène est sans doute une caractéristique de bon nombre de genres, surtout quand il s'agit d'archigenres : plus la catégorie est large, plus elle peut englober une multiplicité de dérives textuelles particulières et limitées[93].

Doit-on dire que cette peinture d'un genre attrape-tout, généreux ou phagocytant selon les points de vue, ressemble à s'y méprendre au sermon ? Les textes homilétiques, notamment ceux de Gerson, excellent à tirer parti de la pratique de l'intertextualité : l'*exemplum* permet (modérément chez Gerson mais davantage chez ses contemporains) d'intégrer le récit et les charmes de la narration, mais on trouve aussi l'allégorie, la satire, le genre didactique, des passages de traités spirituels… la liste est longue. Cette conception du sermon comme *intergenre* ou *archigenre* est intéressante parce qu'elle met en avant le dynamisme de ces textes qui les fait participer, entre autres, du champ littéraire. Elle est également intéressante à un

[92] Erich Auerbach, *Le Haut Langage : langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Âge*, Paris, Belin, 2004, édition allemande : 1958 ; traduction anglaise : 1965. On notera toutefois que la réception de l'héritage antique varie selon les espaces, l'Italie médiévale ayant conservé une tradition en matière d'éloquence politique.

[93] Danièle James-Raoul, « La Poétique des genres dans les arts poétiques médiolatins (XIIe-XIIIe siècle) », dans *Les Genres littéraires en question au Moyen Âge*, Danièle James-Raoul, (éd.) *Eidôlon*, n° 97, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2011, p. 169-186

niveau plus modeste, celui de l'outil taxinomique, car si l'on se reporte à la grande entreprise de classement générique produite par le *Grundriss*, on ne pourra que constater que le sermon n'y figure pas en tant que tel, mais que nombre de ces composantes occasionnelles et adventices y sont d'ores et déjà répertoriées. Ainsi donc, au terme de cette réflexion sur les enjeux génériques de la question homilétique nous livrons quelques repères épistémologiques et surtout, une ample perspective de recherche, très certainement collective : car pour comprendre vraiment les logiques littéraires d'un sermon considéré comme *archigenre* il faudrait aller bien au-delà des bornes de notre corpus gersonien, fort piètre à cette aune. Et peut-être qu'en dépassant ainsi les déclarations d'intention quelque peu trompeuses que les médiévaux nous ont léguées éclairerons-nous un peu différemment cet objet singulier que nous appelons littérature médiévale.

Le corpus en question : la cohérence au défi de l'hétérogénéité

Retournons à notre recherche : son propos sera d'étudier conjointement, de façon articulée et cohérente deux ensembles textuels gersoniens, les sermons latins et les sermons français. Le caractère distinct des deux ensembles apparaît nettement en raison de leur langue et la transmission du corpus gersonien l'a repris, voire accentué[94]. Enfin, la tradition historiographique a également repris cette ligne de fracture. Pourtant, les raisons qui rendent légitime une étude simultanée des deux ensembles ne manquent pas non plus, à commencer par le critère générique : en effet, ce dernier ressort clairement des textes dont la catégorisation n'est pas douteuse. À partir de cette première base stable qui ouvre sur la possibilité d'une

[94] L'édition Glorieux quant à elle a également marqué une distinction entre les deux ensembles : les sermons latins sont en effet rassemblés dans l'« Œuvre oratoire » tandis que les sermons français sont regroupés dans les deux tomes de l'« Œuvre française » qui associe traités spirituels, opuscules catéchétiques et sermons à proprement parler. On ne manquera pas de noter le léger parti-pris qui se dessine en faveur du latin à travers les désignations, « oratoire » véhiculant une connotation générique et méliorative, tandis que « française » se borne à poser la langue comme critère rassembleur. Nul doute que l'époque et le contexte plus général de réalisation de cette édition n'explique ce point de vue asymétrique. Par ailleurs, le regroupement des sermons français avec d'autres types de textes également spirituels est légitime si l'on se place du point de vue de l'histoire des genres textuels : on le sait, certains sermons « dans un fauteuil » ont eu une existence avant tout écrite, de même que la frontière entre traités spirituels et sermons apparaît souvent poreuse à cette période. Nous reviendrons sur ces éléments dans notre chapitre 5mais l'on pourra d'ores et déjà se reporter, pour un éclairage sur ces questions à Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1982, et Geneviève Hasenohr, « La Littérature religieuse », *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VIII. 1, *La Littérature française aux XIVe et XVe siècles*, Daniel Poirion, (dir.), Heidelberg, 1988, p. 266-305.

comparaison, il convient donc maintenant de revenir sur les éléments introduisant de l'hétérogénéité afin de voir comment il est possible de les articuler de façon cohérente, sans toutefois méconnaître les failles et les ruptures qu'ils induisent.

Différences contextuelles : Temps et publics

Le bref aperçu biographique et bibliographique que nous avons livré dans la précédente partie souligne, si besoin est, la variété des contextes d'écriture. Cour royale, curie papale, concile, paroisses laïques, clercs réguliers et universitaires : il semble que Gerson ait touché tous les publics entre la prime jeunesse et l'apogée de sa carrière. Dès lors, nous sommes contrainte de nous demander en toute rigueur si nous pouvons apprécier conjointement les premiers pas homilétiques des débuts et la marche assurée de l'âge mûr. De la même manière, Gerson a le souci de son public et adapte donc son discours en fonction de ceux qui l'écoutent : un sermon au roi présente-t-il des traits communs avec celui qui était destiné, par exemple, aux paroissiens de Saint-Germain l'Auxerrois[95] ? Nous l'avons dit, les sermons de la première période laissent voir une posture éthique plus en retrait que ceux de la seconde : le prédicateur y est plus conseiller que réformateur visionnaire, presque prophète. De la même manière, le travail stylistique d'un sermon destiné au roi ou au pape diffère de celui qui est destiné à un public moins prestigieux : l'esthétique y apparaît plus contournée, presque précieuse. Enfin, à chaque fois, le fonds culturel dans lequel Gerson puise ses références intertextuelles fait voir des choix distincts qui équilibrent différemment culture courtoise, culture antique, culture théologique, choses vues et petit fait vrai.

Pourtant, s'agit-il à proprement parler de différences irréconciliables et de nature pour ainsi dire essentielle ou bien de modulations qui déclinent de façon variée un paradigme qui lui change peu ? Nous penchons pour cette seconde option et ce du fait d'une continuité théologique et d'une relative cohérence de l'imaginaire mobilisé dans l'écriture[96]. En effet, d'un bout à l'autre de la carrière de Gerson les sermons se font l'écho, dans leur variété même et la diversité des publics qu'ils tentent d'atteindre, d'une grande préoccupation, la réforme[97]. Sur le

[95] Il s'agit du sermon et de la collation du 10 décembre 1402 de la série *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 367-368, p. 793-810. Le péché capital abordé est la gourmandise.

[96] On se reportera pour une étude plus approfondie de cet aspect aux analyses de notre chapitre 6.

[97] C'est là l'angle qu'a retenu Brian Patrick Mac Guire dans son travail biographique *Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, et l'on notera qu'il exploite ce faisant les deux ensembles, latin et français, sans opérer de distinction dans leur traitement et leur mise en perspective.

plan spirituel, Gerson puise là dans l'abondant réservoir de la tradition chrétienne, notamment monastique qui pense le progrès intérieur en termes de conversion et de réformation. Ce faisant les ressorts de l'homme intérieur font écho aux dynamiques qui meuvent le monde, microcosme et macrocosme s'unissant précisément à travers cet appel à la réforme. Certes, les accents du jeune Gerson ne sont pas ceux de la fin de sa vie et le sage conseiller issu de l'université cède le pas au fils inspiré de dame Théologie. Le corpus des sermons de Gerson apparaît, à cette aune, uni par une cohérence doctrinale forte.

C'est également le cas pour peu que l'on s'attache à l'imaginaire exploité par les textes ainsi qu'aux ressources stylistiques qu'ils mobilisent. Nous y reviendrons plus longuement au cours de l'analyse de la seconde partie, mais d'un public à l'autre, l'impératif de réformation s'oppose à la peinture du temps présent qui mobilise quelques grandes catégories de l'imaginaire, ainsi la monstruosité, qui dépasse les clivages linguistiques, mais aussi l'animalité qui lui est fortement corrélée[98]. On notera d'ores et déjà que dans l'ensemble des sermons, qu'ils soient destinés aux laïcs ou aux clercs, l'imaginaire de l'enfer est fort peu mobilisé ce qui indique là encore une forte cohérence doctrinale et imaginaire entre les deux. Ce choix place la prédication de Gerson dans une position intermédiaire et, pour l'époque, modérée[99], qui cultive une juste distance entre une damnation éternelle et la félicité des bienheureux promise à tous. Enfin, la similarité des imaginaires convoqués dans les deux cas se retrouve à bien des égards dans les partis pris stylistiques de Gerson. En effet, si le type et le degré d'ornement diffèrent selon le public visé, les tropes clés de l'écriture, et les tropes refusés sont semblablement les mêmes tout au long de la carrière du chancelier et quels que soient les destinataires du texte : allégorie, polyphonies et jeux dialogués sont récurrents tandis que les *exempla* se font discrets[100].

Ainsi, tant du point de vue du contenu doctrinal que de l'imaginaire mobilisé, ou

---

[98] Liliane Dulac, « Un bestiaire politique dans l'œuvre de Jean Gerson ? », dans *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees. Hommage à Francis Dubost*, Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique Le Nan et Jean-René Valette, Paris, Champion, 2005, p. 209-224.

[99] Sur la position doctrinale et la prédication modérées de Gerson on se reportera à une étude qui envisage sa postérité à travers la prédication de Geiler von Kaysersberg, Berndt Hamm, « Between severity and mercy . three models of Pre-Reformation urban reform preaching : Savonarola - Staupitz – Geiler. », dans *Continuity and change : the harvest of late-medieval and reformation history*, Essais en l'honneur de Heiko Oberman, Robert Bast, Andrew. Gow, (dir..), Leiden, Boston, Brill, 2000, p. 321-358.

[100] Nous reviendrons plus en détail sur la question de l'*exemplum* au cours de notre développement dans la seconde partie consacrée à l'analyse littéraire (dernière partie du chapitre 5) Précisons toutefois d'ores et déjà que ce refus dessine un positionnement esthétique qui se déploie sur plusieurs strates : car la narrativité est bien évidemment l'un des outils majeurs du matériau homilétique des dominicains et franciscains. Or Gerson n'a eu de cesse au cours de sa carrière de s'élever contre ce qu'il percevait comme des ingérences de la part des ordres mendiants : au plan doctrinal avec l'Immaculée conception, au plan ecclésial avec le refus que ces derniers ne supplantent les curés de paroisse en vertu de leurs talents de prédicateurs. Sur ces questions on se reportera à Brian Mac Guire, *Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 41-47 et 209-213.

encore des choix stylistiques opérés, il apparaît possible et légitime de procéder à une étude conjointe de l'ensemble des sermons et ce malgré des publics différents et une hétérogénéité temporelle. En réalité, les textes font plutôt voir une modulation d'une même matrice homilétique qu'une différenciation radicale en fonction des publics et des temps de la carrière. Si donc le contexte de prédication – et ce quel que soit le statut historique dudit contexte, postulé, fantasmé, reconstruit dans l'écriture etc. – ne semble pas présenter d'obstacle majeur à une étude comparative, qu'en est-il cette fois du point de vue formel et linguistique ?

Divergences textuelles : forme et langue

Destinés à des publics diversifiés, les textes des sermons de Gerson manifestent donc une forte cohérence dans la pensée qu'ils déploient ; qu'en est-il en revanche au plan formel ? Le caractère plurilingue[101] du corpus semble s'opposer à son étude globale. Les deux langues sont fortement différenciées et hiérarchisées dans la pensée tardo-médiévale laissant à penser que les textes qui en usent respectivement ne jouent pas dans la même cour[102].

Or, il vaut la peine à cet égard de revenir à des considérations strictement formelles pour tester la validité de notre propos, en plus des éléments présentés précédemment. En effet, de quelle forme Gerson use-t-il dans ses sermons latins et français ? Les caractéristiques formelles des sermons diffèrent-elles d'une langue à une autre ? On ne peut sur ce point que constater la très forte homogénéité des deux ensembles qui tous deux recourent quasi exclusivement à la forme du sermon thématique[103] contre, par exemple, la forme plus ancienne (et plus monastique) de l'homélie. Ainsi donc, quelle que soit la langue, les sermons de Gerson adoptent la structure canonique commençant par un thème, un prothème, suivi d'une prière à la Vierge puis de plusieurs grandes parties souvent subdivisées en sous-parties. De la même manière, en dépit d'un traitement relativement aléatoire et plus ou moins développé de la

[101] À noter : nous n'userons pas pour les sermons des termes « bilingues » ou « bilinguisme » comme le fait Gilbert Ouy dans son *Gerson bilingue, les deux rédactions, latine et française, de quelques œuvres du chancelier parisien*, Paris, Honoré Champion, 1998. En effet le bilinguisme suppose selon nous des textes qui se correspondent et offrent comme deux versions linguistiques d'un même propos : ces cas se rencontrent notamment dans les textes catéchétiques de Gerson, dans des prières (étudiés par Gilbert Ouy) mais pas dans des sermons selon nous. On aura ainsi soin de ne pas qualifier de bilingue les deux sermons, latin et français « Ad Deum vadit » : le traitement diffère en effet. Voir Christoph Burger, « Preaching for members of the university in latin, for parishioners in french : Jean Gerson (1363-1429) on "Blessed are they that mourn" », dans *Constructing the medieval sermon*, Roger Andersson, (dir.) Turnhout, Brépols, p. 207-220.

[102] Sur la question linguistique nous renvoyons à l'exposé que nous faisons dans notre chapitre 2, sous-partie « Les langues de la science ».

[103] Sur le sermon thématique voir supra « Les enjeux génériques de la question ».

conclusion (lequel ne recoupe pas la bipartition français-latin) le sermon se clôt *a minima* sur le terme *Amen*. La langue n'impose pas de traitement formel spécifique. On pourrait néanmoins nuancer en soulignant que les textes français font un usage plus important des listes de recommandations à caractère orthopraxique, sans mise en forme. Toutefois, le phénomène de la liste sans élaboration rhétorique se rencontre également en contexte latin sous la forme d'*items* dogmatiques ou de considérations théologiques. Si donc le contenu varie en fonction des destinataires, les modalités d'exposition demeurent très semblables et s'inscrivent dans une cohérence formelle globale très forte.

Au demeurant, le critère linguistique n'est pas une frontière aussi radicale qu'on pourrait le penser. Certes, la tradition manuscrite montre une diffusion fortement séparée entre textes latins et textes français, nous y reviendrons, et les procédés d'anthologisation vont plutôt dans le sens d'une distinction de deux ensembles. Toutefois, cette étanchéité des deux domaines relève en partie d'un effet de perspective comme Brian Mac Guire le souligne incidemment, car la langue d'écriture qui nous transmet les sermons et qui dessine les contours d'un ensemble latin et d'un ensemble latin séparés ne fut pas toujours la langue de prédication. Plusieurs éléments déjouent ainsi les catégorisations trop rigides et nous en citerons deux exemples (nous reviendrons sur ces aspects au cours de notre développement) : d'une part les phénomènes de « traduction », d'autre part les phénomènes de remploi. Le sermon n° 228-229 du 29 septembre 1392 ordonné pour la fête de saint Michel[104] illustre le premier aspect puisque, prononcé devant le roi, il est transmis en latin sans doute après que le texte français a été traduit[105] (cette version est perdue). Le second procédé qui voit des portions de textes revenir dans plusieurs sermons (plus ou moins proches chronologiquement) dans des langues différentes apparaît entre autres dans l'*Ad Deum vadit* latin et français[106], notamment dans les passages concernant la Vierge. Certes, il s'agit souvent d'un passage du français vers le latin : il faudrait idéalement pouvoir disposer de témoignages inverses pour mettre en avant une parfaite cohérence du corpus. La réalité déjoue souvent les tentatives de théorisation trop systématiques : nous ne possédons donc pas de traces d'échanges de contenus écrits d'abord en français puis réécrit en latin. Toutefois, ces quelques exemples (non exhaustifs) permettent de ressaisir les sermons dans une autre lumière, celle d'une diffusion cohérente des textes,

[104] La solennité du jour est en elle-même un indice fort en faveur d'une prédication en français puisque, ainsi que Colette Beaune le rappelle dans *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985, partie 2, chapitre VI, « Saint Michel du péril », p. 188-206 puisque l'archange saint Michel fit l'objet d'une attention particulière dans la spiritualité royale ainsi que dans sa propagande contre l'Angleterre.
[105] Nous nous appuyons pour ces remarques sur l'analyse de Brian Mac Guire.
[106] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207 et *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341-342.

orchestrée par Gerson lui-même. Si la langue est, dans une certaine mesure, le résultat d'un choix mû par des considérations qui sont de l'ordre de la publication ou la conséquence des logiques d'une réception ultérieure, alors il est permis d'appréhender les textes comme participant d'un projet global où le critère linguistique n'est pas déterminant. Au contraire, ce dernier apparaît secondaire au regard du projet de diffusion global. Si le critère linguistique doit donc être pris en compte, il apparaît ici qu'il ne remet que modérément en question la légitimité d'une étude conjointe et croisée des textes français et latins.

Orientations et nouveaux horizons de la réception :

Si la langue oriente la réception des textes, elle n'est toutefois pas le seul critère, ni même le plus déterminant. Il ne sera pas question de fournir une vue exhaustive de la question, qui supposerait un travail codicologique tout autre que la modeste consultation de quelques manuscrits que nous avons pu faire[107]. Des éléments se dégagent toutefois, qui permettent de nuancer la question de la langue et de complexifier la question des publics. La langue peut en effet être un facteur orientant relativement fortement la mise en volume des textes : c'est le cas ainsi du BnF Lat. 3126 qui est constitué uniquement de textes latins. Toutefois, il s'agit là d'un critère *a minima* car en réalité ce sont les considérations ecclésiales et théologiques qui constituent le cœur du projet d'anthologisation dont témoigne le volume. Le concile de Constance est le fil conducteur qui relie ainsi la plupart des textes : les sermons de Gerson qui figurent ont été prononcé dans ce cadre. Plus largement c'est la question de la réforme de l'Église qui unit des textes comme la *Josephina* (réformer la spiritualité en introduisant un culte à saint Joseph), le traité *De non esu carnium* destiné aux Chartreux (réforme de la vie monastique) et le sermon *Prosperum iter faciet nobis Deus*. On le voit, le genre n'est pas un

[107] Nous avons consulté huit manuscrits, le Paris BnF. Fr. 974 ; le Paris BnF Fr. 990 ; le Paris BnF. Fr 1029 ; le Paris BnF Fr. 13 318 ; le Paris BnF Lat. 14 907 ; le Paris BnF Lat. 3126 ; le Troyes BM 2292 et le Tours BM 384. Nous fournissons en annexe des notices synthétisant les modestes observations que nous avons pu mener. Nous avons intégré à ces données résultant de notre travail les éléments fournis par les notices de la Bibliothèque nationale de France ainsi que des notices de l'IRHT afin de fournir l'aperçu le plus complet possible, à la mesure de nos moyens. Nous avons tenté, aussi souvent que possible, d'établir des liens entre ces notices et les classements déjà opérés par Palémon Glorieux. Nous signalons à regret que nous n'avons pu consulter le manuscrit 523 de la bibliothèque de l'Arsenal, issu de la bibliothèque du Collège de Navarre, et dont nous attendions beaucoup pour cerner les modalités de diffusion des textes de Gerson au sein du milieu pré-humaniste : le manuscrit en question s'est révélé être en très mauvais état, et nécessitant des réparations importantes interdisant toute consultation. L'échange avec le conservateur n'a pas permis, dans les délais qui étaient les nôtres, de trouver une issue satisfaisante à ce problème. Nous signalons aussi que nous n'avons pu déployer une enquête de même nature pour les premiers imprimés transmettant les textes de Gerson, ce que nous regrettons à nouveau.

critère fort non plus que l'auteur (le volume comporte des pièces de Pierre d'Ailly) même si ces collections signalent très scrupuleusement le nom de Gerson.

Il en va tout autrement pour le Paris BnF 1029 où l'anthologisation suit une autre logique, quoique la langue française dessine aussi une continuité. Cette fois le genre homilétique dessine une cohérence très forte pour le volume mais Gerson est associé de façon conséquente, quoique de nouveau explicite, à Robert de Ciboule. Quelques textes spirituels comme le *Canticordum* figurent toutefois. Il n'est pas évident de saisir ce qui a pu gouverner la mise en recueil de ce volume, quelques éléments se distinguent toutefois : d'une part, les sermons de cour sont bien représentés, d'autre part, les grandes solennités sont fréquentes (dont celles liées à l'Esprit saint), enfin les deux sermons de Gerson pour la saint Antoine figurent (or, il s'agissait du saint patron de Philippe le Hardi). L'origine du volume (un monastère chartreux) inviterait, *a priori*, à privilégier l'hypothèse d'un usage plutôt clérical, voire monastique. Toutefois, la langue, l'orientation souvent curiale des textes, le titre fautif du volume (non daté, *Reloge de sapience*), et les liens possibles au milieu bourguignon invitent à ne pas trancher trop vite. Bien plus, le manuscrit a été rapidement la propriété d'un particulier, Jacques Thou, humaniste et amateur de Gerson. Les destinataires du volume gagneraient donc à être mieux ciblés ; son usage toutefois pourrait s'inscrire dans des pratiques de dévotions personnelles avec des « sermons dans un fauteuil » selon l'expression de Michel Zink, ce qu'accréditent les mentions marginales de Jacques Thou.

Le manuscrit de la bibliothèque nationale Fr. 990 offre encore une autre perspective : son orientation laïque ne fait pas débat et la langue cette fois correspond parfaitement à une diffusion curiale. Richement orné, il a été réalisé pour le duc de Berry dont la bibliophile est connue et il associe un éventail varié de genres pouvant s'intégrer à des pratiques de dévotions personnelles : sermons (dont le *Ad Deum vadit*), traités (dont la *Mendicité spirituelle*), texte de saint Augustin (*Les Soliloques*) et éléments s'intégrant dans la construction d'une piété aux accents politiques (les textes ayant trait à la vie de saint Étienne, issu de l'Auvergne et rattaché de ce fait au Bourbonnais possédé par le duc de Berry). Ce volume apparaît donc peu surprenant à ceci près que le sermon *Ad Deum vadit* n'est *a priori* pas, originellement, un sermon curial. Les circonstances de sa prédication restent méconnues et la nature des références culturelles qui y sont mobilisées ne l'apparentent pas à d'autres textes prononcés devant le roi. Or le volume du duc de Berry invite justement à reconsidérer sa soi-disant orientation « populaire » : quel que soit son contexte de prédication premier, le texte a connu rapidement un succès suffisant pour rencontrer un public plus large, à la sociologie plus

complexe[108].

Un dernier exemple pourra clore ce parcours trop bref, et qu'il faudrait encore approfondir, celui du manuscrit de la bibliothèque municipale de Troyes 2292. Le volume contient exclusivement des textes français et on constate une attention notable à leurs destinataires nobiliaires, toujours mentionnés. Il n'est pas dit pourtant que ce volume soit destiné à des laïcs dans le cadre d'une lecture dévotionnelle personnelle. La copie en effet, ne facilite pas la lecture du fait d'un usage conséquent d'abréviations et d'une écriture un peu rapide. Ces éléments peuvent être subjectifs et demanderaient à être encore affinés sur la base d'une approche codicologique plus rigoureuse. En revanche, le fait qu'une partie importante du fond de la bibliothèque de Troyes soit issue de celle de l'abbaye de Clairvaux, invite à aborder avec précaution les éléments orientant de prime abord vers un public laïc. Nous n'avons pu étayer davantage ces réflexions par la consultation du catalogue de Pierre de Virey, assez proche encore de la période de Gerson, mais l'on peut d'ores et déjà s'interroger sur un usage plus utilitaire de ce volume, peut-être dans un cadre pastoral ou dans un contexte de formation de novices.

La transmission des textes est un monde en soi et les sermons de Gerson qui ont circulé au sein de collections qui ne se recoupent pas toujours en offrent un exemple éclatant. Nous ne prétendons en rien avoir épuisé cette question, tout au plus avons-nous souhaité mettre en évidence à partir d'un autre angle, la pertinence d'une approche qui ne scinde pas le *corpus* en deux sous-ensembles autonomes. On l'a vu, la circulation des textes rebat les cartes de l'horizon d'attente linguistique (en tous cas pour les textes français) et invite à formuler d'autres critères, étayés par d'autres lignes de force théoriques.

Problématisation

Après ce parcours introductif qui nous aura permis de poser le cadre qui est le nôtre, tant conceptuel (le sermon comme genre), qu'historique (la carrière homilétique du chancelier Jean Gerson), linguistique (un corpus latin et français) et, dans une moindre mesure codicologique, nous pouvons maintenant aborder la question de la formulation de l'axe

[108] On notera par ailleurs que Virginie Minet-Mahy fait ressortir des dynamiques assez semblables pour des manuscrits gersoniens de l'espace flamand qu'elle aborde incidemment dans son article « L'iconographie du cœur et de la croix dans le *Mortifiement* de René d'Anjou et les *Douze Dames de Rhétorique* de George Chastelain. », *Le Moyen Âge*, 2007, vol. 3, t. 113, p. 569-590.

directeur de notre recherche. Machine[109] homilétique, esthétique du faire croire : notre démarche se placera dans un va-et-vient entre ces deux pôles en tension. D'une part il s'agira de prendre en compte le mécanisme textuel tel qu'il est en jeu dans le genre sermon traité par Jean Gerson ; d'autre part nous aurons à cœur de montrer que dans le même temps la logique pragmatique du sermon, incontestable, le *faire croire,* est sans cesse retravaillé dans le sens d'une esthétisation de cette même machine textuelle, au point d'en faire une *machine littéraire*.

Qu'entendre par « machine » dans un contexte homilétique et littéraire et en quoi ce mot est-il à même de fournir une clé heuristique intéressante pour notre étude ? Yves Delègue explique le choix de ce terme pour qualifier la logique de l'exégèse médiévale :

> […] l'exégèse médiévale fut une grandiose machine textuelle montée afin de masquer en la marquant une faiblesse, dont elle savait fort bien la nature individuelle alors même qu'elle la nommait Démon ou Esprit Malin. En chacun elle redoutait l'existence de ce que nous appelons aujourd'hui "le sujet" non point quelque plénitude rassurante, solide, heureuse, mais cet espace vide, qui pour supporter le tout, lui-même n'est supporté par rien, sinon la force du désir […][110].

Or, les dynamiques qui sont à l'œuvre dans la prédication scolastique de Gerson présentent des analogies avec ce fonctionnement. À sa manière, la prédication est une forme de machine qui, pour faire croire, déroule la mécanique serrée de la théologie et du dogme. De la même manière, les sermons scolastiques se construisent aussi contre une sorte de « faiblesse », celle du caractère malgré tout relatif de la croyance religieuse. Les clercs médiévaux sont en effet confrontés à la diversité à travers d'autres religions (islam, judaïsme) et du fait des mouvements chrétiens hétérodoxes (cathares, hussites etc.), quand bien même tous sont disqualifiés (en apparence) par l'accusation d'hérésie. Gerson lui-même, qui veut limiter la spéculation philosophique à la faculté des arts au profit de la théologie, perçoit sans nul doute cette faille, et ce avant même que la modernité ne la révèle au grand jour avec la crise de la Réforme. La machine homilétique serait donc associée, comme dans le vocabulaire contemporain à une idée d'automatisme, voire de processus contraignant. Cette idée se rencontre également pour la période étudiée puisque le terme est attesté au XIVe dans le sens de « mécanique ». Le paradigme sémantique entretient toutefois dans ce cas un lien fort avec la notion de tromperie et l'idée d'une volonté visant des fins spécifiques (en l'occurrence négatives). Ce n'est pas ce sémantisme qui nous intéressera, mais le fait le genre du sermon ne se contente pas d'exposer

[109] *Les Machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre*, Yves Delègue (éd.), Paris, Édition des Cendres, 1987

[110] *Les Machines du sens*, *op. cit*., p. 28.

le dogme et ce qu'il faut croire : il entend *faire* croire, non sans une certaine forme de contrainte liée à un ancrage institutionnel.[111]. Gerson offre à cet égard un cas d'école intéressant car il n'arrive pas toujours à faire croire ce dont il est persuadé (le caractère hérétique de la proposition de Jean Petit). Les textes n'en présentent pas moins un caractère contraignant[112]. Machine donc au sens d'automatisme supposé faire croire, les textes résultent bien également d'une volonté qui leur confère une orientation. Ils sont pourtant dans le même temps de par leur caractère rhétorique une vaste machine, cette fois dramaturgique qui, par leur mécanique oratoire, décuple les effets du discours, transmue le texte en la performance d'une voix et d'un corps absent et crée une scénographie de mots. Ils s'apparentent en cela aux dispositifs qui composaient le spectacle théâtral du XVIIe siècle, qualifiés eux aussi de « machines ». Au demeurant, si Gerson n'use guère de dispositifs mécaniques[113] à proprement parler, le modèle du théâtre reste inspirant : il y a en effet du spectacle dans ces sermons et l'on sait par ailleurs que la période de la fin du Moyen Âge a vu se développer un goût prononcé pour des automates mécanisés. Que leur usage se soit développé dans le cadre de scénographies politiques[114] (entrées royales etc.) ne remet pas en question la pertinence de cette référence à titre de comparaison.

Tel sera donc notre propos : sans rien récuser du caractère génériquement contraint du sermon, c'est-à-dire, son absence d'autonomie esthétique au sens où l'entendrait une théorie moderne, il s'agira pour nous de montrer que se joue dans ces textes un tournant qui fait passer de la communication religieuse et des *mass media* décrits par Nicole Bériou, indéniablement contraignants, à une forme d'art oratoire qui joue, de différentes manières, de la persuasion[115].

---

[111] Le *faire croire* n'est en effet pas séparable d'une visée normative, le sermon traçant aussi en son texte la limite entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie. C'est le cas de tous les discours religieux qui visent à s'établir comme légitimes face à l'illégitimité des autres. Toutefois, dans le cas des sermons de Gerson cette orientation est double du fait de l'articulation de deux mouvements, d'une part celui du genre, qui se donne comme parole de vérité, d'autre part, celui de l'institution ecclésiale qui affirme délivrer et détenir une parole de vérité.

[112] Nous préférons parler de « caractère contraignant » plutôt que de « caractère autoritaire » car il nous semble que la seconde expression signalerait que les textes concrétisent leur projet de façon réussie. Or, les textes de Gerson, l'histoire le montre, n'ont exercé qu'un pouvoir relatif et en demi-teinte : sans doute les discours ont-ils pu être prégnants dans les esprits, mais la réalité factuelle interdit de penser à un autoritarisme couronné de succès où les mots conditionneraient directement les actes. Il y a loin de l'injonction à la propagande.

[113] *Le Littré*, édition en quatre tomes, 1969. Machine : « (16) Dans les théâtres, moyens mécaniques employés pour opérer des changements de décoration, et exécuter d'autres opérations tels que le vol des génies, le mouvement des différents simulacres etc. »

[114] Sur ces dispositifs scéniques et sur les problématiques que soulève leur étude on pourra se reporter, en guise d'introduction, à l'article de Tania Lévy, « La fête imprévue : entrées royales et solennelles à Lyon (1460–1530) », *Questes*, n° 31, 2015, p. 33-44, mis en ligne le 24 janvier 2016, consulté le 03 février 2016. URL : http://questes.revues.org/4269

[115] Il convient de préciser ici qu'il est encore trop tôt pour parler de façon propre d'« éloquence de la chaire » car la notion d'éloquence suppose précisément la reformulation de la prédication dans les cadres rhétoriques et esthétiques hérités de l'Antiquité dont la culture européenne se ressaisira massivement entre le XVIe et le XVIIe siècle, et d'une manière qui diffère d'avec les usages médiévaux de la culture antique. Nous préférons

Nous nous demanderons ainsi comment, et dans quelle mesure, les sermons de Jean Gerson malgré, ou par l'entremise de leur but dogmatique et apologétique, font voir une littérarisation de la prédication qui ouvre sur la possibilité d'une réception esthétique et d'un plaisir du texte. L'émotion littéraire le dispute donc à la persuasion théologique ou plutôt, à tous les niveaux, l'esthétique se trouve intégrée comme partie prenante de la machine homilétique. À la fin, la beauté rejaillit sur l'exposé du dogme lui-même en même temps que la théologie l'irrigue.

donc parler de façon plus large d'« art oratoire » qui correspond davantage à l'essor à la fin du Moyen Âge d'un goût pour le discours oratoire sous l'impulsion notamment des différents foyers humanistes, italiens, avignonnais puis parisiens.

Partie 1. Contexte

Chapitre 1. XIVe-XVe siècle : à la croisée des historiographies. Panorama d'une charnière historique

Les textes anciens ne sont guère séparables de la période qui les vit naître et constitua le cadre de leur première lecture en les ancrant dans des représentations datées et spécifiques. Ils sont également tributaires dans leur réception moderne, la nôtre, des différentes traditions historiographiques qui en ont fait leur objet de leur réflexion avant nous. Ainsi en est-il des sermons que nous nous proposons d'étudier : leur auteur, Jean Charlier Gerson écrivit à une époque précise, la charnière du XIVe et du XIVe siècle dont le contexte politique, intellectuel et spirituel influença le contenu de ses écrits. Il nous faut donc en tenir compte pour notre lecture. Ce moment est en outre à la charnière de deux périodes bien distinguées au plan théorique par la tradition historiographique, le Moyen Âge et la Renaissance. De nouveau, il nous faut donc tenir compte de la manière dont l'histoire a été construite pour appréhender les textes. Tel sera l'objet de ce chapitre qui s'attachera à présenter d'une part, le contexte historique en fournissant des repères chronologiques, d'autre part, le cadre historiographique qui a sous-tendu jusqu'ici la lecture de nos textes, enfin la tradition critique attachée à la figure de Gerson et qui a également conditionné l'appréhension de ses écrits. Ce faisant, notre propos visera d'abord à rendre manifestes l'ensemble des éléments d'intelligibilité attachés à notre sujet.

Ce n'est là que le premier but visé par notre chapitre car nous aurons également à cœur de questionner certains de ces schèmes ; nous pensons en effet qu'ils font parfois obstacle à la compréhension des textes et que la position intermédiaire (entre deux périodes) de ces derniers réclame un travail d'ajustement théorique et de redéfinitions. En effet, cette période qui fut aussi le temps d'une vie est difficile à appréhender car les approches historiques la présentent tour à tour comme « un temps de crises[1] » préfigurant la rupture forte de la Renaissance ; et une période de transition, sans solution de continuité. La compréhension des textes se heurte donc à une histoire qui découpe le temps des hommes en « tranches » selon Jacques Le Goff[2]. Or cette histoire

[1] C'est le titre de l'ouvrage qu'Alain Demurger consacre à la période, *Temps de crises temps d'espoirs*, XIVe-XVe, Paris, Le Seuil, 1990 et sur lequel nous nous sommes appuyée pour le travail chronologique.

[2] Nous reprenons ici à notre compte l'interrogation portée par le titre du récent ouvrage de Jacques Le Goff, *Faut-il couper l'histoire en tranches ?*, Paris, Le Seuil, 2013. Le parti de l'auteur est de s'y interroger sur la pertinence de la périodicisation Moyen Âge/Renaissance et les modalités de son application à des champs variés.

segmentée induit de manière plus ou moins marquée un morcellement et instaure bien souvent une hiérarchie implicite entre chaque époque. Or Gerson déjoue les découpages du fait de la chronologie (il est à cheval sur deux siècles) mais aussi du point de vue de l'histoire culturelle. Il nous faut donc reprendre, pour les articuler, les expressions « d'automne du Moyen Âge[3] », de moment pré-humaniste[4], voire de « grand siècle[5] » qui toutes décrivent cette tranche temporelle où a écrit Jean Gerson.

Au-delà des catégories historiques et intellectuelles c'est la notion de charnière qui retiendra notre attention car la construction de l'histoire par siècle produit des effets de seuils, de ruptures, d'avant/après, etc. Gerson quant à lui, s'il disposait bien d'un calendrier semblable au nôtre, ne percevait sans doute pas de changement radical entre la part de son existence appartenant au XIVe siècle et celle qui se déroula au XVe siècle. Robert Fossier le souligne pour une période plus large que la nôtre : la construction de l'intelligibilité du passé doit rester modeste et, si possible rester lucide sur les effets téléologiques que produit la chronologie :

> Les trois siècles qui coulent de saint Louis à la Réforme ne sont pas plus de « transitions » qu'aucune autre période historique. Ils ne méritent pas davantage les jugements instinctivement péjoratifs qu'impliquent les expressions de « bas Moyen Âge » ou de « déclin ». Nous qui avons le privilège de connaître la suite, nous pourrions leur préférer celles de « temps difficiles » ou de « crise de croissance » qu'on leur a attribuées. Ces titres n'importent guère. […] Ce qui compte, c'est le ton général de cette tranche d'histoire […][6].

Notre propos s'efforcera donc, non de réfuter ou de récuser ces lectures, mais de les articuler entre elles, de les faire dialoguer avec notre corpus afin de pouvoir situer nos textes par rapport à elles. Nous commencerons donc par esquisser à grands traits le contexte historique qui fournit le premier cadre de compréhension des textes.

I. Temps de désordre : jalons d'un monde finissant

Difficile de nier que la fin du XIVe et le début du XVe furent marqués par la dureté des temps, façonnant ainsi un contexte hautement contrasté pour nos textes. Pourtant nous tâcherons de

[3] L'expression renvoie au titre de l'ouvrage fondateur pour la période de Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1989 (4), le chapitre introductif porte le titre évocateur de « L'âpre saveur de la vie. »

[4] La notion de pré-humanisme renvoie aux travaux menés à l'instigation de Gilbert Ouy au CNRS avec l'équipe de recherche « Culture écrite du Moyen âge tardif », UPR 52 du CNRS.

[5] Le mot est de Michelet, il est cité par Robert Fossier et Jacques Verger dans *Histoire du Moyen Âge, XIIIe-XVe siècles*, t. IV, Bruxelles, Éditions Complexes, 2005, (1983), p. 9.

[6] Robert Fossier, Jacques Verger, *Histoire du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 7.

rester prudente vis-à-vis des schématisations historiques qui vont de pair parfois avec une vision essentialiste des périodes. La Peste, la Guerre de Cent ans, la folie du roi Charles VI et le grand Schisme d'Occident constituent les événements marquants de la période et notre réflexion s'appuiera sur ces jalons : ils ne la résument pourtant pas et n'en épuisent pas le sens. Robert Fossier invite ainsi à dépasser ces phénomènes pour donner une signification plus globale à la période qui correspond peu ou prou à la vie de Gerson :

> Le petit siècle qui s'écoule entre 1340 et 1440 partage avec le Xe et le XXe siècle la douteuse gloire d'avoir été l'un des plus violents de l'histoire de l'Europe, non tant par le sang versé, la cruauté aveugle, l'injustice reine, qui sont là cependant, que par la dureté de la vie quotidienne, l'incertitude complète des lendemains, les bouleversements profonds des cadres où se meuvent les hommes[7].

Nul doute que Gerson n'ait eu conscience du caractère contrasté de son époque car ses textes sont souvent des témoins attentifs des événements qui ont jalonné le siècle. Une bonne lecture de Gerson ne saurait donc faire l'économie des désastres d'alors, quoiqu'elle ne saurait s'y réduire.

1. Un monde agonisant : la Peste

L'époque de Gerson est âpre à bien des égards : les mots frappants et la caractérisation évocatrice que Johan Huizinga a faite du bas Moyen Âge restent encore pertinents pour évoquer la charnière du XIVe et du XIVe siècle. C'est la maladie qui constitue la première balise de notre parcours : en effet à partir d'octobre 1347 une longue épidémie de peste déferle sur l'Europe depuis l'Italie en partant de Messine, puis de Marseille pour se prolonger au gré de vagues successives jusqu'en 1441[8]. La maladie, bien identifiée de nos jours au plan médical (une peste bubonique à complication pulmonaire), demeure difficile à évaluer en termes de mortalité, les données d'époque étant parcellaires. Il n'empêche, les études ont pu estimer qu'en moyenne la Provence aurait perdu 60 % de ses feux et la Bourgogne 40 %, la France, avec l'Angleterre ayant particulièrement souffert de la maladie. Un homme sur trois ou quatre aurait donc été enlevé[9]. La Peste semble être, parmi les maux de l'époque, celui qui a le moins retenu l'attention de cet homme aux centres d'intérêt variés qu'est Gerson. Ne peut-on pas voir l'influence de ce premier fléau dans l'orientation funèbre qui marque nombre de textes de ce vulgarisateur théologique ? Les écrits à vocation pastorale font une

---

7 Robert Fossier, Jacques Verger, *Histoire du Moyen Âge, ibidem*. On notera que le « petit siècle » en question correspond à peu de choses près à la vie de Gerson.

8 Pour un détail de la situation épidémiologique de l'Europe on se reportera à Robert Fossier, Jacques Verger, *Histoire du Moyen Âge, op. cit.*, p. 14 sq.

9 *Ibidem*, p. 17-18.

large place à l'art de mourir ainsi qu'à « la médecine de l'âme » où des amis consolent un malade :

> Mon amy ou amye, advise que tu as fait plusieurs péchés en ta vie pour les quelx tu as desservi estre puny ; si dois bien prendre la painne de ta maladie et la douleur de ta mort en bonne pacience, en priant Dieu que tout ce tourne en la purgacion de ton âme et a la remission de tes pechez ; que ce soit yci ton purgatoire, car tu dois mieulx aymer estre puny en ce monde qu'en l'autre ; et se ainsi tu le demandes de bon cuer et repentent, tu feras necessité vertus […][10].

Si le lexique théologique « purgacion », « remission », mais aussi les marques de l'obligation « tu dois », « tu feras necessité », ne laissent guère planer de doute quant au projet d'encadrement spirituel du texte on retrouve également les accents doloristes propres à la période où le thème de la mort marche de concert avec celui de la maladie. La mention du purgatoire enfin, renvoie également à l'économie spirituelle dont Jacques Chiffoleau[11] a montré qu'elle était propre à la sensibilité religieuse d'alors. À bien y regarder, des tonalités fort proches se trouvent dans certains sermons, surtout français, tant par la mobilisation du dogme du purgatoire :

> Et entre pluseurs manieres de racheter et delivrer noz amis de la prison de purgatoire la principale maniere est par prieres, et prier pour eulx en cueur humble et doloreux. […]
> Eslevons, nous, doncques maitenant les yeulx de noz ames qui sont par dedans nous. Regardons en la clarté de vraye foy et creance les ames des trespassez qui sont en la prison de purgatoire, et par especial celle de noz amis. […] Pensez a elle, non pas a moy et enclinez vos chiefs en signe d'humilité et entendez que la mere dit a son enfant ou chascun mort a son heritier ou executeur : « Mon chier enfant, dit la mere qui est en la doloreuse prison de purgatoire, en peine et en tourment, mon chier enfant entens a moy, regarde moy, escoute moy. Avise comment la main de la justice de Dieu est sur moy mise qui par droit me tient en ce feu, en ceste flambe, en ceste tres angoisseuse affliction ; avance toy, mon chier enfant, qui jadis estoye la joye de tout mon cœur, haste toy pour moy secourir, pour moy tirer et delivrer de ce tres doloreux tourment plus grief que langue ne pourroit dire ne cuer penser[12]. »

Du dogme théologique ne restent ici qu'un terme fort, *la prison*, et un vocabulaire visuel *feu*, *flambe*, qui, sous l'effet conjugué du rythme binaire croissant (1 syllabe +2 syllabes), de la gradation sémantique, du phonème [f] et des présentatifs, forment une ample hypotypose aux vertus oratoires. Le traitement est donc plus littéraire mais les grandes lignes demeurent semblables, quoique différemment équilibrées : le traitement pathétique du propos en effet, nourri par la force

---

[10] *La Médecine de l'âme*, *OC*, t. 7. 1, n° 332, Paris, Desclée et cie, 1966, p. 405.

[11] Pour une approche de la sensibilité religieuse de la fin du Moyen Âge on consultera Jacques Chiffoleau, *La Religion flamboyante*, Paris, Le Seuil, 1988. Sur l'arrivée du Purgatoire dans « l'économie du salut », on pourra consulter à titre d'exemple, du même auteur, *La Comptabilité de l'au-delà. Les Hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1980, p. 404-413. On notera que l'introduction de ce nouvel élément du dogme est très lié dans le Midi de la France à la prédication des ordres mendiants.

[12] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 552-553.

des apostrophes et du discours direct, par l'usage choisi de doublets synonymiques et d'un lexique de l'angoisse, remplace efficacement l'exposé théologique sur le repentir et les peines éternelles.

2. Un monde en conflit : la Guerre de Cent Ans

Ce serait bien assez que la Peste compose à elle seule les ombres du présent tableau, mais s'y ajoutent les affres terribles de la guerre qui pendant un long siècle, va éprouver et épuiser par intermittence le pays. Il serait trop long de reprendre méthodiquement l'ensemble des données d'un conflit exemplaire de par la complexité des acteurs qu'il implique : nous nous bornerons à rappeler ses scansions les plus marquantes afin d'orienter notre lecture. La guerre résulte avant tout d'une crise qui, en 1328, voit s'éteindre avec le roi Charles IV une dynastie. Le plus proche parent est le souverain anglais Édouard III : après une première entente, celui-ci se ravise en 1337 et réclame la couronne de France[13]. S'ensuivent les batailles de Crécy (1346) et Poitiers (1356) où la noblesse française est décimée. Dans le même temps le roi Jean le Bon est fait prisonnier et de nombreuses escarmouches mettent à mal les provinces françaises. Après la libération de Jean le Bon sous l'égide du futur Charles V, le traité de Calais (1359) stipule le renoncement de l'Angleterre à la couronne française… pour une courte durée, jusqu'en 1360. Les troupes mobilisées par l'un et l'autre camp et les routiers continuent cependant dans l'intervalle de mettre à sac les campagnes : cette période, faite de petits pas diplomatiques et de conflits sporadiques, constitue la toile de fond de l'enfance et des études de Jean Gerson.

La guerre reprend en 1413 lors de l'accès au pouvoir en Angleterre de Henri V, favorable à la guerre. Il lance en 1415 une offensive contre la France en partant du pays de Caux : Charles VI mobilise tous les hommes du pays et tente de tirer des leçons de Crécy et Poitiers. Las, Azincourt signe un nouveau revers catastrophique pour la noblesse française et le gouvernement. Après quoi, la reine et le nouveau dauphin Charles, isolés, négocient en 1418 à Troyes un traité qui avalise toutes les prétentions anglaises. Enfin, en 1420, à la mort de Charles VI et d'Henri V, Charles VII retrouve une relative légitimité, soutenu par des alliances favorables (l'Écosse, la Bretagne) ainsi qu'une trêve avec la Bourgogne. À partir de 1429, la figure de Jeanne d'Arc augure également d'un renversement de fortune, quoique la guerre dure encore vingt-deux ans après son exécution[14]. Gerson est contemporain d'une grande partie de cette période et il est fort sensible, sur

---

[13] Sur la dimension dynastique du conflit et l'idéologie royale dont la guerre a occasionné le développement, on se reportera à Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.

[14] Pour une chronologie exhaustive des événements de la guerre de Cent Ans on pourra se reporter à Alain Demurger, *Temps de crises temps d'espoirs*, *op. cit.*

le plan individuel, aux malheurs du temps comme en témoigne le texte de la D*eploratio super civitate* [15]:

> Urbs frequens, decus orbis, gaudium cleri, civitas fortis, exsultans, inclyta et gloriosa, regio famossissima, nobilis, sordida, grandis interitu posita est in tumultu. In seipsam irruit. Unusquique vas interfectionis habet in manu sua. Consurrexit tumultus in populo, horror et rabies immaninatis. Nudasti gladium super te. Abominabilem fecisti decorem pulchritudinis tuae. Polluisti inclytum nomen tuum.

Il y est également sensible au plan collectif. Il s'affirme ainsi comme un observateur lucide de l'histoire et un acteur engagé dans l'un de ses tout derniers textes consacré à la figure de Jeanne d'Arc.[16] Certes, il ne saurait être abordé comme un pur texte patriotique[17] : Gerson y fait avant tout œuvre de théologien qui statue sur l'orthodoxie de cette nouvelle figure féminine charismatique[18] :

> Obstruatur igitur et cesset os loquentium iniqua, quia ubi divina virtus operatur, media secundum finis exigentiam disponuntur ita ut jam non sit securum detrahere vel culpare ausu temerario ; ea quae a Deo sunt, secundum Apostolum, ordinata sunt. Denique possent particularitates addi multae, et exempla de historiis sacris et gentilium, sicut de Camilla et Amazonibus [...]. Sed ista pro brevitate sufficiant et veritate[19].

Toutefois, en dépit du caractère peu développé du propos, on pourra se montrer attentif à l'antéposition du verbe « obstruatur » en début de paragraphe conclusif ainsi que la réminiscence biblique « os loquentium iniqua » qui créent une légère emphase et rappellent combien l'actualité

---

[15] Nous traduisons : « Autrefois, ville nombreuse, ornement de l'univers, joie des clercs, cité puissante, excellente et glorieuse, contrée très réputée, noble... La voilà sordide, grande par l'anéantissement et placée au milieu du désordre. Elle s'est jetée sur elle-même : à la main, chacun tient un instrument de mort. Le désordre, l'horreur et la rage de la barbarie ont surgi parmi le peuple. Contre toi-même tu as tiré l'épée ! Tu as rendu la splendeur de ta beauté monstrueuse ! Tu as souillé ton nom glorieux ! », « Deploratio super civitatem aut regionem quae gladium evaginavit super se quae et declamatio recte dici potest », *OC*, t. 10, n° 540, p. 407. Sur ce texte, on se reportera avec profit aux deux articles que lui a consacrés Giblert Ouy, « "La Deploratio super civitatem aut regionem que gladium evaginavit super se" : Gerson est-il l'auteur de ce texte anonyme sur les massacres de juin 1418 à Paris ? » dans, *Miscellanea André Combes*, vol. II, Rome, 1967, p. 351-387, ainsi qu'à *Id*., « Gerson et la guerre civile à Paris ; la "Deploratio super civitatem" », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 71, 2004, p. 255-286, URL : www.cairn.info/revue-archives-d-histoire-doctrinale-et-litteraire-du-moyen-age-2004-1-page-255.htm.

[16] *De Puella Aurelianensi*, *OC*, t. 9, n° 476, p. 661-665.

[17] Sur la notion de patriotisme et sur les questions d'émergence d'un sentiment national en France à la faveur de la guerre de Cent ans voir Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, *op. cit.*

[18] Toute sa vie durant, Gerson se montre soucieux d'encadrer les pratiques spirituelles laïques, et notamment féminines, avec une volonté constante de modérer le charisme et la popularité de certaines personnalités dévotes.

[19] *Ibidem* p. 665. Nous traduisons : Que donc se ferme et se taise la bouche de ceux qui professent des paroles injustes car, là où opère la puissance divine, les moyens sont disposés en vue de ce qu'exige le but au point qu'il serait imprudent d'émettre une critique ou une condamnation sous l'effet d'une téméraire audace : ce qui vient de Dieu, selon l'Apôtre, possède sa logique propre. On peut ajouter à cela bien des remarques spécifiques, ainsi que des exemples tirés de l'histoire sacrée et des textes des païens comme Camille ou les Amazones. Mais, eût égard à la brièveté et à la vérité, que l'on s'en tienne là.

dont il est question est brûlante. Discrète sensibilité aussi à la dimension polémique du sujet que ces références antiques à Camille et aux amazones : on retrouve là en fond, la veine historique de l'argumentation exemplaire qui se rencontre dans des textes plus écrits et clairement engagés de la période tels que le *Quadrilogue invectif* d'Alain Chartier.

3. Les désordres du pouvoir politique :

Ces années de conflit furent longues mais, tout autant que les velléités anglaises, c'est un pouvoir vacant associé à une guerre civile meurtrière qui firent leur lit. Johan Huizinga le résume éloquemment avec cette sombre palette qui est la sienne :

> Sur le trône de France règne un dément, Charles VI ; bientôt le pays entier sera déchiré par la guerre civile. En 1407, la rivalité des maisons d'Orléans et de Bourgogne devient une hostilité publique : Louis d'Orléans, frère du roi, tombe sous les coups de meurtriers loués par son cousin, Jean sans Peur. Douze ans plus tard, la vengeance : en 1419 Jean sans Peur dans une entrevue solennelle sur le pont de Montereau est tué traîtreusement[20].

En août 1392 en effet, à l'occasion d'une ambassade auprès du duc de Bretagne, Charles VI est pris d'un accès de folie au cours duquel il tue quatre des membres de sa suite avant d'être maîtrisé à grand-peine et attaché sur un chariot. S'ensuit un moment où il perd connaissance avant de revenir à lui : la crise s'étendrait du 5 au 8 août[21]. À partir de ce moment, la vie du roi est entrecoupée de périodes plus ou moins longues (d'un mois à six mois)[22] pendant lesquelles il ne règne pas, ne reconnaît pas ses proches, adopte des comportements désordonnés[23] voire est pris d'accès de furie. Dans ces cas, on le tient enfermé. Toutefois, il convient de noter à la suite de Bernard Guénée, que le roi ne disparaît pas de la scène politique pour autant, du moins au début : ses périodes de rémission le voient en effet reprendre en main les affaires du royaume au point où les avaient conduites ceux qui gouvernent en son nom : c'est ainsi le cas en février 1399 où après des mois d'inconscience (depuis mars 1398) le roi recouvre la raison et fait promulguer solennellement la soustraction d'obédience vis-à-vis du pouvoir papal. Bien plus, Bernard Guénée y insiste, ces

---

[20] Johan Huinzinga, *L'Automne du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 20.

[21] Nous nous appuyons pour la chronologie de la folie de Charles VI sur l'ouvrage de Bernard Guenée, *La Folie de Charles VI, roi bien-aimé*, Paris, Perrin, 2004, p. 35-62.

[22] La question de la chronologie des crises est complexe car la documentation sur laquelle peuvent s'appuyer les historiens est lacunaire, les témoins s'accoutumant aux symptômes de la maladie et tendant à moins la décrire au fil du temps ainsi que l'explique Bernard Guenée dans *La Folie de Charles VI, op. cit.* Nous renvoyons à ce travail exhaustif pour une plus ample information.

[23] Ainsi, à titre d'exemple il impose en juin 1416 un tournoi pour célébrer l'arrivée du représentant de l'empereur de Hongrie alors que le pays est en deuil suite à la défaite d'Azincourt en octobre 1415

longues phases de maladie ne sont pas dépourvues de variations et le roi peut être plus ou moins mal, reconnaître quelques proches ou aucun. À partir de 1414-1415 il semble que la maladie du roi s'aggrave et il ne parvient plus à assumer son rôle officiel dans divers événements. Les sources sont par ailleurs plus lacunaires et le montrent, à la fin de sa vie (il meurt le 21 octobre 1422) totalement indifférent au cours des affaires du royaume. Outre le poids de ces absences sur la vie politique, cette folie fragilise le pouvoir dans sa définition même. En effet, la personne du roi est sacrée selon l'idéologie développée avec force par Charles V : Charles VI ne peut être destitué du fait du sacre, et une régence ne peut, en droit, le suppléer. Le flou est complet. D'aucuns y voient l'occasion de servir leurs propres intérêts à la faveur des intermittences de la couronne. La période, en effet, n'était pas sans renfermer des germes de tension : le règne de Charles VI avait commencé sous la ferme tutelle de ses oncles, les ducs de Bourgogne et de Berry. Ce n'est qu'en 1388, à vingt ans qu'il en prend congé, à Reims. Charles V avait pourtant « dosé méticuleusement les rôles et organisé une minorité équilibrée […], les princes et les conseillers du règne, les Marmousets […] devaient se répartir les attributions selon un plan minutieusement détaillé au testament.[24] ». La royauté en effet depuis Charles V avait effectué sa mue, laissant l'habit féodal pour une vêture plus moderne. Le pouvoir royal qui reconfigurait ses relations avec les Grands du royaume s'en trouvait fragilisé d'autant. Or, les frères du roi défunt, le duc de Bourgogne, le duc de Berry et, dans une moindre mesure, le duc d'Anjou entendaient bien mettre à profit le pouvoir laissé entre les mains d'un enfant de douze ans : pour Philippe le Hardi ce sera la concrétisation du rapprochement avantageux avec la Flandre de Louis Male, pour le duc de Berry ce sera la gestion lucrative du Languedoc et de la Guyenne. La folie de Charles achève de compliquer la situation et favorise l'entrée en scène de Louis d'Orléans, frère du roi, également porteur d'ambitions propres. La cohabitation des princes des fleurs de lys ne dura qu'un temps car, au-delà des ambitions individuelles, des convictions politiques fortes et opposées s'affrontent : tandis que les oncles sont favorables à un pouvoir royal discret, notamment en matière de fiscalité[25], Louis d'Orléans prône une présence royale forte, étayée par l'impôt, signe d'une vision davantage. À cela s'ajoutent les positions du duc de Bourgogne concernant le schisme papal, lequel divise ses états, et sa défense d'une entente avec l'Angleterre en raison des intérêts commerciaux flamands.

La situation était instable, oscillant au gré des régences[26] et surtout, au gré des hommes placés par les uns et les autres dans les structures du pouvoir, dont l'administration naissante. Les

---

[24] Jean Calmette, *Les Grands Ducs de Bourgogne*, Paris, Albin Michel, 1987 (2), p. 59.

[25] Sur la place de l'impôt dans l'essor de l'économie et de l'état moderne voir Philippe Wolff, *Automne du Moyen Âge ou printemps des temps nouveaux ? L'Économie européenne aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Aubier, 1986, p. 52 sq.

[26] Ainsi en 1393 c'est le duc d'Orléans qui donne le ton à la régence, alors qu'en 1403 c'est le dauphin lui-même, quoique mineur, qui règne.

choses changent après l'assassinat en 1407 de Louis d'Orléans par Jean sans Peur : de rivaux, les deux partis devinrent adversaires. Gerson suivit de près le développement de la crise politique que devint l'assassinat du duc d'Orléans et sa carrière s'en trouva passablement modifiée[27]. En 1407, Jean Gerson est un théologien réputé pour son éloquence et apprécié du public de la cour. Il a quarante-cinq ans et approche d'un mitan confortable de sa carrière théologique. Il s'est déjà illustré par des sermons à teneur morale que le public de cour appréciait : les tonalités politico-sociales du sermon *ad status* s'y font discrètes[28]. La crise Orléans/Bourguignons au contraire le contraint à sortir de cette relative réserve et à se mobiliser comme théologien et intellectuel. C'est comme théologien que Gerson prend position tout d'abord dans son discours *Veniat pax*[29] qu'il prononce à Chartres, en novembre 1408[30], bien après l'assassinat[31], alors que le roi demeure sous l'emprise de la folie à Tours. Les circonstances sont loin d'être pacifiques : du côté de l'université, une délégation a été désignée à la hâte pour statuer sur la question et Gerson souligne le temps fort court qui lui fut imparti pour la préparation de son discours. Côté politique, la cour s'est exilée à Chartres sous l'impulsion du duc de Bourgogne, laissant Paris vide. Succès de la prédication et du chancelier ? Le 9 mars 1409 une cérémonie de pardon est organisée entre les parties adverses, sous l'égide du roi ; mais la paix de Chartres qui en résulte est précaire, n'offrant ni réel repentir du coupable, ni compensations tangibles aux victimes.

C'est à la théologie que Gerson doit d'abord son rôle dans cette crise majeure de l'époque : c'est en effet suite aux propositions de Jean Petit[32] qu'il prendra clairement position contre le parti bourguignon. Il prend ce faisant position contre un théologien de sa génération (né entre 1360-1363), universitaire comme lui, auquel il s'est déjà opposé dans le cadre du schisme (Jean Petit en 1406 défend violemment la soustraction d'obédience, contre la voie de cession préconisée par Pierre d'Ailly). Attaché ensuite au service du duc de Bourgogne ce dernier coordonne la rédaction d'une « Justification » de l'assassinat du duc d'Orléans et l'expose pendant

---

[27] Pour une chronologie fine de l'action de Gerson dans cette crise ainsi qu'une analyse de ses soutiens notamment en termes de tranche d'âge ou de générations, on se reportera à Bernard Guénée, *Un Meurtre, une société, l'assassinat du duc d'Orléans 23 novembre 1407*, Paris, Gallimard, 1992, p. 215-257. Nous proposons ici une brève synthèse de l'analyse qui est faite de la crise et des débats où Gerson s'est impliqué.

[28] Louis Mourin, *Gerson, prédicateur français*, Bruges, De Tempel, 1951.

[29] *OC*, t. 7. 2, n° 396, p. 1100-1123.

[30] Nous nous référons ici pour la datation des sermons à la synthèse biographique de Brian Mac Guire, « In search of Jean Gerson : chronology of his life and works », Brian Mac Guire, (dir.), *A Companion to Jean Gerson*, Boston, Leiden, 2006, p. 1-40. Sur la datation des sermons de Gerson, voir notre tableau chronologique en annexe.

[31] Brian Mac Guire explique cet écart temporel dans « In search of Jean Gerson : chronology of his life and works », *A Companion to Jean Gerson*, dir. Brian Patrick Mac Guire, Boston, Leiden, 2006, p. 1-40. Il voit dans ce peu d'intérêt pour la crise politique l'effet de l'investissement de Gerson dans le schisme auquel il travaille depuis au moins dix ans (p. 19 sq.). Nul doute qu'en sa qualité d'ecclésiastique, la question n'ait été plus sensible. C'est précisément quand, de politique, le conflit Orléans/Bourgogne devient théologique, que le chancelier s'y consacre.

[32] *OC*, t. 5, n° 220, p. 190-204.

quatre heures lors d'une séance solennelle le 8 mars 1408[33]. Il y défend en une majeure la thèse politique que l'assassinat est licite face à un tyran et il y adjoint dans une mineure une démonstration qui fait du duc d'Orléans le tyran en question. Le chancelier réagit quant à lui avec bien des délais : la défense de Jean Petit a lieu alors que Gerson effectue un voyage auprès des deux papes en compagnie de Pierre d'Ailly. Son silence témoigne toutefois suffisamment de son absence de soutien au duc de Bourgogne pour que, de décembre 1411 à août 1412, il soit victime des troupes bourguignonnes lors des troubles qui ébranlent Paris. Les choses sont-elles liées ? Peu de temps après, en septembre de la même année, Gerson attaque publiquement les affirmations de Jean Petit[34]. Cet engagement théologique se traduit dans la prédication les années suivantes avec cinq sermons, dont trois prononcés au concile de Constance, qui prennent pour thème central la question du tyrannicide[35]. Gerson continue en outre dans le cadre du concile de Constance à produire des textes théoriques non homilétiques centrés sur les mêmes considérations[36].

4. Le chaos de la papauté bicéphale :

Le royaume de France est exsangue, et pourtant, les calamités de l'époque trouvent leur source encore plus haut : cette fois à l'échelle de l'Europe, un schisme profond sépare la Chrétienté en deux camps adverses, et achève de mettre la France au cœur des tensions du siècle du fait de l'implantation de la papauté à Avignon. Depuis le début du XIVe siècle, la ville était devenue le siège de la cour de Rome. Après un XIIIe siècle secoué de nominations éphémères (Célestin V, Benoît XI) ou impopulaires (Boniface VIII) la curie romaine décide de se tourner vers des personnalités qui lui

---

[33] Pour une vue plus exhaustive de la carrière de Jean Petit, de ses activités dans le contexte du schisme et des circonstances d'élaboration et de réception de la *Justification* on lira Alfred Coville, *Jean Petit. La Question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 1-116.

[34] Il convient toutefois de souligner que les affirmations incriminées par Gerson n'étaient pas exactement celles proférées par Jean Petit et la polémique s'en trouva prolongée d'autant. Sur le détail des circonstances, voir Bernard Guénée *Un Meurtre, une société, op. cit*. Le temps écoulé entre les deux étapes était peut-être la cause de l'inexactitude, soulignons néanmoins à la suite de Zénon Kaluza que Gerson, dans son activité de théologien, qui est aussi celle d'un polémiste, a eu tendance à infléchir sensiblement les thèses philosophiques de ses adversaires : « […] Gerson n'est pas seulement un théologien, il est aussi un littérateur, un humaniste […]. En homme de lettres, Gerson déguise le propos des gens dont il ne partage pas les idées. », Zénon Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris : nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergame, Pierluigi Lubrina, 1988 p. 37 sq. Voir aussi ID., *Études doctrinales sur le XIVe siècle. Théologie, logique, philosophie*, Paris, Vrin, 2013, p. 207-241.

[35] Il s'agit respectivement du discours *Rex in sempiternum vive*, *OC*, t. 7. 2, n° 389, p. 1005-1030 daté par Brian Mac Guire de septembre 1412 ; du discours *Ecce rex*, *OC*, t. 5, n° 224, p. 243-255, daté du 4 décembre 1412 ; du sermon *Opportet haereses esse*, *OC*, t. 5, n° 237, p. 420-435 daté d'octobre 1415, du sermon *Suscepimus Deus misericordiam tuam*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 538-546 daté du 2 Février 1416 et du sermon *Deus judicium tuum*, *OC*, t. 5, n° 220, p. 190-204.

[36] Sur le détail des textes voir Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit*, p. 22 sq. L'engagement du chancelier est total au point que Brian Mac Guire, parle de « l'engagement passionné de Gerson à la limite de l'obsession » (nous traduisons), p. 25.

sont extérieures ainsi qu'au milieu aristocratique romain. Sous le nom de Clément V, l'archevêque de Bordeaux Bertrand de Got est élu pape en 1305. Mais le tableau qui lui est dressé de Rome, ville agitée et en proie aux divisions, ainsi que la politique française l'inclinent à installer, provisoirement puis durablement, la papauté à Avignon. En 1377 enfin, le pape Grégoire XI, décide de réinstaller la papauté dans la ville de Pierre ; lui-même part tout en laissant derrière lui l'administration et les cardinaux. Grégoire XI meurt peu de temps après, en 1378, et la foule romaine réclame alors un pape italien : Urbain VI est élu à la hâte. Cette procédure juridiquement valide est rapidement désavouée en raison de la personnalité épineuse du nouveau pape : le Sacré collège tente de le déposer, puis de le remplacer. On élit alors Robert de Genève qui prend le nom de Clément VII. Faute de pouvoir rallier Rome à sa personne, il se replie sur Avignon : rapidement, c'est toute la Chrétienté qui se trouve dès lors divisée en deux camps, forts de réseaux opposés et égaux.

La France, par des affinités sans doute naturelles, et par calcul politique, soutient Clément VII de sorte que sous le règne de Charles VI, aux alentours de 1390, se dessine le projet d'une sortie de crise par « voie de fait », c'est-à-dire, par la levée d'une armée. Gerson quant à lui, jeune théologien, a pu alors se faire remarquer à la cour par un sermon pour L'Épiphanie préférant le jeûne et la prière comme outils de résolutions du schisme (mais il livra néanmoins un sermon sur le sujet, « Pax vobis[37] »). La folie du roi à partir de 1392 reporte d'autant la mise en œuvre de la voie et de fait et la situation demeure figée. En 1394, après une importante période d'atonie, l'université de Paris revient sur le devant de la scène pontificale pour proposer la voie de cession consistant à démettre simultanément les deux papes pour en élire un autre. La mort de Clément VII survenue en septembre 1394 s'avérait prometteuse et le roi de France avec l'appui de l'université de Paris[38] avait tenté de dissuader les cardinaux de prolonger le schisme par une réélection. Las, peu de temps après, le cardinal Pedro de Luna était élu sous le nom de Benoît XIII, tout en ayant couché par écrit dans une cédule, en gage de sa sincérité, sa volonté de mettre un terme au schisme. En 1394, une ambassade de l'université, sous la direction de Pierre d'Ailly se rendit à Avignon afin de rencontrer le nouveau pape ; Gerson n'en faisait pas partie. La situation continua de s'envenimer, la cédule cristallisant notamment l'attention de ceux qui souhaitaient voir le pape se conformer aux déclarations du cardinal. En dépit d'avantages réels que certains de ses membres avaient retirés de l'ambassade de 1394 (Pierre d'Ailly étant devenu évêque du Puy et Gerson chancelier) l'université ne s'en rallia pas moins aux vues de la couronne, quelque peu contrainte et forcée. À Paris, en

[37] *Pax vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 779-783.

[38] Notons que durant toute cette période, si la royauté et l'université font parfois cause commune, elles n'en conservent pas moins des mobiles d'action relativement distincts. La seconde en outre se voit contrainte de se rallier aux vues de la première à plus d'une reprise.

février 1395, une assemblée de princes et ecclésiastiques se déclare favorable à la mise en œuvre de la voie de cession, et ce malgré le pape. En avril 1395, dans la continuité de ce concile parisien, Gerson prononce le sermon « Ecce rex tuus venit tibi mansuetus » où il développe les vues de la couronne[39]. En juillet, l'échec du projet était consommé.

Si l'université prit part à chacune des résolutions qui devaient permettre de clore le schisme, notamment en la personne de théologiens réputés comme Pierre d'Ailly, Nicolas de Clamanges et Jean Gerson, elle ne fut pas toujours au premier plan. Qu'il s'agisse de Pierre d'Ailly ou de Jean Gerson, la tendance est à la modération dans les solutions proposées, quoique le schisme lui-même suscite l'horreur. Les sermons de Gerson, en particulier ceux prononcés dans l'entourage du pape, oscillent entre ces deux tonalités opposées : conciliation rationnelle et nuancée des partis, horreur polémique du schisme. Un semblable paradoxe traverse d'ailleurs certains sermons de cour qui, sous couvert d'éloge ou de miroir du prince idéal, distillent des conseils fragiles sur un sujet où l'intérêt de la couronne ne recoupe pas celui de l'université[40].

Époque âpre donc que celle de Gerson : le présent tableau suffit pour s'en convaincre et appuie sans difficultés une interprétation pessimiste de la période. Pourtant, la juxtaposition des faits ne suffit pas pour comprendre la période : il nous faut donc à présent nous attacher aux lectures contrastées élaborées par les différentes traditions historiographiques.

II. L'amorce d'un renouveau

Les temps du passé se présentent en effet aux contemporains que nous sommes sous des visages variés qui renvoient en miroir à l'ambivalence de notre présent. Loin d'être seulement une ère de déclin et de désordre, les XIVe-XVe siècles apparaissent, dans le même temps comme un tournant historique déjà riche d'élans créateurs :

> […] [I]ncontestablement, le XIVe siècle ne fut pas, dans l'ordre des valeurs culturelles, un moment de contraction, mais bien au contraire de rare fécondité et de progrès. Il apparaît que les dégradations mêmes et les dérangements de la

[39] *Ecce rex tuus venit mansuetus*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 615-622.

[40] Pour une chronologie exhaustive et le détail des acteurs des nombreuses péripéties du schisme papal on pourra se reporter à l'ouvrage de référence de Noël Valois, *La France et le grand Schisme d'Occident*¸ Paris, A. Picard, 1896, 1901, t. 1, 2, 3 pour la période qui nous concerne. Nous renvoyons également pour une manipulation plus commode de la chronologie aux deux ouvrages suivants : Étienne Delaruelle, Paul Ourliac et Edmond-René Labande, *L'Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, t. 14, vol. I, Tournai, Bloud et Gay, 1962 et Jean Favier, *Les Papes d'Avignon*, Paris, Fayard, 2006.

civilisation matérielle ont stimulé la marche en avant de la culture […][41].

Si Georges Duby ici, dans un ouvrage d'histoire de l'art, se contente prudemment de mettre en évidence un essor dans « l'ordre des valeurs culturelles », on pourrait aussi bien étendre cette considération à de nombreux domaines, qu'il s'agisse de la pensée politique ou de l'innovation technique. Loin d'être univoque, la période en question suscite des discours apparemment contradictoires et qu'il nous faut articuler pour pouvoir comprendre notre objet. Les crises douloureuses et profondes que traverse le siècle ne le résument donc pas ou plutôt, elles ne doivent pas être confondues avec un anéantissement total. Elles sont tout aussi porteuses de germes de renouveau. Gerson, en homme de son temps, s'est montré attentif dans ses textes à chacun de ces aspects. Tâchons donc à présent de distinguer les traits plus souriants de cette époque « janus » en revenant tout d'abord à la lecture historiographique qui insiste sur la décadence.

1. La décadence, un topos *historiographique ?*

Le spectacle du désordre aux allures de fin du monde revêt souvent un caractère fascinant pour l'esprit humain et l'entendement. Il apparaît en outre parfois comme une clé de lecture synthétique et heuristique. La tradition historiographique a fait grand cas d'une lecture qui, par contraste, permettait de penser avec force le surgissement d'une culture nouvelle. Désordre, décadence, les accusations portées contre les XIVe et XVe siècles ne manquent pas dans l'historiographie du début du XXe siècle tant pour caractériser le contexte politico-social :

> Nous n'insisterons pas longtemps sur le spectacle qu'offre, parmi les églises de France, l'Église de Paris. La décadence du gouvernement et de la discipline, publiquement avouée, se manifeste d'un bout du royaume à l'autre, sous les mêmes aspects. Nous nous contenterons d'indiquer, en passant, les symptômes de relâchement, les faiblesses et les scandales[42].

que pour décrire l'état de la vie intellectuelle :

> Il n'était pas davantage question d'une étude philologique de la Bible. […] [A]ucun théologien ne savait lire ni le texte hébreu de l'Ancien Testament, ni même le texte grec du Nouveau. Mais on se contentait de la quadruple méthode d'exégèse, historique, allégorique, anagogique et tropologique, dont les règles s'étaient transmises d'Isidore de Séville à Guillaume le Breton, à Uguccio de Ferrare et à Giovani Marchenisi de Reggio, et dont ces deux hexamètres barbares

[41] Georges Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme*, Genève, Éditions d'art Albert Skira, 1966, p. 11.
[42] Augustin Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, Librairie d'Argences, 1953 [2], p. 10.

> offrent la définition : « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quod tendas anagogia*[43] ».

Dans cette perspective, rien de bon ne peut sortir de cette nation moribonde qu'est la France, et c'est l'Italie telle un *deus ex machina* qui sort victorieuse de la lente agonie du Moyen Âge, parée des attributs radieux de la civilisation triomphante :

> C'est alors que se révéla, dans les collèges presque ruinés de la capitale, l'œuvre littéraire et philosophique des humanistes italiens. Déjà Pétrarque avait souhaité la réconciliation de l'éloquence et de la dialectique. Il accusait les sophistes bavards de déshonorer le nom de la théologie ; il dédaignait les scolastiques, ignorait leurs disputes ; mais il marquait avec joie l'accord de la pensée cicéronienne avec les enseignements chrétiens, s'enthousiasmait pour Platon, dont il ne pouvait encore lire le texte. Dès le premier tiers du XVe siècle, les érudits florentins, Coluccio Salutati, Luigi Marsili, désiraient renouveler à la fois la connaissance du beau style latin et de la sagesse antique. Dans les couvents de Suisse, de France et d'Italie, Poggio Bracciolini recherchait passionnément les manuscrits négligés ou gâtés par les moines[44].

Par comparaison, les quelques noms français parvenant à se distinguer malgré tout font pâle figure :

> Les grands universitaires de la fin du XIVe siècle et des premières années du XVe, Pierre d'Ailly, Gerson, Nicolas de Clémanges [sic], n'avaient ignoré ni l'antiquité ni la belle langue latine. Mais ils restaient les élèves de la tradition médiévale ; c'était à la mystique chrétienne qu'ils devaient les plus chers de leurs rêves. Ils ne demandèrent rien à l'Italie. Jean de Montreuil qui la connaissait, ne fut, ni par ses fonctions, ni par la tournure de son intelligence, un maître parisien[45].

Face à ce conservatisme prégnant pétri de la glaise scolastique Guillaume Fichet fait figure d'homme providentiel, lui qu'Augustin Renaudet qualifie « [de] maître qui introduisit définitivement l'humanisme italien à l'Université[46] ». Nous n'entendons pas récuser en bloc les travaux antérieurs, témoins d'une historiographie donnée, mue par les questions de son époque. Nous reconnaissons que les différences culturelles entre l'espace français et l'espace italien sont réelles et que, de la même manière, il existe alors une pluralité de sensibilités stylistiques chez les lettrés. Ces distinctions n'entraînent toutefois pas à nos yeux de différence qualitative avec d'un côté une scolastique médiévale en retard et un humanisme progressiste. Les individus échangent entre eux, les textes sont en mouvement et participent d'un milieu dynamique. Or l'approche historiographique que nous citons tend à figer ces interactions, à essentialiser les spécificités de chaque acteur, enfin à orienter la lecture des textes : c'est de cet effet que nous souhaitons nous

---

43 *Ibidem*, p. 55.
44 *Ibidem*, p. 80.
45 *Ibidem*, p. 82
46 *Ibidem*, p. 83.

défaire.

Bien plus, il convient de souligner deux aspects dont nous tâcherons de faire des lignes de force pour notre réflexion : d'une part, l'humanisme souffre ici d'un manque de définition et c'est de nouveau l'opposition entre le clair et l'obscur, le barbare et le civilisé, la scolastique et l'humanisme qui fait sens. La décadence apparaît en partie comme un effet du discours, voire un *topos* ce qui n'est pas sans poser problème dès lors que l'on classe les auteurs en fonction de cette même catégorie. D'autre part, l'opposition fortement métaphorique que pose Augutin Renaudet empêche de penser ce qui, dans la mutation d'une époque, est le fait de transitions et d'interactions ; or c'est justement là que réside notre propos. Est-il jamais dans l'histoire des sociétés et des mentalités, de rupture qui fasse radicalement table rase de l'avant ? Souvent des ferments ténus de nouveauté qui permirent ensuite de poser les bases du renouveau étaient déjà à l'œuvre dans l'ombre : la personnalité de Gerson qui se situe dans l'entre-deux réclame de penser aussi les effets de charnières.

Or cette même période tumultueuse, à partir d'un angle d'approche différent, se révèle riche de promesses, d'inventions et de nouveautés et Gerson n'est pas ici un moindre acteur que précédemment. En France, malgré les troubles politico-sociaux qui secouent Paris et la division de l'université entre artistes et théologiens[47], de nouveaux canons esthétiques et modes de pensée s'élaborent et fleurissent parallèlement à l'Italie[48] : de part et d'autre des Alpes éclôt ainsi cette mutation culturelle et sociale qui prendra plus tard le nom de Renaissance[49].

Mais il convient au préalable, avant de dessiner plus fermement les contours de l'époque telle qu'elle s'inaugure tant par-delà les Alpes qu'en deçà, de revenir brièvement sur ce que la tradition historiographique[50] a convenu jusqu'ici d'appeler « Renaissance » et « humanisme », parfois non sans quelques contradictions. On pourra ainsi mieux user de ces concepts pour évaluer la période immédiatement antérieure au centre de notre propos. Franco Simone rappelle ainsi avec humour que les conceptions varient sur l'avènement de la modernité,

---

[47] Sur l'institution universitaire voir Jacques Verger, *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leiden, New York, Cologne, Brill, 1995 et sur la culture universitaire Serge Lusignan, « Vérité garde le roy », *La Construction d'une identité universitaire en France (XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

[48] Pour des éléments sur la culture avignonnaise on pourra s'appuyer sur Dario Cecchetti, *Petrarca, Pietramala e Clamanges : storia di una "querelle" inventata*, Paris, Éditions CEMI, 1982, ainsi que sur Alfred Coville, *Recherches sur quelques écrivains du XIVe et du XVe siècle*, Paris, Droz, 1935.

[49] Sur l'histoire de la dénomination de « Renaissance » on se reportera sur l'efficace mise au point dûment informée de Jacques Le Goff dans le premier chapitre de *Faut-il vraiment couper l'histoire en tranches ? op. cit.*, P. 31-43.

[50] Nous nous appuyons en priorité pour ce parcours historiographique sur les travaux rattachés au pré-humanisme et qui ont donc aussi fondé l'approche des textes de Gerson. Il ne s'agit toutefois que d'un aspect circonscrit du champ des études sur la Renaissance et l'on trouvera des éléments de définition plus précis dans des travaux portant uniquement sur la période du XVIe siècle, notamment chez Daniel Ménager, *Introduction à la vie littéraire du XVIe siècle*, Paris, Dunod, 1997. Si ces ouvrages peuvent éclairer notre réflexion, soulignons toutefois qu'ils ne se sont que peu penchés sur les préambules de la période, et qu'ils ont donc peu influencé la perception des textes de Jean Gerson.

notamment entre l'historiographie française et l'historiographie italienne, et ce en raison de postulats méthodologiques, voire d'impensés historiques et nationaux :

> De façon générale, les Italiens étaient mus par un but majeur à savoir, découvrir l'originalité essentielle de la Renaissance tandis que les Français étaient plutôt soucieux de ne pas voir méprisée ou sous-évaluée une tradition qui était encore bien présente pendant plusieurs générations au cours du XIVe et XVe siècle[51].

Si donc la décadence n'est qu'un aspect de la période qui nous intéresse il convient de s'interroger à présent sur les termes qui caractérisent son versant progressiste dirons-nous : la terminologie en effet n'est pas sans poser des difficultés.

2. Noms d'époques : humanisme et Renaissance :

Face à l'automne se tient le printemps, et la période a pu ainsi être lue à l'aune des catégories de Renaissance et d'humanisme. Or, qu'appelle-t-on *Renaissance*, qu'appelle-t-on *humanisme*[52] ? Les termes sont polysémiques et renvoient, au moins pour l'espace européen, à des réalités historiques en même temps qu'à des concepts intellectuels. Nous tenterons donc de livrer ici une brève synthèse théorique de la question afin d'inclure notre lecture de Gerson dans une perspective théorique large. Nous nous appuierons d'une part sur des apports issus du champ de l'histoire en mobilisant la réflexion de Jacob Burckardt[53], Eugenio Garin[54], Jean Delumeau[55] et John Hale[56]. Nous y ajoutons l'ouvrage récent de Jacques Le Goff qui, s'il n'étudie pas à proprement parler la Renaissance et sa définition, fournit des outils épistémologiques précieux pour une réflexion sur le statut des périodes dans les études historiques. Nous mènerons d'autre part notre réflexion à la lumière de réflexions davantage littéraires, ainsi celles de Ronald Witt[57], de Paul Kristeller[58] et de Leighton Reynolds[59]. Nous laisserons quelque peu Gerson de côté ce faisant pour

---

[51] Nous traduisons : « […] [The] Italians on the whole were governed by the central purpose of discovering the essential originality of the Renaissance, while the French were concerned lest a cultural tradition still clearly present for generations in the fourteenth and fifteenth centuries be overlooked or underevalued. », Franco Simone, *The French renaissance, Medieval tradition and Italian influence in shaping the Renaissance in France*, Londres, Macmillan, 1961, p. 24. Notons que la question de la caractérisation et de la qualification de la Renaissance est un problème qui est loin de se limiter aux seules traditions françaises et italiennes. Les récents travaux issus de l'historiographie anglo-saxonne optent parfois quant à eux pour le terme d'*early modernity*, première modernité, qui englobe une période plus vaste.

[52] Franck Lestringuant aborde d'ailleurs aussi la question sous l'angle de la terminologie dans son article « Renaissance ou XVIe siècle ? Une modernité étranglée », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 5, 2002, vol. 102, p. 759-769.

[53] Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Le livre de Poche, 1958, 3 vol.

[54] Eugenio Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1989 [1954].

[55] Jean Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984.

[56] John Hale, *La Civilisation de l'Europe à la Renaissance*, Paris, Editions Perrin, 2003 [1993].

[57] Ronald Witt, *Italian humanism and medieval rhetoric*, Aldershot, Ashgate, 2001.

[58] Paul Oskar Kristeller, *Renaissance thought and the arts*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

y revenir une fois les notions établies, et ce pour reprendre à nouveaux frais l'épithète de pré-humaniste qui lui est souvent attribuée.

L'enjeu terminologique est en partie tributaire de la chronologie car, pour la période correspondant au XVIe siècle, le terme de Renaissance, à caractère historique, et celui d'humanisme, à caractère intellectuel, ne font pas débat en ce qu'ils correspondent au discours des acteurs historiques eux-mêmes. Les deux termes sont par ailleurs associés sans qu'il soit toujours aisé de les séparer. La difficulté surgit plutôt lorsqu'on se penche sur les origines[60], qu'il s'agisse de « l'aube de la Renaissance[61] » ou de son corollaire le « pré-humanisme », lesquels correspondent à la période de Gerson. Nous aborderons quant à nous cette question définitoire à travers quatre angles successifs constitués par l'approche littéraire, la question religieuse, l'innovation technique, enfin la perspective philosophique avec la place de l'individu.

C'est d'abord la place prise par les arts du langage qui permet de circonscrire l'humanisme, et de le distinguer de la Renaissance. Eugenio Garin nuance ainsi la nouveauté radicale de la redécouverte des *studia humanitatis* car, on le sait, les classiques furent prisés (Aristote et Platon furent ainsi connus parfois directement) tout au long du Moyen Âge[62]. Des moments de paroxysme (période carolingienne, XIIe siècle) ont marqué cette histoire intellectuelle et qui ont pu être qualifiés de renaissances[63] selon des modalités que rappelle Paul Kristeller : « Je préfère définir la Renaissance comme cette période historique qui s'est comprise comme une renaissance ou une nouvelle naissance des lettres et du savoir, que la réalité soit conforme ou non à cette revendication.[64] » C'est ce qui caractérise d'abord la période qui nous intéresse, ainsi qu'ensuite un phénomène spécifique et d'ampleur circonscrite :

> […] [D]'après la permanence des contenus et des problèmes, on peut cesser de considérer la Renaissance comme une époque originale dans l'histoire de la pensée, pour resituer le phénomène humaniste au niveau des *studia humanitatis*, celles-ci étant prises dans un sens limité, celui d'études philologiques, qui auraient connu un

---

[59] Leighton Reynolds, *Texts and transmission. A survey of the latin classics*, Oxford, Clarendon Press, 1983 et Leighton Reynolds et Nigel Wilson, *D'Homère à Érasme. La transmission des classiques grecs et latins*, Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1984.

[60] Clémence Revest souligne cet écueil dans le travail de théorisation qu'elle propose des débuts de l'humanisme italien dans son article « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XVe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 3, 2013, p. 665-696. URL: http://www.cairn.info/revue-annales-2013-3-page-665.htm Consulté en ligne le 17 mars 2017.

[61] Dario Cechetti, Lionello Sozzi, Louis Terreaux, *L'Aube de la Renaissance*, Genève, Slatkine, 1991.

[62] On se reportera pour une appréciation de la circulation des textes classiques au Moyen Âge à la synthèse *Texts and transmision, op. cit.*

[63] Sur ce point, voir *La Renaissance ? Des Renaissances ? (VIIIe-XVIe siècles*), Marie-Sophie Masse, Michel Paoli, (dir.), Paris, Klincksieck, 2010, notamment l'introduction de Michel Paoli, « Prolégomènes sur le concept de "Renaissance" la chose, l'idée, le mot, la majuscule. », p. 29-54.

[64] Paul Oskar Kristeller, « Humanist learning in the Italian Renaissance », dans *Renaissance thought and the arts*, p. 1-19, cit. p. 2.

> nouvel essor au XVe siècle. Notons cependant qu'il s'agit ici aussi non pas d'apports inédits, mais tout au plus d'une plus grande place accordée aux arts du discours, et de la résolution d'une controverse académique en quelque sorte, au profit des grammairiens[65].

Entre la pensée médiévale et l'humanisme il y a donc moins altérité que nouvelle accentuation qui voit une catégorie sociologique s'imposer, les *grammairiens* pour Eugenio Garin, et une hiérarchie des valeurs intellectuelles en supplanter une autre. Ronald Witt[66] nous permet de préciser ce point en montrant que le passage d'un mouvement à l'autre est marqué par le remplacement des *dictatores* médiévaux, formés à la grammaire et pratiquant une écriture formalisée, aux humanistes s'appuyant sur les catégories de la rhétorique antique pour pratiquer une éloquence souple, subjective, adaptable à tous les contextes de communication. À la question théorique « qu'est-ce qui est dit ? » succède en quelque sorte celle qui demande « Comment dire ? » et elle distingue ainsi la Renaissance du XVIe siècle des autres *renaissances*[67] qui l'ont précédée.

C'est dans cette perspective que l'on peut reprendre la question bien connue des *studia humanitatis* et de la place de la philologie, bien décrite par les travaux de Jacob Burckhardt[68]. Suite au changement de perspective culturelle évoquée, la philologie devient une ressource pour élaborer un nouvel art d'écrire façonnant, à terme, une culture différente. Elle induit un souci des sources appuyé sur des méthodes nouvelles[69]. Ainsi, non contents de lire les textes déjà bien connus du cursus scolaire médiéval, les humanistes initièrent des recherches afin de trouver des textes encore inconnus d'auteurs antiques[70]. Si Burckhardt rappelle que Pétrarque possédait un exemplaire grec

---

65 Eugenio Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, *op. cit.*, p. 85

66 Ronald Witt, « Medieval *ars dictaminis* and the beginnings of humanism : a new construction of the problem », dans *Italian humanism*, *op. cit.*, II, p. 1-35.

67 On notera avec intérêt que la question de la Renaissance reste complexe au plan théorique : nous reprenons les catégories actuelles qui distinguent une renaissance carolingienne, une renaissance au XIIe siècle et influencée notamment par la pensée chartraine et *la* Renaissance du XVIe siècle. Voir également pour une mise en perspective large de ces questions de périodisation à partir d'exemples concrets *La Renaissance ? Des Renaissances ? op. cit.* Paul Kristeller envisage quant à lui la question différemment en définissant comme *la* Renaissance, la période qui va du XIIIe siècle au XVIe siècle.

68 Les travaux de Jacob Burckhardt sont anciens et ils ont marqué leur époque par les développements qu'ils contiennent. La recherche a toutefois affiné et infléchi certaines de leurs propositions et on s'y référera en connaissance de cause. Nous les citons toutefois, et ce pour deux raisons : d'une part au titre de référence marquante qui a façonné les études sur la Renaissance, d'autre part comme approche historiographique relativement contemporaine des premiers travaux d'ampleur sur Gerson (ils partagent sensiblement le même paradigme épistémologique).

69 Pour un aperçu sur les méthodes philologiques des humanistes à partir d'une étude lexicale, on consultera l'ouvrage de Silvia Rizzo, *Il Lessico filologico degli humanisti*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1973.

70 Pour un rapide aperçu des campagnes de recherches de manuscrits qui furent initiées, d'abord en Italie, on pourra se reporter à l'ouvrage plus ancien mais synthétique de Paul Renucci, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 161-162. On aura soin toutefois de mettre en perspective le mythe fondateur de l'humaniste découvreur de textes oubliés dans d'obscurs monastères (ainsi Le Pogge qui se rend à Saint-Gall durant le concile de Constance). Les textes pouvaient en effet être connus : l'action majeure des humanistes réside moins dans le fait d'exhumer des textes que dans le celui de les faire circuler dans des cercles et réseaux de sociabilité et de multiplier les exemplaires, par la copie d'abord, puis par l'imprimerie. Voir à ce sujet, à titre d'exemple, les rubriques consacrées à Cicéron dans *Texts and transmission*, *op. cit.*, p. 54-142 ainsi que

d'Homère qu'il ne pouvait comprendre, il convient d'ajouter que ce mouvement eut tôt fait de dynamiser l'étude des langues anciennes. Cette nouvelle attitude posa enfin les bases pour l'élaboration progressive d'une nouvelle *koïnè* latine, centrale dans la pensée humaniste, et présentée comme un retour à la langue antique[71]. Les scansions chronologiques diffèrent ici entre la France et l'Italie où ce mouvement s'initie plus tôt par suite de traditions spécifiques[72]. On ajoutera à ces différentes considérations des questions touchant la codicologie : en effet, parallèlement au développement d'une approche philologique, une nouvelle *scripta* et de nouveaux standards de mise en page ont vu le jour, destinés à faciliter la lecture directe, relativement affranchie des gloses marginales et intralinéaires.

La question des lettres et du savoir n'épuise toutefois pas les tentatives de définition et un deuxième aspect est mobilisé comme critère de dans les ouvrages théoriques, à savoir le rapport aux dieux antiques qui s'invitent par suite d'une fréquentation des textes. L'appréciation de ce point fait débat et l'on soulignera ici les divergences. Jacob Burckhardt interprète ainsi ce retour du paganisme antique avec un regard critique sur l'édifice théologique médiéval :

> En présence de la doctrine dégénérée que l'Église défendait avec tous les moyens dont dispose la tyrannie, il était inévitable que chaque individu tendît à se faire une religion à lui […]. [D]es milliers d'individus, lancés sur la haute mer de la vie, se perdaient dans l'indifférence religieuse. Il faut admirer d'autant plus ceux qui parvinrent à se faire une religion individuelle et surent y rester fidèles[73].

Cette vision de l'Église de la fin du Moyen Âge n'est pas la nôtre et nous nuancerons l'essor d'un individualisme athée sous un christianisme de surface[74]. Certes, la question du rapport aux dieux antiques est complexe : elle varie considérablement d'un texte à l'autre et relève, au moins en partie, de stratégies et d'effets de discours. Eugenio Garin voit ainsi dans le regain d'intérêt pour les

---

Leighton Reynolds et Nigel Wilson, *D'Homère à Érasme*, *op. cit.*, p. 87-99. Ce dernier ouvrage souligne d'ailleurs que la « redécouverte » des *codex* médiévaux s'est accompagné dans certains cas de leur perte après copie ou impression par les humanistes (p. 95) : le souci philologique s'accompagnait donc d'une perception de la bibliophilie qui, de nouveau, ne recoupe que partiellement les vues modernes sur la conservation des manuscrits.

[71] Sur ces questions linguistiques et chronologiques voir Paul Renucci, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 161 sq. et, pour une approche plus critique sur laquelle nous reviendrons, Jozef Ijsewijn, « Le latin des humanistes : évolution et étude comparative », dans *L'Humanisme français au début de la Renaissance*, Colloque international de Tours, Paris, Vrin, 1973, p. 329-341.

[72] Le décalage entre la France (entre autres) et l'Italie tient ainsi à des évolutions distinctes à la suite de la période carolingienne ainsi que le rappelle Ronald Witt dans son article « Medieval italian culture and the origins of humanism as a stylistic ideal », dans *Italian humanism*…, *op. cit.*, I, p. 29-70. Tandis que du côté français l'impulsion politique caroligienne débouchera sur la création progressive de chancelleries liées au pouvoir et dont les pratiques d'écriture s'inscrivent dans ce cadre politique, en Italie c'est dans la société civile qu'émergent des besoins en matière d'écriture, en lien avec des questions juridiques, d'où la place importante des notaires, lointains ancêtres des humanistes.

[73] Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, *op. cit*., vol. 3, p. 116.

[74] Jacob Burckardt évoque ainsi des humanistes se faisant « une réputation d'athées » et « indifférents à la religion », *Ibidem*, p. 133.

dieux païens une logique avant tout poétique, et non théologique : les dieux sont ainsi des formes signifiantes intégrées à une poésie conservant un schéma d'interprétation chrétien qui associe art et révélation[75]. La question de la sensibilité religieuse reste donc un critère ambigu qui ne renvoie qu'imparfaitement aux réalités historiques et qui tient aussi à des biais historiographiques[76]. Nous ferons quant à nous le choix de critères souples quant à cet aspect afin de conserver une vision large et inclusive du pré-humanisme, propre à intégrer et des laïcs (dont potentiellement des laïques) et des théologiens.

Les travaux de Jean Delumeau et John Hale permettent d'introduire un troisième aspect et mettent l'accent cette fois sur la Renaissance plutôt que l'humanisme. Ces deux ouvrages plus récents font le choix d'une approche résolument historienne et, pour le second, européenne, précieuse pour notre sujet. Pour les deux auteurs, la Renaissance au-delà de la vie de l'esprit est surtout l'époque à laquelle se cristallisent nombre d'innovations techniques, ou de mutations, qui se répercutent rapidement sur la société et la vie quotidienne, jusqu'à en modifier profondément la structure. Elle est aussi un temps singulier de progrès pour Jean Delumeau qui inscrit sa réflexion dans le cadre d'une histoire globale :

> Par quoi remplacer [le terme] de « Renaissance » ? Par quel autre vocable marquer cette grande évolution qui a conduit nos ancêtres vers plus de science, plus de connaissances, plus de maîtrise de la nature, plus d'amour de la beauté ? Faute de mieux, j'ai donc gardé, tout au long de ce livre, le terme consacré par l'usage. Mais qu'il soit entendu que le terme « Renaissance » ne peut plus conserver son sens originel. Dans le cadre d'une histoire totale, il signifie et ne peut signifier que *la promotion de l'Occident à l'époque où la civilisation de l'Europe a de façon décisive distancé les civilisations parallèles*[77].

Ainsi voit-on les échanges, d'hommes mais aussi d'argent, prendre une nouvelle dimension. Certes, John Hale et Jacques Le Goff le soulignent, les conditions matérielles du voyage changent peu à la Renaissance : pour ce qui touche les déplacements terrestres, il faut en effet attendre le XVIIIe siècle pour que la grand-route permette d'accélérer les transports. On se déplace pourtant plus et surtout, le volume de marchandises échangées croît, notamment sous l'influence cette fois du transport maritime qui lui, évolue. De la même manière, Jacques Le Goff le souligne, l'invention de la comptabilité dite moderne a lieu à la fin du Moyen Âge mais c'est à la Renaissance, pour Jean Delumeau, que revient l'invention du capitalisme d'un point de vue structurel avec un essor du

---

[75] Eugenio Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, *op. cit.*, p. 73 sq.

[76] C'est ce que rappelle Patrick Gilli dans son article introductif d'un ouvrage collectif consacré en partie à ces question « Humanisme et Église : les raisons d'un malentendu », *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale*, Patrick Gilli (dir.), Rome, École française de Rome, 2004. L'insistance sur la dimension laïque de l'humanisme tient ainsi, selon lui, et nous nous rangeons à cette hypothèse, à son contexte d'étude.

[77] Jean Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, *op. cit.*, p. 8. Nous soulignons.

commerce maritime et un accroissement des volumes financiers. L'imprimerie confronte le chercheur au même cas de figure, car l'invention de Gutenberg a lieu à la toute fin de la période médiévale. Pourtant ce n'est pas à ce moment, mais bien après que se répand l'usage de cette invention qui change radicalement les pratiques intellectuelles et sociales par l'augmentation du volume de livres produits[78]. Dans cette perspective, le point central de la Renaissance serait ce décollage technique d'où découlent des évolutions d'abord quantitatives puis qualitatives. L'humanisme serait, quant à lui, le « mouvement[79] » intellectuel qui façonne une nouvelle conscience d'être au monde en accord avec ces changements, et qui rompt avec la période précédente : « […] la nouvelle culture l'emporta définitivement sur le monde classique dans le moment même où elle s'en détacha pour le contempler du dehors – et ce fut la Renaissance[80]. »

Arrêtons-nous toutefois sur une dernière entrée thématique pour nos deux périodes à savoir, la question de la place nouvelle de l'individu[81], que traduisent aussi bien l'intérêt pour l'éducation des enfants que l'essor du portrait individuel. Jacob Burckhardt et à sa suite Jean Delumeau et John Hale y voient un élément majeur de la culture renaissante et fortement lié à la pensée humaniste. Pourtant, plusieurs travaux voient dans le christianisme médiéval l'inventeur de l'individu et l'on pourra à ce titre se pencher sur la pensée de Thomas d'Aquin[82]. Bien plus, l'individuation des personnes dans l'iconographie et la statuaire, particulièrement dans l'enluminure, est établie de longue date comme un phénomène contemporain de Charles V. Là encore, la mutation et le changement tiennent peut-être davantage à la diffusion et à la massification d'une pratique déjà présente mais cantonnée à des espaces sociaux : si au XIVe siècle l'individualité est l'apanage des grands, à la Renaissance elle est une préoccupation partagée par un plus grand nombre, ce dont la Réforme témoigne assez.

Humanisme et Renaissance ont donc parti lié, ils n'en sont pas moins distincts ainsi que nous avons pu le mesurer. D'un côté l'accent est placé sur l'émergence de nouvelles perceptions et cadres culturels avec la valorisation de l'*orator*, de la philologie comme matrice stylistique, d'un intérêt différent pour les sources et d'une sensibilité individuelle. De l'autre on sera sensible au

---

[78] Sur cette mutation ou reconfiguration du social et des pratiques sous l'effet de l'innovation technique on pourra se rapporter à l'article de Sophie Cassagnes-Brouquet, « Du manuscrit à l'imprimé : une entrée bouleversante dans la galaxie Gutenberg », dans Muriel Cunin et Martine Yvernault, (dir.), *Monde(s) en mouvement : mutations et innovations en Europe à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance*, Limoges, PULIM, 2012, p. 243-256.

[79] Nous reprenons le terme de « mouvement » dans ce contexte d'histoire intellectuelle à Clémence Revest qui s'explique sur cet emprunt à l'histoire de l'art dans son article « La naissance de l'humanisme comme mouvement… », *op. cit.*

[80] Eugenio Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, *op. cit.*, p. 21.

[81] Nous reviendrons par ailleurs en détail sur la question de l'individu dans notre chapitre 2.

[82] Nous reviendrons au cours de notre chapitre (2) sur la notion complexe d'individu dans une perspective historique et nous ne nous attardons donc pas pour le moment sur cette question. Citons toutefois d'ores et déjà l'ouvrage collectif consacré que des médiévistes ont consacré à cette question : Brigitte Miriam Bedos-Bezak, Dominique Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2005.

dynamisme qui caractérise un moment d'une civilisation, que ce soit dans le domaine des arts et des lettres, que dans le champ technique. À partir du XVIe siècle ces deux dynamiques se fondent globalement l'une dans l'autre, induisant un discours sur la nouveauté fondamentale de l'époque. Or, nous l'avons vu, celle-ci n'est pas aussi radicale qu'elle n'y paraît, les changements étant souvent circonscrits ou bien déjà en germe dans la période précédente. Si les faits invitent à la nuance, en revanche, le discours en lui-même apparaît comme le critère le plus tangible de la période, en même temps que le plus illusoire. Clémence Revest y insiste elle-même, la rhétorique de la nouveauté est d'abord performative[83] et a d'abord vocation à constituer une identité de corps : « si l'humanisme est né, c'est d'abord parce que ses partisans l'ont eux-mêmes proclamé.[84] » Néanmoins, de cette modulation non dénuée de mauvaise foi parfois, émerge bien naît une attitude différente. Si bien des pratiques perdurent entre le Moyen Âge et la Renaissance, chez les scolastiques comme chez les humanistes, la conscience que les hommes ont de leur temps change : il y a désormais une coupure entre les *antiqui* et les *moderni*. Ces derniers ne se perçoivent plus comme des continuateurs qui font fructifier l'héritage antique ; ils sont au contraire des découvreurs qui prennent acte de la rupture entre les périodes historiques.

3. Le pré-humanisme : approches théoriques et essai de caractérisation

Cet exposé historiographique appellerait encore bien des nuances au regard de la complexité des questions soulevées. Il est en tout cas nécessaire pour pouvoir ensuite penser ces périodes labiles et trop rapidement qualifiées de transitions et ce d'autant plus que l'absence de critères explicites de caractérisation produit des effets de connivences trompeurs qui masquent des options méthodologiques sensiblement différentes. Nous allons à présent à la lumière de ce parcours proposer une définition de travail de ce qui est appelé pré-humanisme pour la période antérieure (XIVe et XVe siècles) dont participe Gerson. Notre but ne sera pas ce faisant de fournir une théorisation définitive sur la base de critères fixes de permettre une compréhension plurielle du pré-humanisme français afin de comprendre le rôle et la place de Jean Gerson dans l'essor cette sensibilité nouvelle. Le sujet est complexe et nous ne pensons pas comme Gilbert Ouy au sujet de l'humanisme (pris cette fois en un sens philologique) que : « Contrairement à ce qui se produit parfois, la distinction entre thèmes "médiévaux" et thèmes "renaissants", style non-humaniste et

[83] On consultera également sur ce point l'introduction de Michel Paoli, « Prolégomènes sur le concept de "Renaissance" la chose, l'idée, le mot, la majuscule. », *op. cit.*
[84] Clémence Revest, « La naissance de l'humanisme comme mouvement… », *op. cit.*

style humaniste, est relativement aisée, et n'est guère assujettie à la subjectivité et l'arbitraire[85] ». La nette distinction qu'invoque en effet Gilbert Ouy est en effet loin de faire l'approbation de tous, les différences apparaissant parfois plus comme un dégradé subtil de nuances que comme une opposition chromatique tranchée[86]. Quand bien même les caractéristiques qu'il met en évidence sont reconnues, elles ne suffisent pas toujours à ce que l'appellation « humaniste » soit admise systématiquement sans réserves ni nuances du fait même de la complexité théorique que nous avons esquissée. Brian Mac Guire le rappelle ainsi à propos de Gerson :

> [Gerson] peut être vu comme un humaniste, un intellectuel, un théologien, un ascète, un prédicateur et, par-dessus tout, comme un enseignant. L'œuvre qu'il nous a léguée nous permet de plonger dans une personnalité du Moyen Âge tardif qui ne peut être caractérisée au moyen des sombres généralisations d'un Huizinga. […] [Nous] sommes mis au défi de poser un regard neuf sur un réformateur de l'Église, un humaniste lettré et un chrétien médiéval profondément humain[87].

Les choses semblent donc relativement claires pour la période qui commence à la fin du XVe siècle de part et d'autre des Alpes, marquée par l'accélération perceptible des mutations sociales induites par la Renaissance. C'est aussi le moment d'un tournant italien difficilement contestable : pour ce qui touche la production intellectuelle et artistique, le vent vient assurément d'en deçà des Alpes et amoindrie l'influence des cultures nationales. Pour cette période, les éléments successifs que nous avons pointés, recherches de sources manuscrites nouvelles, philologie, rupture avec la *koïnè* latine médiévale, place du paganisme mais aussi, nouveau rapport à l'espace et au temps, nouvelle place de l'argent et du commerce, enfin place nouvelle de l'individu, fournissent un crible relativement pertinent et la distinguent de la période qui va jusqu'au milieu du XIIIe siècle[88]. L'Occident était en effet jusqu'alors, et ce depuis la période carolingienne, unifié autour d'une culture chrétienne qui le constituait en espace homogène, la Chrétienté. La période qui va de la fin du XIIIe siècle à la première moitié du XVe, en revanche introduit une rupture forte avec la fragmentation de la

---

[85] Gilbert Ouy, « L'Humanisme et les mutations politiques et sociales en France aux XIVe et XVe siècles », dans *L'Humanisme français au début de la Renaissance*, *op. cit.*, p. 29.

[86] Cet aspect de la notion est également évoqué pour l'espace italien par Clémence Revest qui affirme qu'« un tel paradigme peut sembler bien nébuleux dès lors que l'on s'efforce de catégoriser des lettrés ou de qualifier des textes et des comportements sociaux comme "humanistes". Cette relative évanescence contraste de manière frappante avec l'apparente évidence d'une aventure collective en train de s'accomplir […]. », Clémence Revest, « La naissance de l'humanisme comme mouvement… », *op. cit.*

[87] Nous traduisons : « [Gerson] can be seen as humanist, intellectual, theologian, ascetic, preacher, and most of all as a teacher. The work he left us provide insight into a late medieval personn who cannot be characterized with the dark generalizations of a Huizinga. […] [We] are challenged to take a fresh look at a church reformer, learned humanist and deeply human medieval Christian. », Brian Mac Guire, « In search of Jean Gerson : chronology of his life and works. », dans *A Companion to Jean Gerson*, Brian Mac Guire, (dir.), Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 39.

[88] Nous avons bien conscience que la périodicisation est un piège sans cesse renouvelé, toutefois, nous pensons que le XIIIe siècle et la première moitié du XIVe siècle offrent des lignes de fracture relativement claires, quoique toujours approximatives et susceptibles d'être nuancées, par rapport à la période de la Renaissance.

Chrétienté. Sa caractérisation et sa qualification[89] font dès lors débat. La question reste ouverte : si humanisme[90] il y a, il ne répond pas forcément aux mêmes schémas, ou cohabite avec d'autres. Ainsi donc, à partir de quels traits pouvons-nous appréhender dans la présente étude cette culture, à tout le moins naissante faute d'être renaissante ? Pouvons-nous reprendre les éléments précédemment mis en avant et sont-ils discriminants ? La période du XIVe et de la première moitié du XVe ne récuse en effet pas toujours les acquis intellectuels antérieurs mais elle leur imprime souvent une modulation spécifique, plus ou moins repérable. Franco Simone le souligne, c'est surtout pour cette période, assez brève, que se pose avec acuité la question de la définition, car les caractéristiques dont font montre le cas français et le cas italien divergent notablement :

> Ainsi, les graines de l'humanisme furent dispersées dans des milieux relativement séparés et les fruits des diverses traditions médiévales impliquent des valeurs clairement distinctes[91].

Les traditions italiennes et françaises[92] possédaient déjà, aux périodes antérieures au

---

[89] La qualification de la période, si elle est assez libre, n'est pas sans poser d'épineux dilemmes pour peu que l'on procède à un inventaire de la terminologie utilisée, laquelle varie au fil de l'historiographie. Les premiers travaux sur la question, qu'il s'agisse de ceux d'Augustin Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris*, *op. cit.*, d'Alfred Coville, *Gontier et Pierre Col : et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Genève, Slatkine, 1977, [1934], mais aussi plus tard, de Franco Simone, *The French Renaissance*, *op. cit.*, privilégient l'appellation « humanisme », parfois en lien avec le terme de « pré-réforme ». La désignation passe donc, on le voit, par une caractérisation d'ordre thématique qui repère dans la période antérieure, des pratiques pouvant être rattachées, de diverses manières, au courant d'idées de la période postérieure. En revanche, le terme de « renaissance » demeure inemployé, ce qui mérite d'être souligné au vu de l'emploi assez répandu de ce dernier pour d'autres périodes médiévales : « renaissance carolingienne », « renaissance chartraine », « renaissance du XIIe siècle » etc. Sur ces questions, on se reportera à l'ouvrage de Richard William Southern, *Medieval humanism*, *op. cit.*, Oxford, Blackwell, 1970. L'auteur ne manque pas d'y préciser qu'il use du terme « humanisme » dans un sens plus large que celui de l'historiographie de la Renaissance. L'emploi, on le voit, est conditionné à l'usage d'épithètes ou d'un complément, procédé auquel on eût pu recourir pour le XVe siècle. Sans doute faut-il y voir le signe que la proximité temporelle avec la première Renaissance instituée comme telle rend difficile, pour des raisons épistémologiques... ou idéologiques, la démarcation d'une période voisine au moyen d'une caractérisation voisine. Plus récemment, sous l'impulsion du groupe de recherche que dirigeait Gilbert Ouy, le terme « pré-humanisme » est apparu. Son usage reste toutefois cantonné à des domaines de recherches assez identifiables : il est ainsi absent de la plupart des travaux portant sur le domaine roman de la période, qu'il s'agisse, à titre d'exemple, de la synthèse récente consacrée à la charnière Moyen Âge/Renaissance, parue sous la direction de Perrine Galand-Hallyn, et Fernand Hallyn, *Poétiques de la Renaissance. Le Modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle*, Genève, Droz, 2001 ou de celle plus ancienne, consacrée au Moyen Âge tardif du *Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters*, t. VIII, vol. 1, Daniel Poirion (dir.), Heidelberg, Carl Vinter Universitätsverlag, 1988.

[90] La qualification en elle-même fait débat et les travaux usent soit, par extension, du terme d'humanisme, soit de pré-humanisme. Ce second terme est toutefois critiqué au motif qu'il dévaloriserait les objets auxquels il se rapporte comme une sorte de brouillon inabouti de la période ultérieure. Sans récuser totalement ces vues lexicales nous préférons quant à nous user du terme de pré-humanisme qui a le mérite de distinguer de façon claire des effets de génération. Ce dernier cadre, déjà mobilisé par Sylvain Piron dans son étude des lettrés de la génération de Dante, mériterait d'ailleurs qu'on l'utilise car il pourrait offrir des possibilités de dénominations intéressantes notamment pour notre étude.

[91] Nous traduisons : « The seeds of Humanism were thus scatered in quite separate milieux, and the fruit of the various Medieval traditions suppose distinctly different values. », Franco Simone, *The French Renaissance*, *op. cit.*, p. 25.

[92] Une précision d'ordre spatial est ici de rigueur car, à dire le vrai, l'espace français auquel nous renvoyons est fortement marqué d'un tropisme parisien. Il s'agit d'une approche découlant naturellement de notre sujet d'étude, Gerson ayant œuvré surtout dans cette aire géographique, quoiqu'il ait été en contact avec d'autres, comme nous le

XIVe siècle, des spécificités propres[93], la fin du XIVe siècle et le début du XVe siècle, pour les motifs que nous avons développés plus haut, virent toutefois l'écart s'accentuer. Ces deux espaces traversant des situations politiques et sociales distinctes, leurs besoins le furent tout autant ; la culture nouvelle, ou l'humanisme, fut donc sollicitée pour des raisons différentes, en vue d'atteindre à des finalités éminemment spécifiques. Si en Italie sous l'influence du contexte historique l'essor d'une sensibilité nouvelle passa, en partie, par la récusation des traditions antérieures, avec tous les faux-semblants qu'implique un positionnement polémique[94], en France elle s'inscrivit surtout dans une continuité assumée (même si elle ne fut pas reprise intégralement) favorisée par la relative stabilité et unité du royaume :

> Il n'y avait donc pas de rupture entre l'ancien et le nouveau, pas plus que des déserts vides d'hommes et d'œuvres où seules des influences étrangères s'exerçaient. Au contraire, en France comme dans toutes les autres contrées européennes, les idées véhiculées par l'humanisme et la Renaissance d'Italie venaient offrir une réponse dynamique à des besoins précis et spécifiques. Ces deux phénomènes ne se réduisaient pas aux seules idées et ils n'étaient ni exclusifs ni absolus[95].

Dans sa forme naissante, l'humanisme n'est donc pas qu'affaire d'idées pures et de littérature abstraite : Patrick Gilli le souligne, l'entrée stylistique, toute pertinente soit-elle, risque de faire oublier d'autres plans, philosophiques entre autres, qui dessinent les contours de la culture

---

verrons. Le choix de se concentrer sur un lieu est nécessaire pour la période, chaque espace possédant une chronologie propre. On pourra aisément le mesurer en consultant l'article de Jacques Verger, « Peut-on parler d'humanisme dans les universités françaises du midi avant 1500 ? », dans *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XVe siècle-milieu du XVIe siècle)*, Patrick Gilli (dir.), Rome, École Française de Rome, 2004, p. 239-249. L'importance d'une périodisation relative à l'espace étudié y est clairement soulignée, la question de l'humanisme ne se posant pas ici, selon l'auteur, au XVe siècle, dans le milieu universitaire (nous nuancerons cette affirmation dans notre chapitre 2).

93 Il serait fastidieux, la question étant éminemment complexe, de s'attarder sur ces spécificités et la compréhension de notre sujet y gagnerait peu, voire s'en trouverait obscurcie. Rappelons tout de même, en guise d'exemple partiel et partial, que l'Italie et la France divergent notamment au plan politique, la France apparaissant déjà comme une puissance politique relativement unifiée et centralisée au regard des puissances régionales qui constituent l'Italie. Par ailleurs, la production du savoir et les institutions liées à la connaissance présentaient des spécificités : alors que Paris apparaissait comme l'une des premières puissances intellectuelles de l'ensemble formé par l'Europe chrétienne avec son université, l'Italie, elle, se singularisait par la rareté d'un enseignement universitaire de la théologie, celle-ci étant prise en charge par cet autre pôle intellectuel et théologique qu'était la papauté romaine.

94 Franco Simone rappelle à cet égard (*op. cit.*, p. 20) toute l'ambiguïté de la réception de Pétrarque, en France comme en Italie, qui valorisa l'homme nouveau et le contempteur des traditions scolastiques sclérosées en lieu et place du moraliste que virent aussi en lui ses contemporains. Paul Renucci quant à lui, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge*, *op. cit.*, parle à ce sujet, dans sa table des matières, de « mauvaise foi, inconscience ou auto-suggestion chez de nombreux pionniers de l'humanisme », p. 265.

95 Nous traduisons : « There was no break between the old and the new, and no desert empty of men and works in which only alien influences were at work. Rather, in France as indeed in almost all other European countries, the ideas of Italian Humanism and Renaissance were active in response to precise and particular requirements ; they were not the only ideas, and they were neither exclusive nor absolute. », Franco Simone, *The French Renaissance*, *op. cit.*, p. 26.

nouvelle[96]. Nous tournant donc vers l'espace français et ses spécificités, au centre de la présente étude, pouvons-nous proposer quelques éléments de caractérisation pour circonscrire cette culture nouvelle, que nous appellerons à la suite de Gilbert Ouy, culture pré-humaniste ? Deux difficultés se présentent ici à nous, dont nous tâcherons de tenir compte : il s'avère d'une part que les ambiguïtés qui se font jour en Italie traversent également l'espace français. Du fait d'échanges, via Avignon ou directement avec l'Italie, il apparaît impossible d'isoler un « pré-humanisme français » en tant que tel, pur de toute influence. D'autre part, les grilles d'analyse mobilisées par les chercheurs font voir de subtiles variations : le pré-humanisme n'est pas le même pour tous. Postulats théoriques et dynamiques intrinsèques s'unissent pour inviter à une lecture fine et nuancée des textes, des pratiques, ainsi que des biographies. Or, et peut-être est-ce là tout le prix de notre corpus, ce n'est qu'en relevant le défi d'une appréciation plurielle du pré-humanisme français que nous pourrons éclairer la place qu'y occupe Jean Gerson et dans quelle mesure il participe de cette sensibilité nouvelle.

Reprenons donc quelques éléments de classement mobilisés par les différents chercheurs qui se sont penchés sur ce champ de recherche : ils offriront des clés pertinentes pour repérer les variables affectant les pratiques intellectuelles d'alors. En effet, plus qu'une essence immuable, nous poserons ici que le pré-humanisme est affaire de combinaisons, de choix et de variations d'intensité selon les individus, les genres littéraires, les langues etc. Tout d'abord, le rapport aux sources et les gestes intellectuels[97] des clercs. Les lettrés du XIVe-XVe siècle continuent, en France, à utiliser largement les instruments de travail que la scolastique et la prédication ont développés conjointement à partir du XIIe siècle pour faciliter le travail de l'esprit : florilèges, commentaires, concordances vivent encore de beaux jours[98]. Ces instruments de travail témoignent d'une persistance de la culture lettrée du Moyen Âge central ; ils ne sont toutefois plus placés au même niveau que les écrits eux-mêmes. Le rapport aux textes, principalement antiques, montre en effet des évolutions tangibles : à l'instar de Pétrarque qui reproche à Grégoire XI son recours aux gloses et aux commentaires[99], on voit éclore en France un goût pour un rapport plus direct et plus

---

96 Patrick Gilli, *Au Miroir de l'humanisme*, Rome, École Française de Rome, 1997, p. 500. Patrick Gilli rappelle ainsi que l'opposition de l'Italie à la culture française ne se cantonne pas à une pratique de la langue latine et des humanités : le refus de l'aristotélisme, des pratiques et des outils scolastiques (commentaires, abrégés etc.), mais aussi des romans français, sont des lignes de fractures à connotation patriotique tout aussi pertinentes, et pouvant s'additionner.

97 Nous reviendrons dans notre chapitre 3 sur cette notion des gestes intellectuels qui constitue la condition lettrée d'un point de vue anthropologique.

98 Le milieu intellectuel qui nous intéresse, les lettrés émanant du collège de Navarre ne font pas exception : Pierre d'Ailly est ainsi l'auteur d'un commentaire des Sentences de Pierre Lombard, Gerson quant à lui a commenté le texte du *Magnificat* dans son *Collectorium super magnificat*.

99 Patrick Gilli, *Au Miroir de l'humanisme*, *op. cit.* p. 500, en note. Sur ces questions, voir aussi Leighton Durham Reynolds, *Texts and transmission. A Survey of the latin classic*s, Oxford, Clarendon Press, 1983 et Leighton

individualisé aux textes sources. Les Italiens ne furent pas les seuls à partir en quête de textes antiques oubliés par les périodes précédentes : deux figures peuvent ici être convoquées, à partir des travaux croisés de Gilbert Ouy et d'Ezio Ornato[100]. Gilbert Ouy revient ainsi sur le parcours instructif d'un manuscrit contenant plusieurs discours de Cicéron, le Paris, BnF, lat. 14749 et dont la copie remonte au début du XVe siècle, en France. Or, on attribuait la découverte de deux de ces discours, le *Pro Roscio* et le *Pro Murena*, au Pogge qui les auraient diffusés plus tard dans ce haut lieu d'échanges philologiques que fut le concile de Constance, c'est-à-dire plus tard. Gilbert Ouy résout l'incohérence chronologique par l'analyse du colophon où le Pogge situe sa découverte dans la forêt de Langres[101]. Si le cadre sylvestre paraît relever davantage de la préciosité ou du *topos*, la mention de Langres en revanche est signifiante. Car c'est là que Nicolas de Clamanges résida lorsqu'il quitta ses fonctions de secrétaire papal auprès de Benoît XIII, avant de les reprendre auprès de Martin V en collaboration avec Le Pogge. Si donc le Pogge est bien celui qui a rendu publics les deux discours à Constance, en revanche, il en a eu connaissance grâce à Nicolas de Clamanges qui, c'est l'analyse de Gilbert Ouy, aurait découvert les deux textes dans un manuscrit clunisien aujourd'hui perdu. Ezio Ornato parvient à des conclusions semblables pour un autre personnage clé, Jean de Montreuil. À partir d'un examen de la correspondance de ce dernier, il a pu mettre en évidence sa participation à des recherches de manuscrits inconnus suffisamment systématiques pour être qualifiées de « campagnes ». En effet, si au début de sa carrière, Jean de Montreuil enrichit sa correspondance de citations de Cicéron tirées de textes déjà connus, en revanche, à partir de 1394, des sources nouvelles et alors inconnues font leur apparition dans le travail de seconde main, révélant de fait un enrichissement de la bibliothèque de référence. Cet enrichissement fait en réalité suite à une première campagne où Jean de Montreuil, par le biais d'échanges avec l'Italie en la personne de Coluccio Saluttati, s'était déjà constitué une première bibliothèque de textes récemment redécouverts, autant de réserves potentielles propres à émailler le discours épistolaire de

---

Reynolds et Nigel Wilson, *D'Homère à Érasme*, *op. cit.*, p. 87-99.

[100] Gilbert Ouy « In search of the earliest traces of french humanism : the evidences from codicology », *The Library Chronicle*, vol. 43, 1978, p. 3-38 et Ezio Ornato, « La redécouverte des classiques, révélateur de ruptures et de continuités dans le mouvement humaniste en France au XVe siècle. », *L'Aube de la Renaissance*, Genève, Slatkine, Dario Cechetti, Lionello Sozzi, Louis Terreaux, (dir.), 1991, p. 87. À propos de l'article de Gilbert Ouy, soulignons l'importante synthèse qui est livrée, résumant les éléments et données déjà communiquées dans d'autres articles. La réflexion sur la théorisation de l'humanisme s'en trouve grandement facilitée. On pourra également consulter, pour un détail plus minutieux des découvertes dues à chacun de ces auteurs *Le Catalogue de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude Grandrue (1514)*, Véronika Gerz-von Buren, Gilbert Ouy (éd.), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1983, p. IX-VIII qui traite des legs que ces personnalités pré-humanistes ont fait à la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor.

[101] Nous traduisons : « Hanc orationem antea culpa temporum deperditam Poggius latinis viris restituit et in Italiam reduxit, cum eam diligentia sua in Gallia reclusam in silvis Lingonum adinvenisset conscripsissetque ad Tulii memoriam et doctorum hominum utilitatem. ». Ce discours auparavant perdu par suite de l'histoire, le Pogge l'a rendu aux Latins et l'a rapporté en Italie, l'ayant découvert à force de persévérance en France alors qu'il était confiné dans la forêt de Langres, et copié, ce afin d'honorer Tullus et de servir aux hommes de lettres. Cf. Gilbert Ouy « In search of the earliest traces of french humanism : the evidences from codicology », *op. cit.*, p. 20.

références lettrées et brillantes[102]. Autre caractéristique de ce deuxième temps d'enrichissement, autonome cette fois, ces citations ne proviennent pas de textes alors connus ou découverts par des lettrés italiens : l'originalité française ici est indéniable. Ezio Ornato le souligne en effet : si les Français eurent recours aux apports italiens en matière de redécouverte de textes antiques, ils conservèrent une capacité d'initiative réelle de 1394 à 1415. Après cette date, le contexte politique français mit un terme à ces activités, et l'Italie prit la tête de la recherche des sources antiques. Veine française donc en matière de recherches de manuscrits, mais où Gerson, on le remarquera, n'apparaît pas, dans l'état actuel de nos connaissances.

Deuxième critère que notre examen historiographique avait permis de rappeler, la question du retour aux normes linguistiques antiques pour le latin, ou plutôt l'élaboration de nouveaux modèles syntaxiques et stylistiques d'écriture. C'est ici qu'intervient la polémique où Anseau Choquart, dignitaire de Charles V, suscita l'ire sarcastique de Pétrarque lors d'une rencontre entre le français et une délégation papale. Soulignons, à la suite de Jozef Ijsewijn qu'entre latin médiéval et latin humanistique, il serait moins question de hiérarchie qualitative, ou d'une lettre plus ou moins vive ou figée, que de normes différentes en matière d'écriture :

> […] [Le] changement qui s'est opéré sans une ombre de doute est de nature stylistique. Le latin médiéval était une langue figée et savante tout comme le latin humaniste. C'est une illusion romantique de croire que l'un était plus vivant que l'autre. Du point de vue linguistique, leur évolution était bloquée. […] Cela n'empêche que tant que le latin médiéval qu'humaniste étaient des moyens de communication fort efficaces pour les cercles lettrés qui s'en servaient.
> Pour nos études il est plus réaliste et plus fécond d'aller à la recherche des changements profonds dans l'interprétation et l'application des principes de l'art de la rhétorique au XVe siècle que de se demander dans quelle mesure tel auteur appliquait la grammaire latine, telle que nous l'avons codifiée[103].

C'est là un point de vue qui insiste sur la rigidité et l'on pourrait, tout en reconnaissant que ces pratiques s'appuient sur des matrices arrêtées, souligner la souplesse et la créativité qui caractérisent les textes[104]. Toutefois, avant d'en passer par l'examen des matrices rhétoriques mobilisées, faisons tout de même un détour par l'usage que les pré-humanistes ont pu faire de la grammaire, car c'est elle qui parfois devient le fer de lance de l'affirmation, ou la récusation de l'humanisme. Ainsi en

---

[102] Ezio Ornato, « Les humanistes français et la redécouverte des classiques », dans Ezio Ornato et Carla Bozzolo (dir.) *Préludes à la Renaissance, Aspects de la vie intellectuelle en France au XVe siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. 1-45.

[103] Jozef Ijsewijn, « Le latin des humanistes… », *op. cit*., p. 340-341.

[104] On pourra ainsi à titre de référence consulter l'analyse qui est faite du style de Pétrarque par Pierre Laurens dans « Le retour du Pétrarque latin », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 2, 2005, p. 16-39. On consultera entre autres les pages 34-35.

est-il dans l'exemple rapporté par Gilbert Ouy[105] où Laurent de Premierfait[106] s'oppose à Nicolas de Clamanges. Le traducteur reprochait en effet à Clamanges un mauvais usage du latin, lui déniant au passage tout talent littéraire, du fait de l'emploi de *recens* comme adverbe, en place de *recenter*. Or le souci philologique du secrétaire papal n'avait rien à envier aux très cicéroniennes approches italiennes[107] : il eut beau jeu d'invoquer Virgile chez qui un tel usage se rencontre. Sur le terrain de l'exigence philologique et du soin de la *latinitas* les Français ne déméritent donc pas. La grammaire, on le voit, se met au diapason des ambitions personnelles qui s'affirment (Laurent de Premierfait entend prétendre au titre de premier poète) sous couvert de considérations stylistiques.

Il convient toutefois de souligner la différence ici de mentalités car en France à la fin du XVe siècle on ne craint pas de refonder le latin en puisant dans le corpus poétique alors qu'en Italie la tendance est déjà à la valorisation quasi exclusive du modèle cicéronien. Néanmoins, si les options diffèrent, force est de constater que l'attitude philologique est semblable et de ce point de vue relativement conforme aux critères établis pour l'humanisme du XVIe siècle. Ainsi le renouveau presque mythique des études philologiques que Rabelais fait commencer au XVIe siècle dans le P*antagruel*[108] se rencontre déjà chez Nicolas de Clamanges ainsi que Gilbert Ouy le montre à l'aide du manuscrit Paris, BnF, lat. 14752[109]. On y trouve un texte appartenant à Clamanges, les *Saturnalia* de Macrobe, qui fut également copié de sa main. Or, contrairement à l'ordinaire, les citations grecques du texte sont copiées dans un alphabet correct et, pour l'ensemble, lisible. À partir d'une analyse paléographique fine, Gilbert Ouy a pu montrer que ces passages sont de la même main que le latin. La fréquente substitution de ç en place du ζ, que l'on rencontre dans le domaine italien, tendrait à montrer que Clamanges a appris auprès d'un Italien, peut-être le Pogge,

---

105 Gilbert Ouy « In search of the earliest traces... » *op. cit.*, p. 18.

106 La figure de Laurent de Premierfait n'est pas sans apparaître à bien des égards comme une sorte d'*alter ego* à celle de Nicolas de Clamanges, bien que les deux personnages diffèrent aussi grandement. Rappelons néanmoins qu'à l'égal de Clamanges, Laurent de Premierfait offre un autre exemple de sensibilité philologique et d'intérêt novateur pour les textes anciens. Certes, il doit cette disposition d'esprit à une importante activité de traducteur, il n'empêche, mentionnons, à la suite de Carla Bozzolo son association de l'*ars oratoria* et de l'*ars poetica* de même que d'autres pré-humanistes. Son souci grammatical lui fait en outre prendre Virgile comme référence pour l'analyse de certaines licences poétiques de Térence ; enfin il fournit une version révisée de la traduction de Tite-Live par Bersuire. Sur la pratique de lecteur de Premierfait on se reportera à Carla Bozzolo, « La lecture des classiques par un humaniste français : l'exemple de Laurent de Premierfait », dans Carla Bozzolo, (dir.), *Un Traducteur et un humaniste de l'époque de Charles V. Laurent de Premierfait*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 69-82.

107 Francesco Bausi place l'essor de la question de l'imitation du style de Cicéron pour l'Italie au XVe siècle, tandis que la question ne se voit thématisée que dans la première partie du XVIe siècle selon Perrine Galand-Hallyn. Sur cet aspect voir *Poétiques de la Renaissance*, *op. cit*, p. 450-456 pour l'espace italien ; p. 462-469 pour l'espace français.

108 On y retrouve l'isotopie fortement dépréciative de la lumière et l'association toute aussi péjorative de la période précédente à l'art gothique : « Le temps estoit encore ténébreux et sentant l'infélicité des Goths qui avoient mis à destruction toute bonne littérature. Mais, par la bonté divine, la lumière et dignité a esté de mon eage rendue ès lettres […]. Maintenant toutes disciplines sont restituées, les langues instaurées : Grecque […] Hébraïcque, Caladaïque, Latine. », François Rabelais, *Pantagruel*, Pierre Michel, (éd.), chap. VIII, Paris, Gallimard, 1964, p. 131 sq.

109 Gilbert Ouy, « In search of the earliest traces... » *op. cit.*, p. 18.

et ce bien avant l'établissement stable d'un enseignement du grec à Paris, en 1458, sous l'égide de Gregorio da Città di Castello[110]. Souci philologique et intérêt pour le grec s'associent enfin chez Clamanges au souci de la copie lequel le pousse, sans doute entraîné par l'exemple italien, à élaborer pour la copie une *scripta* d'inspiration humaniste. Après quelques essais qui laissent Gilbert Ouy sceptique, le manuscrit Paris, BnF, lat. 15138 offre un heureux résultat où la calligraphie emprunte aux modèles formels du XIIe siècle français[111].

Au-delà de l'infléchissement des normes d'écriture et de latinité, ce sont aussi les matrices formelles qui sont profondément remaniées au tournant du XIVe et XVe siècle en France sous l'impulsion d'un même petit cercle de lettrés avant-gardistes. Forme et fond évoluent en effet de concert et l'on soulignera que cette fois, Gerson fait figure de précurseur important, tant en poésie qu'en matière d'éloquence. En poésie tout d'abord, le XIVe siècle vit en Italie la remise à l'honneur par Pétrarque du genre de l'églogue entre 1346 et 1357[112] avec son *Bucolicum carmen*. Or, quelques années plus tard lui répond, en France, un texte longtemps perdu de Gerson, un *Pastorium Carmen* qui reprend la forme et la topique de l'églogue pour aborder la question du schisme papal. Le texte prend la forme d'un dialogue entre deux entités mythologiques, Palès[113] et Pan lesquelles donnent à lire une interprétation du schisme :

> Palès : Heu ! Gregis impacata lues, nimis – he ! – grave ruris
> Exicium, experta et pecoris sors aspera semper !
> Aut perit externo insultu, suffert vel acerbos
> Herentesque cuti morbos, vicinave dampna
> Qualia nunc miserum patitur pecus. Omnia postquam
> Fato versa malo tempus tullit, et fuit error
> Rixaque pastorum sub quem meet innocuus grex
> Ductorem metuit : fugiunt, pars altera Tibrim,
> Pars Rodanum nullo in certo pars altera sistit […].

---

[110] Pour une synthèse de la question des études grecques jusqu'au début du XVIe siècle, on se reportera à l'article de Giuseppe Di Stefano, « L'hellénisme en France à l'orée de la Renaissance », *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, A., H., T., Levi, (éd.), Manchester, Manchester University Press, 1970, p. 29-42. On retiendra particulièrement les informations touchant les étude grecques à la cours papale d'Avignon.

[111] Pour une étude de la calligraphie humaniste de Clamanges voir Gilbert Ouy « In search... » *op. cit*. p. 22-23.

[112] Nous nous appuyons, pour l'étude du poème de Gerson et un bref rappel de la situation de l'églogue au XIVe siècle à l'article que Gilbert Ouy a consacré à ces deux sujets « Gerson, émule de Pétrarque, le "Pastorium carmen", poème de jeunesse de Gerson, et la renaissance de l'églogue en France à la fin du XIVe siècle. », *Romania*, n° 350, t. LXXXVIII, 1967, p. 175-231. Notons enfin que l'églogue de Gerson n'est pas un hapax puisqu'environ dix ans plus tard Clamanges livrera sa propre contribution poétique au genre. Pour une étude de ce second texte, voir Dario Cecchetti, « Un'egloga inedita di Nicolas de Clamanges », dans *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, Franco Simone, (dir.), Turin, Giappichelli, 1966, p. 27-57. Soulignons enfin que Gerson et Clamanges ne sont pas les seuls représentants d'une écriture poétique latine engagée sur les problèmes de son temps, dont la question du schisme papal. Laurent de Premierfait s'est également illustré dans le registre des poèmes sur le schisme. Sur cette question, et pour un accès aux textes, voir Gilbert Ouy « Poèmes retrouvés de Laurent de Premierfait. Un poète engagé au début du XVIe siècle », Carla Bozzolo, (dir.), *Un Traducteur et un humaniste de l'époque de Charles V…*, *op. cit*., p. 225-262. On compte ainsi parmi les différents titres retrouvés, une *Prosopopée de la Paix*, deux *Prosopopées de l'Église*, et un poème contre Pedro de Luna.

[113] Il s'agit de la divinité des troupeaux et des bergers et non de Pallas.

Pan : Unde repentinus dolor, acres unde querele ?
Dic, mea, dic, formosa Pales, michi cara, quousque
Flebis et undantes lacrimis turbabis ocellos ?[114] »

À la différence de Clamanges dont le texte, postérieur, fait montre d'une maîtrise métrique convaincante, le texte de Gerson n'est pas sans présenter plusieurs imperfections du point de vue de la stricte imitation de l'Antiquité. En réalité, ce poème peut prétendre au titre de texte pré-humaniste moins par le pastiche exclusif des textes virgiliens que par le croisement des inspirations. De Virgile en effet, ne subsiste guère que la topique pastorale des Bucoliques, les deux personnages étant d'anciens amants, aux prises avec des problèmes touchant leur troupeau. Les réminiscences pétrarquistes sont en revanche bien plus nombreuses, à côté de l'intertexte biblique[115]. Ainsi, les vers 1 à 5 doivent se lire à la lumière des VIe et IXe églogues de Pétrarque comme le montre de façon convaincante Gilbert Ouy. Si donc l'églogue gersonienne n'est que peu antique, elle possède en revanche un style, entre emprunts pétrarquisants et matière mythologique, qui la hisse au rang d'églogue proprement pré-humaniste. L'on pourrait à la suite de Jacob Burckhardt reprocher à Gerson le procédé phare de son poème à savoir l'allégorie : du personnage, les entités mythologiques gardent peu de traits, elles sont surtout des symboles, Palès de l'Église et Pan du Christ. On le sait, l'allégorie est pour la fin du Moyen Âge un procédé récurrent qui de plus, ici, renverse la matière païenne en discours spirituel et chrétien[116]. Mais ce faisant, Gerson ne fait que reprendre le modèle pétrarquiste[117] qui use du même cadre allégorique et chrétien, au mépris des catégories de l'histoire littéraire.

De la même manière Jean Gerson semble avoir pris la mesure de l'importance que l'éloquence ne manquait pas d'acquérir du côté italien. Dans un texte écrit au début de sa carrière

---

[114] *Pastorium Carmen*, cité dans Gilbert Ouy, « Gerson, émule de Pétrarque... », *op. cit.*, p. 224-225. Nous traduisons : Palès : « Hélas, laissée sans berger, tu fais l'expérience des malheurs du bétail, un exil, / ô combien dur, loin de tes champs et tu mènes une existence toujours âpre ! / Le troupeau périt d'un assaut extérieur, ou bien il endure des maladies cruelles qui lui collent à la peau / ou d'autres maux proches comme il en pâtit à présent, le malheureux. / Toutes ces choses, après qu'elles ont été inversées par un destin mauvais, / le temps les a apportées : il y eut l'erreur, les disputes des pasteurs sous la conduite desquels allaient les animaux innocents. / Ils eurent peur de leur chef et ils fuient, une partie au-delà du Tibre, / une partie près du Rhône, une autre enfin n'a aucun lieu certain où demeurer. » / Pan : « D'où te viennent, ma belle Palès, cette peine soudaine, ces plaintes ? / Dis-moi, toi qui m'es chère, pour combien de temps encore pleureras-tu et troubleras-tu tes yeux humides par tes larmes ? ».

[115] Gerson puise en effet notamment aux sources bibliques, et notamment, pour le cadre amoureux et bucolique, dans le Cantique des cantiques, mais aussi, pour la tonalité déplorative, dans le livre d'Ezéchiel. Voir, pour l'analyse détaillée de l'intertextualité, Gilbert Ouy, « Gerson, émule de Pétrarque... », *op. cit.*

[116] Elle reste d'ailleurs un procédé de la période immédiatement postérieure notamment dans le contexte des guerres de religion.

[117] Sur ce point, Gilbert Ouy y insiste, si c'est bien Pétrarque qui réintroduit entre 1346 et 1357 la forme poétique de l'églogue, la poésie pastorale a connu des précédents en Italie notamment avec des épîtres pastorales échangées entre Dante et Giovanni del Virgilio (Gilbert Ouy leur dénie le statut d'églogue, nous n'entrons pas dans le débat). Après Pétrarque, plusieurs auteurs italiens de la seconde moitié du Trecento se sont essayé au genre, ainsi Boccace, Giovanni Quatrario ainsi que Coluccio Salutati (le texte est perdu). Pour un historique sur la forme de l'églogue voir Gilbert Ouy, « Gerson, émule de Pétrarque... », *op. cit.*, p. 196-199.

on le voit ainsi extrêmement conscient de l'enjeu que revêtait cette discipline dans la définition d'une nouvelle culture. Pétrarque avait ainsi affirmé qu'elle était l'apanage de l'Italie et que la France, fervente sujette de dame Théologie, ne pouvait guère prétendre y exceller. Quelque vingt ans plus tard, le jeune Gerson, dans une dispute théologique se ressaisit de l'accusation italienne pour défendre et illustrer[118] le génie français. L'incipit du texte manifeste d'emblée son choix de modèles oratoires plus que théologiques :

> Gallia quae viris semper et strenuis bello et omni sapientia eruditis illustrata est, gravium et eloquentium historicorum atque poetarum magnam hactenus passa est inopiam. O si illam attigisset prior illa scriptorum solers industria, quamquam Dei nutu abunde aucta famataque sit, apud omnes tamen et maxime posteros, clarior et quodammodo immortalior effulsisset. Nam quid Graecorum, Romanorum atque Trojanorum regna, etiam post ruinam, ad semotissimos populos celeberrima reddidit ? Interrogati Sallustius atque Naso fatebuntur id elegantem scriptorum eloquentiam effecisse, quae famam illis genuit, muris etiam cadentibus, perire non valentem ; adeo longaevior vivaciorque est scriptorum quam urbium duratio[119].

Sans doute, eût égard aux standards italiens, le texte pourrait sembler pécher par maladresse, notamment en matière de périodes et de cadences : la syntaxe ici s'autorise moins d'amples élans fluides, soutenus par un jeu serré de propositions subordonnées et savamment enchâssées. De la même manière, la place des verbes reste libre contrairement à ce qui se voit dans la prose italienne, où il se trouve à la fin de la phrase. Il n'empêche compte tenu du cadre universitaire du débat, le choix de l'éloquence contre une prose empreinte des codes de la *disputatio* médiévale, est net. L'usage travaillé des questions rhétoriques, de la polyphonie et d'effets de rythme, *Graecorum, Romanorum atque Trojanorum*, rompent radicalement avec le style ordinaire de la théologie. Mais le style ne fait pas tout car ce sont tout autant les thématiques mobilisées par Gerson qui rendent le discours singulier. On retrouve ainsi, bien avant la période étudiée pour la France par Burckhardt, l'isotopie lumière/ténèbres, *illustrata*, *clarior*, *effulsisset*, appliquée à l'idée de gloire individuelle[120]

---

[118] Gilbert Ouy dans son article « In search of the earliest traces of french humanism... », *op. cit.*, p. 10 va ainsi jusqu'à mettre ce texte de Gerson en relation avec le célèbre discours de Du Bellay, *Défense et Illustration de la langue française*, à cette différence près qu'environ un siècle plus tard, c'est la langue vulgaire dont il est question.

[119] *Contre Jean de Monzon*, *OC*, t. 10, n° 492, p. 7. Nous traduisons : La France, qui s'est illustrée depuis toujours par des hommes ardents au combat et versés dans toutes les formes de sagesse, a pâti jusqu'ici d'un manque immense d'historiens et de poètes qui soient respectables et éloquents. Ah, si seulement elle pouvait être saisie de cette activité brillante des écrivains d'antan : quoique sous l'impulsion de Dieu, elle ait grandement gagné en force et en renommé, elle brillerait ainsi aux yeux tous, et spécialement devant la postérité, avec une clarté plus grande, et dans un sens, immortelle. En effet qu'est-ce qui, des royaumes Grecs, Romains et Troyens, fut cause de leur renommée auprès des peuples les plus lointains même après leur chute ? Qu'on interroge Salluste et Ovide, ils répondront que c'est l'éloquence élégante des écrivains qui le produisit : c'est elle qui leur donna cette gloire incapable de mort, même quand s'effondrent les murs de la civilisation... Et ce à tel point que la mémoire des écrivains est plus durable et plus vivace que celle des villes.

[120] On consultera sur ce thème de la gloire Daniel Ménager, *Introduction à la vie littéraire*…, *op. cit.*, p. 85 sq., ainsi que l'article de Jean-Claude Mühlethaler, « Les poètes que de vert on couronne ». *Le Moyen Français*, vol. 30, 1992, p. 97-112.

Bien plus, si l'humanisme impose une conscience nouvelle de l'inscription dans le temps et de l'altérité de l'Antiquité vue comme un modèle à rejoindre, force est de constater que Gerson offre un exemple pertinent de ce sens de la nouveauté. Lui-même le dit : le temps n'est plus où l'héritage de l'Antiquité vivait en France grâce aux vertus de la *translatio*. Or, loin, d'y trouver seulement matière à regret, il y voit plus loin le motif pour donner une impulsion nouvelle à l'écriture ; il s'y propose d'ailleurs comme héraut de la grandeur française :

> Me frequens horum consideratio impulit ut causam fidei, quam ipsa Universitas Parisiensis nunc et olim prosequitur, quam verissime scriberem ; non quod mihi aut ingenium aut major rariorque aliis insit facundia sed quod hiis dum agerentur pene semper interfui, ut non audita tantum sed visa scribere mihi liceat ; aliis forte non ita[121].

On ne peut qu'être sensible ici au déploiement d'une thématique moderne, celle de l'immortalité conférée par les lettres, ici à une nation, mais ailleurs peut-être, à un individu. Sans doute Gerson est-il jeune, car des déclarations aussi explicites ne se retrouvent guère ensuite dans la bouche de celui qui était devenu entretemps le chancelier de l'université de Paris. Elles n'en font pas moins sens, signalant en cette fin du XIVe siècle un net infléchissement de la perception des réalités, lettrées et mondaines.

4. Tendances pré-humanistes et culture scolastique :

Après avoir dégagé des lignes d'intelligibilité pour le pré-humanisme, attachons-nous maintenant à cerner les relations qu'il entretient avec la sphère religieuse qui est centrale dans les écrits de Gerson. L'idée d'humanisme en effet entretient un rapport complexe au religieux au sens large pour des raisons qui tiennent sans doute aux individus qui l'élaborèrent, mais aussi aux partis-pris des chercheurs qui l'étudient[122], il convient donc de tenir compte de ce critère avec finesse. Reprenons donc notre questionnement sur ce qu'est le pré-humanisme et, en nous appuyant

---

[121] *Contre Jean de Monzon*, *OC*, t. 10, n° 492, p. 8. Nous traduisons : Souvent, penser à ces hommes me poussa, dans les choses de la foi – que l'Université de Paris elle-même a explorées par le passé et aujourd'hui – à écrire de la manière la plus juste possible. Non pas qu'il m'ait échu, à moi plus qu'à d'autres, une intelligence ou une éloquence, plus grandes ou plus remarquables, mais j'ai toujours différé d'eux en ce sens qu'ils étaient à peine ébranlés par ces choses, tandis qu'il me semblait permis d'écrire non seulement les choses entendues, mais aussi les choses vues. Peut-être n'en alla-t-il pas ainsi pour les autres.

[122] Gilbert Ouy rappelle ainsi la construction de cette opposition dans la pensée critique dans « Gerson, émule de Pétrarque », *op. cit.*, et l'on retrouvera un exemple de cet antagonisme dans l'ouvrage d'Alfred Coville, *Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Paris, Droz, 1934, p. 72 : « On ne saurait leur associer [aux humanistes] les véritables docteurs de l'Église, ni Gerson, qui, malgré sa grande connaissance des auteurs anciens, était animé d'un autre esprit, religieux et mystique, ni Jean Courtecuisse, théologien et orateur, […] ni même cet esprit universel qu'était Pierre d'Ailly. »

sur les traits valables pour la période postérieure, examinons les rapports qu'il pouvait entretenir avec la culture religieuse et cléricale dont Gerson est un éminent représentant. La question mérite d'être posée pour deux motifs au moins, le contexte global du XVe siècle d'une part, les auteurs constituant le milieu pré-humaniste d'autre part. Le contexte historique du XVe siècle français se démarque ici de celui que l'on trouve en Italie : ainsi, si par-delà les Alpes, on peut rencontrer dans les cercles une forme de distance vis-à-vis de certaines pratiques religieuses[123], autant en France le pré-humanisme entretient d'étroites relations avec la pensée et les milieux cléricaux, ce dernier lui fournissant certains de ses acteurs. Par ailleurs, si en Italie, au XVe siècle déjà les *studia humanitatis* sont bien implantées dans les centres universitaires padouans et florentins, il n'en va pas de même en France ainsi que le rappelle Ezio Ornato :

> Au moment où le mouvement humaniste voit le jour dans les chancelleries parisiennes, la culture scolastique est loin d'être morte. Même si le Grand Schisme a éloigné de Paris bon nombre d'étudiants des pays comme l'Angleterre et l'Allemagne qui, contrairement à la France, avaient choisi l'obédience romaine, l'Université constitue toujours un grand pôle d'attraction. […] Toutefois, même si elle est le lieu privilégié de transmission du savoir, ce formidable moteur de la vie intellectuelle ne fait qu'assurer sa propre reproduction. Sa puissance et son degré d'organisation l'empêchent, paradoxalement, de susciter en son sein des ferments culturels nouveaux ou, à défaut, de les assimiler en les intégrant dans les programmes d'enseignement. Cette constatation n'implique pas en elle-même l'existence d'un antagonisme vis-à-vis de l'humanisme naissant ne serait-ce que du fait que plusieurs représentants, à divers titres et à divers degrés, de ce dernier, ont précisément appartenu au milieu universitaire […][124].

Rappelons brièvement, afin de nous garder de l'image commune et quelque peu erronée qui pourrait surgir de ces lignes, ce que l'on peut entendre sous le terme de scolastique dans le cas présent. La scolastique en effet ne saurait se réduire aux peintures peu amènes que nous en a livrées le XVIe siècle et qui, souvent, imprègnent encore notre imaginaire voire, parfois, la manière d'enseigner. Elle est donc d'abord un système de pensée né à la fin du XIIe siècle et dont l'apogée se situe au XIIIe siècle avant son déclin, à partir du XIVe siècle. Cette pensée est intrinsèquement liée aux institutions qui ont structuré son développement, ainsi qu'à l'environnement (maîtres, bénéfices

[123] Il convient de rester nuancé sur ce qui sous la plume de ces lettrés peut n'être qu'une posture distanciée à l'égard des pratiques religieuses et de la mentalité cléricale. La plupart de ces auteurs fréquentent en effet les milieux cléricaux (dont le concile de Constance) et exercent des fonctions au sein de l'administration ecclésiastique et ce jusqu'au XVe siècle ainsi que le souligne Patrick Gilli dans « Humanisme et Église : les raisons d'un malentendu », *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale*, Patrick Gilli (dir.), Rome, École française de Rome, 2004, p. 1-15, on se reportera aux pages 9 sq. Ainsi, chez ces auteurs, par-delà les stratégies d'écriture, la préoccupation du salut mais aussi de l'unité de la Chrétienté restent des objets de préoccupation majeurs. Clémence Revest à ce sujet souligne « l'extrême ductilité socio-institutionnelle » du courant humaniste qui, en Italie, au XVe siècle, s'acclimate dans la plupart des lieux de pouvoir, y compris dans ceux de l'Église, rendant par là le critère religieux en partie caduque. Voir Clémence Revest, « La naissance de l'humanisme comme mouvement… », *op. cit*.

[124] Ezio Ornato, « Avant-propos », dans Carla Bozzolo et Ezio Ornato (dir.), *Préludes à la Renaissance…*, *op. cit.*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. X.

ecclésiastiques etc. [125]). Comme système de pensée, la scolastique repose sur ces deux piliers majeurs, un corpus textuel, et une méthode. Son corpus renvoie à un nombre arrêté, et peu important, de textes ou autorités où les *Sentences* de Pierre Lombard occupent une place majeure et l'on sait que Gerson débuta sa carrière universitaire avec des cours sur ce texte fondateur. La méthode, quant à elle, implique que le savoir soit élaboré au moyen de procédures d'interrogation codifiées et réitérées que Richard Southern, qualifie de « routine uniforme d'interrogations concernant le sens des énoncés des textes faisant autorité[126] ». On retrouvera sans mal dans les sermons de Gerson ce cadre mental qui leur donne, entre autres, leur structure logique[127]. Elle est enfin un projet de savoir global qui excède largement la théologie et mû par un élan et une ambition qui dépasse le seul savoir ainsi que le rappelle Richard Southern :

> […] Pour la première fois nous rencontrons des clercs confiants dans l'idée que la nature puisse être intégralement comprise et, de là, libérée de la malédiction qui pesait sur elle par suite de la Chute de l'homme[128].

La scolastique est indéniablement le cadre de référence de l'universitaire qu'est Gerson. Reste que, on l'a vu, sa sensibilité le porte également vers cette nouveauté de la scène intellectuelle qu'est l'humanisme italien. Faut-il donc opposer terme à terme à Gerson et à la scolastique installée à l'université, les milieux des chancelleries déjà plus sécularisés, représentés par Jean de Montreuil et les frères Gontier et Pierre Col ? Richard Southern voit ainsi dans l'humanisme qui naît d'une crise de la scolastique, un déplacement qui fait passer le savoir de la science aux disciplines littéraires et qui laisse le collectif pour l'individuel :

> L'humanisme scolastique a été mû par l'idée d'un savoir systématique à côté de celle du parachèvement et de l'extension d'une société chrétienne. Pour pouvoir continuer, elle avait besoin d'une perspective de prospérité durable. Quand cette perspective disparut, une nouvelle sorte d'humanisme émergea alors qui était centré, non pas sur l'exploration d'un espace toujours grandissant d'intelligibilité systématique et d'un bien-être général, mais sur le parachèvement de la sensibilité

---

[125] Alain Boureau le rappelle, l'autonomie, relative, et l'essor des universités fut en réalité tributaire du système de bénéfices ecclésiastiques qui permettaient aux universitaires de pratiquer une activité intellectuelle tout en étant rémunérés. Sur ces questions, voir Alain Boureau, *L'Empire du livre. Pour Une Histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

[126] Nous traduisons. « [T]heir exegetical method was based on a uniform routine of asking questions about the meaning of statements in authoritative texts. », Richard Southern, *Scholastic humanism and the unification of Europe*, Oxford, Cambridge, Blakwell, 1995, p. 9.

[127] Nous reviendrons à maintes reprises sur la place de l'interrogation dans les sermons de Gerson et l'on se reportera pour en avoir une vue fine à nos chapitres d'analyse littéraire 4, 5, 6.

[128] Nous traduisons : « […] [F]or the first time ever we find scholars confident that nature could be fully understood, and thus in part redeemed from the curse that had afflicted the whole of nature as a result of Man's Fall. », Richard Southern, *Scholastic humanism*, *op. cit.*, p. 33.

individuelle au sein d'une élite[129].

Néanmoins, si au niveau de l'histoire des idées, les postulats respectifs des deux systèmes de pensée sont peu compatibles, il en va tout autrement au niveau des pratiques individuelles. Ainsi donc, en France, à l'inverse de l'Italie, à la charnière du XIVe et du XVe siècle, à l'inverse du XVIe siècle, pensée humaniste et pratiques scolastiques peuvent cohabiter sans s'opposer Le laïc qu'est Jean de Montreuil peut donc reconnaître en Gerson prédicateur un maître en matière d'éloquence.

De la même manière, à rebours des catégories rigides, une lettrée laïque écrivant en langue vernaculaire telle que Christine de Pizan peut voir son positionnement qualifié d'humaniste en raison des critères valables et qu'on retrouve entre autres chez Burckhardt[130]. Elle revendique en effet des choix stylistiques proches des positions d'un Du Bellay sur l'enrichissement de la langue française, et ce d'une façon assez atypique au regard du primat du latin chez ses homologues masculins[131]. Là encore, l'attribution du terme aux œuvres de Christine par Liliane Dulac, Christine Reno et Nadia Margolis n'a rien d'évident. Elles entendent en effet :

> […] affirmer l'existence simultanée de deux humanismes à l'époque du Moyen Âge tardif : un humanisme plutôt « scolastique » – mais qui serait aussi « poétique » – en langue vulgaire, celui préconisé par Christine ; puis, l'humanisme en latin classique pratiqué par Clamanges et ses amis […][132].

Or contre cette vision d'un humanisme pluriel à l'époque de Gerson intervient le jugement d'Ezio Ornato dans le même ouvrage qui dépeint ainsi la lettrée :

> Docte certes – si l'on dénombre les auteurs qu'elle cite et dans la mesure où nous l'avons vue inopinément fréquenter l'œuvre de saint Thomas – mais pas pour

---

[129] Nous traduisons : « Scholastic humanism had been inspired by the vision of systematic knowledge accompanied by the perfecting and extension of an organized Christian society. For its continuance there had to be a prospect of on-going prosperity. When this prospect disappeared there emerged a new kind of humanism which was concerned, not with exploring an ever-growing area of systematic intelligibility and of general well-being, but with the perfecting of individual sensibility among a social élite. », Richard Southern, *Scholastic humanism*, *op. cit.*, p. 53.

[130] En effet, c'est en des termes tout à fait cohérents avec l'historiographie traditionnelle, que nous avons précédemment rappelée, que Liliane Dulac et Christine Reno abordent la question épineuse s'il en est de l'humanisme de Christine de Pizan : « […] Rappelons que plusieurs critères, qui servent à définir l'humanisme et la rupture qu'il constituait, s'appliquent fort bien à Christine : ainsi l'intérêt porté à la situation de la femme ; et d'autre part, la mise en valeur de sa propre personnalité dans toutes ses œuvres […]. Enfin il faut considérer l'intérêt que porte Christine aux œuvres antiques, même si la connaissance qu'elle en a est généralement indirecte. », Liliane Dulac, Christine Reno, « L'humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal : Christine de Pizan, traductrice de Thomas d'Aquin. », dans *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, Actes du colloque international du CNRS, Paris, 16-18 mai 1992, Monique Ornato et Nicole Pons, (éd), Louvain la Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1995, p. 161.

[131] Pour une problématisation serrée de la question de l'humanisme de Christine, on lira de Nadia Margolis, « Culture vantée culture inventée : Christine, Clamanges et le défi de Pétrarque », dans *Au Champ des escriptures*, Actes du IIIe colloque international sur Christine de Pizan, Eric Hicks, Diego Gonzalez et Philippe Simon (éd.), Paris, Honoré Champion, 2000, p. 269-308.

[132] Nadia Margolis, *Ibidem*, p. 270-271.

> autant humaniste ; en effet les citations […] et la culture profonde du raisonnement scolastique, ainsi que son articulation syntaxique, sont tout ce qu'il y a de plus étrangers aux idéaux philosophiques et rhétoriques de la nouvelle culture […][133].

Femme savante[134] donc, et non auteure légitime : le cas de Christine de Pizan fait écho de bien des manières à celui de Gerson en ce qu'il déjoue les découpages littéraires et historiques rigides. Nous ne suivrons pas quant à cette catégorisation et reprendrons à notre compte l'idée d'un humanisme pluriel intégrant des auteurs qui écrivent en français et exploitent les possibilités d'innovation stylistiques qu'il recèle.

En réalité, plus que le clivage pré-humaniste/scolastique, le principal facteur de différenciation de ces lettrés à la formation et à la sensibilité semblable ne repose-t-il pas dans leur activité professionnelle, laquelle donne son cadre à l'écriture ? En effet, la chancellerie de l'université, la prévôté de Lille, la chancellerie royale ou papale, ou, dans le cas de Christine, le public de cour ont d'ores et déjà des cultures institutionnelles et littéraires bien distinctes. Ainsi donc, si l'écriture polémique et engagée, en prose ou en vers, est assez communément pratiquée par tous ces personnages, la différence est grande toutefois, entre Jean de Montreuil et un Jean Gerson. Le premier met en effet l'accent sur la réussite stylistique de sa correspondance, du fait de la place de l'écrit épistolaire dans son activité professionnelle, alors que le second, de par son statut, est amené à prêcher. On aurait donc tort de récuser l'humanisme de ce dernier au motif que ses partis-pris esthétiques sont moins novateurs et qu'une large place est faite aux préoccupations spirituelles et pastorales ainsi que semble le faire Ezio Ornato :

> L'œuvre importante de Nicolas de Clamanges et de Gerson, [a été largement diffusée]. Il serait impensable d'en méconnaître la nouveauté stylistique par rapport à la prose du siècle précédent mais, honnêtement, on ne saurait affirmer qu'elle soit très riche en thèmes humanistes explicites et organisés. On peut d'ailleurs se demander pour quelles raisons au juste les œuvres de ces grands lettrés étaient lues, au XVe siècle, et si, pour leurs lecteurs, l'élévation morale ne l'emportait pas sur le plaisir esthétique[135].

Faut-il opposer chez ces auteurs et dans leur réception, élévation morale, ancrage scolastique et

---

[133] « Conclusions », dans *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, Actes du colloque international du CNRS, Paris, 16-18 mai 1992, Monique Ornato et Nicole Pons, (éd), Louvain la Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1995, p. 551-558. Citation p. 557.

[134] L'appréciation critique du rôle et de la place de Christine de Pizan, notamment dans son rapport au savoir, perdure avec une constance et une stabilité notable depuis la fin du Moyen Âge et l'on notera pour une analyse pointue de cet aspect l'intervention de Yasmina Foehr-Janssens, « Une chambre à soi ou une Cité pour les Dames ? Christine de Pizan ou les ambitions d'une intellectuelle au XVe siècle. », intervention du 12 mars 2015, pour la journée *Femme et vie publique : sors de ta chambre* !, Faculté des Lettres, Genève. Publié en ligne à l'adresse http://www.unige.ch/lettres/files/7114/6047/1736/FVP_Foehr-Janssens.pdf Consulté le 17/03/2017.

[135] Ezio Ornato, « La redécouverte des classiques, révélateur de ruptures et de continuités dans le mouvement humaniste en France au XVe siècle. », *op. cit.*, p. 90.

sensibilité pré-humaniste ? Nous ne le pensons pas et nous proposons au contraire de voir dans leur articulation, une stratégie d'appropriation mue par des considérations spécifiques, liées à des personnalités et des fonctions distinctes. Gerson pourrait être ainsi un exemple intéressant d'association de ces deux orientations que l'historiographie a tendance à opposer. Or, c'est ce que montre un texte diffusé, peut-être, à l'occasion du concile de Constance, la *Josephina*[136]. Matteo Roccati[137] y a mis en évidence l'entrelacement étroit des considérations stylistiques humanistes et des préoccupations pastorales du chancelier. De nouveau, à quoi renvoie le vocable « pré-humaniste » dans ce texte religieux destiné à promouvoir la dévotion à la figure de Joseph ? Nous reprendrons ici brièvement la matière du propos de Matteo Rocccati. À rebours d'un clivage entre esthétique et spiritualité, il parle pour ce texte d'une « […] véritable synthèse d'*otium* et de *negotium*, [d'une] œuvre [qui] n'est pas simplement un texte de dévotion, mais une composition à prétention littéraire.[138] »

Qui dit prétention, peut dire aussi « conscience littéraire » et l'analyse de Matteo Roccati montre que le mot n'est pas de trop, même s'il se peut aussi que Gerson n'ait pas nettement perçu la portée novatrice de son texte. L'humanisme réside d'abord dans la référence à l'Antiquité, perceptible dans le modèle formel : un poème en hexamètres, épique, qui suit l'*ordo artificialis*[139]. Virgile est l'une des références majeures du prologue, du fait de la *dispositio* mais aussi de la *descriptio peregrini* qui revisite le *topos* du *locus amoenus* :

> À côté de la source, sur le gazon verdoyant des rives,
> sous le bois lourd de fruits d'une vigne, il étendit ses membres,
> à son gré, cherchant à effacer les fatigues de la route,
> et à goûter dans la bouche du cœur les eaux de la source bienheureuse,

---

[136] De fait, la *Josephina* vient tempérer l'affirmation selon laquelle l'humanisme de Gerson serait avant tout une pratique de jeunesse, antérieure à sa fonction de chancelier de l'université. Écrit alors que sa carrière est bien entamée, ce texte témoigne de la persistance des intérêts de Gerson, quoiqu'il s'y adonne plus rarement, et de l'affinement de sa pratique stylistique.

[137] On se reportera ainsi à deux de ses travaux qui permettent de balayer une partie des questions soulevées par le texte : il s'agit tout d'abord, de l'édition critique du texte Jean Gerson (sur CD-ROM), *Josephina, introduction, texte critique, scansion, index des termes avec indication des quantités prosodiques, tables des formes métriques*, Giovani Matteo Roccati, Paris, Lamop, 2001, p. 5-27 notamment, pour l'introduction critique. Voir également l'article du même auteur « Humanisme et préoccupations religieuses au début du XVe siècle : le prologue de la *Josephina* de Jean Gerson », dans Carla Bozzolo, Ezio Ornato, *Préludes à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 107-122. Soulignons que l'article comporte le texte dudit prologue.

[138] Giovani Matteo Roccati, « Humanisme et préoccupations religieuses au début du XVe siècle… », *op. cit.*, p. 119.

[139] De la même manière que la disposition non chronologique de l'*Énéide* fut dès l'antiquité source de perplexité, Matteo Roccatti souligne que cette diposition de la *Josephina* suscita l'incompréhension des contemporains et fit l'objet de remaniements dans la copie destinés à restaurer à la progression narrative son ordre logique, voir *Josephina, introduction…*, *op. cit*, p. 11sq. Bien avant, le théoricien médiéval Geoffroy de Vinsauf signale sur ces questions de composition que l'*ordo artificialis* ne convient qu'à des lecteurs lettrés : le remaniement de la *Josephina* s'inscrit peut-être dans un même souci d'un lectorat moins cultivé. Sur la *dispositio* et pour une mise en perspective de ces questions, voir Jean-Yves Tilliette, *Des Mots à la parole*. *Une lecture de la* Poetria nova *de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000, p. 77 sq.

Doux rafraîchissement contre les désagréments de la chaleur[140].

Mais l'Antiquité ne fait pas l'humanisme à elle seule : le *locus amoenus* est en effet un *topos* antique bien connu du Moyen Âge ainsi que le rappelle Ernst Robert Curtius[141], il est loin d'être ici novateur. Bien autrement significatif, l'un des intertextes évidents du poème est l'*Africa* de Pétrarque, dont on sait qu'elle fut diffusée en France à partir des années 1390[142]. Certes, Gerson ne mentionne nulle part l'avoir lue, mais les réseaux lexicaux ne laissent guère planer de doute sur l'inspiration pétrarquiste. Enfin, au-delà du jeu des influences littéraires, la vision de la poésie qui se dégage de certains passages[143] valorise sans univocité l'expression poétique quand bien même la foi reste première comme dans l'extrait suivant :

Alme Joseph, patriarca sacer, pro cuius honore
Nostra canit fronesis, tu Virgo, Tu Jhesus, olim
Vos tres una domus angustis incola terris,
Quos immensa locant modo celica regna, favete,
Nostraque sit ; facite pietas accepta Camene,
Ancillans fidei, nulli preiudica vero,
Multa probabiliter suadens, temeraria nusquam,
apta peregrinum cor sursum attolere celis[144].

Loin de présenter une opposition franche entre théologie scolastique et pré-humanisme, le texte présent montre tout au contraire la convergence du souci stylistique et de la pensée théologique[145]. Les destins contrastés du pré-humanisme français et son contemporain l'humanisme italien font mesurer le caractère complexe de leur coexistence avec la culture scolastique. En Italie en effet, l'opposition, fortement mise en scène par un Pétrarque[146], s'explique du fait que l'humanisme y a

---

140 Nous reprenons le passage cité par Giovani Matteo Roccati, « Humanisme et préoccupations religieuses au début du XVe siècle… », *op. cit.*, p. 117.

141 Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956, p. 240.

142 Pour une analyse détaillée de l'inspiration pétrarquiste dans le texte de Gerson voir *Josephina, introduction…*, *op. cit.*, p. 12-15.

143 Le texte d'après Matteo Roccati résulte de plusieurs strates d'écritures, les plus anciennes étant les plus humanistes, les plus récentes, épousant les canons théologiques afin de favoriser la diffusion du texte à Constance, voir *Josephina, introduction*, *op. cit*, p. 15-24. Par ailleurs le chancelier a réutilisé dans ce poème plusieurs de ses textes antérieurs qu'il a intégrés.

144 Nous traduisons : Doux Joseph, patriarche sacré, c'est en ton honneur / Que chante notre sagesse. Ô Vierge, Ô Jésus, / Vous trois qui autrefois furent habitants de l'étroite terre dans une seule maison / À ceux qui s'établissent plutôt dans l'immensité des royaumes célestes / Montrez-vous favorables et soyez des nôtres. / Faites que la piété soit reçue comme Camène. / Ô servante de la foi, ne porte atteinte à rien qui soit vrai, / Persuadant de tant de choses avec vraisemblance, / Mais nulle part effrontée, tu peux porter / jusqu'aux nues au-delà de lui le cœur pèlerin cf. Gilbert Ouy « Gerson émule de Pétrarque... », v. 88-95, cités p. 115. Pour l'édition critique fournie par Matteo Roccati pour ce même passage, voir *Josephina, introduction…*, *op. cit.*, p. 87.

145 Soulignons que la promotion de la dévotion à Joseph chez Gerson n'est pas seulement pastorale : elle s'accompagne aussi d'une importante réflexion théologique.

146 Il s'agit, soulignons-le de nouveau, en partie d'une stratégie discursive, les humanistes italiens étant aussi, pour la période du XVe siècle, très liés au milieu papal. Pour une approche de l'opposition ultérieure entre humanisme et milieux ecclésiaux voir, pour l'espace italien, l'ouvrage de Concetta Carestia Greenfield, *Humanist and scholastic*

pris la forme d'une *épistémè* totalisante et exclusive où l'éloquence remplace dans la hiérarchie des disciplines la théologie. En revanche, on l'a dit, du fait de sa sociologie, le pré-humanisme français est peut-être plus tributaire de l'institution universitaire. Ainsi, scolastique et pré-humanisme cohabitent-ils sans trop de contrainte en ce début du XVe siècle, ce dont témoignent assez des figures comme Jean Gerson, Guillaume Fichet et Nicolas de Clamanges. Si donc on ne relève pas d'antagonismes réels et marqués entre pré-humanistes et milieux scolastiques, il ne nous semble pas pertinent de faire de l'élément religieux au sens large (appartenance universitaire, culture scolastique, dimension spirituelle des textes) un critère décisif dans l'appréhension des textes pré-humanistes.

Comment penser la pluralité du pré-humanisme ? Faut-il souligner la complexité des dynamiques qui la traversent, ou la réduire à un modèle unique, peu ou prou déjà reconnu par la tradition historiographique ? Si nous sommes portés à valoriser le premier modèle, des chercheurs comme Gilbert Ouy mais aussi Ezio Ornato, en dépit de leur approche informée et nuancée, semblent parfois se tourner vers la seconde. Ainsi, aux nombreux articles de Gilbert Ouy établissant jusque dans leurs titres la primauté chronologique de Jean Gerson dans le mouvement pré-humaniste français, répond l'approche d'Ezio Ornato qui répond ainsi à la question : combien d'humanistes « conquérants » trouve-t-on en France au XVe siècle ?

> Un seul à mon avis : Jean de Montreuil. Si l'on se place sur le plan de l'activité déployée en faveur des *studia humanitatis*, le compliment adressé par Sabbadini aux humanistes français, dignes émules de leurs confrères d'Italie, ne s'applique qu'à lui. Le Prévôt de Lille est en effet le seul homme de culture en tous points international […] puisqu'il a été en contact avec presque tous les milieux où l'Humanisme était en train de se développer. […]
> Jean de Montreuil est également le seul Français qui ait eu dès le début l'exacte perception des enjeux qu'impliquait l'essor dans son pays du mouvement humaniste. Premièrement, faire en sorte que le nouveau savoir qui allait s'accumulant dans sa bibliothèque soit largement accessible […]. Deuxièmement, s'efforcer d'installer la nouvelle culture dans tous les milieux susceptibles de l'accueillir […]. Troisièmement, prôner partout la pratique de la rhétorique […][147].

Faut-il réduire à sa suite cette diversité des pratiques à une figure, Jean de Montreuil, novateur sans doute, mais peu diffusé par la suite ? En somme, faut-il identifier un paradigme du pré-humanisme, Jean de Montreuil, Gerson, Clamanges ou se montrer attentif aux diverses appropriations lettrées qui en disent long sur la vitalité de la pensée et qui déclinent différemment une sensibilité

---

poetics, Lewisburg, Bucknell University Press, 1981. On y trouve thématisée fortement l'opposition entre scolastique et humanisme, sur la base d'un corpus exhaustif de textes oratoires issus de l'espace italien. La poétique portée par le courant humaniste y est bien cernée, au détriment peut-être d'une poétique scolastique, mais qui portait en elle-même sa contradiction. Soulignons toutefois que l'approche tranchée ne permet guère une application à notre *corpus*.

[147] Ezio Ornato, « Les humanistes français et la redécouverte des classiques... », *op. cit.*, p. 42-43.

analogue ? Notre démarche privilégiera quant à elle la seconde lecture qui permet de penser en termes de « génération[148] », voire de « courant littéraire » et d'articuler les trajectoires et stratégies individuelles aux dynamiques collectives.

Il convient ainsi de souligner que cette mise en avant d'un parangon pré-humaniste va de pair chez Ezio Ornato avec une interprétation qui fait la part belle à sa décadence après la mort de Jean de Montreuil et de Gerson. La rupture entre le Moyen Âge et la Renaissance est dès lors complète puisque c'est à des modèles italiens que les penseurs, humanistes cette fois, de la fin du XVe siècle puiseront pour illustrer de nouveau la France qui se relève de la guerre de Cent ans : « Les modèles ne sont pas les compatriotes de la période précédente ; ils s'appellent désormais Poggio Bracciolini, Gasparino Barzizza, Lorenzo Valla ou Giovani Tortelli. [149] ». Or, cette pensée de la rupture ne fait guère justice aux éléments qui étaient déjà en germe, de façon peut-être imparfaite, chez les auteurs de la fin du XIVe siècle et du début du XVe siècle lesquels ont pu irriguer la pensée par le biais de médiations plus ténues, moins glorieuses, plus indirectes en somme. Penser une transition, même partielle n'est guère possible sur cette base théorique. C'est pourtant l'hypothèse défendue par Jean Claude Margolin dans un article du même volume consacré à la figure de Pierre de la Hazardière, théologien et humaniste peu connu dont les écrits et la bibliothèque établissent des liens de continuité entre les différentes générations d'humanistes français du XVe et du XVIe siècle[150]. Une telle approche, faisant justice aux médiations indirectes et à des écrits plus hétérogènes, moins strictement humanistes en ce qu'ils présenteraient des thèmes spécifiques agencés de façon cohérente, serait sans nul doute de grand profit pour un personnage comme Gerson, dont on sait qu'il a été bien diffusé aux périodes postérieures. Elle permettrait également de faire droit à une éventuelle pluralité de la réception, celle-ci pouvant être mue tout à la fois par le désir d'élévation spirituelle et le goût esthétique. Pour des textes comme les sermons, enfin, elle nous semble à même de prendre en charge la complexité de l'objet ainsi que ses éventuelles interactions avec d'autres domaines de la production du chancelier.

Automne du Moyen Âge et printemps pré-humaniste : ce ne sont pas deux mondes hermétiques qui cohabitent mais bien un seul qui déploie la variété de ses facettes : la vie de Gerson, mais plus encore ses textes, dont ses sermons, renvoient alternativement ou simultanément, à ces deux époques qui n'en font qu'une. S'il est donc admis que le travail historique puisse, à des

---

[148] Nous reprenons avec ce terme l'approche de Sylvain Piron et d'Emmanuele Coccia pour le groupe lettré formé par Dante et ses contemporains dans l'article « Poésie, sciences et politique une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », dans « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations. » *La Revue de Synthèse*, t. 129, 6e série, n° 129, 2008, p. 549-586.

[149] *Ibidem*, p. 90.

[150] Jean-Claude, Margolin, « Poétique et rhétorique de l'amour à la fin du XVe siècle en France. À propos du MS 402 de la Bibliothèque de Lille », *L'Aube de la Renaissance*..., *op. cit.*, p. 191-208.

fins d'intelligibilité, « couper l'histoire en tranches[151] » il importe, dans un souci d'objectivité, de savoir se déprendre des schèmes façonnant la continuité temporelle. Il devient alors possible de cerner la spécificité de chaque temps à travers une périodisation plus souple et plus fine. Dès lors, il devient possible d'apprécier davantage le statut des acteurs de l'époque[152], sans les réduire au prisme de l'alternative « scolastique » et « humaniste », sous lesquels le lecteur moderne pourra être tenté de lire « conservateur » et « avant-gardiste ».

III. L'Histoire à l'aune de la biographie individuelle : « le siècle Gerson »

Il reste dès lors à s'arrêter sur un dernier cadre qui oriente la compréhension des textes du chancelier à savoir l'historiographie gersonienne elle-même. Personnage historique important notamment du fait de sa participation au schisme, Gerson a été redevable d'une pluralité d'approches qui ont construit un ensemble d'éléments de compréhension important. Il nous faut toutefois reprendre avec la même distance que précédemment ces éléments afin de nous défaire de quelques biais implicites, préjudiciables à une compréhension renouvelée des textes. Ainsi, la tentation est grande de s'accommoder, plus ou moins explicitement, d'un découpage temporel fondé sur la biographie quand on étudie un corpus de texte issus d'un même auteur. Or la vie d'un homme ne nous paraît guère pouvoir fournir un outil d'exégèse pertinent de l'époque. C'est en ce sens que nous proposons d'aller au-delà de l'approche d'Étienne Delaruelle, Edmond-René Labande et Paul Ourliac qui qualifient la période de « siècle de Gerson », avec toute l'ambiguïté impliquée par le « de[153] ». Certes, hommes et époques se répondent et s'éclairent parfois ; ils se distinguent néanmoins et demandent à être étudiés aussi pour eux-mêmes. Qu'est-ce qui rend donc la période gersonienne ?

> Gerson est en effet un des prédicateurs les plus remarquables de ce temps, peut-être même le plus grand en France, et [cette prédication] […] est révélatrice d'un milieu et d'une époque. S'il nous renseigne moins sur les confréries […] il est par contre toujours précieux à consulter quand il s'agit des livres destinés au peuple, soit qu'il écrive lui-même, soit qu'il pose avec son habituelle lucidité le problème de la

151 Jacques Le Goff, *Faut-il couper l'histoire en tranches ?*, *op. cit.*

152 Cette affirmation doit toutefois être nuancée car toute appréciation repose sur les sources existantes et la possibilité de les exploiter de façon pertinente. Il serait précieux de pouvoir resituer précisément l'action d'un Jean Gerson vis à vis d'un Nicolas de Clamanges ou d'une Christine de Pizan, mais les lacunes de la documentation imposent également la modestie dans l'interprétation.

153 Étienne Delaruelle, Edmond-René Labande et Paul Ourliac, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 14, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, Paris, Boud et Gay, 1964. Pour le chapitre concernant Gerson, on se reportera au volume 2 du présent tome, aux p. 837-869.

> licéité de certaines lectures pour les laïcs, soit enfin qu'il nous renseigne sur ce qui plaisait au public de son temps. Curé, il nous permet de connaître une paroisse de Paris à cette époque ; auteur spirituel et mystique, il nous fait entrevoir les grandes tendances de la spiritualité d'alors ; réformateur, il examine les dévotions en usage de son temps pour en juger le bien-fondé et rejette impitoyablement les superstitions et diverses aberrations qu'il rencontre.
> Il est donc permis de parler, avec les cinquante premières années du XVe siècle, d'un siècle de Gerson. L'influence de Gerson d'ailleurs continuera de se faire sentir dans la deuxième moitié du siècle et plus tard encore[154].

Prédication, spiritualité aux accents mystiques, réforme : ces thèmes, et d'autres convoqués au cours du chapitre, dévotion féminine, *Roman de la Rose*, sont tous illustrés par la production écrite de Gerson et renvoient, assurément, à des aspects centraux de la période. Passons sur le lexique ici employé « superstitions », « aberrations », et soulignons que d'autres aspects en revanche manquent en partie à l'appel, et c'est le cas de l'humanisme évoqué succinctement et congédié à plusieurs reprises au cours dudit chapitre, ou, moins absente, mais peu problématisée, la question de la censure où Gerson joua un rôle notable. S'il est vrai qu'au sein d'une fresque historique, Gerson fournit une illustration de qualité, on peut en revanche aspirer à une approche complémentaire qui permette de mettre en perspective les entrées permettant cette rencontre, plus ou moins heureuse du chancelier et de « son » siècle[155]. Reprenons donc brièvement quelques-unes des grandes lignes du « siècle de Gerson » non pour les contester, mais pour souligner que si le chancelier épousa parfois l'air de son temps, il ne fut pas toujours novateur, ni forcément seul. Car en somme, si notre étude a aussi pour but de mettre en avant des singularités dans l'histoire des textes, est-il pertinent de se pencher sur un auteur qui résumerait à lui tout seul son époque ? Tout au contraire, ce sont les écarts, les reformulations, les appropriations qui nous intéressent et nous renseignent sur la vie des textes.

1. Gerson, prédicateur modèle :

Période fortement religieuse, la fin du Moyen Âge se verrait ainsi heureusement résumée par la seule personnalité de Gerson de par son activité de prédicateur dont nous gardons des témoignages prolifiques. Certes, et nous n'irons pas le nier, la prédication occupa une place

---

154 Étienne Delaruelle, Edmond-René Labande et Paul Ourliac, *Histoire de l'Église… op. cit.*, p. 837.

155 Notons en outre que le « siècle de Gerson » est un effet comme un autre de l'historiographie qui, quoiqu'on puisse en dire, n'a pas trop relégué le chancelier dans les limbes de l'oubli. En effet, même si certains aspects de son œuvre restent méconnus, et qu'une vaste entreprise d'édition scientifique demeure à faire, nous disposons d'une documentation conséquente et de textes conservés. On pourra s'en rendre compte en lisant l'article d'Hélène Millet, « Pierre Plaoul (1353- 1415) : une grande figure de l'université de Paris éclipsée par Gerson », dans *Itinéraires du savoir de l'Italie à la Sancdinavie. Études offertes à Elizabeth Mornet*, Corine Péneau, (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 179- 200.

importante dans la carrière de Gerson, et nous y reviendrons ultérieurement plus en détail[156]. Rappelons toutefois que la prédication aux XIVe-XVe siècles n'est plus nouvelle puisqu'elle est, depuis le concile de Latran IV l'un des horizons majeurs de l'évangélisation et de la vie du peuple chrétien au point que Nicole Bériou a parlé de « média de masse » pour cette pratique[157]. Toutefois, il est indéniable que les proportions de l'activité homilétique augmentèrent notablement à cette période. Jacques Chiffoleau le rappelle[158] : le nombre de prédicateurs rémunérés pour cette activité et de sermons prêchés est considérable à la fin du Moyen Âge. De nouveau, la place de Gerson de nouveau demeure malaisée à évaluer, perdu qu'il est dans un phénomène de société massif où il semble ne pas se distinguer. La comparaison avec des contemporains proches, par exemple Jean Courtecuisse[159], permet déjà d'isoler des spécificités, et un traitement personnel de l'art oratoire. Mentionnons quelques éléments que nous reprendrons de manière plus approfondie dans le cours de notre réflexion ; ainsi, chez Gerson et Courtecuisse notamment, le statut du sermon évolue quelque peu, quittant le statut de texte souvent anonyme pour s'apparenter à un écrit plus individualisé et ayant fait l'objet d'une recherche formelle. À cela s'ajoute, différemment chez chacun, une forme de conscience oratoire aiguë qui travaille de l'intérieur les modèles issus de l'*ars predicandi* pour en faire des textes se réclamant de l'éloquence et soucieux de leur diffusion[160].

2. Le mysticisme de Gerson :

Prédicateur intéressant par sa relative singularité dans un siècle tout homilétique, Gerson peut de la même manière ne peut être qualifié de mystique[161] qu'avec bien des nuances. Quelques textes du chancelier ont pu en effet recevoir cette appellation de « mystique[162] » et, comme le rappellent Étienne Delaruelle, Edmond-René Labande et Paul Ourliac, s'inscrivent dans un siècle où l'individuation de l'expérience spirituelle tient une large place au point que l'on ait pu

---

[156] Qu'on nous permette de traiter rapidement cet aspect : pour de plus amples détails nous renvoyons le lecteur à notre introduction sur le genre du sermon.

[157] Sur l'essor de la prédication voir Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1998.

[158] Jacques Chiffoleau, *La Religion flamboyante, op. cit.*

[159] Voir sur ce sujet Geneviève Hasenohr, *Le Sermon sur la Passion de Jean Courtecuisse*, Montréal, Éditions Céres, 1985.

[160] À la suite de l'ouvrage de Daniel Hobbins, *Authorship and publicity before print : Jean Gerson and the transformation of late medieval learning*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2000 ; Hélène Millet, souligne ainsi l'impact de ce souci qu'on qualifiera d'auctorial pour Gerson dans son article « Pierre Plaoul (1353-1415) : une grande figure de l'université de Paris éclipsée par Gerson », *op. cit.*

[161] Nous nous bornerons ici à reprendre dans une perspective nuancée l'historiographie traitant de la question chez Gerson ce afin de fournir une vue synthétique de la réception critique du chancelier. Nous reprendrons nous-mêmes la question pour y confronter les textes dans notre chapitre 6 consacré à l'expérience spirituelle.

[162] Mentionnons ainsi, sans prétendre à l'exhaustivité, la *Montagne de Contemplation*, le *Canticordum cordis* etc.

parler de « siècle d'or de la mystique française[163] ». Soulignons néanmoins que Gerson est tout sauf un mystique ordinaire. En effet, si le terme « mystique » renvoie de nos jours communément à un individu, ou une pratique spirituelle impliquant un type de rapport à la transcendance, il désigne, à l'époque de Gerson et dans son œuvre, une branche précise de la théologie fondée, comme le rappelle Marc Vial[164] à la suite d'Alain de Libéra, sur le corpus des écrits de Denys l'Aréopagite tel que le Moyen Âge occidental pouvait y avoir accès. La démarche de Gerson est donc avant tout théorique : il s'agit de penser un type de rapport à Dieu. Elle est également profondément livresque, le corpus dyonisien fournissant le socle sur lequel se déploie le raisonnement. Marc Vial le rappelle ainsi sans ambages :

> […] [Le] but poursuivi par Gerson, lorsqu'il se préoccupe de théologie mystique, est de fournir une *théorie* de cette connaissance particulière de Dieu. La nature de ses écrits dits « mystiques » est purement *spéculative*. Que Gerson ait eu des aspirations spirituelles, qu'il ait voulu parvenir lui-même, personnellement, à cette connaissance mystique de Dieu, est très probable ; il n'en demeure pas moins que ce qu'il a transmis, et même ce qu'il a voulu transmettre, c'est une *pensée*. Ce n'est pas en « mystique » que Gerson aborde la théologie mystique, mais en scolastique, en théologien de *profession*, en théoricien […][165].

À l'inverse donc des personnalités spirituelles, ermites, femmes dévotes, béguines, que compte la période et qu'il fréquente parfois dans ses offices pastoraux, Gerson est avant tout un théoricien rattaché à une institution orthodoxe s'il en est. Cela étant, il convient de ne pas sous-évaluer l'intérêt du chancelier pour ce sujet : il s'agit au contraire d'une préoccupation durable, ce dont témoignent des textes de différentes périodes de sa vie. Si Marc Vial souligne que Gerson lui-même avoue n'avoir pas expérimenté personnellement la connaissance de Dieu dont il traite, nul doute qu'elle n'ait exercé un attrait réel pour lui. Il se peut en outre que sa fréquentation de personnalités marquantes en la matière lui ait permis de dépasser le stade de la seule théorisation livresque : Gerson a rencontré à plusieurs reprises des ermites et il a aussi parfois échangé par lettres avec eux ce dont témoigne sa correspondance. Il se peut que ce soit dans ce commerce des âmes que Gerson ait pu acquérir, en plus d'une connaissance indirecte de la chose, une sensibilité que l'on retrouve peut-être dans ses œuvres spirituelles françaises[166] et qui leur donne cette justesse de ton qui marque tant quand on les lit.

Mystique, Gerson l'est d'autant moins qu'il n'est sans doute pas seulement un

---

[163] Cette expression renvoie aux travaux de Yelena Masur-Matusevitch, *Le Siècle d'or de la mystique française*, Milan, Archè, 2004.

[164] Marc Vial, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006, p. 7.

[165] Marc Vial, *ibidem*, p. 8.

[166] Pour les textes spirituels de Gerson on pourra se reporter aux deux exemples célèbres de *La Montagne de contemplation*, *OC*, t. 7. 1, n° 297, p. 16-55 et de *La mendicité spirituelle*, *OC*, t. 7. 1, n° 317, p. 220-280 mais des textes moins connus et de moindre envergure offrent de semblables éclairages sur la question.

observateur reportant avec empathie ce qu'il voit chez d'autres : en tant que chancelier, son activité de théorisation n'est sans doute pas dénuée d'une volonté, plus ou moins affirmée, d'encadrement de certaines pratiques. Ses traités spirituels français sont autant de modes d'emploi qui laissent peu d'espace, pour ne pas dire aucun, pour le vagabondage d'une âme fondue dans un grand tout effusif[167]. Quelle que soit la métaphore filée qui conduit la démarche (paysage, musique etc.[168]) on ne se perd jamais vraiment sous la houlette du chancelier[169]. En réalité, Gerson se montre circonspect à plus d'une reprise quant aux pratiques, ou descriptions de pratiques, qui reprennent les *topoi* littéraires et expérientiels de la relation directe à Dieu : parlant du traité des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck dans une de ses lettres[170] il critique l'usage de métaphores vagues quant à leur contenu théologique et d'un style emphatique et affectif qui égarent l'âme.

Si donc l'exemple Gerson peut apparaître intéressant sur la place occupée par la spiritualité à la fin du Moyen Âge ce n'est guère en ce qu'il offrirait un exemple de théologien mystique, d'un théoricien réconciliant dans sa personne et sa pratique scolastique et mystique. En revanche, il fait figure de jalon important dans l'histoire de la spiritualité chrétienne occidentale en ce qu'il fait voir une institutionnalisation relative de certaines pratiques qui deviennent pensables. Le caractère novateur de ce travail doit être apprécié avec mesure : Marc Vial le souligne, le corpus dionysien était connu de longue date en Occident, quoiqu'indirectement, et avait été déjà dûment commenté. Mais Gerson n'est pas seulement un commentateur : il est également mû par un souci de systématisation qui va bien au-delà des écrits du penseur antique. C'est peut-être parce qu'il met en forme une expérience spirituelle précise selon les concepts et la rationalité scolastique que Gerson révèle un changement d'approche. À cet égard, il est vraisemblable qu'il soit un témoin majeur de la mutation du fait religieux qui éclatera quelques décennies plus tard, faisant passer à cette époque que nous appelons moderne.

---

[167] Sur le caractère encadrant des textes moraux et spirituels de Gerson on se reportera à l'étude comparée menée par Nelly Nabert avec ceux de Christine de Pizan dans l'article « Christine de Pizan, Jean Gerson et le gouvernement des âmes », dans *Au champ des Escriptures*, *op. cit*., p. 251-268. Si le fond moral et éthique chez les deux auteurs est semblable, l'auteur insiste sur le fait que les différences entre les deux dispositifs discursifs infléchissent notablement leur sens, chez Christine, vers une proposition de bonne vie ouverte, chez Gerson vers une proposition de bonne vie recluse proche d'un modèle monastique.

[168] Sur les images qui servent de cadre à la pratique spirituelle dans les sermons de Gerson on se reportera à notre chapitre 6.

[169] Sur ces questions nous renvoyons aux travaux portant sur l'allégorie chez Jean Gerson d'Isabelle Fabre, *La Doctrine du chant du cœur de Jean Gerson,* Genève Droz, 2005 et de Virginie Minet-Mahy, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI* : *imaginaires et discours*, Paris, Champion, 2005.

[170] *À Barthélémy Clantier*, *OC*, t. 2, n° 13, p. 55.

3. Gerson le réformateur

De façon unanime, la vulgate historiographique accole au nom de Gerson le qualificatif de « réformateur[171] ». Or, le fut-il ? Et si oui, dans quelle mesure ? L'affirmation est commune et renvoie à des prises de position en matière dogmatique et ecclésiale identifiables et bien étudiées[172] ; elle renvoie également à des thèses morales du chancelier, perçues comme novatrices, notamment dans le domaine de l'éducation. Cette thèse est peu remise en question car elle présente des avantages : tout d'abord, dans une historiographie encline à considérer le versant noir de la période et le chaos du schisme, elle offre une figure positive rétablissant l'équilibre ; par ailleurs elle offre des éléments expliquant la diffusion ultérieure de Gerson au XVIe siècle, en contexte réformé comme catholique[173]. Mais, si Gerson défendit bien plusieurs réformes dans divers domaines, il faut bien les distinguer d'une orientation réformiste. Et quels sont ces chantiers de réformes qu'on attribue au chancelier ? Si l'on se reporte entre autres aux travaux déjà quelque peu anciens de James Louis Connolly[174] il serait possible d'identifier cinq principaux chantiers de réformes : l'éducation, et de façon connexe, l'université, le clergé, la société et la papauté. Or, dans la plupart de ces domaines, la notion de réforme mérite d'être questionnée, aussi ne reprendrons-nous pas telles quelles ces catégories et nous nous attacherons à mettre en lumière l'ambiguïté sémantique du terme de réforme, ainsi que son ancrage dans des stratégies discursives chez Gerson.

En effet, dans plusieurs cas, sous couvert d'une rénovation et d'un renouvellement qui initieraient une « réforme progressiste », Gerson se montre prudent, voire conservateur du point de vue de l'histoire des idées. Ainsi, dans le cas de la réforme de l'université, les listes d'auteurs que

---

[171] C'est notamment le cas d'André Combes dans, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, Vrin, 1972, vol. 4, p. 257-319 dans un chapitre ainsi intitulé. Avant toute explication supplémentaire on pourra se reporter, pour une mise en perspective de la question plus large de la réforme à l'université à la fin du Moyen Âge à l'article de Jacques Verger, « Les professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Âge », dans *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1995, p. 228-251

[172] Sur cette question, qui relève entre autres du domaine théologique, nous renverrons essentiellement aux travaux de James Louis Connolly, *John Gerson, reformer and mystic*, Louvain, Librairie Universitaire, 1928 et des approches plus récentes de la question, Louis Pascoe, *Jean Gerson : principles of Church reform*, Leiden, Brill, 1973 et Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last Medieval Reformation*, University Park, Pennsylvania university press, 2005.

[173] Le réformateur médiéval qu'est Gerson n'a en effet pas laissé indifférents les penseurs réformés : pour une approche de la postérité de Gerson en contexte protestant on lira Ozment, Steven *Homo Spiritualis. A Comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson, and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought*, Leiden, Brill, 1969 qui fait le point sur la reprise et la prise de distance de Luther et Calvin avec les conceptions théologiques de Gerson. Pour une approche de la diffusion, moins complexe car plus assumée, de Gerson en contexte catholique on lira Berndt Hamm, « Between severity and mercy . three Models of pre-Reformation urban reform preaching : Savonarola, Staupitz, Geiler. », dans *Continuity and Change. The Harvest of Late-Medieval and Reformation history*, Essais en l'honneur de Heiko Augustinus Oberman, Robert James Bast, Andrew Colin Gow, (éd.), Leiden, Boston, Brill, 2000, p. 321-358 et Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of medieval theology, Gabriel Biel and late medieval nominalism*, Cambridge, Havard University Press, 1963, p. 337-340.

[174] L'approche d'André Combes dans *Essai sur la critique de Ruysboreck…*, *op. cit.*, quant à elle insiste surtout sur la dimension théologique.

Gerson soumet au collège de Navarre montrent une volonté de retour aux canons du cursus universitaire du XIIIe siècle[175], bien plus qu'une ouverture à la théologie contemporaine. Ainsi Gerson est novateur de façon ambiguë dans ses textes quand il incrimine une théologie dégénérée, tournant à vide, détachée des choses de la foi comme le peint James Louis Connolly :

> Gerson une fois a décrit le théologien comme un "homme bon, versé dans l'étude de l'Écriture, non pas uniquement au moyen des connaissances de l'intellect mais plutôt, et même davantage, au moyen de celles du cœur […]". Tel était l'idéal qu'il rapporta à Paris [de Bruges] et qu'il s'efforça d'inculquer à travers ses cours à l'université. Il s'érigea contre les travers de la vie universitaire. Il n'y avait rien à redire contre une poursuite honnête du savoir, mais il était très opposé à ceux qui n'aspiraient qu'à être connus, qui étudient uniquement pour connaître ou être connus[176].

Or nous l'avons déjà souligné à la suite de Zénon Kaluza[177], Gerson est aussi un habile polémiste qui dépeint souvent les positions de ses adversaires avec les couleurs de l'impiété, de l'hétérodoxie voire de l'hérésie. Primat du cœur sur l'intellect, connaissance pure contre connaissance au service de la foi sont aussi à lire de façon dynamique, dans le contexte d'un débat[178] où Gerson tente d'imposer ses vues et de disqualifier le parti adverse (notamment la pensée de Buridan). Il faut donc se demander à quoi renvoient précisément, sous les mots, les objets invoqués par le chancelier et ce que vise la réforme de l'université. Passons sur les avanies de la vie universitaire, superbement dépeintes dans une lettre mordante[179] où Gerson témoigne de son projet de se démettre de ses fonctions de chancelier : dans les milieux intellectuels médiévaux, elles ont en grande partie valeur de *topos*. En revanche, le désir de connaissance, qui apparaît parfois dans les sermons de Gerson sous les traits du personnage négatif *Studiositas speculatrix* mérite qu'on s'y arrête. Il renvoie en effet à l'une des crises que traverse alors l'université médiévale sur la finalité de la connaissance. Pour Gerson, la réponse est claire : la connaissance n'a de légitimité qu'en tant qu'elle s'adosse à une vie de foi et à une expérience spirituelle. Mais d'autres courants théoriques existent alors

---

[175] Sur cette question voir Zénon Kaluza, « À l'origine du *stylus theologicus* de Jean Gerson », dans *Études doctrinales sur le XIVe siècle*, *op. cit*., p. 234-240.

[176] James louis Connolly, *John Gerson,* r*eformer and mystic*, *op. cit*, p. 81. Nous traduisons : « Gerson once described a theologian as "a good man, versed in the Scriptures, – not simply with a learning of the intellect, but rather, and much more, of the heart […]". This was the ideal he carried back to Paris and strove to inculcate in his courses at the University. He hit out against the faults of the University-life. There was nothing to be said against an earnest pursuit of knowledge, but he had much against those who studied simply to make them known, qui student solum ut sciant vel sciantur. »

[177] Zénon Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris*, *op. cit*, p. 37 sq

[178] Cette importance de l'interaction dans l'élaboration du sens du débat a été soulignée pour un autre aspect, l'*epikie*, que Gerson mobilise dans les controverses sur le schisme contre ses adversaires par Bénédicte Sère dans son oral d'Habilitation à Diriger des Recherches du 24 octobre 2015, avec la présentation de son mémoire inédit *Les Débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique*, (à paraître). Concept aristotélicien associé à la mesure, l'*épikie* est tout autant une arme polémique qui requalifie les positions de l'adversaire en positions excessives et manquant de la tempérance vertueuse qui caractérise le jugement chrétien.

[179] *À un inconnu*, *OC*, t. 2, n° 2, p. 17-23. On se reportera à notre chapitre 3 pour un extrait commenté.

comme le rappelle Luca Bianchi[180] et s'orientent vers une recherche plus détachée de la théologie. Réforme donc que la position gersonienne ? Il s'agit plutôt de prôner un retour à l'âge d'or de la scolastique qu'est le thomisme avec un rabaissement des ambitions de la philosophie spéculative en sous la tutelle de la théologie.

De la même manière, les thèses conciliaires de Gerson, dont le succès au XVIe siècle fut important, méritent quelques nuances ainsi que le rappelle Hélène Millet :

> Le Gerson professant des idées conciliaristes appartient à la période postérieure à 1415. À partir de 1394, le chancelier a au contraire fait figure de papiste, et son ralliement à la solution conciliaire pisane n'est intervenu qu'*in extremis* à la fin de 1408. Auparavant, il s'était distingué en professant une profonde répugnance pour la soustraction d'obédience : son retrait à Bruges en 1398 et ses velléités de démissionner de la chancellerie en témoignent assez[181].

Gerson ne fut donc pas toujours un promoteur de l'autorité de l'Église contre le pape, ce qui lui valut un indéniable succès au siècle suivant : il est d'abord un partisan déçu de l'autorité papale. Si donc Gerson suivit bien certains mouvements dits de réforme de son siècle, sa position n'en doit pas moins faire l'objet d'une approche fine, son positionnement se révélant à plus d'une reprise, complexe et changeant, hautement tributaire du contexte intellectuel. Bien plus, plutôt que de trancher de façon unilatérale, en risquant et l'anachronisme et le jugement de valeur, il serait instructif de comprendre plutôt ce qui, dans le discours du chancelier, élabore cette posture de réformateur que la Renaissance, puis l'historiographie ont validé sans trop de difficultés. L'enjeu est de taille car il s'agirait de faire la part du contenu dogmatique (potentiellement conservateur) et des stratégies discursives (possiblement novatrices) pour dégager une nouvelle vision du chancelier, à rebours des simplifications.

4. Gerson et les femmes :

Gerson semble parfois être plus que réformateur : à lire certaines études, il ferait presque figure d'ecclésiastique « féministe[182] ». Assurément, son rapport à la question féminine est emblématique de sa complexité, et de la multitude des lectures dont il est redevable. C'est donc

---

[180] Luca Bianchi, *Censure et liberté intellecutelle à l'université de Paris* (XIIIe-XIVe siècles), Paris, Les Belles Lettres, 1999.

[181] Hélène Millet, « Pierre Plaoul … », *op. cit.*, p. 179-200.

[182] Sur la question de l'intérêt de Gerson pour la question féminine nous partirons de l'article de Yelena Mazour-Matusevich, « La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes », *Le Moyen Âge*, 2006, série 2, t. CXII, p. 337-353. Nous nuancerons certaines affirmations au moyen d'autres écrits que nous citerons au fil de notre propos.

avec lui que nous refermerons ce bref parcours du « siècle Gerson ». Nous partirons pour ce faire des conclusions de Yelena Mazour-Matusevich dans l'article de synthèse qu'elle consacre à cette question[183] tout en nuançant et mettant en perspective certaines de ses interprétations. Plusieurs éléments importants de la biographie de Gerson et de sa production écrite ont ainsi poussé la critique à souligner une position atypique du chancelier pour son époque quant au statut des femmes. D'un point de vue familial, tout d'abord, Gerson a entretenu des relations épistolaires étroites avec ses sœurs[184] et il assuma après la mort de ses parents un rôle de chef de famille. Ce rôle prit rapidement une tournure pastorale, le frère aîné devenant le guide de ses cadettes au plan spirituel. Les faits, bien étayés par la correspondance, sont connus : Gerson proposa à ses sœurs (ou les laissa libres) de ne pas se marier pour mener ensemble une modeste vie communautaire dévolue à la prière. L'engagement de Gerson en la matière fut réel puisqu'il soutint cet état de vie de ses ressources financières. Autre élément rappelé par Yelena Mazour-Matusevich, Gerson tout au long de sa carrière, fit montre d'un intérêt réel pour des figures de femmes dévotes, mystiques, béguines et se prononça à plusieurs reprises sur des pratiques (jeûne ou anorexie spirituelle, flagellation etc.) qu'il jugeait excessives. Plus largement, sa fonction de prêtre le rendit attentif aux difficultés de la condition féminine, notamment dans le mariage, qu'il s'agisse de celles qu'impliquait la maternité, ou des tensions résultant de relations conjugales inégalitaires et mal vécues. On peut retrouver enfin ce même intérêt et souci dans le débat sur le *Roman de la Rose* où il soutint les positions de Christine de Pizan contre les vues des partisans de Jean de Meung.

Assurément, à une époque plutôt marquée par la misogynie, et ce particulièrement dans les milieux cléricaux, Gerson se distingue par ce que Yelena Mazour-Matusevich qualifie de « souci sincère de la situation et dignité[185] » des femmes ainsi que par le réalisme pragmatique dont il fait preuve dans ses jugements, notamment sur le mariage. Il apparaît également relativement novateur dans ses projets catéchétiques, faisant le choix de la langue romane et de la vulgarisation spirituelle, contre le latin et une théologie réservée à une élite sociale peu féminine[186]. Cette attitude, qui apparaît sous un jour extrêmement positif dans l'article de Yelena Mazour-Matusevich doit pourtant faire l'objet de quelques nuances, car elle découle selon nous autant de considérations pastorales

---

[183] Cet article propose un parcours exhaustif des écrits de Gerson, tant spirituels que doctrinaux assorti de nombreuses citations : on ne manquera pas de s'y référer pour se faire une idée de l'importance de la question dans les textes du chancelier.

[184] On consultera sur ce sujet Francis Ledwidge « Relations de famille dans la correspondance de Gerson », *Revue historique*, n° 271, p. 3-23.

[185] *Ibidem*, p. 347.

[186] Ces choix linguistiques font écho par ailleurs au traitement littéraire que Gerson fait des thèmes spirituels dans certains de ses sermons : on se reportera sur ce point aux analyses sur le caractère genré de certaines images spirituelles dans les sermons français voir notre chapitre 6 et sur l'orientation sociologique de la réception de ses sermons.

que d'un souci pour les femmes en elles-mêmes. La place que Gerson leur dans ses écrits en effet est notable et paraît, de prime abord, novatrice et progressiste. On peut néanmoins la mettre différemment en perspective en se penchant sur ses positions quant à la place des laïcs dans l'Église. Or, sur ce sujet, force est de constater que les vues du chancelier sont relativement traditionnelles, conformes à la pensée ecclésiale de la fin du Moyen Âge qui veut que le clergé encadre les laïcs. Ainsi, la totalité, ou presque, de ses écrits doctrinaux s'inscrivent une tradition de « gestion pastorale » selon les mots de Jacques Chiffoleau, qu'il s'agisse d'autoriser, de tolérer ou de condamner[187]. Gerson s'intéresse donc aux femmes en pasteur qui se penche sur une catégorie de laïcs qui avaient jusqu'ici moins retenu l'attention du clergé. Gerson peut apparaître libéral dans son attitude à l'égard des femmes qu'il s'agisse de dévotes ou de grandes lettrées auxquelles il apporte son soutien ; il n'en demeure pas moins qu'il se place dans la position de celui qui autorise les pratiques et guide les laïcs d'une main assez ferme[188]. L'une des lettres qu'il adresse à ses sœurs, avant même les premiers traités spirituels, montre un frère qui parle avec la voix du guide spirituel :

> Et ne veul pas que […] laissiez vos aultres bonnes penseez et vostre maniere de faire vos processions et pelerinages aus sains et aus sainctez tant pour vous comme vos amis mors et vifz [...][189].

Les demandes sont explicites, *ne veul pas*, et le discours utilise des pronoms pour conseiller avec une douceur toute ferme une pratique spirituelle plutôt qu'une autre :

> Le dimenche je ordonne a Dieu cest a la benoite trinite et ad ce que nous approprions a chascune des personnes, a la puissance du pere, a la sapience du fils et a la bonte du saint esperit. En considere sa grant haulteur, sa disposition merveilleuse sur les hommes[190].

Le *je* qui parle est bien Gerson quoique le pronom laisse place au destinataire pour se muer en un parcours de lecture aux allures de programme spirituel bien ordonné, et peu modulable. L'ambivalence du discours ici est réelle et l'on ne s'en étonnera guère pour cette période. Il

---

187 Sur le rapport aux pratiques laïques, on pourra, à titre d'illustration se pencher sur une polémique à Bâle incriminant des laïcs dévots (et peu informés des subtilités de la théologie) et un prédicateur zélé où Gerson est intervenu pour trancher en faveur de la dévotion populaire, peu orthodoxe. On pourra lire l'article de Edmond Van Steenberghe, « Quelques écrits de Jean Gerson : textes inédits et études », *Revue des Sciences Religieuses*, 1933, vol. 13, n° 13-2, p. 165-185. Sur les rapports clergé-laïcs à la fin du Moyen Âge, on se reportera à Jacques Chiffoleau, *La Religion flamboyante*, *op. cit.* : on y prendra la mesure des relations parfois complexes, non exempt d'une certaine tension entre pratiques religieuses et désir d'encadrement. L'expression « gestion pastorale » est tirée de l'avant-propos et complément bibliographique de la 2e édition, 2011, p. 5.

188 Sur ce point nous renvoyons aux analyses déjà évoquées de Nelly Nabert, « Christine de Pizan, Jean Gerson et le gouvernement des âmes », *op. cit*. De la même manière le soutien de Gerson à Jeanne d'Arc peut être tout à fait lu dans la même perspective : pasteur, il s'attache à discerner si les actions socialement atypiques de cette femme sont le résultat d'une inspiration maligne ou divine.

189 *À ses sœurs*, *OC*, t. 2, n° 1, p. 16.

190 *Ibidem*, p. 14-15.

n'empêche, on ne saurait passer sous silence cette polarité éminemment signifiante[191]. En somme, si Gerson semble bien reconnaître une réelle, et peu courante, dignité des femmes, c'est qu'à bien des égards il remplace la tutelle conjugale par l'encadrement clérical qu'il s'agisse du confesseur ou tout simplement du prêtre[192]. De la même manière, on peut aussi lire les positions de Gerson sur l'anorexie spirituelle comme une tentative d'encadrement pastoral par l'institution cléricale de pratiques spirituelles qui réinvestissaient de façon plus autonome la corporéité féminine[193]. Le regard qu'il porte sur des figures spirituelles féminines et les critiques qu'il fait des béguines notamment s'inscrit dans de semblables perspectives où c'est le clerc qui réglemente la pratique féminine ainsi que l'a souligné Piroska Nagy dans un article consacré à l'encadrement pastoral des femmes proposé par Gerson[194].

Et c'est peut-être là, et non dans un féminisme anachronique, que Gerson se révèle moderne, au sens de la période suivante. En effet, si la Renaissance témoigne d'un intérêt renouvelé pour la place des femmes et la condition féminine comme le souligne Jacob Burckhardt, c'est avec une ambivalence réelle. Joan Kelly Gadol, le rappelle dans son article « Les femmes ont--elles eu une Renaissance[195] ? » : la période moderne coïncide avec un relatif recul des femmes hors de l'espace public[196]. Certes, cette thèse demande encore à être affinée du point de vue des aires géographiques, la chronologie de l'Italie du Nord n'étant pas celle de la France septentrionale pour l'humanisme comme pour la condition féminine. Elle permet néanmoins de mettre en avant une évolution progressive, plus qu'un tournant, en faveur d'une vision plus spiritualisée de la femme

---

[191] De ce fait, on pourrait même s'interroger sur le statut des textes de vulgarisation spirituelle en langue vernaculaire tels que la *Montagne de contemplation* ou la *Mendicité spirituelle*, car en somme, sont-ils si novateurs ou l'historiographie présente-t-elle un léger biais favorable au chancelier ? En effet, des écrits spirituels, en français comme ceux de Marguerite Porette leur sont antérieurs, de plus, ils sont attribués à une femme. Le chancelier est-il uniquement mû par le désir d'étendre le nombre d'âmes dévotes, ou ne cherche-t-il pas aussi à concurrencer sur leur propre terrain des écrits qui n'émanent pas de la sphère de la sphère cléricale, légèrement hétérodoxes, mais rencontrant un succès certain et, de son point de vue de chancelier, problématique ?

[192] Brian Mac Guire a bien mis en évidence cette articulation entre une apparente liberté (notamment sexuelle, la virginité permettant d'éviter le mariage) concédée aux femmes et un encadrement pastoral étroit dans son article « Sexual control and spiritual growth in the late Middle Ages : the case of Jean Gerson », dans *Tradition and ecstasy. The agony of the fourteenth century,* Nancy Van Deusen, (éd.), Ottawa, Claremont cultural studies, 1997, p. 123-152.

[193] Pour une analyse nuancée de la pratique improprement qualifiée d'anorexie féminine (l'anorexie étant un cadre d'analyse moderne) on se reportera à l'ouvrage de Carolyn Walker Bynum, *Jeûnes et festin sacrés*. *Les Femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1994. Sur la question théorique de l'anorexie, voir p. 269-309.

[194] Elle y voit ainsi une restriction du rôle des femmes, voir « Sharing charismatic authority by body and emotions : the marvellous life of Lukardis von Oberweimar (*c*. 1262–1309) », dans *Mulieres Religiosae. Shaping female spiritual authority in the medieval and early modern periods*, Verlee Fraeters, Imke de Gier, (éd.), Turnhout, Brépols, 2014, p. 109-126.

[195] Joan Kelly Gadol, « Did Women have a Renaissance ? », dans *Becoming Visible, Women in European History*, Renate Bridenthal, Claudia Koonz, (éd), Boston, Houghton Mifflin Co., 1977, p. 21-47.

[196] Les paramètres et critères sur lesquels se fonde dont Joan Kelly Gadol pour évaluer ce mouvement de recul sont les suivants : elle examine le statut de la sexualité féminine (libre ou encadrée), les rôles politiques et économiques des femmes, les rôles joués par les femmes du point de vue de la production culturelle enfin la pensée symbolique associée aux femmes.

accompagnée d'une conception de l'amour plus platonique (à rebours de l'amour courtois selon elle) et d'une valorisation plus exclusive de la chasteté[197]. Le souci de Gerson pour la dignité des femmes ainsi que la prise en considération de certaines problématiques qui leur sont propres est donc réel, et assurément singulier à son époque. L'interprétation ne peut toutefois s'arrêter là et tirer argument d'un discours atypique pour faire de Gerson un héraut moderne de la cause des femmes. La question féminine l'intéresse, elle le sert aussi dans ses ambitions, notamment pastorales, mais aussi intellectuelles ainsi qu'on le verra avec la querelle sur *Le Roman de la Rose*[198]. Moderne, il l'est, mais sans doute de la même manière que la période immédiatement postérieure, et dont il partage parfois certains traits : car tout en reconnaissant aux femmes un statut nouveau, et novateur, de sujet, il se montre souvent soucieux d'en encadrer les agissements par des prescriptions abondantes et précises. Modernité ambivalente donc que celle de Gerson, non dénuée d'ombre, à rebours de ce que laisse penser parfois l'historiographie radieuse qui est la sienne.

Temps de crises, mais tout autant temps d'espoirs, période sombre mais aussi lumineuse, la période du XIVe et du XVe apparaît profondément paradoxale pour qui se penche dessus de nos jours. Cette contradiction est toutefois en partie apparente, découlant ainsi que nous l'avons montré, des effets de perspective induits par le travail de l'historiographie. Nous ne souhaitons pas ce faisant récuser complètement ces cadres théoriques mais les placer à une distance suffisante pour permettre d'apprécier en eux-mêmes, et d'une façon plus complexe, nos objets, les sermons de Gerson. Plutôt que la contradiction ou le paradoxe du contexte historique qui les vit naître, nous soulignerons sa diversité, sans nier son hétérogénéité. Et peut-être est-ce dans ce dernier aspect, dans ce foisonnement riche de possibles, qu'il faut placer l'idée de « transition » et non dans cette sorte d'interstice informe qui relie deux époques *a priori* mieux définies.

L'enjeu est pour nous de taille : il s'agit en effet d'offrir une vision plurielle du passé afin de s'autoriser de cette même complexité dans notre lecture des textes. À un instant précis, l'espace d'une génération singulière, il fut peut-être possible d'unir ce que la suite de l'histoire distinguera : la théologie, l'humanisme, la littérature etc. Cette complexité est celle d'une époque,

---

[197] Pour une mise en perspective littéraire de la question on consultera l'article de Sophie Cassagnes-Brouquet, Christiane Klapisch-Zuber et Sylvie Steinberg, « Sur les traces de Joan Kelly », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 32, 2010, mis en ligne le 31 décembre 2012, consulté le 17 mars 2015. URL : http://clio.revues.org/9804 et, pour une mise en perspective historique de cette même question, Julie Pilorget, « La fin du Moyen Âge, un moment charnière pour l'histoire des femmes ? Les embarras de la périodisation », *Questes* n° 33, 2016, consulté le 26 février 2017. URL : http://questes.revues.org/4307.

[198] Nancy Mac Loughlin développe ainsi l'idée dans son ouvrage *Jean Gerson and gender : rhetoric and politics in fifteenth-century France*, New York, Palgrave Macmillan, 2015 que la question féminine fournit également des stratégies rhétoriques pour atténuer les ambitions de l'université sous une *persona* rhétorique féminine, supposée modeste.

elle est également celle d'un individu qui a pu varier au fil de ses textes. C'est en cela que nous refusons l'approche commode et réconfortante d'un « siècle de Gerson » : car si le chancelier est le paradigme uniformisant de son époque, comment penser autrement que de façon unitaire ses textes ? Or, les textes, tributaires d'un contexte, de genres et de réceptions variés déjouent l'image d'une œuvre littéraire cohérente et close sur elle-même et ce à rebours de la présentation éditoriale moderne qui prévaut à présent. Bien plus, cette vision occulte également ses conditions d'élaboration : or, si la critique peut parfois s'autoriser à parler d'œuvres complètes ou d'un siècle Gerson, c'est par un effet de réception dont Daniel Hobbins dit qu'il fut construit par le chancelier lui-même, en dépit de la variété de sa production. Penser une strate temporelle sans méconnaître la diversité de ses dynamiques et de ses valeurs, telle fut notre ambition : nous espérons y avoir réussi afin de pouvoir embrasser simultanément, sans statuer, dans les sermons de Jean Gerson, le neuf et l'ancien, l'original et le topique, l'humaniste et le scolastique, l'utilitaire et l'esthétique. Il reste maintenant, une fois éclairés les cadres mentaux hérités de l'historiographie, à esquisser un panorama des conditions de possibilité qui en permettent l'émergence.

Chapitre 2 : Jean Gerson *en* son temps : cartographie du champ intellectuel

En quelle sorte d'espace Jean Gerson a-t-il écrit et prêché de sorte que nous l'entendions encore aujourd'hui à travers ses textes ? Saisir le sens des sermons du chancelier nous impose ainsi de comprendre la « place[1] » qu'ils occupèrent au sein de l'aire formée par les différents courants de pensée de l'époque. Il nous faut en outre saisir le lien que les textes entretiennent avec les pratiques culturelles correspondantes. Nous avons enfin besoin de situer l'acteur singulier qu'est Gerson vis-à-vis de ses contemporains. Tel sera donc le triple but que nous poursuivrons dans ce chapitre en tâchant d'une part, de circonscrire le champ intellectuel qui caractérise la charnière du XIVe-XVe siècle, d'autre part de définir l'espace littéraire qui lui est associé, puis d'identifier ses structures intellectuelles. Dans tous les cas, le mouvement et le dynamisme caractérisent fortement à l'époque ces différentes configurations et ce bien que Pierre Bourdieu ait montré qu'il s'agit d'une donnée relativement constante du champ intellectuel :

> [Il importe en effet au préalable de situer] le corpus […] constitué dans le champ idéologique dont il fait partie et d'avoir établi les relations entre la position de ce corpus dans ce champ et la position dans le champ intellectuel du groupe qui l'a produit ou, ce qui revient au même, avant d'avoir déterminé les fonctions que revêt ce corpus dans le système des relations de concurrence et de conflit entre des groupes situés en des positions différentes à l'intérieur d'un champ intellectuel occupant lui-même une certaine position dans le champ du pouvoir[2].

On pourrait souhaiter nuancer le terme « d'idéologie » dont use Bourdieu pour définir le champ intellectuel. Si le terme peut paraître daté, il a le mérite d'insister sur le fait que les univers composés par les idées demeurent déterminants pour comprendre la place des acteurs. Ainsi, le statut de lettré et de théologien de Gerson découle certes de sa production intellectuelle et du type d'idées qui sont les siennes ; il ne peut néanmoins se comprendre qu'en interaction avec les autres figures, majeures ou mineures, composant le champ intellectuel d'alors. Ce faisant, il s'agit de montrer que la pratique homilétique et littéraire de Gerson, si tant est qu'elle soit originale, ne peut être détachée de ceux qui

---

1 C'est la question qui ouvre l'article de Gilbert Ouy, « In Search of the earliest traces of French Humanism… », *op. cit.*

2 Pierre Bourdieu, « Champ du pouvoir, champ intellectuel, et habitus de classe », *Scolies*, Cahiers de recherches de l'ENS, 1971, n° 1, p. 7-26.

l'inspirèrent, ceux auxquels elle répondit et ceux qu'elle combattit. Sa spécificité, voire sa singularité, ne peuvent être pensées qu'à cette condition, en tenant compte, à la suite de Bourdieu, des rapports de « concurrence » qui la façonnent ainsi que du lien qu'elle a pu entretenir avec certains pouvoirs. En effet, Bourdieu y insiste, le groupe des « intellectuels » médiévaux ne compose pas de classe unie, d'où une multiplicité d'interactions avec des sphères variées :

> […] la production d'idées n'est pas une activité hors du monde : si les penseurs médiévaux appartiennent souvent à des univers sociaux spécifiques, leur activité intellectuelle est étroitement liée à leur statut. Entre le moine, le clerc universitaire et le laïc serviteur du prince, se distinguent des modes de vie qui sont aussi des façons de penser et d'écrire, en un mot de s'inscrire dans l'espace social du savoir, qui constitue un ensemble de normes, de contraintes et de conditions concrètes indissociables de l'exercice intellectuel lui-même[3].

L'enjeu pour nous sera donc de fournir une vue large des objets, des langues et des lieux de savoir[4] qui composent le « champ intellectuel » à la fin du XIVe et au début du XVe siècle afin d'y situer Gerson dans une perspective inspirée de la sociologie. Avec qui parle-t-il ? À quels groupes appartient-il ? De qui est-il le concurrent ou le soutien ? Nous aurons ce faisant à cœur de ne pas figer ce panorama : les relations que Gerson entretient avec son contexte sont en effet mobiles, mais le contexte lui-même l'est plus encore ainsi que nous l'avons dit. En effet, l'époque et les changements que connaît la société induisent une relative redistribution des rôles, notamment entre clercs et laïcs : nous nous efforcerons donc de souligner les relations de concurrences, les tensions ou les alliances. Nous espérons ainsi à terme, pouvoir proposer une vue opératoire pour notre corpus de ce « champ » dont participe Gerson.

En effet, au-delà du « champ intellectuel », d'inspiration sociologique, la notion d'objets de savoir arrive au terme d'une importante évolution, induisant ainsi un mouvement et une labilité importante. Certes, la refonte des disciplines du savoir et l'essor d'une nouvelle sociologie intellectuelle ne sont pas des phénomènes nouveaux pour la période[5] ; néanmoins on peut affirmer

---

[3] Étienne Anheim et Sylvain Piron, « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations. » *La Revue de Synthèse*, t. 129, 6e série, n° 129, 2008, p. 481-484.

[4] Le lieu n'est pas indifférent en matière de savoir : nous avons pu le mesurer à la lecture des très riches volumes de Christian Jacob, (dir.), *Lieux de savoir*, Paris, Albin Michel, 2007. Les deux volumes, s'ils ne portent pas sur notre période (quoique le Moyen Âge soit abordé), sont inspirants ne serait-ce que dans leur démarche : nous avons librement repris à notre compte leur méthodologie. On pourra également, pour approcher davantage la visée de ce travail consulter le carnet du séminaire scientifique associé https://lieuxdesavoir.hypotheses.org/ .

[5] Sur la lente évolution du monde intellectuel médiéval on se reportera à Étienne Anheim et Sylvain Piron, « Le travail intellectuel au Moyen Âge… », *op. cit*, et en particulier, dans ce numéro, à l'article d'Emmanuele Coccia et de Sylvain Piron, « Poésie, sciences et politique une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *op. cit*. La réflexion, quoique portant sur des exemples italiens, est intéressante pour appréhender les questions de lente transformation d'un milieu intellectuel et les personnalités qui peuvent dès lors émerger. Cette étude « générationnelle » gagnerait à être appliquée plus finement que nous pouvons le faire à la période qui est la nôtre ; nous nous en inspirerons dans notre chapitre 3.

que c'est dans les dernières décennies du XIVe siècle que l'on commence à percevoir leurs conséquences, en France. Proposant de transformer « l'automne du Moyen Âge » en « phase d'incubation de la modernité »[6] Hans Ulrich Gumbrecht souligne ce qu'a d'ardu l'étude isolée de cette période précise :

> En ce qui concerne l'an 1300 comme date limite, il faut constater qu'un grand nombre de phénomènes culturels qui annoncent pour nous une transformation sociale profonde […] appartiennent au XIIIe siècle. Pensons au premier essor des villes, au goût des *summae* ou à l'émancipation de l'allégorie. Mais d'autre part, on dira que toutes ces innovations faisaient encore partie d'un point culminant dans l'éclosion des possibilités intellectuelles et <artistiques> du Moyen Âge. Enfin, la continuité étonnante des formes et des sujets dans la culture médiévale augmente encore la confusion de l'historien en quête de points de référence pour une périodisation nette. Comment sortir de cet embarras ? J'ai l'impression que la première moitié du XIVe siècle se présente à nous comme le moment historique d'une rupture dans la *tonalité affective des discours* qui accompagnent les innovations et les traditions culturelles […].
> Après tout, il n'est point douteux que l'époque comprise entre 1250 et 1350 constitue le point de départ lent, complexe et difficile à définir vers un monde qui ne sera plus « médiéval ». Quant aux structures du savoir et aux structures de la société, les années 1450 à 1550 me semblent beaucoup moins riches en changements. Les origines de la différenciation sociale, de la subjectivité de la connaissance et des expériences de la contingence ne datent pas de cette période. Celle-ci fut, cependant, l'espace temporel où les hommes ont commencé à accepter ces structures, à vivre avec elles – au lieu d'en souffrir[7].

L'approche, cette fois, renvoie davantage à une histoire philosophique des modes de pensée et aux évolutions qui affectent la notion de savoir. Elle recoupe toutefois aisément l'angle sociologique de Bourdieu, la mobilité du champ intellectuel, sociologique, répondant en écho, à la formulation de nouveaux domaines de connaissances ainsi qu'à de nouvelles approches. Dans tous les cas, la période d'activité intellectuelle de Gerson correspond à un moment de profonds changements. La place d'où il écrit et d'où nous parviennent ses sermons ne doit son aspect statique qu'à la sédimentation résultant de la chronologie et la bibliographie. Il est en réalité un acteur dynamique, pris dans des échanges, des « circulations[8] » et des rapports de force, au sein d'un « champ » constitué par des pratiques, des lieux, des structures de savoir et des institutions en pleine mutation. Notre propos sera donc de replacer les sermons du chancelier dans ce contexte mouvant.

Notre démarche dans ce deuxième chapitre s'appuiera donc sur une dimension descriptive puisque nous entreprendrons de répertorier les éléments qui permettent de mesurer ces

---

6 Hans Ulrich Gumbrecht, « Complexification des structures du savoir : l'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge », *Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters*, vol. VIII, t. 1, « La littérature française aux XIVe et XVe siècles », p. 20-28, cit. p. 27.

7 *Ibidem*, p. 27. Nous reprenons la typographie de l'extrait cité.

8 Étienne Anheim et Sylvain Piron, « Le travail intellectuel au Moyen Âge… », *op. cit*.

transformations. Mais notre problématique restera bien littéraire : nous ne nous intéresserons en effet au « champ intellectuel » et à ses évolutions qu'en tant qu'il témoigne de l'émergence d'un « espace littéraire[9] » spécifique, et qui en quelque sorte le dépasse. Car ce dernier est d'abord affaire de discours ainsi que le souligne Dominique Maingueneau : il est cette aire que compose pour lui-même le texte, où il est à lui-même son origine et qui l'abstrait du régime commun des échanges. Il est l'espace détaché de la sociologie où adviennent les œuvres ainsi que le souligne Xavier Garnier et Pierre Zoberman :

> L'espace littéraire ne se dissout pas dans les champs, les enjeux littéraires ne sont pas totalement circonscrits par les enjeux sociaux : la notion d'espace littéraire […] est une pièce maîtresse pour une résistance à l'encerclement du littéraire par le « tout sociologique ». […] L'existence des champs n'est en aucun cas la garantie de l'existence de la littérature. On pourrait même, avec un peu de malignité, donner l'exemple de champs littéraires qui ont beaucoup de mal à donner naissance à des œuvres[10].

Tel est notre parti pris : nous souhaitons montrer que Gerson participe de cette évolution du champ intellectuel et des domaines de savoir mais surtout que ses textes tirent leur sens de cet espace littéraire qui émerge et qui les constitue aussi en œuvres.

L'enjeu sera donc, avant d'analyser, de nous départir de l'impression d'évidence qui pourrait naître à la lecture, y compris pour des textes qui offrent en réalité peu d'évidences. Avant de procéder à une lecture littéraire (dans notre seconde partie), nous voulons donc prendre le temps de nous interroger sur le sens que peut avoir la notion « d'espace littéraire » dans le cas présent. En effet, le concept général de « littéraire », qu'il renvoie à l'idée de littérature, à un champ, à un discours ou à un ensemble de genres n'est pas sans poser problème dès lors qu'on aborde la période médiévale comme l'a rappelé récemment Michel Zink :

> Appliquée au Moyen Âge, la notion même de littérature, comme celle d'art, est problématique. Comment en serait-il autrement ? Telle que nous l'entendons, c'est une notion moderne – peut-être même une des notions dont l'apparition fonde l'un des aspects de la modernité. L'effort pour en trouver un équivalent ou un avatar au Moyen Âge n'est pour autant ni stupide ni désespéré. Mais il peut le devenir si l'on fait d'une sorte de gratuité un critère propre à définir la littérature et si l'on croit trouver ce qui relève spécifiquement de la littérature là où l'enjeu est le moindre – loin de ce qui est alors le plus grand enjeu, le seul enjeu, celui du salut[11].

---

[9] Nous empruntons initialement l'expression d'« espace littéraire » à Dominique Maingueneau dans son ouvrage *Le Discours littéraire*. *Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004 et nous ne ferons pas référence, ce faisant, au sens que l'expression prend chez d'autres théoriciens ainsi Maurice Blanchot.

[10] *Qu'est-ce qu'un espace littéraire ?*, Xavier Garnier, Pierre Zoberman (dir.), Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2006, p. 6.

[11] Michel Zink, *Poésie et conversion*, Paris, PUF, 2003, p. 1-2. Nous reprenons d'ailleurs tout à fait à notre compte l'injonction méthodologique qu'il formule dans le même ouvrage de « Lire ces textes sur l'horizon de leur foi [et] [s]'arrêter à ce qu'ils prétendent être et s'accrocher à la surface de ce qu'ils offrent. », *op. cit*, p. 4. Sur cette question,

La notion de « littérature » et ses corollaires (discours littéraire, espace littéraire etc.) commence d'être élaborée à l'époque dite moderne et selon des modalités spécifiques[12] tandis que sa dimension conceptuelle n'est théorisée qu'à partir du XIXe siècle au moins. Pourtant, plus qu'un problème, il s'agit là pour nous de l'intérêt de la période et de notre corpus : car à travers les évolutions du champ intellectuel on peut lire les balbutiements de l'idée de littérature, alors même que l'enjeu du salut demeure extrêmement fort et présent.

Les sermons de Gerson offrent un bon cas d'étude en ce qu'ils apparaissent au carrefour de plusieurs domaines. D'une part, leur finalité salvifique est indéniable et interdit de parler sans impropriété de « littérature » : le critère de la gratuité comme le souligne Michel Zink est tout bonnement hors champ. Pourtant, dans le même temps, il n'est pas impossible pour ces textes de faire jouer, ou de jouer de certaines des catégories mobilisées par Dominique Maingueneau. Ainsi, selon lui, un « espace littéraire » peut se comprendre comme « […] un lieu de confrontation entre des *positionnements* esthétiques qui investissent de manière spécifique des genres et des idiomes[13] » Or, les sermons de Gerson ne sont pas avares en positionnements esthétiques et ils ne dédaignent pas non plus de mobiliser les « autorités énonciatives[14] » qui y correspondent. Il convient donc de reprendre la question et de voir ce qui, dans la configuration du champ intellectuel au XIVe-XVe siècles (lieux, pratiques, genres littéraires, institutions) permet à Gerson d'être sans contradiction théologien, prédicateur et lettré.

1. L'essor de savoirs nouveaux

Avec le XIIIe siècle, Aristote s'impose comme une des sources et autorités majeures pour les textes religieux et théologiques. Pourtant Gerson, dans ses sermons, est loin de se limiter à cette seule référence[15]. Ce choix peut s'expliquer en partie par le statut hybride des textes qui oscillent

---

on pourra se reporter également, du même auteur, à *La Subjectivité littéraire*, Paris, PUF, 1985 qui pose les jalons d'une préhistoire littéraire. On pourra également s'intéresser, dans la même perspective à l'ouvrage de Ruedi Imbach et Catherine Köenig-Pralong, *Le Défi laïc*, Paris, Vrin, 2013.

[12] Sur cette question on pourra s'intéresser à la thèse de doctorat de Cinthia Méli *Le Livre et la chaire*, *Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet*, présentée en janvier 2012. Il en ressort que la notion d'auteur passe, au XVIIe siècle, par des pratiques, certes de publication, mais ne recourant pas à l'imprimé. L'auctorialité se construit donc dans un jeu complexe de diffusion manuscrite, éminemment personnelle, et à resituer dans la perspective de la sociabilité littéraire d'alors. Nous remercions l'auteure de nous avoir permis d'accéder à ses travaux qui éclairent sous un jour nouveau la genèse de la notion de littérature.

[13] Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 71.

[14] Dominique Maingueneau, *Ibidem*.

[15] Sur la question croisée des autorités citées par les auteurs médiévaux et sur leur rapport à l'autorité, voire à l'auctorialité, on se reportera aux ouvrages de référence d'Alastair Minnis, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375 : the commentary-tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1991, ainsi que, sur l'*auctoritas* médiévale,

entre théologie et éloquence ; mais il résulte de façon beaucoup plus certaine de l'évolution du champ intellectuel qui voit apparaître de nouvelles références et de nouveaux savoirs. Gerson n'est pas homme à faire feu de toute nouveauté : il se montre ainsi en théologie plus ouvert à Aristote qu'à Buridan[16], de même qu'en matière de style, il valorise Ovide contre Jean de Meung, l'ancien contre le récent, le latin contre le français. Néanmoins, tout circonspect qu'il soit, Gerson est aussi un grand lecteur qui se tient au fait des évolutions intellectuelles de son temps : ses sermons en offrent un témoignage parlant par leur lexique, leur pensée et les références qu'ils mobilisent.

Mais à quoi tient la nouveauté et où résident les évolutions en cette fin du XIVe siècle et en ce début du XVe siècle ? Les termes sont trompeurs car, ainsi que le rappelle Ezio Ornato les mutations des pratiques tiennent moins à la redécouverte de textes et de savoirs antiques qu'aux usages nouveaux dont ils font l'objet :

> […] [L]e tableau de la fortune des classiques au début du XIVe siècle n'est pas uniformément noir car tous les auteurs ne sont pas systématiquement négligés. En fait on continue à copier, ou tout du moins à lire, tous les textes qui constituent le support de l'activité scolaire […]. C'est pourquoi il serait naïf d'octroyer, comme on l'a fait, des labels d'humanisme au seul vu des quelques auteurs latins présents dans une bibliothèque ou dans un texte et ce, même si les citations – une fois n'est pas coutume – sont réellement de première main. Ce qui importe, c'est l'apparition d'un texte « nouveau », d'une tradition inconnue ou d'une utilisation nouvelle d'un texte déjà répandu[17].

La redécouverte de certains textes antiques est réelle, on l'a vu, tant pour l'espace italien que, dans une moindre mesure pour l'espace français. Mais c'est surtout le phénomène massif que fut l'essor de la traduction en langue vernaculaire qui, dès Charles V, imprima de profondes modifications aux modes de pensée. En effet, la traduction met à la portée d'un public plus large des textes autrefois réservés à l'élite universitaire, qu'il s'agisse de textes historiques ou de traités de rhétoriques. De fait, elle change notablement le rapport au savoir : la culture, qu'elle soit nobiliaire ou même bourgeoise s'enrichit de références nouvelles qui, par ricochet, influencent à leur tour la culture universitaire. Gerson n'est donc pas aux premières loges de ces évolutions : il fait en effet partie de ceux qui avaient déjà un accès facilité aux textes. En revanche, ses sermons s'adressent à un public qui change : tout porte à croire qu'ils prennent de ce fait le pli de ces références culturelles nouvelles.

---

l'ouvrage du même auteur *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, Londres, Scolar Press, 1984.

[16] Sur les affiliations philosophico-théologiques on se reportera avant tout au travail de Zénon Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris…*, *op. cit*, p. 35-65.

[17] Ezio Ornato, « La redécouverte des classiques… », *op. cit*., p. 84-85.

a. Cicéron et la « science de la loquence »

Le Moyen Âge n'a jamais totalement oublié la rhétorique antique et notre propos ne sera pas de proposer une nouvelle synthèse exhaustive sur cette question qui a été amplement étudiée dans la bibliographie récente[18]. Nous reprendrons brièvement ces différents éléments pour nous concentrer sur notre période d'étude et les éléments pertinents au regard du corpus gersonien. Une compréhension juste de la rhétorique médiévale suppose de garder en mémoire quelques affirmations complémentaires : la tradition rhétorique de l'Antiquité se perpétua ainsi tout au long de la période mais sa transmission n'en fut pas moins parcellaire, laissant dans un oubli relatif certains textes et certaines théories, soit pendant certaines périodes, soit à certains endroits[19]. De la même manière, on doit postuler que l'apprentissage de la rhétorique s'est perpétué pour des raisons pratiques :

> On peut penser que les auteurs des traités de rhétoriques et de gloses sont tournés vers les véritables besoins contemporains de leur public plutôt qu'ils ne cherchent à proposer des informations anachroniques dans une logique antiquaire. En dépit du fait que l'apparat des gloses et traités rhétoriques était conventionnel et que leur forme s'est maintenue de manière presque inchangée pendant une longue période, la régularité et les reprises d'une glose à l'autre, d'un traité à un autre, manquent trop pour qu'on suppose autre chose qu'un véritable public avec de véritables besoins en termes de communication[20].

Toutefois cet usage pragmatique est encore difficile à cerner faute d'une synthèse générale sur des

---

[18] Aussi, sur cette question de l'histoire de la rhétorique médiévale nous renverrons aux ouvrages sur lesquels nous nous sommes appuyée. Pour une synthèse historique de la transmission des textes et une approche des différents *artes* on se reportera à l'ouvrage déjà un peu ancien de James Murphy, *Rhetoric in the middle ages*. *A History of rhetorical theory from saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1974. Pour une problématisation plus récente de la question, et une mise en perspective de l'approche précédente on se reportera à l'article de Martin Camargo, « Defining medieval rhetoric », dans *Essays on medieval rhetoric*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 1-34. Enfin, pour une approche complémentaire et spécifique on pourra se reporter aux travaux de John Ward avec son article, « From Antiquity to Renaissance : Glosses and Commentaries on Cicero's *Rhetorica* », dans *Medieval Eloquence*, James Murphy, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1978, p. 25-67, puis son ouvrage *Ciceronian rhetoric in treatise, cholion and commentary*, Brepols, Turnhout, 1995.

[19] On sait ainsi qu'un texte complet de l'*Institutio Oratoria* circulait au Xe siècle en Allemagne à l'inverse du reste de l'Europe où il fallut attendre 1416 pour que des humanistes italiens en redécouvrent une copie complète à Saint-Gal. Pour une approche quantitative de Quintilien au Haut Moyen Âge nous renvoyons à l'ouvrage de Regula Meyenberg, *Alain Chartier prosateur et l'art de la parole au XVe siècle*, Berne, Éditions Francke, 1992, p. 76 et suivantes, sur la redécouverte de Quintilien en 1416 voir James Murphy, *Rhetoric in the middle ages*, *op. cit*., p. 357-363. Pour une synthèse exhaustive de la tradition manuscrite de l'œuvre de Quintilien voir Michael Winterbottom, « Quintilian », dans Leighton Reynolds, *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics,* Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 332-334. Pour une synthèse plus globale de la géographie historique de la rhétorique antique on se reportera à Ronald Witt, *The Two latin cultures and the foundation of Renaissance humanism in medieval Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

[20] John Ward, *Ciceronian rhetoric…*, *op. cit*, p. 270, nous traduisons : « We may assume that the authors of the rhetorical treatises and glosses are addressing the real and contemporary needs of their audiences rather than purveying anachronistic information in an antiquarian fashion. Although […] much of the apparatus of the rhetorical gloss and treatise was conventional and survived in relatively unchanged form for long periods, there is too little regularity and repetition from gloss to gloss or treatise to treatise for us to suppose anything other than a real audience with real communication needs. »

domaines très divers et d'une compréhension des pratiques scolaires garantes de la transmission[21].

L'étude de la rhétorique médiévale souffre aussi d'un handicap historiographique en ce qu'elle fut longtemps considérée comme une continuation dégénérée de l'Antiquité à laquelle seule le retour aux sources de la Renaissance mettra fin :

> En pratique, la rhétorique classique, comme la rhétorique médiévale englobe à la fois l'expression orale et écrite et ils alimentaient un champ d'usages sociaux plus large que ceux énumérés dans les traités centrés sur la discipline elle-même. Au-delà de cette continuité au niveau de la pratique rhétorique, la spécificité de la rupture entre rhétorique médiévale et rhétorique classique a été probablement exagérée. Plus que toute autre chose, c'est l'absence relative d'une nouvelle théorisation englobante sur la rhétorique au Moyen Âge qui a généré cette vision persistante qui en faisait à la fois une rupture radicale avec ce qui avait précédé et une phase dans l'histoire de la rhétorique qu'on devait considérer comme oscillant entre la décadence et le hiatus[22].

En réalité, James Murphy le souligne, en dehors de Quintilien, il est difficile d'établir de réelle éclipse des ouvrages hérités de l'Antiquité durant le Moyen Âge. L'exemple du *De Doctrina christiana* d'Augustin montre assez que les méthodes de la Rome antique restaient pertinentes aux yeux de ses contemporains pour concevoir la communication, mais c'est aussi le cas de bien d'autres ouvrages de moindre envergure[23]. La culture restait donc profondément empreinte de références rhétoriques en ce début de période médiévale, et ces références étaient héritées pour la plupart de l'Antiquité :

> La grande ancienneté de ces œuvres les gratifiait d'un poids supplémentaire en plus de leur autorité inhérente ou naturelle en ce sens que l'*auctoritas antiquitatis* avait pour la mentalité médiévale une valeur spécifique. Les anciens précepteurs ont donc subsisté, quoique de manière variable selon les théoriciens médiévaux[24].

---

[21] En effet, voir John Ward, *Ibidem*, p. 273 sq. l'apprentissage de l'art oratoire ne passe pas nécessairement par le recours à des manuels ou à des traités : dans bon nombre de cas, c'est l'imitation directe d'exemples réels compilés en anthologies, personnelles ou scolaires, qui le permet. L'*ars dictaminis* offre des témoignages clairs de cette double pratique ou, plus proche de notre sujet, le cas de Jean de Montreuil dans son échange avec Coluccio Salutati. Sur la rhétorique au sein de l'institution scolaire, voir Ronald Witt, *The Two latin cultures…*, *op. cit*, p. 268-290.

[22] Nous traduisons. Martin Camargo, « Defining medieval rhetoric », *op. cit*., p. 21-34, cit. p. 22 : « In pratice, classical rhetoric, like medieval rhetoric, encompassed both oral and written discourse and permeated a broader range of social practices than those enumerated in the treatises devoted specifically to the discipline itself. Beyond this continuity at the level of rhetorical practice, the distinctiveness of the break between medieval and classical rhetorical theory probably has been exaggerated […]. As much as anything else, the relative absence of new comprehensive theoretical treatise on rhetoric during the Middle Ages has been responsible for the long standing view that medieval rhetoric represented both a decisive break from what had preceded it and a phase in the history of rhetoric that must be regarded as something between decadence and hiatus ».

[23] Sur le contexte rhétorique de l'Antiquité tardive, on se reportera à James Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, *op. cit*., chapitre « Saint Augustine and the Age of Transition, A. D 400 to 1050 », p. 43-88. On y trouvera détaillées les différentes positions à l'égard de la rhétorique antique entre adoption, utilisation parcimonieuse comme chez Augustin, ou rejet. Sur le rapport d'Augustin à la tradition romaine on se reportera à l'étude fine d'Erich Auerbach, *Literary language and its public in late latin Antiquity and the Middle Ages*, (1965) traduite en français sous le titre *Le Haut Langage. Langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Âge*, Paris, Belin, 2004.

[24] Nous traduisons. James Murphy, *Rhetoric in the middle* ages, *op. cit*, p. 89 : « The very antiquity of these works gave added weight to their own inherent or natural authority, so that the *auctoritas antiquitatis* […] had for the medieval

Deux remarques s'imposent toutefois : tout d'abord, quoiqu'identifiable avant les XIIe et XIIIe siècles, cette persistance n'est pas toujours dépourvue d'incertitudes, les références littérales et explicites n'étant pas toujours systématiques[25]. Elle n'est en outre pas exclusive ; James Murphy le souligne, les théoriciens antiques cohabitent avec des théoriciens médiévaux, mais aussi, ainsi que le souligne John Ward, avec les gloses et les commentaires qui les accompagnent dans les manuscrits. Enfin, il convient de souligner que si l'Europe a globalement partagé tout au long du Moyen Âge un sens de l'écrit commun, caractérisé comme culture documentaire[26], la géographie n'en présente pas moins des spécificités avec une tradition rhétorique plus précoce du fait de l'importance des milieux notariaux. Néanmoins, de façon générale, à plus d'un titre, les XIIe et XIIIe siècles font entrer dans un nouvel âge rhétorique : l'essor des écoles, prémices de l'université, stimule la rédaction de traités et de manuels utilitaires. Dans le même temps, le développement des villes[27] et des structures politiques rend la pratique d'un écrit pragmatique davantage nécessaire. Enfin, l'accès à l'œuvre d'Aristote par le biais de traductions arabes soutient l'essor d'une nouvelle culture rhétorique. Les références des lettrés médiévaux restent ambiguës : difficile de savoir si Cicéron est cité par suite d'une fréquentation poussée ou à l'aide d'un florilège. Néanmoins un autre indice fiable permet de mesurer le tournant que représente cette période, la production massive d'*artes* spécifiques. Loin de fournir une théorie unifiée du discours médiéval, ces ouvrages utilitaires montrent en revanche les besoins rhétoriques réels de la société dans quelques domaines précis : la correspondance d'apparat (*artes dictaminis*)[28], la prédication (*artes praedicandi*)[29]. On peut y adjoindre une production un peu plus spécifique, celle des arts dits poétiques[30] qui se consacre aux domaines esthétiques de l'expression. Néanmoins, soulignons-le, ces manuels sont loin de répondre à l'ensemble des questions des

---

mind a special value. Thus the ancient preceptors subsisted, albeit unequally alongside the medieval theorists. »

[25] Certains textes font montre néanmoins d'une fidélité notable aux théoriciens antiques et l'on se reportera à titre d'exemple au « Dialogue sur la rhétorique et sur les vertus » d'Alcuin, riche en références littérales au *De inventione*.

[26] Ronald Witt, *The two latin cultures*…, *op. cit.*, p. 6 sq.

[27] Sur les besoins bureaucratiques induits par l'urbanisation progressive à cette période voir John Ward, *Ciceronian rhetoric…*, *op. cit*, p. 275.

[28] Sur la question des *artes dictaminis* on se reportera pour la période du Moyen Âge central à Anne-Marie Turkan, Benoît Grévin, *Le* Dictamen *dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'*ars dictaminis *(XIe-XVe siècles)*, actes du colloque international de Paris, 5-6 juillet 2012, Brépols, Turnhout, 2014 et pour la fin du Moyen Âge, notamment pour l'espace italien, aux travaux de Benoît Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les « Lettres » de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen*, (XIIIe-XVe siècle), Rome, École française de Rome, 2008. Cette branche spécifique de la rhétorique médiévale est mise en relation par James Murphy avec la tradition cicéronienne, notamment dans le contexte italien où cette dernière s'était maintenue avec beaucoup plus de vigueur qu'en France.

[29] Concernant les *artes praedicandi* on se reportera en guise d'introduction à l'ouvrage Marianne Briscoe, *Artes praedicandi*, Turnhout, Brépols, 1992, ainsi qu'au travail de Thomas-Marie Charland, *Artes praedicandi : contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Ottawa, Institut d'Études médiévales, Paris, Vrin, 1936.

[30] Enfin, pour une première approche des arts poétiques on se tournera vers l'ouvrage déjà ancien, mais encore pertinent, d'Edmond Faral, *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle : recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 1958 et, pour une étude plus détaillée d'un cas précis, voir Jean-Yves Tilliette, *Des Mots à la parole : une lecture de la* Poetria nova *de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000.

chercheurs modernes : quel que soit le domaine[31], il est en effet difficile d'établir des rapports stricts et explicites entre manuels prescriptifs et la pratique effective des lettrés médiévaux, qu'ils soient *dictatores*, prédicateurs, ou poètes.

Cette situation de profond intérêt pour la rhétorique ne se modifie guère à la fin du Moyen Âge, toutefois son amplification fait la singularité des XIVe et XVe siècles[32]. Par rapport à la période précédente en effet le nombre de copies manuscrites contenant des textes de Cicéron, ou considérés comme tels dans le cas de la *Rhetorica ad Herenium*, mais aussi d'Aristote puis, plus tard de Quintilien augmente sensiblement au XIVe, puis fortement au XVe siècle[33]. Outre l'augmentation globale du nombre de copies, il convient de noter également l'apparition de traités en langue vernaculaire qui, pour certains comme *Le Trésor* de Brunet Latin[34], donnent accès de façon exhaustive à la doctrine de Cicéron et ouvrent des perspectives quant à son application à la langue romane. La seconde moitié du XVe siècle s'inscrit dans la continuité de ces prémisses puisque les traités en langue vernaculaire tournés notamment vers l'expression littéraire se multiplient[35].

La sensibilité de Gerson aux questions rhétoriques n'est donc guère surprenante : la période y est propice, et elles sont centrales dans son milieu, le clergé, et ses activités, la prédication.

---

[31] James Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, p. 103-112 aborde ainsi la question de la référence à Cicéron dans l'œuvre de Thomas d'Aquin en soulignant qu'elle est éminemment plausible de par le contexte italien et au vu des pratiques du théologien. Il rappelle cependant la difficulté à parvenir à des conclusions fermes faute d'indices explicites en ce sens dans les textes, et du fait de l'influence conjointe et simultanée sur ces mêmes textes des méthodes issus des œuvres d'Aristote. Plus largement, John Ward, *Ciceronian rhetoric…*, *op. cit*, p. 279-284, insiste sur le caractère global de l'éducation que la formation rhétorique donnait hommes du Moyen Âge. Elle permettait en effet d'acquérir une bonne connaissance de l'Antiquité et du passé, mais trouvait à s'appliquer aisément dans le cadre des activités liturgiques supposant mémorisation et vocalisation poussée de nombreux textes. La prédication en ce sens, n'est qu'un des exemples les plus parlants en la matière.

[32] Nous traitons présentement de la question avec une approche centrée sur l'espace français, toutefois, il convient de la souligner, le statut de la rhétorique connaît une évolution plus précoce en Italie et l'on pourra se reporter sur ce point à l'article de Ronald Witt, « Medieval italian culture and the origins of humanism as a stylistic ideal », dans *Italian humanism and medieval rhetoric*, Aldershot, Ashgate, 1984, p. 29-69.

[33] L'évolution au demeurant vaut pour la plupart des *auctores*. Pour une approche quantitative de la diffusion des principaux traités rhétoriques antiques à la fin du Moyen Âge on se reportera Regula Meyenberg, *Alain Chartier prosateur…*, *op. cit*, p. 78-79. On pourra également se reporter aux chapitres précédents qui portent sur les maigres indices fournis par l'enseignement universitaire concernant la formation rhétorique à partir de la page 55.

[34] Précisons que le texte de Brunet Latin date de la fin du XIIIe siècle. Sur l'œuvre de Brunet Latin on se reportera au survol que propose James Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, *op. cit*., p. 112-113 et pour une approche d'histoire culturelle plus large, au récent travail de Brigitte Roux, *Mondes en miniatures : l'iconographie du 'Livre du Trésor' de Brunetto Latini*, Genève, Droz, 2009 qui porte entre autres sur l'iconographie et la réception de ce texte à la tradition encore mal connue.

[35] Sur la question de la rhétorique dans le domaine dit littéraire et sur sa théorisation nous renvoyons aux mises au point consacrées au XVe siècle dans l'ouvrage de Perrine Galand-Hallyn et de Fernand Hallyn, *Poétiques de la Renaissance*, *op. cit*. Mentionnons particulièrement au chapitre II les pages 91 à 108 consacrées à l'inspiration poétique au XVe siècle et au chapitre VII, les pages 509 à 531 consacrées à l'*elocutio* au XVe siècle. Ces deux parties sont rédigées conjointement par Jean-Claude Mühlethaler et François Cornillat. Mentionnons aussi pour le domaine latin l'ouvrage *Nouveaux textes inédits d'humanistes français du milieu du XVe siècle*, *Pierre de la Hazardière*, *Jean Serra*, *Jean Jouffroy*, *Guillaume Filastre et Antoine de Neufchâtel*, Evencio Beltran, (éd.), Genève, Droz, 1992. On y trouvera des traités rhétoriques intéressants témoignant de la réception des textes de Cicéron redécouverts.

L'art de bien dire figurait en outre en bonne place dans le cursus du collège de Navarre[36], mais aussi dans les milieux courtois de la cour. Il n'est pourtant pas évident de saisir en un regard le prix qu'y attachait le chancelier notamment dans ses sermons tant les éléments sont parcellaires[37]. À rebours, la fréquence des qualificatifs d'*eloquens* ou de *facundus* attribués à Gerson par ses contemporains invite à explorer cette question. En réalité, l'intérêt de Gerson pour ces questions est réel et profond et traverse tous les domaines de son activité. Dans le cas de la prédication, le sermon *Bonus Pastor* fait figure d'exception en offrant un bref résumé des positions de Gerson sur la question oratoire :

> […] auditorum quidam sunt hebetes quibus pene nihil potest quantacumque prolixitas decies repetita inculcare ; alii praevolant ingenio confestimque fit apud eos omnis morositas onerosa[38].

L'aspect pratique et concret de la performance oratoire et du rapport institué avec le public comptent autant que les qualités objectives du discours. À cet égard, Gerson se montre souvent pessimiste sur les capacités de compréhension et de restitution de l'auditoire[39] :

> Fit enim plerumque, loquor centies expertus, ut praesentes in sermone aliquo non solum depravent bene dicta, sed ea quae nullo modo dicta sunt constanter affirment pro prolatis. Stultorum quidem infinitus est numerus.

Il n'en a pas moins une conscience aiguë des enjeux concrets de la prise de parole. Mais il n'hésite pas à côté à s'ouvrir sur des considérations plus théoriques :

> Animadvertat proinde quam pauci sint sermones in tam multis, multis inquam numero, sed perfectionis laude rarissimis. Quare ? Quia adulteratur verbum Dei atque corrumpitur dum quaestus aestimatur pietas, vel dum miscentur errorum mala semina vel inutilia steriliaque narrationum frivolarum zizania superseminantur[40].

---

36 Nous ne développons pas ici ce point, nous y reviendrons en détail dans ce chapitre à propos du milieu des collèges.

37 Dans le même ordre d'idées, à la suite de Regula Meyenberg, dans *Alain Chartier prosateur*…, *op. cit.,* soulignons que la lettre traité fournissant une anthologie idéale destinée à l'éducation du dauphin ne comporte pas de traités de rhétoriques. Faut-il y voir le signe d'une absence d'intérêt ? Peut-être, mais ce n'est pas sûr : nous serions davantage encline à y voir l'indice de ce que, pour Gerson, la rhétorique n'est pas l'affaire de celui qui gouverne voire, des laïcs. Il peut donc s'agir d'une marque de conservatisme en matière de pédagogie, en léger décalage avec les pratiques du temps.

38 *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 128. Nous traduisons : Certains des auditoires sont idiots au point qu'une faconde si grande soit-elle, ne peut rien leur inculquer même au prix de dix répétitions. D'autres s'envolent par leur pensée : dès lors toute chose s'apparente pour eux à un *pensum* ennuyeux.

39 *Lettre à Pierre d'Ailly*, *OC*, t. 2, n° 20, p. 79, nous traduisons : Il arrive en effet souvent, je parle en homme qui en a fait l'expérience des centaines de fois, que ceux qui assistèrent à un sermon non seulement gauchissent des propos qui avaient été correctement tenus mais ils affirment en plus avec fermeté avoir entendu des choses qui n'ont pas été dites. Le nombre des imbéciles est infini.

40 *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 127. Nous traduisons : Que l'on prête attention de là combien peu nombreux sont les sermons, dans une masse de textes si importante par le nombre, mais si rarement digne de louange. Pourquoi ? Car on souille le verbe de Dieu et on le corrompt dès lors que la piété est évaluée à l'aune du gain ou bien dès lors qu'ils sont assaisonnés de mauvaises graines ou inutiles, ou bien qu'on y sème les zizanies stériles de récits frivoles.

La critique est sans appel : elle vise essentiellement le recours à des récits, ou des histoires, *narrationum frivolarum*, caractérisées par les champs sémantiques de la stérilité et de la dégénérescence par opposition au comparant implicite, la Parole féconde et pure. Gerson ici renvoie aux *exempla* et frappe d'interdit, ce faisant, une pratique majeure de l'homilétique médiévale et, vraisemblablement plébiscitée par les auditoires[41]. Mais c'est aussi tout un pan bien connu de la rhétorique qui se voit aussi exclu : celui de la *narratio*, terme cicéronien qu'emploie Gerson, ou de la *fabula*. L'approche n'est pas uniquement rhétorique, il convient de le souligner : Gerson combat aussi ici fermement le recours à des prédicateurs mercenaires, c'est-à-dire les ordres mendiants, qui selon lui laissent le loup s'emparer des brebis que sont les fidèles. L'opposition de Gerson aux ordres mendiants est donc autant une question rhétorique (raconter ou pas des histoires) que morale, théologique et en dernier recours politique. Il n'empêche l'interdit ici formulé se retrouve appliqué relativement strictement dans l'ensemble du corpus comme nous le verrons.

À l'inverse, l'esthétique et la persuasion, on le devine, doivent quant à elles mobiliser d'autres ressources :

> Exigitur ergo ad officium praedicationis ingenium velox, solers atque versatile [...]. Exigitur eloquentia torrens et vehemens, suadibilis et suavis copiosaque ne adhaeret lingua palato et arescat ; nec nimis temperatam esse convenit ne nimis effluat semen generativum filiorum Dei et sordescens inutilie fiat ad generationem. Exigitur eruditio Scripturarum sacrarum cum ceteris omnibus quae ad mores spectant. […] Exigitur multiplex experientia actuum humanorum et conditionis annotatio eorum qui docendi sunt. Exigitur exemplaris vita et conversatio irreprehensibilis in medio nationis pravae, aliena ab omni crimine, praesertim ab avaritia et luxuria quae maxime sunt contraria famae […]. Exigitur denique gustatio spiritus per contemplationem […][42].

On soulignera la force de l'anaphore *exigitur* qui vient scander la liste des qualités indispensables aux yeux du chancelier au prédicateur : intelligence, éloquence, passion, érudition, expérience, moralité exemplaire et spiritualité de haut niveau. L'enjeu est de nouveau, en témoigne le lexique, la fécondité

---

[41] Pour une introduction à cet aspect majeur de l'homilétique médiévale (notamment pour la période centrale), mais peu représenté dans le corpus gersonien (nous y reviendrons dans notre chapitre 5) on se reportera aux travaux Jacques Le Goff, Jacques Berlioz, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Claude Brémont, Jean-Claude Schmitt, (dir.), *Les «* Exempla *» médiévaux*, Carcassonne, GARAE-Hésiode, 1992. On consultera aussi sur l'évolution de cette pratique à la fin du Moyen Âge voir la thèse d'Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1988.

[42] *Ibidem*, p. 129. Nous traduisons : « Il est exigé pour l'office de la prédication un esprit rapide, agile […]. Il est exigé une éloquence torrentueuse et véhémente, persuasive et douce, et assez fournie pour que la langue ne colle pas au palais et ne se dessèche pas. Et il convient qu'elle ne soit pas trop tempérée pour que ne se disperse pas trop la semence fertile des fils de Dieu, se racornissant tant qu'elle en devienne inutile pour la génération. Il est exigé une érudition des Écritures sacrées ainsi que de tous les textes qui touchent aux mœurs. Il est exigé une expérience multiforme des actes des hommes et une (annotation) de la condition de ceux qui ont charge d'enseignement. Il est exigé une vie exemplaire et un langage irréprochable au milieu d'une nation dépravée, un être étranger à tous les crimes, et particulièrement étranger à l'avarice et à la luxure qui sont au plus haut point contraires à la bonne réputation. Il est exigé enfin un esprit qui fasse preuve de goût par suite d'une pratique de la contemplation

de la parole homilétique, garantie par une pureté à toute épreuve. L'ensemble de la liste ne surprend guère car elle reprend nombre de *topoi* du discours moral chrétien. Pourtant, les premières obligations nous semblent faire entendre d'autres influences : car avant les mœurs viennent bien l'intelligence et l'aptitude à manier le langage. Le prédicateur est en somme un autre orateur cicéronien, *vir bonus*, certes, mais surtout *dicendi peritus*. Mais il n'est pas interdit de lire aussi une référence aux théories augustiniennes dans le syntagme *eloquentia torrens et vehemens, suadibilis et suavis copiosaque*. Le *De Doctrina christiana* en effet fait une place importante dans sa théorisation des degrés d'éloquence au discours passionné qui doit emporter l'adhésion et susciter la foi par la force du verbe.

Au reste, les conclusions que permet cette brève analyse d'un passage particulièrement explicite sont encore renforcées pour peu que l'on croise différents textes du chancelier. En effet, on appuiera sans mal l'affirmation d'une sensibilité cicéronienne par les nombreuses références à l'orateur latin que Gerson fait au cours du discours. Notre analyse permet d'y voir plus qu'une autorité automatique convoquée par l'entremise d'un florilège. De la même manière, le soupçon d'augustinisme rhétorique est clairement établi par Gerson lui-même dans une lettre qu'il écrit à Pierre Col dans le cadre du *Débat sur le Roman de la Rose*[43]. Si donc les XIVe et XVe siècles apparaissent comme des « âges de l'éloquence » où se renouvelle et s'amplifie l'intérêt pour l'art de bien parler, Gerson fait figure d'acteur digne d'intérêt par la posture théorique qui sous--tend sa pratique. Cette réflexion se distingue peu par l'originalité des références qu'elle convoque, en revanche, elle se distingue par la claire conscience qu'elle a d'elle-même[44] et par sa volonté d'unir l'efficacité cicéronienne à la vertu chrétienne. Concilier la diversité des traditions est une attitude fréquente chez Gerson : elle est loin d'être une redite dénuée de vertu créative.

b. Les sciences pratiques : histoire, politique et « yconomique »

Si la tradition rhétorique s'est maintenue tout au long du Moyen Âge pour des raisons pragmatiques, ce sont elles aussi qui ont favorisé l'essor et le renouveau de ces domaines de la connaissance que formaient l'histoire, la politique et l'économie. L'évolution de ces savoirs ne fut assurément pas semblable en tous points : nous les traiterons néanmoins conjointement eu égard à la

[43] *Le Débat sur le Roman de la Rose*, Virginie Greene, (éd.), Paris, Honoré Champion, 2006, p. 111-272. Pour une approche de la querelle à la lumière de la question du pré-humanisme, on consultera Pierre- Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIVe siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980, p. 462-481. La section précédente, p. 447-461 traite par ailleurs du rôle des questions théologiques dans la participation de Gerson à la querelle.

[44] Cette attitude fonde en partie la notion de littérarité et n'aura de cesse de s'accentuer au fil du temps : elle fait figure d'aspect majeur de la période suivante, sur ce point, voir le point de Daniel Ménager, *Introduction à la vie littéraire du XVIe siècle*, Paris, Dunod, 1997, p. 85 sq.

place qui fut la leur pour notre période d'études et au rôle spécifique qu'elles remplirent dans les sermons de Gerson. En effet, à l'exception de l'économie, le Moyen Âge pouvait se prévaloir de longue date d'un corpus conséquent en matière de réflexion politique et historique. Rien d'étonnant à cela, le christianisme ayant rapidement mis au centre de sa réflexion la cité des hommes et le temps humain du fait de la centralité du dogme de l'incarnation. Précurseur dans sa volonté de penser l'articulation du terrestre et du céleste, le *De Civitate Dei* d'Augustin devint le paradigme de référence pour penser le pouvoir jusqu'au Moyen Âge central. De la même manière, l'histoire du salut, orienté par l'incarnation et parachevé par la parousie offrait pour le temps des hommes un modèle linéaire animé par un principe de développement spirituel. Ces savoirs étaient élaborés à travers les schémas de pensée fournis par la Bible et l'histoire sainte : ils étaient en réalité des savoirs cléricaux marqués par une forte suprématie du céleste sur le terrestre et par une diffusion presque exclusivement latine.

Le tournant qu'amorce le XIIIe siècle du fait de l'accès à la pensée d'Aristote est connu de même que son importance pour la pensée politique, historique et, un peu plus tard, économique. La postérité de la veine aristotélicienne trouve ainsi des illustrations parlantes dans la pensée d'Ockham, toute controversée qu'elle ait pu être, mais aussi de Thomas d'Aquin. On sait en effet que le docteur angélique s'est attaché de façon notable à penser le fait politique[45]. Cet intérêt n'est cependant pas uniquement redevable de l'histoire des idées : l'époque voit en effet s'opposer la papauté comme puissance temporelle à plusieurs souverains chrétiens. En Italie comme en France, ce contexte explique des écrits comme ceux d'un Gilles de Rome. Si le savoir politique reste souvent clérical, écrit en latin, et méfiant à l'égard des pouvoirs temporels non théocratiques, la période n'en voit pas moins émerger des tentatives laïques[46].

En ce sens, le XIVe siècle apparaît comme une rupture d'une tout autre envergure car ce sont désormais les laïcs, au premier chef desquels le roi et les princes, qui soutiennent la production livresque. Charles V[47] reste en la matière un exemple paradigmatique de politique de mécénat soutenant la production livresque dans les domaines de la philosophie politique et de l'histoire. La

---

[45] Précisons ici que notre terminologie, ici descriptive, n'entend pas renvoyer à la teneur des théories de ces penseurs médiévaux qui précisément ne pensent pas à proprement parler le fait politique au sens moderne. Il convient en revanche de souligner que les choses humaines commencent alors à être pensées en corrélation moins étroite avec le système hiérarchique que suppose la pensée théologique.

[46] On se reportera à titre d'exemple au troisième livre du *Trésor* de Brunetto Latini ainsi qu'à *La Monarchie* de Dante, Michèle Gally, (éd.), Paris, Belin, 1993 qui tous deux proposent des théorisations politiques et laïques ambitieuses pour leur époque. L'édition du texte de Dante est par ailleurs précédée d'un texte de Claude Lefort « La modernité de Dante », p. 9-91 auquel on ne manquera pas de se reporter pour une synthèse sur la pensée politique. Pour une introduction au *Trésor* de Brunetto Latini, on consultera la récente traduction du livre I, mais où se trouve des éléments de synthèse du livre III, *Le Livre du Trésor*, Livre 1, Bernard Ribémond, Silvère Menegaldo, (éd.), Paris, Honoré Champion, 2013, p. I-LXVIII.

[47] Pour une synthèse de la production scientifique en français sous le règne de Charles V on se reportera à l'ouvrage *Sciences et savoirs sous Charles V*, Olivier Bertrand, (éd.), Paris, Honoré Champion, 2014.

période de Charles VI fut de ce point de vue moins faste : ce sont les grands princes, duc de Berry, duc de Bourgogne qui prirent la suite du mécénat royal en ces temps d'affaiblissement du pouvoir du roi. Autre spécificité, le savoir se dit désormais aussi en français du fait d'une pratique importante de la traduction. Or le changement de langue n'est pas anodin car le français ne dispose pas d'un vocabulaire théologique et technique aussi développé que le latin. Ce faisant, il ouvre la voie au néologisme et par là à une pensée moins tributaire des schémas hérités de la théologie pour l'élaboration de ses concepts :

> Le rôle du vocabulaire politique dans la théorisation politique prend son sens dans le conflit ouvert entre papauté et royauté. Dès lors, une question se pose à tous les hommes de pouvoir, d'influence et de raison : qui doit avoir la suprématie du pouvoir ? La parole est aux religieux : définissant les rôles de chacun dans la société, ces derniers élaborent les droits et devoirs du roi. […] Bien sûr, le vocabulaire religieux (celui de la faute comme celui de la vertu) n'en reste pas au seul domaine spirituel : la bonne conduite religieuse devient bonne conduite politique. […]
> C'est dans les commentaires, introductions, gloses et prologues des traducteurs et théoriciens politiques des XIVe et XVe siècles que l'on peut trouver des éléments de réponse à la question suivante : en créant, en façonnant de nouveaux mots pour exprimer de nouveaux concepts, les hommes du Moyen Âge ont-ils conscience de créer une science de la politique en français ou bien ne font-ils que créer du lexique[48] ?

Rappelons-le, cette *translatio* des textes majeurs de l'Antiquité est tout sauf désintéressée. Il s'agit en effet, à travers l'histoire, la politique et autres savoirs du même ordre, de donner aux grands les outils propres au bon gouvernement :

> Ce sont donc des livres utilitaires (ou d'autres considérés comme tels) qui seront dans ce cas soumis à traduction : règles de santé, exemples des anciens, leçons de gouvernement et de stratégie, édification morale, culture intellectuelle. Lus par le prince, de tels livres contribueront à la formation de sa *sagesse* – lieu commun des prologues des traducteurs – qui prendra même parfois pour forme tangible la constitution d'une bibliothèque[49].

---

[48] Olivier Bertrand, « Le vocabulaire politique aux XIVe et XVe siècles : constitution d'un lexique ou émergence d'une science ? », *Lexiques scientifiques et techniques, constitution d'une approche historique*, Olivier Bertrand, Hiltrud Gerner, Béatrice Stumpf, (dir.), Palaiseau, Éditions de l'École polytechnique, 2007, p. 15-16. On pourra, pour aborder les cas plus précis de Christine de Pizan ou d'Oresme, on pourra se reporter entre autres à l'article suivant qui, quoique non exhaustif fournit une entrée précieuse dans ces considérations Charles Brucker, « Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pizan : vers une nouvelle conception de l'État et de la société », *Cahiers de Recherches médiévales*, t. 8, 2001, p. 227-249.

[49] François Bérier, « La traduction en français », dans *Grundriss der Romanischen litteraturen des Mittelalters*, *La Littérature française aux XIVe et XVIe siècle*, Daniel Poirion, (dir.) vol. VIII, t. 1, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1988, p. 219-265, cit. p. 234. On pourra se reporter à cette contribution pour une mise au point brève et synthétique des enjeux, réalités et modalités de la traduction pour la période qui nous intéresse. Pour une approche plus exhaustive on se tournera de préférence vers l'ouvrage récent publié sous la direction de Claudio Galderisi, (dir.), *Translations médiévales (Transmédie). Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe siècles). Étude et Répertoire*, Turnhout, 2011, 2 vol.

Quoi qu'il en soit, l'action de faire passer la théorie politique ou les textes historiques de l'Antiquité[50] de la langue des clercs à la langue des laïcs a une double conséquence : elle met le savoir pragmatique à la disposition du souverain désireux de posséder les clés de l'art de gouverner, mais elle en fait aussi un objet possible pour la littérature vernaculaire. Les nombreux textes romans se présentant fort peu discrètement comme autant de miroirs susceptibles d'orienter l'action du prince témoignent de cette appropriation importante par les lettrés de ce pan de la pensée autrefois réservée aux clercs[51]. L'histoire, la politique ou l'*yconomique* deviennent donc des matrices intellectuelles mais aussi des matériaux pour l'élaboration de textes moins redevables à la pensée cléricale ; nul doute que Christine de Pizan n'apparaisse ici comme l'un des exemples les plus parlants de cette dynamique d'assimilation compilatoire et d'hybridation des savoirs.

Gerson à cet égard peut sembler marginal car, clerc, il ne semble pas s'inscrire précisément dans cette logique de transplantation de connaissances autrefois réservées dans un nouveau champ intellectuel. Pourtant, s'il n'est pas instigateur de ces pratiques, le chancelier n'en épouse pas moins ce mouvement. Les sermons latins aussi bien que français offrent à cet égard maints témoignages de ce que le discours homilétique bien souvent se mue en tribune politique : qu'il s'agisse du roi ou du pape et du schisme, la théologie est toujours légitime sur ces sujets. Cette implication politique de Gerson est d'abord à comprendre comme la conséquence directe de son statut de chancelier chargé de veiller à l'orthodoxie. Elle est également fortement corrélée aux événements, Gerson écrivant le plus souvent en réaction au contexte politique et ecclésial de son époque :

> L'attitude de Gerson à l'égard de la politique était dominée par le Schisme dans le domaine ecclésiastique et par la guerre en France, tant civile qu'internationale dans le registre séculier. Tous les penseurs politiques répondent à leur environnement, mais pour Gerson, ce dernier était particulièrement décisif. Il ne prit jamais de recul pour théoriser une « philosophie politique » dans l'abstrait mais, à la place, à chaque fois qu'une nouvelle crise émergeait, il se sentait tenu soit d'écrire les remèdes qu'il envisageait et il les mettait rapidement en circulation pour influencer ceux qui étaient au pouvoir, soit de saisir l'opportunité d'un sermon pour convaincre son public de la droite ligne à donner à leur action. Ses vues changeaient naturellement suivant les circonstances qui les mettaient sur le devant de la scène de sorte qu'il est important

[50] Pour un aperçu synthétique des théorisations politiques on se reportera, surtout pour l'espace italien, aux travaux de Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, en particulier à la première partie « Les Origines de la Renaissance », p. 25-110. On pourra également s'appuyer sur Jacques Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIIIe–XVe siècle*, Paris, Gallimard, 1993. Tous fournissent des apports précieux pour une vue exhaustive de l'histoire de la pensée dans ce domaine spécifique.

[51] Sur la question de la littérature destinée aux lecteurs princiers, parfois qualifiée d'engagée, on pourra se tourner vers les travaux conjoints de Joël Blanchard et Jean-Claude Mühlethaler dont l'ouvrage *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF et l'article « *Vox poetica*, *vox politica* : l'entrée du poète dans le champ politique au XVe siècle », Actes du Ve Colloque international sur le moyen français , Milan, 6-8 mai 1985, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1986, p. 39-51. Enfin pour une approche plus exclusivement littéraire, on se reportera à Jean-Claude Mühlethaler, « *De ira et avaritia*. Les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 9, 2002, consulté le 26 mars 2012, http://crm.revues.org/82.

de les saisir dans leur logique chronologique[52].

C'est en ce sens que peuvent être lus les sermons latins : parole engagée dans le cours de l'histoire, ils font avant tout écho aux malheurs du temps. Le souci qu'ils manifestent est celui de l'orthodoxie ; qu'ils traitent de la papauté ou de la royauté, l'enjeu est toujours d'attribuer par l'entremise de la pensée théologique les justes bornes de l'exercice du pouvoir :

> [Deus] dat regnum naturale et intrinsecum seu monasticum et personale ; et illud fundatur in subjectione ad rectam rationem. Nolo mihi credas si non ostendero ex schola philosophorum qui hoc asserant. Vis, inquit Seneca, omnia tibi subjicere, subjicere te rationi. […]
> Dat regnum civile et politicum ; et illud fundatur in subjectionne ad publicam utilitatem cum electione vel Dei vel hominum vel hereditaria successione. Hujus rei mihi testis est Philosophus in Politicis qui hoc in ter regnum et tyrannidem condistinguit. Dat regnum divinale et evangelicum ; et illud fundatur in subjectione ad ipsam caritatem. Audi Christum in evangleio hodierno : primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus quae est caritas et haec omnia adjicientur nobis [53].

On ne manquera pas de noter que les catégories et concepts sont fermes et étayés d'une argumentation précise. La réflexion, quant à elle, est soutenue par des autorités classiques, Sénèque, Aristote et enfin l'Évangile. Les autorités sont en outre étroitement assorties au contenu qu'elles viennent appuyer : réflexion morale pour Sénèque, politique pour Aristote, spirituelle pour l'Évangile.

Le lexique enfin, à rebours des pratiques relevées pour la période, fait la part belle au sens théologique et l'ici-bas n'apparaît pensable que par l'entremise des catégories cléricales :

> Regnum civile et politicum est societas ordinata plurium hominum sub uno in operando et obediendo secundum leges positas et civiles quae vel divinitus inspiratae sunt ad regimen animarum pro aeterna gloria quoad spiritualem politiam, vel sunt humanitus adinventae pro regimine corporis ad vitam hanc mundanam quoad politiam temporalem. Mediam confinxerunt quidam in Ecclesia dum jurisdictiones

---

[52] Mary Christine Davenport Batts, *Jean Gerson : politics and political theory*, thèse soutenue à l'université d'Ottawa en 1976. Nous avons pu avoir accès à ce travail numérisé, consultation le 28 mai 2015 : https://www.ruor.uottawa.ca/handle/10393/21095?locale=fr, Nous traduisons : « Gerson's attitude to politics was dominated by the Schism in the ecclesiastical field, and by the war in France, both civil and international, in the secular. All political thinkers respond to their environnements, but for Gerson his environnement was particularly decisive. He never sat back to think out a « politcal philosophy » in the abstract but, instead, as each new crisis in the Schism or in French affairs developed, he felt compelled either to write down his projected remedies and quickly circulate them to influence those in power, or to use the occasion of a sermon to persuade his audience their right course of action. His views naturally changed with the circumstances that prompted them, so that it is essential to assess them in chronological sequences. »

[53] *Dedit illi*, *OC*, n° 219, p. 183. Nous traduisons : Nous traduisons : Dieu donne un royaume naturel et intrinsèque, ou bien monastique et personnel ; et il est fondé sur l'assujettissement à la droite raison. Je ne veux pas que tu me croies si je ne te l'ai pas montré à partir de l'école qui l'affirme. Sénèque dit : « Veux-tu te soumettre toutes choses ? Alors soumets-toi à la raison ». Il donne un royaume civil et politique ; et celui-ci est fondé dans la sujétion à l'utilité publique par une élection soit de Dieu soit des hommes, soit par une succession héréditaire. Le Philosophe [Aristote] m'en est témoin dans le *Politique* qui distingue de trois manières la royauté et la tyrannie. Il donne un royaume divin et évangélique : et il est fondé sur la sujétion à la charité elle-même. Écoute le Christ dans l'évangile du jour : cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice qui est charité et tout vous sera donné par surcroît.

et possessiones suas, utique temporales, juridictionem spiritualem appellaverunt[54].

Le lexique, quoique politique appartient en effet d'abord à un système de pensée théologique qui hiérarchise et articule strictement le spirituel et le temporel, le second ne pouvant être autonome du premier. Si les sermons latins se distinguent par un intérêt important pour les choses du monde, au point de faire parler de théologie politique[55], ils modifient peu néanmoins le cadre de référence qui est le leur.

Les sermons français en revanche laissent entrevoir un positionnement de Gerson sensiblement différent non pas tant en raison d'idées radicalement autres que par le jeu qu'imprime le changement de langue à la pensée comme le soulignait Olivier Bertrand. C'est le cas dans le sermon français pour l'Épiphanie :

> […] il est assavoir que selon la sainte escripture trois manieres de rois et trois royaumes sont sa jus en terre, qui par les trois roys du jour duy et par les trois dons que ils offrirent, peuent estre demonstree et figurees : le premier royaume est personnel, le second est temporel, le tiers est espirituel. Par le premier royaume qui est personnel, est l'omme bien ordonne quant a sa personne ; et appartient a toute humaine creature, car chascun se doit gouverner deuement, et par ainsi sera digne d'estre roy appelle ; de quo regno accipitur illud evangelii : regnum Dei intra vos est. Et illud tragicum : Rex est qui posuit metus et dixi mala pectoris. Par le second royaume qui est temporel, est l'omme ben gouverne en commune police, quant a temporalite ; et appartient aux princes et seigneurs terriens qui bien ordonnent leur peuple en union et en pais et les deffendent de toutes opprenssions ; de quo regno inducitur illud scripture : regnavit David ; regnavit Salomon, etc. Le tiers royaume qui est espirituel, principaument regarde le gouvernement de sainte eglise et ceulx qui la doivent deffendre et soustenir la foy crestienne par laquelle et non autre, nous pouons nostre fin espirituelle c'est assavoir le paradis, acquerir ; et de rectoribus regni hujus dicit Petrus I Petr. 3° vos estis genus electum, regale sacerdotium[56].

Les propos théoriques, dans le texte latin et le texte français, présentent de fortes similitudes dans

---

[54] *Dedit illi*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 185. Le royaume civil et politique est la société ordonnée de plusieurs hommes sous l'égide d'un seul, dans l'action et dans l'obéissance selon les lois établies et civiles qui soit sont inspirées divinement pour le gouvernement des âmes en vue de la gloire éternelle -dans la mesure où il s'agit d'une communauté politique, une *policie*, spirituelle- soit sont élaborées humainement pour le gouvernement des corps en vue de cette vie humaine, dans la mesure où il s'agit d'une police temporelle. Certains ont établi dans l'Église un entre-deux en ceci qu'ils ont qualifié de juridiction spirituelle leur propre juridiction et leurs possessions, c'est-à-dire des choses temporelles.

[55] Sur la pensée politique de Jean Gerson on pourra se reporter au travail de Mary Christine Davenport Batts, *Jean Gerson : politics and political theory*, *op. cit*. Notons que le propos de l'auteur est de faire de Gerson un théoricien politique au sens fort : sans récuser cette approche, nous souhaiterions insister quant à nous que la réflexion du chancelier reste fondamentalement théologico-politique. En effet, au regard de certains de ses contemporains, Gerson reste essentiellement un théologien qui pense la politique. Enfin, il nous semble que l'affirmation selon laquelle Gerson aurait aspiré à une « monarchie constitutionnelle » (p. VII) demanderait à être nuancée au vu du contexte et surtout de l'évolution de la pensée du chancelier ainsi que l'analyse Hélène Millet dans l'article « Pierre Plaoul… », *op. cit*. Gerson en effet ne se rallia à la voie conciliaire qu'à la fin de sa vie, après plusieurs tentatives infructueuses, et moins novatrices au plan politique, pour remédier au schisme. Il y a certes un caractère novateur dans certaines prises de positions de Gerson, il n'empêche que l'image puissante de réformateur qui est la sienne est partiellement le fait de sa réception ultérieure, notamment dans le contexte troublé, et très différent, XVIe siècle.

[56] *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 520-521.

leur contenu et leur structuration tripartite. Pourtant, le sermon français apparaît d'emblée singulier : la théorie en langue vernaculaire est tout sauf un décalque du savoir des clercs. Ainsi, on peut noter des glissements dans la dénomination : le premier royaume, qualifié de *naturale* et de *intrinsecum* et glosé par les termes de *monasticum* et *personale* devient dans la langue romane *personnel*. Gerson a donc évité le premier mot qui serait devenu trop polysémique, perdant dans la translation son sens étroit théologique, et le second, sans doute trop technique pour fournir un néologisme intelligible. Le premier doublet synonymique de la même manière n'aurait peut-être pas été indiqué pour un public de cour : c'est donc le sème de la personne qui est retenu. Ce faisant, l'accent se déplace sensiblement d'une intériorité pensée à l'aune de la loi naturelle et de la spiritualité, à une conception plus morale, et peut-être, plus ouverte aux prémices de la notion d'individu.

Le français se révèle à l'examen moins technique dans les notions : on n'y retrouve pas par exemple le concept précis de *subjectio* qui était clairement sollicité pour signifier au plan moral une relation de dépendance, et au plan logique, une implication[57]. À l'inverse, le champ lexical du politique, moins précis, moins technique, y apparaît beaucoup plus développé et soutenu de nombreuses occurrences de *gouverner* et *ordonner* : il en résulte un texte moins théologique, plus laïc et plus pragmatique comme en témoigne l'évocation des *princes*. Est-ce pour cela que les autorités convoquées sont cette fois presque exclusivement bibliques ? Il se peut que Gerson ait eu conscience du glissement que la langue opérait sur le plan des idées : peut-être les références bibliques visaient-elles à contrebalancer la laïcisation du propos. Gerson en effet ne répugne pas en effet en d'autres à solliciter des autorités moins spirituelles : Virgile, Ovide, Sénèque, Horace, Térence, etc.

c. Les débuts d'un savoir spirituel vulgarisé ?

Siècles de traduction et d'invention de nouveaux langages plus adaptés aux laïcs, les XIVe et XVe siècles ont-ils connu dans le domaine de la spiritualité et des savoirs théologiques de semblables évolutions ? En effet après le XIIIe siècle, âge des sommes et du raffinement théologique, on pourrait s'attendre, suivant une conception linéaire et évolutionniste de l'histoire, à ce que se développe au XIVe siècle la traduction théologique en réponse à l'important essor de la spiritualité laïque d'alors[58]. Pourtant, si l'ensemble des ouvrages consacrés à la question s'accordent pour

[57] Soulignons ici que Gerson ne convoque pas le sens rhétorique que le terme peut également prendre dans un contexte stylistique.

[58] On pourra d'abord se reporter sur l'évolution du christianisme médiéval aux ouvrages de synthèse de référence d'André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 131-168 pour notre période et, sur la question de la spiritualité mystique p. 183-183, à Jacques Paul, *Le Christianisme occidental au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 334-367 enfin à *L'Histoire du christianisme des origines à nos jours*, dirigée par

souligner le dynamisme du christianisme de la fin du Moyen Âge ainsi que la place importante dévolue aux laïcs, force est de constater que l'accès au savoir théologique reste limité en dépit d'une production spirituelle notable. Il importe donc de reprendre sommairement les données de la question avant de pouvoir comprendre la place qu'occupa Gerson dans ce qui est perçu parfois comme un mouvement de vulgarisation de la culture spirituelle.

Aux XIVe et XVe siècles, l'Église issue du concile de Latran IV a en effet évolué et les laïcs, notamment les femmes, tiennent une place importante et jouent un rôle actif. Les éléments sont connus et nous nous contenterons de les rappeler brièvement. Tout d'abord, l'instruction du peuple chrétien par suite de l'accent mis sur la prédication s'est sensiblement approfondie. Néanmoins, il convient néanmoins de rappeler, à la suite de Jacques Chiffoleau, que les connaissances maîtrisées par les laïcs, mais aussi parfois par le bas clergé, restaient parfois élémentaires. Le mystère chrétien reste donc l'affaire de théologiens et le savoir demeure en partie hors de portée des laïcs. Toutefois, les pratiques font voir une appropriation dynamique de la spiritualité à d'autres niveaux. Nous ferons seulement mention dans cette perspective de deux phénomènes qui nous semblent pertinents, les pratiques dévotionnelles et l'essor de la vie semi-religieuse. Certes, rituels et dévotions aux saints, à la Vierge, au corps du Christ, etc. peuvent être lus comme des modalités d'encadrement du peuple chrétien par le clergé : Jacques Chiffoleau souligne néanmoins qu'il s'agit aussi d'espaces et de temps marqués par une inventivité prolixe, signe d'une réelle appropriation du culte par les laïcs. Les processions et les cérémonies donnent ainsi à un premier niveau l'occasion aux hommes et aux femmes de vivre la foi à travers des émotions intenses. À un second niveau, ils en viennent à orchestrer eux-mêmes leur pratique de la foi par l'entremise de groupements dédiés, les confréries, aidés puissamment par la structuration de l'espace religieux :

> Le développement de l'architecture gothique ménage en effet partout des chapelles absidales ou latérales dont les familles de notables font vite leur nécropole et que les confréries utilisent comme lieux de prière ou de réunion.
> […] Bref, même si les clercs et les frères cherchent à contrôler le mieux possible l'ouverture et la fermeture des chapelles, leur usage quotidien, l'espace du sanctuaire semble littéralement éclater sous la pression des célébrations, des oraisons particulières. Les familles, les petits groupes et même les individus qui prient régulièrement devant les images de leurs saints patrons, viennent entretenir une lampe ou mettre quelques pièces dans un tronc, investissent complètement l'église, où se font désormais une bonne part des dévotions privées[59].

Par ailleurs, la pratique religieuse tend à se faire plus personnelle : la lecture des heures

Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard, Paris, Desclée, 1990. Nous avons usé en ce qui nous concerne du volume *Un Temps d'épreuves*¸ Michel Mollat du Jourdain, André Vauchez (éd.), t. 6, 1990.

59 Jacques Chiffoleau, *La Religion flamboyante : France, 1320-1520*, Paris, Éditions Points, 2011, p. 104-105.

est fortement encouragée par la prédication, de même que la prière. La dévotion peut dès lors prendre aussi place dans l'espace, mais aussi le temps domestique. Sans doute le développement de modes de vie semi-religieuse à l'exemple des béguines et béghards découla de ces différentes évolutions : essor de familles confraternelles dans les confréries, autonomisation de la pratique religieuse. Il découle aussi, comme le rappelle André Vauchez, de l'accent mis sur la spiritualité pénitentielle qui, dans une certaine mesure, détachait la sainteté de l'état de vie monastique[60]. Certes, la période qui nous intéresse est précisément celle qui met un coup d'arrêt à ces modes de vie un peu trop affranchis de la médiation cléricale aux yeux de l'institution ecclésiastique ; il n'empêche qu'à l'époque de Gerson ces modes de vie et ces pratiques constituent un horizon incontournable des pratiques spirituelles laïques.

Or ces pratiques prennent place sur fond d'évolutions sociétales et techniques avec un essor de la lecture et un accès facilité au livre ainsi que le rappelle Jacques Chiffoleau, et ce, avant même le tournant de l'imprimerie :

> […] Il faut renoncer aux lieux communs anciens sur l'analphabétisme profond du Moyen Âge finissant. Aux XIVe et XVe siècles, même si les analphabètes sont encore largement majoritaires, le nombre de ceux qui apprennent à lire et à écrire est en constante augmentation. […] [En effet] bien avant les débuts de l'imprimerie (dans les années 1480), la diffusion du papier, l'amélioration des techniques de copie ont en effet permis de multiplier les livres et de les rendre accessibles en faisant tomber les prix. Les ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous comme les inventaires de bibliothèques rendent d'ailleurs assez mal compte de cette diffusion de l'écrit dans les dernières décennies du XVe siècle, puisque bon nombre d'opuscules de feuilles volantes, d'images commentées, d'« occasionnels » […] n'ont laissé aucune trace[61].

Les études sur la pratique de la lecture[62] montrent en effet que son évolution, individualisation, relatif arrêt de la vocalisation, va de pair avec une importante consommation de textes à caractère religieux.

Les laïcs en effet deviennent, à la période qui nous intéresse, possesseurs de livres et l'on retrouve dans les inventaires de leurs bibliothèques, princières ou modestes, nombre d'ouvrages religieux et pieux. Notons que la quantité de livres à caractère spirituel est[63] inversement

---

60 André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, *op. cit*, p. 158.

61 Jacques Chiffoleau, *La Religion flamboyante*, *op. cit.*, p. 111

62 Sur la question des textes religieux, (ampleur, diffusion, publics etc.) on pourra se reporter en guise d'introduction aux considérations de Paul Saenger, « Lire aux derniers siècles du Moyen Âge. Lecture silencieuse : subversion, érotisme, dévotion », dans *L'Histoire de la lecture dans le monde occidental,* Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (dir.), Paris, Le Seuil, 1997, p. 179-182. Pour un aperçu de la circulation des livres religieux et de leurs possesseurs on pourra consulter l'article de Sabrina Corbellini, « Beyond orthodoxy and heterdoxy : a new approach to late medieval religious reading », *Cultures of religious reading in the late middle ages,* Sabrina Corbellini (éd.), Turnhout, Brépols, 2013, p. 33-54. Précisons que l'article porte sur l'espace italien, mais il offre néanmoins des pistes de réflexions intéressantes que ne démentent pas les analyses portant sur la période ultérieure (Réforme) fournies par l'*Histoire du christianisme à nos jours*. « De la Réforme à la Réformation (1450-1530) », Marc Venard (dir.), Paris, Desclée, 1994, p. 248.

63 *L'Histoire du christianisme des origines à nos jours*, *ibidem*.

proportionnelle au statut social : les individus modestes possèdent surtout des livres pieux quand les grands se tournent surtout vers les textes profanes. Dès lors, quel est le contenu de ces ouvrages spirituels et peut-on parler à leur propos d'un mouvement de vulgarisation théologique dans lequel s'inscrirait ce grand pédagogue qu'est Gerson ? Une partie de la tradition historiographique a par ailleurs fortement souligné le mouvement de mise en français des éléments du dogme avec le développement d'une spiritualité laïque[64]. Or la réalité telle que nous pouvons la reconstruire est plus complexe. Dans sa synthèse « La littérature religieuse[65] » rédigée pour le *Grundriss der romanichen Litteraturen*, Geneviève Hasenohr met ainsi en évidence un double mouvement pour la période qui nous intéresse : augmentation de la production de textes et stabilité du contenu. L'époque connaît en effet d'une part un accroissement de la production de textes religieux en langue vernaculaire destinés aux laïcs ; d'autre part, cette production reste essentiellement centrée sur une vision morale de la spiritualité. Le contenu théologique du dogme n'est donc pas, selon elle, vulgarisé et mis à la portée de tous[66] :

> […] Tous ces opuscules ont un trait en commun, frappant, qui les distingue aussi bien des *Lucidaires* et dialogues assimilés du XIIIe siècle que des catéchismes post-tridentins : l'absence totale d'enseignement dogmatique, si élémentaire soit-il, sur Dieu et les grands mystères qui fondent la foi chrétienne, Trinité, Chute, Incarnation et Rédemption ; Eucharistie, transsubstantiation et présence réelle ; corps mystique et Église ; pour ne rien dire du mal et de la prédestination. La *Brève Introduction en la sainte foi chrétienne* […] de Jean Gerson est une exception : c'est le seul de ces petits textes à se concentrer sur un enseignement doctrinal schématique[67].

Cette critique sévère n'épargne qu'à peine Gerson : on retrouvera les griefs incriminés pour peu que l'on se tourne vers ses textes français, dont ses sermons. Assurément, ses nombreux textes catéchétiques, salués dans les histoires de la spiritualité chrétienne[68] comme autant d'essais de vulgarisation du dogme peuvent apparaître ainsi à la lecture comme des abrégés succincts mettant l'accent sur une orthopraxie sèche. Les sermons français ne font pas exception et offrent, en matière de contenu religieux, trois types d'approche. La première consiste à fournir des classements

---

64 Cette dimension est ainsi fortement mise en avant dans Étienne Delaruelle, Paul Ourliac et Edmond-René Labande, *L'Histoire de l'Église…*, *op. cit.* La vision qui s'en dégage est celle d'une institution ecclésiale s'ouvrant davantage aux réalités de la vie laïque et lui proposant une spiritualité refondue et adaptée. Dans une autre perspective, qui accorde plus d'importance aux pratiques sociales elles-mêmes qu'au discours de de l'institution, Jacques Chiffoleau repère un mouvement semblable d'appropriation foisonnante des rituels par les laïcs.

65 Geneviève Hasenohr, « La littérature religieuse », dans *Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters*, *op. cit,* p. 266-305.

66 À ce propos, Geneviève Hasenohr signale une exception notable de catéchisme de bonne tenue théologique écrit par Jean Courtecuisse, et donc relativement contemporains de Gerson. Or, la diffusion quasi inexistante de cet ouvrage souligne combien l'initiative, atypique, ne rencontrait pas les préoccupations spirituelles du public d'alors.

67 Geneviève Hasenohr « La littérature religieuse », *op. cit*, p. 268.

68 Étienne Delaruelle, Paul Ourliac et Edmond-René Labande, *L'Histoire de l'Église…*, *op. cit*, p. 837-869.

spirituels :

> La première fille ou branche de luxure de fait, c'est fornicacion, c'est a dire œuvre charnelle qui s'accomplit entre homme et femme qui n'ont loyen de mariage, ne autre dignite, de religion, de lignage ou de prestrage. De ce pechie vous baille pour reugle que c'est pechie mortel […][69].

L'hésitation liminaire en matière de vocabulaire le signale : il s'agit ici de transmettre les catégories forgées par la réflexion morale afin de permettre un ajustement approprié de la vie spirituelle.

Dans une perspective didactique semblable, le sermon peut également proposer des éclaircissements doctrinaux ponctuels sous la forme de listes. La pensée est ici schématique et ne fait pas l'objet d'un traitement cohérent et synthétique ; on retrouve les pratiques décrites par Geneviève Hasenohr :

> On pourroit faire plusieurs demandes curieuses : […]
> – Se ceulx qui mourront en grace sans avoir faicte leur penitance seront dampnez ou en purgatoire ; et comment ? Je dy qu'elle seront purgees du tout, de grace especial. […]
> – Se les mauvais verront la divinite Jhesuscrist ? Je di que non.
> – Se les buisines des angles seront materieles ? Je tiens que le son sera sensible, et autre espirituel. […][70].

Le traitement sous forme de catalogue de questions aux liens très lâches pourrait faire penser à des questions réelles que l'auditoire aurait posées lors d'une prédication effective et que l'écrit aurait ensuite consignées. Les éléments dont nous disposons actuellement ne permettent néanmoins pas de faire justice à une telle hypothèse et il est permis, à rebours, de penser que ces éléments découlent du seul choix du prédicateur.

Les sermons français de Gerson[71] ne se limitent pourtant pas à la théologie morale et à ce dogme en pièces détachées. Pour peu que l'écriture délaisse la construction paratactique et fasse droit aux images, il nous semble que le contenu se fait plus spirituel :

> En apres tu demanderas : comment connaistrai je la venue de Dieu dedens mon ame. Je te respons que touteffois que tu as aucune bonne inspiracion et voulente de bien faire, c'est Dieu qui approche a toy et a ta cite, soit par moyen de prescheur, soit par tribulation, soit par maladies, soit par prosperite, soit en ta chambre ou en ton lit a toy seulet. Comme au propos duquel nous parlons, tu es a table et tu juges bien que tu manges trop, c'est Dieu qui ne veult pas que tu lui cloes l'entree de ta cite et que

---

69 *Poenitemini*, « Contre la luxure », *OC*, t. 7. 2, n° 369, p. 817.

70 *Poenitemini*, *ibidem*, p. 814.

71 Nous insistons ici davantage sur la partie française du corpus mais précisons que les sermons latins offrent de semblables listes d'articles théologiques juxtaposés les uns aux autres sans autre lien que la liaison logique « item ». Le catalogue doctrinal est donc loin d'être cantonné à un public laïc.

tu loyes ton anesse, c'est assavoir ton ame, que ne la puisse avoir quant il vaura[72].

Certes, le fond du propos, la sobriété alimentaire, reste de l'ordre des prescriptions morales classiques pour la fin du Moyen Âge. Par ailleurs, le traitement est apparenté aux extraits que nous avons précédemment présentés, la dimension didactique ressortant clairement au dispositif question/réponse[73]. Pourtant, au-delà, ce qui est thématisé ici c'est « la venue de Dieu dans l'âme », thème hautement spirituel s'il en est. La métaphore filée de la porte et de la clôture, le tutoiement confèrent en outre une dimension affective forte à ce bref passage.

Il nous semble donc utile de reprendre la réflexion amorcée par Geneviève Hasenohr pour l'inclure dans une autre perspective que celle de mise en roman du dogme. Nul doute que la période ne soit caractérisée par une réticence à mettre à la portée des laïcs une théologie de haut niveau sur le plan dogmatique : Gerson en témoigne de façon éclatante, le primat est donné à la morale et la curiosité fait l'objet dans ses sermons de critiques réitérées. Pourtant en parallèle, et peut-être en contrepoint, il est permis de parler d'une vulgarisation réelle d'une spiritualité affective qui puise aux sources, entre autres, de la spiritualité monastique. Ce n'est en rien contradictoire avec la période qui voit fleurir les ouvrages à succès où l'approche est presque exclusivement affective. Il est d'ailleurs permis de penser, à en juger d'après la production manuscrite d'alors, que la théologie d'un Dieu d'amour faisait davantage recette qu'un catéchisme de bonne tenue théologique. Dans le domaine des « œuvres pieuses vernaculaires à succès[74] » Gerson ne démérite pas, ses traités spirituels, aussi bien *La Montagne de Contemplacion* que *La Mendicité spirituelle* ayant fait l'objet d'une diffusion conséquente. Ces textes écrits au moment de ce qu'il est convenu d'appeler « la crise de Bruges » témoignent, avant les écrits tardifs de l'exil, de préoccupations pastorales qui ne se réduisent pas à la transmission du catéchisme et des articles de la foi. Ainsi, nous l'avons rappelé au chapitre 1 au sujet de l'historiographie qui voit en Gerson le promoteur d'une mystique démocratique[75] : le rapport du

---

[72] *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », *OC*, t. 7. 2, n° 367, p. 799.

[73] Nous reviendrons sur la dimension didactique des sermons gersoniens, notamment par la pratique de l'interrogation dans notre chapitre 4 à la sous-partie « L'interrogation comme mouvement d'un discours d'enseignement. ».

[74] Nous reprenons ici l'intitulé du projet collectif OPUS, « Œuvres Pieuses Vernaculaires à Succès » initié par Géraldine Vesseyre au sein de l'IRHT et qui porte sur les succès de « librairie » de la fin de la période médiévale en privilégiant l'angle de la traduction en langues vernaculaires.

[75] Le terme que nous employons à dessein est assurément anachronique : soulignons toutefois que des interprétations analogues se rencontrent chez certains auteurs. Catherine Brown parle ainsi dans son *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, d'anti-élitisme, « anti-elitism » (p. 186). Nous tâcherons dans notre démarche de nous garder de tels rapprochements qui masquent, selon nous, l'altérité du Moyen Âge. Au demeurant, Gerson ne fait guère mystère de ses vues somme toute conservatrices en matière de société : on trouvera dans le sermon *Redde quod debes*, *OC*, t. 5, n° 243, p. 492 sq. quelques principes de prédication orientés en ce sens. Ainsi, il y est proscrit de critiquer ouvertement l'ensemble du clergé dans les sermons destinés au peuple, de même que tous les personnages détenteurs du pouvoir politique ou ecclésial. En revanche, il est spécifié que l'habillement des femmes ne sera jamais suffisamment repris, de même que les pratiques commerciales des marchands. En cette fin du Moyen Âge l'ordre social doit donc rester inchangé pour le chancelier de l'université, et ce alors même que la société connaît des évolutions majeures en ce qui concerne ses acteurs principaux.

chancelier à la question spirituelle est complexe. Il se situe en effet entre transmission d'un savoir, auparavant accessible en latin, et encadrement des laïcs. Ces textes n'ouvrent donc ni à proprement parler sur une spiritualité authentiquement laïque affranchie des vues et conceptions cléricales, ni sur un contenu théologique ambitieux, comme le rappelle Catherine Brown :

> Ces questions concernant la prière n'étaient pas neuves, non plus que les réponses de Gerson mais ces dernières sont exprimées pleinement, clairement et de manière convaincante, bien plus que, par exemple, que dans les réponses de Hilton ou [d']Eckhardt. Gerson s'est donné la peine d'élaborer un bagage de réponses d'une manière qui pourrait satisfaire l'esprit curieux quoique non formé dans le cadre scolaire. Le but de la prière n'est pas d'informer ou de changer Dieu écrit-il, mais nous changer nous-mêmes et de nous rendre plus pieux.
> L'intégralité de cette discussion au sujet de la prière prend place dans le contexte d'une allégorie où l'âme est appréhendée comme une mendiante tendant un sac ouvert. La seconde partie du traité consiste largement en une série de longues prières et méditations, floues et pleines d'émotions, remplies de métaphores mais suivant une disposition assez basique et culminant parfois à une beauté poétique.[76]

Le parallèle avec Eckhardt et la mention de la dimension esthétique sont ici intéressants car ils permettent de mieux cerner, par comparaison, la situation de Gerson ; et où se situent ses traités dits mystiques dans le paysage foisonnant des écrits spirituels et théologiques de la fin du Moyen Âge. Ainsi, à l'inverse d'auteurs où la recherche spirituelle fait corps avec le mouvement de l'écriture et de l'expression, Gerson offre des textes dont le contenu reste essentiellement informatif, relativement topique, et assez peu approfondi. Où réside leur intérêt ? Sans doute dans l'articulation d'un contenu élémentaire, le b.a.-ba de la spiritualité chrétienne, avec une rhétorique, le vocabulaire affectif des grands spirituels, et une théologie proprement mystique, la pensée dionysienne. Sur ce dernier point, Marc Vial l'a montré : Gerson ordonne et fait œuvre de synthèse plus qu'il n'apporte de nouveaux éléments. Rien de bien nouveau donc si ce n'est une formulation, c'est-à-dire un agencement ou une composition d'un certain donné. Là réside selon nous la clé du succès de Gerson : un contenu à l'orthodoxie solidement ancrée, assimilable, et l'attrait d'une expression littéraire qui donne corps à l'expérience pieuse[77].

Nul doute que la même formule, *mutatis mutandis*, n'ait fait le succès des sermons

---

[76] Catherine Brown, *Pastor and laity…*, *op cit*, p. 184-185. Nous traduisons : « These questions [about prayer] were not new, and nor Gerson's answers, but the latter are fully, clearly and convincingly expressed, more so, for instance, than Hilton's or Eckhardt's. Gerson has taken the trouble to elaborate the stock answers in a way that could satisfy the unschooled but inquiring mind. The point of prayer is not to inform or change God, he writes, but to change ourselves, to make us more devout […].
This whole discussion about prayer takes place in the context of an allegory in which the soul in prayer is perceived as a beggar with open sack […]. The second part of the tract largely consists of a series of long prayers and meditations, diffuse and emotional, full of metaphors, yet with basic order and sometimes rising to a poetic beauty. »

[77] Nous reviendrons sur l'articulation d'un contenu catéchétique à une dimension esthétique dans notre chapitre 6 (pages) en nous appuyant cette fois sur les texte eux-mêmes.

français le canevas thématique étant assez souple, on l'a vu, pour intégrer et les catalogues de théologie simplifiée, et une expression littéraire qui interpelle le lecteur pour lui donner d'éprouver la matière de la foi. On est donc loin avec Gerson de l'essor d'une « science » spirituelle authentique en langue romane, riche d'une théologie raffinée et portée par une recherche expressive novatrice. La nouveauté réside ici dans un assortiment intelligent d'ingrédients connus : dogme, règles de vie, *topoi* spirituels. En cela, le chancelier se conforme aux vues du clergé d'alors, lequel veut que les laïcs n'en sachent pas trop, et aux demandes du public, qui veut avoir accès à une spiritualité ancrée dans l'expérience. C'est là une voie moyenne qui sied bien à ce théologien prudent qu'est Jean Gerson et qui, n'en déplaise aux commentateurs contemporains, lui a valu les faveurs de la postérité.

2. Les langues de la science

Les savoirs qui s'invitent sur la scène intellectuelle de la fin du Moyen Âge sont nouveaux, certes, mais leur véhicule linguistique l'est parfois tout autant. Alors que depuis longtemps le latin était la langue incontestée de la connaissance, mais aussi du sacré, et ce faisant d'une partie du pouvoir, le XIVe siècle, à la suite de l'Italie voit la question linguistique se complexifier et les modes d'expressions se multiplier. Ainsi, la langue romane, le français ou le toscan dans l'espace italien, acquiert droit de cité dans la sphère des savoirs par suite de multiples évolutions qui vont de l'essor d'une littérature en langue vulgaire à la légitimité grandissante à la translation progressive des actes émanant du pouvoir du latin vers le français. Dans ce domaine, l'Italie précède notablement l'espace français avec l'amorce d'une réflexion linguistique dès l'époque de Dante[78] : en France, c'est à l'époque de Gerson que la question commence à être thématisée. L'évolution du statut, de la perception et des usages de la langue vernaculaire ne laissent pas le latin indemne et c'est selon de nouveaux schémas, dont le pré-humanisme offre des exemples, que l'on remotive dans les milieux lettrés la suprématie de la langue latine, non sans polémiques. Peut-on envisager Gerson comme un acteur majeur de ces évolutions ? Il faudrait pour cela que sa pratique homilétique, qui fait usage des deux langues, fasse de leur usage un objet explicite de sa réflexion : nous tâcherons donc ici de lui

[78] On consultera sur cette question le traité que Dante consacre à la question des parlers vulgaires *De l'Éloquence vulgaire*, Irène Rosier-Catach (éd.), Anne Grondeux, Ruedi Imbach (trad.), Paris, Fayard, 2011. Pour une mise en perspective critique de ce travail d'édition par les éditeurs eux-mêmes ainsi qu'une exploration du lexique caractérisant la langue vulgaire on lira l'article de Ruedi Imbach et Irène Rosier-Catach, « De l'un au multiple, du multiple à l'un : une clé d'interprétation pour le *De vulgari eloquentia* », dans *La Résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Benoît Grévin, Henri Bresc, (éd.), Actes des journées d'études des 8 et 9 mars 2003, Université de Paris X-Nanterre, dans Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, n° 117/2, Rome, École française de Rome, 2005, p. 509-529.

redonner sa place à la croisée des chemins du latin et du français et nous étudierons quelle position et quelle orientation sont la sienne.

a. Le latin : langue unique et plurielle

C'est un truisme que d'affirmer qu'à la fin du Moyen Âge le latin demeure la langue de référence pour l'expression, la communication et plus encore la pensée[79]. Les œuvres complètes de Jean Gerson offrent à cet égard une illustration massive du phénomène puisque sur dix volumes seuls les deux composant, selon la taxinomie de Palémon Glorieux, « L'Œuvre française » font entendre une autre langue que le latin. Pourtant, sous des dehors d'hégémonie immuable, la situation de la langue latine évolue au tournant du XIVe et du XVe siècle. Si l'interaction avec la langue romane joue un rôle notable, il convient de préciser que cette évolution est également la conséquence d'une dynamique relativement propre au latin. De ce dynamisme découle, à la période qui nous intéresse, une configuration originale où le latin reste la langue majoritaire de la culture écrite mais recouvre des codes linguistiques qui diffèrent notablement. C'est là, dans une certaine mesure, un phénomène ancien comme l'a montré Michel Banniard[80] et qui remonte à la distinction entre une langue écrite, figée et transmise, et une autre langue écrite, « vivante[81] » et pratiquée. La première était représentée en particulier par le latin de la liturgie, mais aussi par le latin des chartes et autres documents officiels. La seconde, plus ouverte à l'inventivité par le biais du néologisme se rencontrait dans l'expression philosophique et théologique, la prédication, enfin les textes littéraires[82]. Nous reconnaissons aisément tout ce que cette représentation a de schématique : elle reste néanmoins globalement

---

79 Pour un aperçu de la question des langues au Moyen Âge et en particulier, leur évolution et leur théorisation, on se reportera à la synthèse récente de Benoît Grévin, *Le Parchemin des cieux*, *Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, le Seuil 2012. On y trouvera notamment aux pages 21 et suivantes un tableau exhaustif des différentes étapes de l'évolution du latin et de l'essor des langues romanes ainsi qu'un renvoi détaillé aux travaux de références pour les éléments de détail.

80 Michel Banniard, *Viva voce : communication orale et communication écrite du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1992. Voir également le rappel synthétique proposé par Pascale Bourgain, « Réflexions médiévales sur les langues de savoir », dans *Tous vos gens a latin. Le Latin, langue savante, langue mondaine (XIVe-XVIIe siècles)*, Emmanuel Bury, (éd.) Genève, Droz, 2005.

81 Nous reprenons ici l'expression de langue « vivante » pour renvoyer à une langue connaissant des phénomènes d'innovations linguistiques. Nous ne souhaitons donc pas rentrer dans le débat théorique sur ce qu'est une langue vivante : il s'agit en effet d'une question davantage contemporaine tributaire du champ de la linguistique et qui a peu de conséquences sur notre propos.

82 Sur l'évolution linguistique du latin usité comme langue courante de communication intellectuelle (donc ni liturgique, si administratif) on pourra consulter l'article ancien de Christine Mohrmann, « Le latin médiéval substrat de la culture occidentale », dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 4, « Latin chrétien et latin médiéval », p. 49-72. On y trouvera, outre une mise en perspective intéressante des vues de Curtius sur la civilisation occidentale, une synthèse exhaustive des différents stades de la latinité du XIe jusqu'au XVe siècles. Pour des vues plus détaillées sur le latin liturgique, qui fit l'objet de réfections à des périodes précises, on se reportera aux tomes 2 et 3 du même titre.

pertinente jusqu'au Moyen Âge central[83]. Plurielle, la langue latine l'est donc déjà puisque des registres différents coexistent, susceptibles d'une plus ou moins grande liberté dans le maniement du code. Il convient de souligner que ces usages linguistiques, quoique distincts, ne remettent toutefois pas en question l'unité globale de la langue latine ainsi que le rappelle Paul Zumthor dans un article important :

> [Otto Müller] en vient à s'exprimer comme si deux latins (biblique et scolaire) coexistaient de manière indépendante. Il est vrai que les faits sont d'une grande complexité : il n'en est que plus nécessaire de les aborder au moyen de principes universels[84].

Dante lui-même dans ses réflexions sur la langue insiste d'ailleurs davantage sur l'unité et la stabilité de la langue latine qu'il appelle grammaire (*grammatica*) : « [la] grammaire n'est assurément rien d'autre qu'une inaltérable identité du parler à travers le temps et l'espace[85] ». Le sentiment qui prédomine quant au statut du latin semble donc être, sur le plan théorique, celui de l'unité du code linguistique au regard des distances géographiques. Sur le plan pratique en revanche, les clercs ont conscience qu'une diversité de régimes découle des contextes d'utilisation de la langue. La nuance est toutefois de mise car la perception de cette unité du latin et de sa spécificité vis-à-vis des langues romanes varie d'un texte à l'autre, et ce malgré une position hégémonique au plan symbolique comme pratique comme le rappellent Géraldine Veysseyre et Géraldine Le Briz :

> On le voit, la question de savoir si les termes de « diglossie » et de « bilinguisme » sont bien adaptés à la situation linguistique de la Romania médiévale n'est pas purement rhétorique. La discrétion et l'inconstance des discriminations entre latin et français sont assez notables et durables pour que l'on s'interroge effectivement sur la conscience qu'avaient les médiévaux d'exploiter deux systèmes linguistiques certes étroitement reliés mais bel et bien distincts[86].

Elles insistent d'ailleurs en parlant de « l'ambiguïté [...] des discours théoriques »[87] médiévaux montrant par là que la suprématie symbolique du latin n'est pas si évidente : toute sensible soit-elle, elle est peu thématisée directement et pose ainsi la question des schèmes avec lesquels nous abordons

---

[83] Précisons ici que ce bref rappel schématique ne vaut pas pour la période de différenciation progressive qu'a étudié notamment Michel Banniard où un latin populaire ne se distinguait pas, ou peu (nous ne nous prononçons pas sur cette épineuse question théorique) de la langue romane naissante. Pour un aperçu concis et exhaustif au plan bibliographique on se reportera à cet égard à l'ouvrage d'Yvonne Cazal, *Les Voix du peuple. Verbum Dei. Le bilinguisme latin-langue vernaculaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998, p. 9-56 et notamment p. 28 sq. Nous nous intéressons donc ici à la période où deux langues, latin et langue romane, sont perçues comme distinctes.

[84] Paul Zumthor, « Un problème d'esthétique médiévale : l'utilisation poétique du bilinguisme », *Le Moyen Âge*, n° 66, 1960, p. 301-561, consulté en ligne à l'adresse http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10803d. p. 305-306.

[85] Dante, *De l'Éloquence en vulgaire*, *op. cit.*, I, IX, 10-11, p. 119.

[86] Stéphanie Le Briz, Géraldine Veysseyre, *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge, op. cit,* p. 23.

[87] *Ibidem*, p. 24.

la civilisation médiévale. Dante lui-même, qui pose le vulgaire comme plus noble car premier dans l'ordre de l'acquisition, en offre un témoignage convaincant parmi d'autres[88].

La situation que l'on trouve à l'époque de Jean Gerson est toutefois différente : ces deux ensembles latins relativement homogènes se sont complexifiés au point qu'il est délicat de reprendre le même schématisme, ne serait-ce qu'à titre heuristique. Certes, la langue liturgique et la langue du droit évoluent peu de par le caractère conservateur des pratiques auxquelles elles se rapportent. À l'opposé, le latin scolastique continue de témoigner d'une vitalité importante, ce en quoi il est rejoint par le latin humaniste nouvellement formé. Mais entre ces différents domaines ont émergé des pratiques linguistiques qui, tout en visant la communication, n'en sont pas moins caractérisées par un formalisme notable. C'est ainsi le cas de *l'ars dictaminis* à partir du XIIe siècle jusqu'à son apogée en Italie au XIIIe siècle qui coule la communication officielle des chancelleries dans des modèles fortement contraints :

> Le langage épousait ainsi l'institution, et sa redéfinition formelle était un enjeu politique et culturel majeur auquel ont participé, pendant tout le bas Moyen Âge, la plupart des grands lettrés ayant approché ces cœurs administratifs des grandes institutions politiques qu'étaient les chancelleries. […] [La] première grande formalisation stylistique du langage politique, au moment de la naissance de structures d'encadrement politiques complexes liées à l'apparition de l'État prémoderne, s'est faite sous le signe d'une adaptation décisive de l'*ars dictaminis* à ces nouvelles exigences administratives, entre 1150 et 1350[89].

Cette langue latine est un véhicule très spécifique de la communication politique puisque la forme y est encadrée tant du point de vue des cadences métriques que du lexique employé, tributaire d'intertextes précis. Mais c'est également le cas du langage scolastique qui lui aussi modèle la réflexion philosophique et théologique sur des modèles formels précis.

Parler d'une langue latine reflète donc peu la réalité des pratiques d'écriture au début de la période qui nous intéresse : c'est au contraire la pluralité des registres linguistiques diversement codifiés qui ressort et la souplesse du code[90]. Or, la période qui nous intéresse renouvelle la question de l'usage de la langue latine, ainsi que dans une moindre mesure pour l'espace français, sa théorisation. En effet, à côté de ces pratiques s'invite une vision nouvelle de l'expression latine faite d'*imitatio* et de fidélité aux traits linguistiques de l'Antiquité, le latin dit humaniste. Nous parlerons

---

[88] Dante, *De l'Éloquence en vulgaire*, *op. cit.*, I, I, 1-5, p. 71-73.

[89] Benoît Grévin, *Le Parchemin des cieux*, *op. cit*, p. 4-5.

[90] À ce propos Benoît Grévin, *ibidem*, parle pour la langue latine de « véritable Protée » : « La langue référentielle est donc une sorte de golem qui s'anime pour se mettre en marche en direction de la langue vulgaire aussi souvent que la société la convoque, dans les registres techniques et spéciaux, mais qui retourne à sa fixité première dès qu'elle s'approche des usages consacrés par la tradition, religieuse ou politique. […] Véritable Protée [le latin] se distend jusqu'aux limites où il fusionne par farcissage lexical et assouplissement syntaxique avec la langue vulgaire […]. », p. 47.

quant à nous, suivant notre démarche historiographique, de latin pré-humaniste afin de prévenir tout risque de confusion et d'amalgame. En effet, l'espace français et italien changent selon une chronologie différente ; les enjeux par ailleurs se ressemblent, sans se recouper tout à fait[91]. C'est, rappelons-le, en réaction à, ou sous l'impulsion de l'Italie que la question de l'expression latine commence d'être thématisée en France en 1368 comme problème stylistique à la suite de la critique faite par Pétrarque du style scolastique de Jean de Hesdin. Un petit cercle de lettrés issus du collège de Navarre prend au sérieux la condamnation italienne et entreprend d'y répondre : Jean de Montreuil, Gerson et surtout Nicolas de Clamanges. Un peu plus âgé, Nicolas de Clamanges a été tuteur des deux premiers : il était en effet chargé de cours de rhétorique au collège de Navarre. Ainsi, c'est à ce double titre de spécialiste, théoricien et praticien du fait de son statut d'enseignant, que Clamanges apparaît comme l'individu le plus à même d'éclairer les changements intervenus dans les pratiques d'écriture en latin[92].

Un maître mot résume pour Dario Cecchetti et Ezio Ornato la mutation qui s'opère dans les goûts stylistiques, c'est la *claritas*, qu'elle soit recherchée ou simplement thématisée :

> On peut relever deux orientations dans ce renouvellement du style : d'un côté la recherche de ce que Ezio Ornato a défini sous le terme de « baroque » stylistique et qui consiste dans l'emploi de termes rares, d'hellénismes et d'une syntaxe volontairement obscure comme marque de préciosité expressive. De l'autre côté on rencontre l'exigence de *claritas* revendiquée par Jean de Montreuil, sur l'exemple de Cicéron comme *vis eloquentie*[93].

À travers ce concept s'énonce donc une double exigence faite de limpidité de l'expression et de fidélité à l'Antiquité. Cette clarté passe d'abord par un purisme en matière de choix du vocabulaire : c'est le cas chez Clamanges, qui privilégie les termes issus du corpus cicéronien, mais aussi chez Jean

---

[91] Concernant le débat fondateur sur le statut du latin et de la langue vulgaire qui commence en Italie à partir de 1435 on se reportera à l'ouvrage de Mirko Tavoni, *Latino, Grammatica, Volgare, Storia di una questione umanistica*, Padoue, editrice antenore, 1994. Soulignons qu'il s'agit d'un débat italien avant tout : l'espace français ne thématise pas à la même époque le rapport français/ latin dans une perspective à la fois linguistique, littéraire et sociale ainsi que le rappelle Francesco Tateo dans son article « L'Umanismo », dans *Lo Spazio letterario del medioevo*, « Il medioevo latino », t. 1, « La produzione del testo », vol. 1, Rome, Salerno Editrice, 1992, p. 145-179.

[92] Nous nous appuierons essentiellement pour cette partie de la réflexion sur le travail de Dario Cecchetti, *L'evoluzione del latino umanistico in Francia*, Paris, CEMI, 1986. Le statut particulièrement éclairant de la pratique de Clamanges résulte du fait que nous possédions pour sa correspondance deux types de versions : une version contemporaine de l'envoi de la lettre (Clamanges conservait un double), une version remaniée à la fin de sa vie destinée à être intégrée dans des œuvres complètes. Cette réécriture devait à terme constituer un monument anthologique avec des lettres ayant vocations à circuler comme modèles humanistes d'art épistolaire. Outre ces corrections, qui laissent voir des stratégies réfléchies de réfection de la langue, Clamanges a ponctué sa correspondance de considérations linguistiques et stylistiques dessinant une théorisation ferme de la question du langage littéraire.

[93] Dario Cecchetti, *L'Evoluzione del latino umanistico*, *op. cit*., p. 14. Nous traduisons : « In questo rinnovamento di stile si notano due orientamenti. Da lato la ricercha di quelle che Ezio Ornato ha definito « barocchismo » stilistico e che consiste nell'uso di parole rare, di grecismi e di una sintassi voluntamente oscura, come segno di preziosità espressiva. Dall' altro, l'esigenza della « claritas » rivendicata da Jean de Montreuil, sull'esempio di Cicerone, quale « vis eloquentie ».

de Montreuil qui la réclame à Laurent de Premierfait :

> Ego vero tecum pepigeram ut, juxta traditionem Ciceronis, leni sermone et usitata verborum consuetudine in agendis mutuo fungeremur. Tu autem eregione [sic] exquisitis pernimium peregrinisque ac barbaris et duriter translatis aliunde uteris terminis […][94].

Mais la pratique de Nicolas de Clamanges permet de mesurer combien le renouveau de la langue latine va bien au-delà de l'emploi d'un lexique donné. Il implique en effet tout à la fois une vigilance en matière de syntaxe afin de calquer les tours antiques, un soin du rythme de la phrase à travers une attention minutieuse aux périodes et jeux de parallélisme, enfin une pratique spécifique de la citation.

Il n'est pas facile d'apprécier le rôle et la place de Gerson dans ces évolutions du latin pour au moins deux raisons : d'une part la grande variété générique de ses textes fait intervenir des normes très différentes quant à la langue latine ; d'autre part, Gerson est lui-même un bon styliste, ce qui lui offre une palette de possibilités linguistiques non négligeable. On a déjà souligné, à la suite de Gilbert Ouy que Gerson s'intéresse de près, surtout quand il en a le loisir (il s'agit le plus souvent de textes détachés d'une finalité immédiate et pratique), à l'emploi d'une langue plus classicisante. Dans ces diverses tentatives déjà évoquées on ne peut manquer de reconnaître et une réelle sensibilité esthétique et un goût de la recherche stylistique qui ne déshonorent en rien le chancelier de l'université par rapport à un Pétrarque, ou plus proche, un Clamanges. Pourtant, l'évêque de Langres semble doté d'une supériorité indépassable en la matière en ce qu'il cisèle et peaufine minutieusement ses textes dans une logique de plus en plus classicisante ainsi que l'a montré Dario Cecchetti. Cette réfection ininterrompue des textes, à la recherche d'une langue classique pure place Clamanges du côté des cicéroniens à l'italienne tandis que Gerson fait figure d'amateur éclairé et talentueux, mais peu persévérant et par là, peu au fait des véritables enjeux du latin humaniste. Un court extrait d'un sermon latin permet de nuancer ce jugement, sans toutefois le récuser totalement. On y voit en effet Gerson reprendre en partie la matière de l'exorde du *Contre Jean de Monzon* mais en opérant de légères modifications :

> Texte du sermon *Dominus regnavit* :
> O si illum [regem Ludovicum] attigisset prisca aetas magnorum actuum imitatrix et illa prior scriptorum elegans industria, magno certatim conamine in suis haesissent actibus describendis et totum altisonis illustrassent versibus orbem, sibique potiusquam suo Aeneae Maro praeconium illud adscripsisset : « Fama super aethera

[94] Jean de Montreuil, cité par Dario Cecchetti, *L'Evoluzione del latino umanistico*, *op cit*, p. 14. Nous traduisons : Je t'ai demandé quant à moi que, suivant la tradition de Cicéron nous usions l'un et l'autre d'un discours policé et que nous nous conformions dans nos pratiques à la pratique commune des mots. Mais toi tu uses de termes contournés, pris hors contexte, étrangers et barbares en plus d'être brutalement importés d'ailleurs.

notus[95] ».

> Texte du *Contre Jean de Monzon* :
> O si illam [Franciam] attigisset prior illa scriptorum solers industria, quamquam Dei nutu habunde aucta famataque sit, apud omnes tamen, et maxime posteros clarior et quodammodo immortalior effulsiset ! […] Interrogati Sallustius atque Naso fatebuntur id [gloriam Franciae] elegantem scriptorum eloquenciam effecisse […][96].

Les modifications sont sensibles et ne permettent pas d'affirmations tranchées ; on notera toutefois que la construction initiale assez contournée *prior illa scriptorum solers industria* est remplacée par deux groupes nominaux *prisca aetas* et *illa prior scriptorum elegans industria* complétés par une apposition *magnorum actuum imitatrix*. Le lexique laisse voir un léger infléchissement en faveur de termes plus classicisants : *priscus*, *aetas*, ainsi que l'affirmation plus explicite du concept d'imitation des exemples des Anciens qui se teinte à l'époque de connotations humanistes. La syntaxe plus largement montre plus de fluidité avec la répartition harmonieuse des groupes nominaux en place de la parataxe, ou de constructions subordonnées complexes. L'ordre des mots, enfin, semble plus proche des tournures antiques ainsi *illa prior scriptorum elegans industria* corrige *prior illa scriptorum solers industria* : l'enchâssement du génitif reste semblable mais le choix des adjectifs est plus exigeant du point de vue du sémantisme (*solers* était redondant avec *industria* tandis que *elegans industria* constitue un groupe nominal riche du point de vue du sens). Mais le travail de remaniement de Gerson ne s'arrête pas là car quelques pages plus loin, une lecture attentive pourra remarquer un second remploi :

> Dici non potest, reverendi patres, quantus in rege nostro decor, quanta in eodem mentis pulchritudo effulserit. O si faciem ejus et maximis regum nostrorum virtutibus pares in eloquentia scriptores accepissent. Gallia sane quamquam Dei nutu abunde aucta famataque sit, apud omnes tamen et maxime posteros clarior et quodammodo immortalior effulsisset[97].

On retrouve de nouveau le même lexique du rayonnement et de la gloire ainsi que le même souci

---

[95] *Dominus regnavit*, *OC*, t. 5, n° 223, p. 235. Nous traduisons : Oh, si cette époque ancienne avait pu le toucher, elle qui était l'imitatrice des faits des grands, ainsi que cette première ardeur raffinée des écrivains, elles se seraient accrochées à l'envi à leurs actions offertes à la description en un grand élan et elles auraient illustré le monde entier de vers sonores ainsi que Maro l'a écrit en éloge de son Énée « La renommée le rend célèbre par-delà l'éther ».

[96] *Contre Jean de Monzon*, *OC*, t. 10, n° 492, p. 7. Nous traduisons : Oh si cette première ardeur habile des écrivains avait pu la toucher, quoique sa gloire soit grandement augmentée par un geste de Dieu, elle rayonnerait cependant aux yeux de tous, et serait bien plus éclatante encore, en quelque sorte immortelle, auprès de la postérité ! Si on les interrogeait, Naso, Salluste avoueront que c'est là l'ouvrage de l'éloquence raffinée des écrivains.

[97] *Dominus regnavit*, *OC*, t. 5, n° 223, p. 241. Nous traduisons : Il n'est pas possible de dire, révérends Pères, combien grand était l'honneur chez notre roi. Oh si seulement les écrivains se hissaient au même niveau que sa face et que les plus grandes vertus de nos en matière d'éloquence. La Gaule, quoiqu'assurément elle soit abondamment grandie et glorifiée par un geste de Dieu, rayonnerait aux yeux de tous et serait bien plus éclatante encore, en quelque sorte immortelle, auprès de la postérité !

d'immortalité littéraire. Nous ne reprenons pas le texte du *Contre Jean de Monzon* mais un examen attentif montrerait une dissémination habilement mise en œuvre. Ces quelques éléments forment un ensemble restreint au regard de l'ensemble des sermons et ne permettent pas de situer Gerson sur le même plan que Nicolas de Clamanges en matière de conscience pré-humaniste. Ils dessinent toutefois une communauté de pensée du fait de points communs : tout d'abord le remploi conscient de textes personnels puis le remaniement et la correction dans un sens classicisant de ces mêmes textes. Le remploi de textes ne plaide pas en lui-même pour un *ethos* pré-humaniste fort ; néanmoins il souligne une conscience chez le chancelier de son œuvre propre et personnelle. La pratique de la correction – y compris le souci d'adaptation du segment à son nouveau contexte – pointe en revanche une sensibilité tout à fait en accord avec les considérations pré-humanistes. Certes, en l'absence d'un relevé exhaustif de ces phénomènes de corrections et d'un aperçu de leur fréquence, il n'est pas permis d'aller au-delà d'une « sensibilité », mais c'est déjà beaucoup : la figure de Gerson y gagne en complexité ce qu'elle perd en monolithisme scolastique.

b. La langue romane

À l'instar du latin, l'histoire médiévale de la « résistible ascension du vulgaire[98] » à l'écrit est longue, progressive et inégalement linéaire. Par ailleurs, de même que pour le latin, l'usage du singulier, héritage d'une histoire plus républicaine que médiévale est faussement trompeur car *le* français des XIVe et XVe siècle renvoie à plusieurs *scripta*[99] contemporaines dont l'influence et la suprématie varient dans le temps et l'espace. Nous ne reprendrons pas la totalité de la question, déjà abondamment étudiée et sensiblement mieux connue que son versant latin. Nous nous concentrerons ainsi sur notre période d'étude qui se présente comme l'un des tournants importants de l'évolution du statut de la langue française. Rappelons donc sommairement que l'usage de la langue romane dans l'espace français s'affirme à partir du XIIe siècle dans le domaine spécifique de l'écrit littéraire. Là, il acquit, dans le creuset qu'était la culture courtoise, une force symbolique et une puissance signifiante majeure en même temps que des pratiques de traductions et réécritures contribuaient à enrichir le stock lexical disponible. *Realia* médiévales, sentiments, valeurs nobiliaires, mais aussi de façon plus

[98] Nous reprenons ici le titre de la journée d'étude organisée par Benoît Grévin et Henri Bresc, *La Résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Actes des journées d'études des 8 et 9 mars 2003, Université de Paris X-Nanterre, « Mélanges de l'École française de Rome », 117. 2, Rome, École française de Rome, 2005.

[99] Rappelons que si la période tend à voir s'étendre l'aire d'utilisation du français d'Île de France en parallèle de l'essor du pouvoir royal, le français n'est pas pour autant unifié autour d'un paradigme unique. Le contexte de la guerre de Cent Ans voit ainsi, par exemple, perdurer l'usage du français à la cour anglaise.

discrète, spiritualité étaient donc à portée de plume en français dès cette époque : le XIIIe siècle y ajouta le domaine historique avec l'essor des chroniques en langue romane[100]. Si donc le français n'était en rien une langue indigente à l'aube du XVe siècle il n'en restait pas moins frappé d'un double signe négatif, rhétorique et technique comme le rappelle Serge Lusignan en parlant des traductions :

> L'insatisfaction du traducteur tenait souvent à son incapacité de rendre en français la beauté littéraire du latin. La traduction se faisait au prix d'un décalage stylistique qui abaissait l'œuvre traduite au niveau du style simple du français, celui de la langue parlée correcte. […] La langue du droit se trouvait confrontée aux mêmes exigences. Langue technique, elle devait posséder un vocabulaire propre qui la distingue du langage ordinaire[101].

Du point de vue lexical donc, si le français répondait amplement aux besoins de l'expression commune et même littéraire, il s'avérait insuffisant pour des pratiques plus spécifiques, mais aussi plus prestigieuses, comme le droit mais aussi les sciences ou la philosophie. Du point de vue rhétorique, il ne pouvait non plus se targuer de l'épais substrat littéraire fournissant au latin sa densité intertextuelle, mais aussi ses modulations entre des registres linguistiques plus ou moins prestigieux. Certes, la langue romane avait depuis longtemps fait sienne la souplesse de l'expression versifiée, mais la ligne de la période oratoire (dont on a vu qu'elle commençait à s'imposer au latin) lui restait étrangère. Ce double handicap pouvait apparaître comme un frein pour l'utilisation du français dans des lieux aussi prestigieux que les chancelleries royales : c'est précisément là que se joue l'une des évolutions de la période.

Mais le statut de la langue romane est rendu plus complexe encore jusqu'à la période qui nous intéresse du fait de la coexistence de plusieurs types de français correspondant chacun à une *scripta* spécifique : le français picard, le français parisien et le français anglo-normand. Si l'intercompréhension demeure la règle entre ces différents idiolectes, ils n'entretiennent pas moins des relations de tension jusqu'au XVe siècle chacun mettant en œuvre des stratégies d'hégémonie :

> Si la capacité d'une langue d'en dominer une autre en situation de contact soutenu permet de lui reconnaître le statut de langue haute, la *scripta* parisienne ne peut avoir l'exclusivité de ce titre. À l'écrit, le français picard fut très peu marqué par le flamand, sinon sur le plan du lexique, en région néerlandophone. […]
> En revanche, l'influence du français sur la langue néerlandaise fut très marquante. […] Salverda de Grave constate qu'un très grand nombre de mots français sont

[100] Nous renvoyons pour cette partie historique aux nombreux travaux de Serge Lusignan sur lesquels nous nous sommes appuyée pour notre réflexion : *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris/Montréal, Vrin/ Presses de l'université de Montréal, 1986 ; *Id., La Langue des Rois au Moyen Âge. Le Français en France et en Angleterre*, Paris, PUF, 2004 ainsi qu'à Serge Lusignan, France Martineau, Yves Charles Morin et Paul Cohen, *L'Introuvable unité du français*, *Contacts et variations linguistiques en Europe et en Amérique (XIIe-XVIIIe siècle*, Laval, PUL, 2012.

[101] Serge Lusignan, *La Langue des rois au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 18.

> passés en néerlandais, mais dans leur forme picarde. […] [L'influence profonde du français sur le néerlandais] se produisit vraisemblablement avant la fin du XIVe siècle, puisqu'à partir de cette période les ducs de Bourgogne introduisirent le français central dans ces régions[102].

Si ces différents codes n'ont pas le même statut selon les espaces géographiques et cherchent à s'imposer diversement il reste qu'un important fonds commun caractérise les différentes *scripta* et ce en raison d'évolutions convergentes, quoiqu'indépendantes.

On le comprend dès lors, on ne peut se contenter d'affirmer qu'à la fin du Moyen Âge le français tend à s'imposer à l'écrit. C'est passer sous silence le type de français qui s'impose, le français parisien, les canaux de diffusion qui sont les siens, le milieu curial, et le code écrit qu'il adopte, une réfection de l'oral français sur le modèle de la langue lettrée latine. Les ressorts qui conduisent à l'usage majoritaire du français dit central, ou parisien, ne sont pas évidents : il s'agit néanmoins d'une évolution qui, si elle n'est pas linéaire, est profondément liée à celle du pouvoir royal. Le français du roi est en effet le français parisien et, après un retour au latin avec Jean II, il tend à s'imposer. Charles V maîtrisait en effet mal le latin : sa réforme de l'administration fait de la langue vernaculaire un instrument du pouvoir politique. Mais son important mécénat culturel sait également transformer habilement l'outil politique en vecteur des valeurs idéologiques de la royauté. Déjà langue de la culture aristocratique, le français devient la langue du savoir promu par le roi[103].

Dès lors, la langue vernaculaire peut faire son entrée dans le milieu des chancelleries : Serge Lusignan montre ainsi une inversion entre 1328 et 1350 (bien avant l'édit de Villers-Cotterêts) de la proportion d'actes écrits en latin et en français[104]. Certes le français ne remplace jamais tout à fait le latin : les chartes écrites en latin sont citées en l'état, témoignant d'une intraduisibilité des textes juridiques. Il n'empêche, à partir du milieu du XIVe siècle le français est devenu une langue possible pour le droit, par suite d'une volonté royale marquée. Or, les pratiques de la chancellerie royale inspirent largement celles des chancelleries ducales, notamment celle du duché de Bourgogne. Les ducs sont en effet francophones[105] : ils favorisent de fait l'usage du français dans leurs documents voire tentent de l'imposer dans leurs territoires flamands. Ils recrutent de ce fait leur personnel

---

[102] Serge Lusignan, *L'Introuvable unité du français*, *op. cit*, p. 101-102.

[103] Pour une approche plus approfondie de la dimension idéologique du pouvoir royal mis en place notamment à partir de Charles V on se reportera à l'ample synthèse de Jacques Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France*, Paris, Gallimard, 1993.

[104] Serge Lusignan, « Quelques remarques sur les langues écrites à la chancellerie royale de France », dans *Écrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales : espace français, espace anglais*, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1997, p. 99-107. Pour une mise en perspective de ces questions pour la période immédiatement postérieure on consultera l'introduction de l'ouvrage collectif, *Le Choix du vulgaire. Espagne, France, Italie, (XIIIe-XVIe siècle*), Nella Bianchi Bensimon, Bernard Darbord, Marie-Christine Gomez-Géraud (éd.), Paris, Garnier, 2015, p. 7-19.

[105] Notons toutefois qu'à partir de Jean sans Peur les ducs de Bourgogne parlent également flamand par suite d'une éducation menée en ce sens. Voir Serge Lusignan, *La Langue des Rois*, *op. cit*, p. 146.

administratif dans les mêmes milieux que la chancellerie royale (dont les collèges parisiens) : ils sont donc eux aussi de forts vecteurs du français parisien.

On aurait pourtant tort d'apprécier ce tournant comme la relégation irrésistible du latin par le français : même si de fait les textes écrits dans une langue tendent à marginaliser l'autre, leurs interactions sont autrement plus complexes. D'une part, parce que jusqu'au XVIe siècle les deux langues ne sont pas nettement distinguées et leurs frontières restent poreuses[106]. D'autre part parce que l'adoption du français à l'écrit passa par sa ré-élaboration sur le modèle du latin :

> De ce point de vue le français écrit du Moyen Âge ne serait pas le fruit d'une transposition de la langue orale dans l'écrit, mais d'une subsomption de l'oral dans des formes lettrées empruntées au latin. Si l'on ajoute à l'hypothèse cette autre qui suppose des emprunts possibles d'une *scripta* à l'autre, il faut conclure que la représentation graphique du français serait née d'une mise en forme de la langue parlée dans des modèles linguistiques préexistants, latins ou vernaculaires lettrés[107].

Ainsi, les périodes d'avancée majeure de l'emploi du français dans le milieu des chancelleries s'accompagnent chez les notaires, qui abandonnent peut-être le latin à regret, d'un usage massif de consonnes dites quiescentes que le français moderne a parfois conservées. Les textes émanant du milieu des traducteurs présentent de semblables traits qui, selon Bernard Cerquiglini, cherchent à donner au français « [le] volume, [...] l'élégance, voire [...] l'apparat » du latin écrit[108]. Serge Lusignan y insiste également : « Le français de la chancellerie [est] un latin du roi[109] »

Les sermons de Jean Gerson s'inscrivent pleinement dans ce tournant linguistique : le corpus homilétique est en effet bilingue ; bien plus la partie française est plus conséquente que la partie latine ce qu'on ne peut imputer à des causes linguistiques[110]. Il est en outre éminemment lié au contexte curial puisque nombre de sermons français sont des sermons de cour, et non, comme on a

---

[106] Serge Lusignan, *L'Introuvable unité du français*, *op. cit*. p. 105 sq.

[107] *Ibidem*, p. 105.

[108] Serge Lusignan, *La Langue des rois au moyen Âge*, *op. cit*., p. 135.

[109] Serge Lusignan, « La résistible ascension du vulgaire : persistance du latin et latinisation du français dans les chancelleries de France et d'Angleterre à la fin du Moyen Âge », dans *La Résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Actes des journées d'étude des 8 et 9 mars 2003, Henri Bresc, Benoît Grévin (éd.), *Mélanges de l'École française de Rome*, n° 117/2, Rome, École française de Rome, 2005, p. 471-508, cit. 489.

[110] On pourrait en effet proposer comme première explication de cette dissymétrie le fait que le latin tend à être plus concis que la langue française, le système casuel permettant l'économie de certains termes, notamment les prépositions. Mais ce schéma herméneutique ne tient pas face à un examen rigoureux : on compte en effet dans l'édition Glorieux 39 semons latins, et 3 collations pour 46 sermons français et 3 collations. L'écart entre les deux sous-ensembles, réel mais relatif, interdit de parler de précellence écrasante du domaine français ; il souligne néanmoins qu'à cette période une prédication française lettrée est tout sauf marginale puisqu'elle supplante de peu l'homilétique latine chez un même individu. Il convient toutefois de ne pas sous-estimer le poids des circonstances historiques de prédication dans l'analyse de cet écart : ce dernier est en effet tout autant dû au fait que Gerson a prêché plus souvent devant un public français.

pu le penser, des sermons populaires prononcés à l'église de Saint-Jean-en-Grève[111]. Précisons toutefois que si Gerson illustre bien l'essor de la langue française, c'est de manière dynamique, ses sermons apparaissant plutôt comme le chantier d'une éloquence de la chaire française que comme un parangon achevé d'une homilétique vernaculaire. Ce dynamisme se perçoit tout d'abord dans les essais fréquents pour recréer une amplitude stylistique à même de rivaliser avec l'épaisseur symphonique des niveaux de l'éloquence latine hérités d'Augustin :

> Helas qui est le pechie a jugier petit qui est mortel, qui oste l'amour de Dieu, qui livre a pardurable mort ? Qui est le pechie a jugier petit, qui fait souvent ung noble seigneur ou prince parjurer sa foy et loyaulte sollennellement promise en mariage, ce qu'il ne daigneroit ou vouldroyt faire a ses ennemys pour perdre la vie, comme apparu de Regulus et Attilius. Qui est le pechie a juger petit, qui fait aux prebstrez et religieux brisier et enfraindre le veu sollennise qu'ilz ont de vivre chastement, comme l'ont voue tous ceulx qui ont receu l'ordre de presbtrise ? Regardons aussi qui fit noier le monde par le deluge ? Qui fit fouldroier les cinq citez et le pais d'entour ? Qui fist detruire Troie le grant ? Qui chassa hors de Rome Tarquinus et sa lignie royalle ? Qui vainquist tant de victorieux empereux et roys ; Alixandre, Jule Cesar, Anthoine, David le sainct, Salomon le Sage, Samson le fort, et aultrez sans nombre ? Tout cecy fit luxure charnelle. N'est doncques pas petit pechie[112].

La langue elle-même met ici en évidence les ressorts rhétoriques mobilisés pour inventer une éloquence homilétique en français. Le registre visé est clairement le « style élevé et sublime, qui n'exclurait certes pas les figures mais qui pourrait aussi s'en passer serait destiné à émouvoir très fortement les esprits et à inciter ainsi les hommes à l'action[113] » selon la définition qu'en donne Erich Auerbach pour Augustin. Questions rhétoriques, avec le martèlement du monosyllabe accentué « qui » particulièrement efficace, jeux de répétitions insistantes « qui est le pechie a jugier petit », qui entremêlent subtilement les assonances, les gradations cisèlent la langue pour la hisser au sommet de l'émotion oratoire. Aux procédés de l'emphase s'ajoute la force des références mythiques, où pointe discrètement le goût laïc pour l'histoire romaine à côté des figures tirées des neuf preux et des personnages bibliques. Si l'art rhétorique latin est ici une matrice évidente et féconde pour l'éloquence française, la langue classique l'est tout autant pour sa descendante romane pour peu qu'on s'y montre attentif comme le montre la chute de ce bref passage. Celle-ci en effet après une construction ascensionnelle qui fait de la luxure le fléau universel[114] semble bien mise à mal par ce qui ressemble à une petite mise au point théologique, sorte de sous-titrage catéchétique « Tout cecy

---

[111] Sur ce point, voir notre tableau chronologique en annexe.
[112] *Certamen forte dedit illi*, *OC*, n° 345, p. 565-566.
[113] Erich Auerbach, *Le Haut langage*, *op. cit.*, p. 39.
[114] On notera au détour de cette analyse que Gerson s'inscrit ici brillamment dans la tradition des dénonciations emphatiques et ascendantes des fléaux du genre humain, qu'il s'agisse de la rumeur ou de la luxure, et qui court depuis Virgile jusqu'à Beaumarchais.

fit luxure charnelle. N'est doncques pas petit pechie ». Or, la construction postposée du sujet *luxure charnelle* suit peu en réalité le génie de la langue vernaculaire : c'est plutôt, nous semble-t-il, le latin qui ici inspire Gerson avec la tournure typique « hoc facit… ». Splendeur et misère de la langue romane ? On est en droit de juger que l'effet diffère de part et d'autre et que le prestige reste définitivement du côté du latin tandis que le français fait voir un aplatissement de l'effet rythmique. C'est également le cas du vocabulaire qui ici, reste relativement ordinaire : rien dans « qui est le pechie a jugier petit qui est mortel » ne hisse vers des hauteurs lexicales propres à soutenir le style élevé. Nous sommes d'avis pourtant de renverser la perspective et de saluer un art oratoire français qui touche réellement au sublime. Car certes, pour les lecteurs que nous sommes, Gerson n'atteint pas le sublime d'un Bossuet, et pour ses contemporains, il restait très certainement bien loin de l'émotion d'un texte d'Augustin. Pourtant, sans doute s'agissait-il là d'une des premières fois où le français touchait à ces hauteurs rhétoriques et ce, avant même Alain Chartier : sur le plan diachronique le travail stylistique de Gerson peut paraître pauvre et bien peu souple, sur le plan synchronique, au regard de la production française, il fait figure de maître.

Il resterait, pour apprécier plus encore la place de Gerson dans l'évolution de la langue française, à mettre en œuvre un travail fin et systématique de lexicologie pour évaluer le poids des latinismes dans ses textes, notamment par la quantification des consonnes quiescentes dont Serge Lusignan montrait la portée symbolique. Plusieurs obstacles ne nous permettent pas de nous acquitter d'une telle tâche dont la portée scientifique serait infiniment précieuse : il faudrait idéalement disposer d'un corpus conséquent fiable au plan de l'édition, si possible numérisé, comportant un nombre équivalent de textes juridiques, de traductions (lesquels auraient valeur de référence en ce qui concerne la préciosité étymologisante) et de sermons de Gerson. Ces conditions sont loin d'être réunies. Il est possible toutefois de se reporter pour le corpus homilétique au moins à un texte ayant fait l'objet d'une étude scientifique, le sermon *Ad Deum vadit* édité par David Hobart Carnahan[115]. Précisons toutefois que si le texte a été établi à partir d'un manuscrit certes réalisé du vivant de Gerson, et proche des milieux qu'il fréquentait (puisque le manuscrit a été possédé à un moment par l'abbaye de Saint-Victor à laquelle une partie de la bibliothèque du chancelier a peut-être été léguée), il ne s'agit pas d'un manuscrit autographe[116]. Le texte ne peut donc fournir qu'une idée lointaine de la pratique effective de Gerson :

> He, my ! Doulce mere, ou estiés vous lors ? Que faisiés vous ? Se le faulx traïte Judas

[115] David Hobart Carnahan, *The* Ad Deum vadit *of Jean Gerson*, Urbana, University of Illinois, 1917.

[116] Nous reviendrons sur les questions de copie et d'autographie dans notre chapitre 3 (pages) mais l'on pourra d'ores et déjà sur ces questions consulter la mise au point que fait Gilbert Ouy dans *Gerson bilingue. Les Deux rédactions latine et française de quelques œuvres du chancelier parisien*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. XXXI-XXXIV.

> veilloit si songneusement pour traïr vostre benoit filz, ce n'est point à croire que vostre amour ne vous eveillast plus a penser sur luy et de luy que malice ne faisoit veiller Judas encontre luy ? Et ne peut on aussi bien penser religieusement que l'angle vous confortoit a celle heure, comme dit yci l'euvangile, que l'angle du cil confortoit vostre benoit filz ? Se l'angle du ciel estoit tant begnin et misericors qu'il confortoit Jhesus selon sa sensualité […], c'est bien a penser que vous, dame, qui aviés plus grant besoing de consolation et de confort, ne demourastes pas seule sans recevoir la consolation de vostre bon angle […][117].

Les graphies étymologisantes sont ici relativement présentes, mais leur usage n'a un caractère ni systématique ni massif. En outre, les exemples que l'on peut relever n'ont rien d'original et ne plaident pas pour une recherche consciente et délibérée d'une esthétique latinisante pour l'écriture du français. Enfin, il est fait un usage modéré des consonnes quiescentes : à l'inverse des chaînes consonantiques que l'on rencontre parfois, on ne trouve ici qu'une ou deux consonnes supplémentaires. Il se peut donc que l'ornementation de la langue se concentre plus, chez Gerson et dans le genre homilétique, sur des aspects rhétoriques plutôt que sur la graphie comme le signale Serge Lusignan pour les textes de chancellerie ou les traductions. Au demeurant, si les maigres éléments dont nous disposons pour pencher en faveur d'un Gerson peu engagé dans des considérations orthographiques se vérifiaient, une telle position ne serait sans doute pas incohérente au vu de sa pensée générale. D'une part, le chancelier est en effet modéré sur les questions rhétoriques, d'autre part, ses traités spirituels comme le *Canticordum cordis* font la part belle à la clarté du son et à l'unisson plutôt qu'à l'ornementation polyphonique. De semblables conceptions pouvaient s'appliquer à l'orthographe, comme Gilbert Ouy le rappelle, corroborant les hypothèses que nous avons prudemment émises, pour un corpus différent du nôtre, des textes spirituels :

> Encore une fois, il peut paraître surprenant pour un esprit moderne que Gerson englobe la correction de l'orthographe dans sa définition de la belle et bonne écriture (*littera*). En fait, cela se justifie quand nous examinons ce manuscrit : le souci de clarté, de sobriété, d'élimination des éléments superflus se retrouve dans la graphie des mots. Ici, l'on rencontre fort peu de ces **y** importuns qui commençaient alors à envahir non seulement le français, mais aussi le latin ; leur usage est limité à quelques cas […] ou peut-être la prononciation le justifiait. […]. Fort peu aussi d'inutiles redoublements de consonnes ou encore de ces lettres « postiches », plus ou moins étymologiques, qui pullulaient déjà et n'allaient cesser de croître et multiplier tout au long des XVe et XVIe siècles[118].

Là encore, Gilbert Ouy rappelle que la prudence est de mise dans l'interprétation des faits le manuscrit autographe étudié étant un brouillon : la mise au propre soignée peut différer entre les deux états. Ces deux observations convergentes, en attendant des études plus ciblées sur ces questions précises

[117] *Ibidem*. p. 53-54.
[118] Gilbert Ouy, *Gerson bilingue*, *op. cit*., p. xxxii.

permettent néanmoins d'isoler des traits d'ores et déjà familiers chez le chancelier : modernité certes que l'expression française, mais aussi conservatisme dans la défiance à l'égard des innovations orthographiques dont l'époque est friande.

c. Langue et langues : le plurilinguisme

L'on ne saurait toutefois se contenter de peindre la fin du XIVe siècle et le début du XVe siècle comme un « paysage sonore[119] » faisant coexister deux langues qui rivalisent, se copient et se répondent. L'espace français connaît en effet bien plus que deux langues, elles-mêmes subdivisées en sous-ensembles et leurs relations passent tout autant par la coexistence que par l'hybridation. Si le corpus des sermons de Gerson *n'*est *que* bilingue, son environnement, lui, est multilingue et implique des dynamiques encore différentes. Multilingues, les mondes médiévaux le sont parce que les entités qui le structurent, royaumes, duchés n'ont rien des États nations qu'a imaginés le XIXe siècle centrés sur une langue : on l'a vu celle-ci se décline en variantes infinies. Mais ils le sont aussi parce que les langues s'étendent et cohabitent sur de vastes espaces au point que, pour la langue française, il soit permis de parler de « francophonie médiévale » qui passe par l'Italie de Brunetto Latini à l'Angleterre de John Gower[120] :

> L'ère d'utilisation du français depuis la fin du XIe siècle jusqu'au XIVe était étendue et constituait une véritable francophonie dans l'Occident médiéval. Cette francophonie est à la fois plus grande et moins grande que l'hexagone de la France moderne s'étendant depuis l'Irlande jusqu'à des parties de l'Italie dans le Sud Est. Dans l'ensemble de la francophonie médiévale, la langue d'oïl coexistait avec, voire parfois était en compétition avec le latin, et les autres langues vernaculaires comme l'anglais, l'irlandais, le néerlandais, l'allemand, l'occitan, le catalan et l'italien.

Ces espaces sont enfin multilingues parce que le choc des langues, plus que des civilisations, y revêt bien souvent une dimension esthétique cultivée et consciente quoique nous n'en comprenions pas toujours les cadres théoriques ; le latin ouvre ainsi à de réelles possibilités esthétiques spécifiques

---

[119] Nous reprenons ici l'expression ouvrant le livre de Benoît Grévin qu'il emprunte à Jean-Marie Fritz pour dépeindre la configuration linguistique qui s'offre à l'historien médiéviste.

[120] C'est en effet le titre retenu par Ad Putter et Keith Busby, « Medieval francophonia » pour l'introduction de l'ouvrage *Medieval Multilingualism*, *The Francophone world and its neighbours*, Christopher Kleinheinz, Keith Busby (éd.), Turnhout, Brépols, 2010, p. 1-14. Nous traduisons : « […] the catchment area of French from the late eleventh through the fourteenth centuries was [wide] and constituted a veritable Francophonia in the medieval West. This Francophonia is at once more and less than the hexagon of modern France, extending from Ireland in the west to parts of Italy in the south-east. […] In the whole of medieval francophonia, the *langue d'oïl* coexisted with, and sometimes competed against, Latin and the other vernaculars, such as English, Irish, Dutch, German, Occitan, Catalan and Italian. ». Pour une mise en perspective de ces mêmes questions pour la période moderne avec une problématisation des notions de plurilinguisme et de diglossie on consultera *Bilingual Europe*. *Latin and vernacular cultures. Examples of bilingualism and multilingualism*, Jan Bloemendal (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2015.

ainsi que Paul Zumthor a pu le montrer :

> J'entends toutefois proposer cette étude du seul point de vue de la *fonctionnalité poétique*, au sens le plus large de l'expression. Il apparaît en effet, qu'au cours des siècles où se sont formées les techniques littéraires « modernes », la situation linguistique particulière des *litterati* engendra simultanément deux séries d'habitudes stylistiques (usage du latin en contexte roman ; de roman en contexte latin) qui, aux XIIe-XIIIe siècles, concoururent dans l'institution d'un mode d'écriture poétique nettement défini et reposant sur un jeu savant d'alternance entre le registre latin et le registre vulgaire […].
> Par « fonctionnalisation » des oppositions linguistiques, j'entends leur utilisation, dans un but stylistique déterminé, en vue de la production ou d'une évocation particulière[121].

Le Moyen Âge est multilingue, certes, et Gerson écrit dans deux langues. Mais ces dernières coexistent-elles assez souvent pour que ces problématiques et ces concepts gagnent à être convoqués pour notre objet d'étude[122] ? Précisons d'emblée, avant de répondre à cette interrogation, que la question du plurilinguisme n'est pas aussi marginale qu'elle pourrait en avoir l'air car la prédication est au Moyen Âge l'une des pratiques qui fait le mieux se rencontrer et s'entrechoquer les langues. Les mots pour transmettre la parole de Dieu sont en effet bien souvent, y compris dans les sermons en langue vernaculaire, des mots latins, quitte à ce qu'une glose vienne les redoubler. Déjà, dans cette configuration minimale, le rapport des langues n'est pas fait de pure juxtaposition où les codes seraient sourds l'un à l'autre ; la mobilisation du latin bien souvent sert des stratégies pragmatiques comme l'a montré bien montré Hervé Martin[123], mais aussi parfois esthétiques.

Plus largement, la prédication est l'un des lieux où s'est illustrée de la manière la plus patente l'interaction, plus que la coexistence, des langues avec la pratique des sermons macaroniques. Qu'il soit sérieux ou ludique, le sermon macaronique fournit à l'historien des textes une loupe utile où sont grossis des effets qu'un sermon davantage monolingue laisse à l'état de possibilités virtuelles. Or, les effets sont nombreux, allant du pur ornement sonore jusqu'à la mise en relief signifiante en passant par les jeux polyphoniques[124]. C'est en outre aussi là que se pose avec une acuité toute

---

[121] Paul Zumthor, « Un problème d'esthétique médiévale : l'utilisation poétique du bilinguisme », *op. cit.*

[122] Nous usons présentement du terme de « multilinguisme » mais il serait préférable d'user du terme de diglossie dans le sens qu'a bien défini Benoît Grévin dans son article « L'historien face au problème des contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge (XIIe-XVe siècle) », dans *La Résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Actes des journées d'études des 8 et 9 mars 2003, Université de Paris X-Nanterre, dans Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, n° 117/2, Rome, École française de Rome, 2005, p. 447-469. Il y décrit la période qui nous occupe (p. 459 sq.) comme une période de « diglossie avancée » où la langue traditionnellement dévolue aux interactions orales commence à concurrencer la langue dévolue à la communication écrite. On ne manquera pas de se référer à cet article, auquel nous n'avons pu accéder que trop tardivement, pour sa mise au point fine et nuancée des enjeux de l'application de la sociolinguistique au Moyen Âge.

[123] Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1988, p. 257 sq.

[124] Les exemples de sermons macaroniques ont fait l'objet de plusieurs études : la question ne recoupant que brièvement

particulière la question de la perception que pouvaient avoir les médiévaux du rapport des langues. En effet, Stéphanie Le Briz et Géraldine Veysseyre le rappellent :

> Les traducteurs ou glossateurs étudiés ne commentent presque jamais leurs pratiques bilingues, elles-mêmes fluctuantes, et ce alors que ces lettrés nous paraissent *a priori* les plus susceptibles de s'être intéressés à la question du rapport unissant leur langue cible, le français des XIVe et XVe siècles, à leur langue source, le latin.[125]

Si le statut des langues mises ainsi en branle dans le texte n'est donc pas toujours clair pour le lecteur moderne, nul doute en revanche que leur brassage ne soit anodin pour l'auteur médiéval.

Il vaut donc la peine de se pencher sur les sermons de Gerson avec une oreille attentive aux bruissements que font les deux langues qu'il manie, le latin et le français. Soulignons que nous ne sommes pas à l'initiative d'un tel questionnement puisque Gilbert Ouy avait déjà posé des jalons pour une semblable réflexion dans un de ses ouvrages pour certains textes spirituels[126]. Toutefois, à la différence des textes étudiés par cet illustre gersonien nous ne disposons pas de version latine et française d'un même sermon bien qu'il arrive que le thème choisi soit semblable[127]. Le bilinguisme est donc affaire de coexistence entre une langue majoritaire dans le sermon et une langue minoritaire présente dans des incises : on verra au cours de notre analyse que si la présence de latin est plus fréquente dans les textes français, l'inverse se rencontre de façon intéressante.

3. Une nouvelle géographie

Les savoirs et les langues ne croissent pas hors sol : l'émergence d'une sphère intellectuelle complexe et diversifiée résulte également d'une géographie intellectuelle et politique renouvelée en ce début de XIVe siècle. La nouveauté de la période peut être attribuée au caractère davantage polycentrique qui rompt quelque peu avec les périodes précédentes, très largement dominées par les deux pôles majeurs qu'étaient Paris pour la théologie et Rome pour le pouvoir ecclésial[128]. En somme, aux XIVe-XVe siècles, la culture cesse de se faire seulement là où se pense la

---

notre objet de recherche nous renvoyons donc aux travaux suivants à titre d'introduction. On se reportera ainsi aux travaux bien connus de Siegfreid Wenzel, *Preachers, poets, and the early English lyric*, Princeton, Princeton University Press, 1986, ainsi qu'à l'article de Herbert Schendl, « Code-Switching in late medieval macaronic sermon », *Multilingualism in Medieval Britain*, Judith Jefferson, Ad Putter, Amanda Hopkins (éd.), Turnhout, Brepols, 2013, p. 153-170.

125 Géraldine Veysseyre, Stéphanie Le Britz, *Approches du bilinguisme…*, *op. cit*. p. 21.

126 Gilbert Ouy, *Gerson bilingue…, op. cit.*

127 Sur ce point on se reportera à notre tableau chronologique en annexe qui permet une vue synthétique.

128 Une telle présentation souffre des raccourcis qu'impose la brièveté. Il est ainsi certain qu'une relative pluralité a existé dans le domaine intellectuel dès le XIIe siècle : tout d'abord en France, avec l'existence de pôles régionaux dynamiques

théologie et où se mûrit le pouvoir : les lieux se spécialisent, jetant les bases de futures rivalités.

a. Paris : ville de luxe, de pouvoir et de savoir

Il serait ambitieux de vouloir proposer une synthèse exhaustive sur la situation de Paris au tournant du XIVe-XVe siècle[129] aussi telle ne sera pas notre démarche : nous aurons surtout à cœur de présenter quelques traits saillants permettant une bonne compréhension du contexte parisien de l'époque. Il s'agira pour nous d'éclairer la figure de Gerson pour montrer en quoi elle est celle d'un lettré parisien. Puis nous tâcherons de montrer comment cet ancrage géographique est aussi intellectuel et joue dans les textes de notre corpus.

À l'aube du XVe siècle, Paris n'est sans doute pas encore une ville lumière, sauf par le jeu de réseaux métaphoriques déjà bien développés ; elle n'en est pas moins déjà une ville ostentatoire par le luxe qui s'y déploie. Cette tendance à l'exhibition de la richesse, notamment dans le milieu de la cour, est une constante pour la fin du Moyen Âge[130] : elle caractérise toutefois avec une acuité toute particulière le règne de Charles VI. Concernant le temps long, mentionnons quelques éléments qui favorisent l'émergence d'une culture du luxe à Paris : la mentalité aristocratique médiévale vantait la vertu de largesse de longue date, elle fut néanmoins renforcée par la relative sédentarisation de la cour ainsi que le regroupement dans un même lieu du pouvoir politique et administratif. Le règne de Charles V ajouta en outre à ces évolutions de fond un intérêt nouveau pour l'art comme support et soutien d'une idéologie monarchique[131] aussi récente que puissante. Noblesse, royauté et luxe faisaient donc déjà bon ménage avant même l'accès de Charles VI au trône : et Paris rassemblait donc

(Chartres etc.) puis à l'étranger avec l'essor de nouvelles universités : Oxford etc. dont la production théologique n'était pas de moindre envergure. Malgré cela, la primauté de Paris en la matière restait forte.

[129] L'historiographie récente parisienne a globalement repris cette balise chronologique (1400), notamment en raison de sa pertinence au regard des règnes successifs de Charles V et Charles VI. Nous la reprendrons donc à notre tour : elle correspondant en effet assez bien au mitant de la carrière de Gerson, ainsi qu'à sa relative apogée. Néanmoins, nous ne nous interdirons pas de recourir à des données qui concernent davantage la période du règne de Charles V : il n'y a en effet pas de ruptures majeures entre les deux règnes pour ce qui touche la ville de Paris mais surtout une poursuite plus ou moins forte de dynamiques analogues. Nous délaisserons pour cette partie une approche strictement intellectuelle pour l'élargir à des considérations culturelles plus vastes. Dans cette perspective nous nous appuierons sur les apports des ouvrages suivants : Elisabeth Taburet-Delahaye, *Paris 1400. Les Arts sous Charles VI*, Paris, Fayard, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, 2004 ; Frédéric Pleybert, *Paris et Charles V. Arts et architecture*, Paris, Action artistique de la ville de Paris, 2001 ; Inès Villela-Petit, *Le Gothique international. L'art en France au temps de Charles VI*, Paris, Hazan, Musée du Louvre, 2004 ; Elisabeth Taburet-Delahaye, (dir.), *La Création artistique en France autour de 1400*, Actes du colloque international École du Louvre, Musée des Beaux Arts de Dijon, Université de Bourgogne, 7-10 juillet 2004.

[130] Pour approfondir cet aspect on pourra reprendre les analyses de Johan Huizingua dans *L'Automne du Moyen Âge*, *op. cit*. notamment dans les chapitres consacrés à la pensée et aux valeurs nobiliaires « La conception hiérarchique de la société », p. 59-67 et « L'idée de chevalerie », p. 68- 78.

[131] Sur ces questions on consultera Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.

déjà des artisans et des artistes en nombre. Les affres politiques de son règne achevèrent pourtant d'accentuer ces caractéristiques du fait d'un contexte où le mécénat artistique servait aussi les rivalités politiques :

> Une des conditions de la richesse de la création tient à la démultiplication des commanditaires qui, fils, frères ou oncles de roi, sont à même de rivaliser avec le mécénat royal. Les plus célèbres de ces « princes des fleurs de lys » sont de la génération de Charles V : ses frères Louis Ier d'Anjou, Jean de Berry et Philippe le Hardi, duc de Bourgogne et son beau-frère, Louis II, duc de Bourbon. Viennent ensuite le roi et la reine Isabeau de Bavière, le frère du roi Louis d'Orléans […], et leurs cousins, Louis II d'Anjou et Jean sans Peur. La troisième génération est représentée par Charles d'Orléans […], et par le dauphin Louis de Guyenne qui, malgré son jeune âge […] se révèle grand amateur d'art. Autour du roi, et même davantage que lui […], les princes de la famille, leurs épouses et leurs enfants sont des commanditaires assidus. Leur demande stimule tous les métiers de l'artisanat parisien […][132].

La richesse des réalisations artistiques, des programmes architecturaux privés[133] ou des commandes bibliophiles[134] s'inscrivent donc dans des stratégies visant le rayonnement de politiques personnelles. Ainsi à la Sainte-Chapelle de Vincennes fondée en 1379, qui est une réalisation royale, répond plus tard la Sainte-Chapelle de Bourges, cette fois pour le duc de Berry : les mêmes artisans y usent des mêmes techniques (vitraux en grisaille et ors, ogives végétales jouant de la luminosité tout en finesse etc.). Mais les rivalités nobiliaires n'épuisent pas les raisons qui firent de Paris une véritable capitale artistique : car la richesse et le luxe ne valent, encore, que par leur valeur d'échange symbolique. Étrennes somptueuses[135], présents ouvragés rythment et structurent les relations personnelles des individus dans une logique très codifiée de don et contre-don, marquée parfois par la surenchère.

Ce statut de Paris au sein du gothique international ne peut être compris indépendamment de son rôle politique. En effet, à partir de Charles V, la ville devient un enjeu central pour le pouvoir royal. À travers de véritables programmes urbanistiques destinés à soutenir des théorisations

---

[132] Inès Villela-Petit, *Le Gothique international*, *op. cit*., p. 9-10.

[133] Les hôtels particuliers des grands du royaume, du roi mais aussi de dignitaires moindres comptent parmi les lieux de déploiement d'une importante richesse artistique : c'était le cas évidemment de l'hôtel Saint-Pol du roi, mais aussi de l'hôtel du duc de Bourgogne (dont subsiste de nos jours la tour Saint-Jacques), ou de l'hôtel du duc de Berry à Bicêtre, brûlé en 1411. Voir sur ce sujet, Jean Chapelot, « L'hôtel du roi à Vincenne : Charles V dans son logis », dans *La Cour du prince*. *Cour de France, cours d'Europe, XIIe-XVe siècle*, Muriel Gaude-Ferragu, Bruno Laurioux, Jacques Paviot, (éd.), Paris, Honoré Champion, 2011, p. 145-176 et, dans le même ouvrage, l'article de Boris Bove, « À la recherche des hôtels princiers de Paris : un inventaire impossible ? », p. 177-194.

[134] Nous aimerions ici prendre le temps de détailler un peu la nature de ces réalisations qui permettent de mesurer toute la richesse d'une époque : la brièveté mais aussi notre spécialité disciplinaire nous enjoint de passer outre. On pourra se reporter avec profit à la bibliographie citée supra, notamment aux ouvrages d'histoire de l'art.

[135] Mentionnons ainsi pour exemple le *Goldenes Rössl* offert par Isabeau de Bavière à Charles VI pour les étrennes de 1405. Il est conservé aujourd'hui à Altötting dans le trésor de l'église : l'ouvrage consiste en une miniature représentant le roi tenant un cheval aux pieds d'une vierge à l'enfant. L'ouvrage est en or, argent, émaux et use de la technique de l'émail sur ronde-bosse.

politiques précises et savantes, la ville devient le lieu d'affirmation du pouvoir, en même temps que la manifestation de son sens[136]. Affirmation dynastique tout d'abord, avec la commande de son tombeau, et ceux des autres Valois, dès les débuts de son règne pour les mettre dans le sanctuaire des rois de France à Saint-Denis. Affirmation personnelle ensuite avec la réalisation de nombreuses effigies non stéréotypées à l'image du roi et disposées de part et d'autre de la ville. Le roi toutefois n'est pas toujours seul : les groupes statuaires font voir également la reine et les enfants royaux. Cette tradition d'une représentation (relativement) fidèle de la personne royale et de ses proches demeura une constante de la pratique artistique après la mort de Charles V ; les représentations de Charles VI sont nombreuses et laissent transparaître un jeu subtil entre *mimesis* et idéalisation de la personne royale[137]. Mais les importants programmes architecturaux des règnes de Charles V puis de Charles VI sont tout autant de manifestations d'un sens du pouvoir : la royauté s'y donne à lire dans une herméneutique programmatique. Les références à la figure idéale de l'empereur Auguste habitent les conceptions urbaines de Charles V : l'édification d'un tombeau de son vivant y renvoie, de même que sa vision d'un roi bâtisseur, ou plutôt architecte. Car les transformations de Paris, si elles répondent à des nécessités pragmatiques (réfection de l'enceinte de la ville, édification d'une résidence royale hors les murs à distance des troubles parisiens etc.) obéissent à des considérations philosophiques où l'on retrouve la pensée d'Aristote, vulgarisée par Oresme[138]. Travaux hydrauliques à Paris et à Rouen, plan régulier de Vincennes à la manière des cités hippodamiennes témoignent de cette volonté chez le roi de conjuguer la sagesse et la ville ainsi que peut-être, la cité terrestre à la cité céleste :

> À Vincennes, la thématique des deux cités, unies jusqu'à la fin des temps, était peut-être transposée aux dimensions de la ville tout entière, par la présence de la Sainte-Chapelle qui représentait la demeure de Dieu, la Jérusalem céleste, promise au paradis […]. La cité céleste, nourrie de la foi et de l'amour, rayonnait au cœur de la cité des hommes, qui seule ne pouvait apporter le bonheur. Charles V chercha peut-être à concilier la *polis* et la *cosmopolis*, la cité céleste et la cité de Dieu, en une cité parfaite qui pouvait inspirer le bon gouvernement[139].

Si, en ce début de XVe siècle, pouvoir et savoir semblent unis par d'heureuses noces, il convient de préciser néanmoins que ce dernier constitue en lui-même un des traits marquants de l'identité parisienne. Par savoir, il convient d'entendre savoir de clercs et savoir laïc, foi et littérature au sens étymologique, tant il est vrai que Paris se distingue dans ces deux domaines. Nous reviendrons

---

[136] Nous tirons l'essentiel de la matière de cette partie de contexte historique de l'ouvrage Frédéric Pleybert (éd.), *Paris et Charles V. Art et architecture*, Paris, Action artistique de la ville de Paris, 2001.

[137] Elisabeth Taburet-Delahaye, *Paris 1400. Les Arts sous Charles VI*, *op. cit*.

[138] Pour un détail et une analyse des soubassements philosophiques de l'architecture, on se reportera à l'article de Frédéric Pleybert, « Art, foi et philosophie », dans *Paris et Charles V*, *op. cit*., p. 59-67.

[139] Frédéric Pleybert, *ibidem*, p. 66.

amplement sur les lieux sociaux et intellectuels où bat le cœur de cette capitale[140], nous nous contenterons donc de revenir brièvement sur les liens forts qui unissaient à cette période l'identité parisienne et la foi chrétienne à la suite de Colette Beaune : « […] Paris ne serait rien sans la rive gauche qui fait d'elle une « sainte cité », une ville des livres[141] » Ces livres qui parent la cité de l'auréole du savoir ce sont ceux, évidemment, de la bibliothèque de la Sorbonne (environ 1 500 volumes), mais aussi des collèges qui gravitent autour, des couvents, ainsi la bibliothèque des Victorins[142] qui recueillera en partie les ouvrages du défunt Gerson. C'est aussi, à partir de Charles V, la bibliothèque royale du Louvre comptant 900 ouvrages essentiellement en langue romane. S'y ajoutent d'innombrables bibliothèques particulières qui vont de la collection bibliophile aristocratique aux modestes possessions d'un bourgeois. « Ville des livres » mais aussi, « sainte cité » : les paroisses sont nombreuses et la vie religieuse y est active. On pouvait ainsi y suivre quatre ou cinq sermons de bonne qualité chaque jour[143]. D'une certaine manière, la cathédrale Notre-Dame met en abyme la centralité de cette « sainte cité » en montrant toute la complexité d'un rayonnement qui tisse ensemble le pouvoir, la richesse, le savoir et la foi. En effet, alors même que ni la ville, ni encore moins la cathédrale ne se voient reconnaître de primauté officielle, leur statut symbolique est fort à tous les plans :

> [Rappelons] le choix fait par le roi anglais Henri VI de Notre-Dame comme lieu du sacre, décision sans doute pragmatique dans le contexte territorial troublé de la fin des années 1420, mais qui reposait aussi sur une évaluation lucide de l'importance de la cathédrale, acquise par des siècles de présence royale. Il faut reconnaître assurément une place aux raisons économiques qui font de la détention d'un canonicat un moyen d'exercer un incontestable rôle social : dans un *cursus honorum* réussi, passer par Notre-Dame […] faisait partie des étapes obligées […]. Il existe, enfin, des raisons plus immatérielles qui dotent Notre-Dame d'un statut particulier face au *Sacerdotium* pontifical et au *Regnum* germanique : les rapports houleux entre l'Université et le chapitre ne doivent pas faire oublier que le *Studium* trouve son origine dans les écoles de la cathédrale[144].

Cour royale, université, cathédrale ; pouvoir, savoir et foi : les éléments qui donnèrent à Paris son éclat au tournant des XIVe-XVe siècles sont aussi ceux qui firent le succès et la carrière de Gerson. La prédication joua en effet un rôle important dans la carrière de Gerson en ce sens qu'elle le fit passer

---

[140] Sur la culture lettrée et laïque, on se reportera dans ce chapitre 2 à la sous-partie consacrée au milieu de la Cour. Sur le milieu universitaire, on consultera au même chapitre, la sous-partie qui lui est consacrée.

[141] Colette Beaune, « Paris au temps de Charles VI », dans *Paris 1400*, *op. cit*, p. 24.

[142] Sur la bibliothèque de l'abbaye Saint-Victor et sur ses collections, notamment gersoniennes, on se reportera à l'édition du catalogue de Claude Grandrue, *Le Catalogue de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude Grandrue (1514)*, Véronika Gerz-von Buren, Gilbert Ouy (éd.), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1983. Pour un aperçu des textes possédés de Gerson on se reportera aux pages 561-567.

[143] *Ibidem*. p. 25.

[144] Cédric Giraud, « Conclusions », *Notre-Dame de Paris*, *1163-2013*, Actes du colloque scientifique tenu au Collège des Bernardins, à Paris, du 12 au 15 décembre 2012, Cédric Griraud, (éd.), Turnhout, Brépols, 2013, p. 537.

du statut de théologien influent (universitaire, chancelier de l'université, chanoine de Notre-Dame, etc.) à celui d'intellectuel « médiatisé[145] » grâce à une diffusion attentive. Nul doute que la vie parisienne n'ait offert un cadre particulièrement propice, réceptif et « diffusif » à celui qui exerçait cette activité. Mais Gerson par son ancrage dans de multiples institutions[146] très fortement rattachées au prestige de Paris, université, Notre-Dame, plus largement collèges, milieux des chancelleries et cour peut également apparaître comme un spécimen particulièrement accompli de lettré parisien de la fin du Moyen Âge. Or cet ancrage n'est pas que biographique, il est tout aussi textuel, métaphorique et symbolique. L'attachement à la ville de Paris, mais aussi à ce qu'elle représente et à l'imaginaire dont elle et porteuse transparaît ainsi fortement dans certains textes un peu marginaux du chancelier avant même les sermons. C'est le cas dans l'œuvre poétique avec le texte *Deploratio studii parisiensis*[147] :

Palladis templum domus arx, asylum,
Gaudium vestrum decor omnis orbis
Corruerunt a scelerum ministris
Pallada flete

Ecce fons rivis Helycon cruentis
Manat, hinc sacrae fugiunt volatu
Praepeti Musae resonantque tristes
Pallada flete

[…] Inclytum regnum tua clara doctrix
Christianum quae titulum ferebat
Monstra non gignens jacet indecora
Pallada flete

Canones artes medicansque physis
et sophos vultus lacrimis rigate
Deperit vobis studiosa turba
Pallada flete.

Le schéma laudatif adopté ici mobilise de nombreux *topoi* dont la composition mérite qu'on s'y attarde : il permet en effet de saisir avec justesse la force du symbolisme parisien chez un lettré du début du XVe siècle. Haut lieu d'Église, les renvois à la prééminence théologique ne manquent pas : le terme *christianum* y fait référence de façon explicite, de même que *canones artes*. Mais il n'est pas interdit chez un théologien qui a vanté l'élégie spirituelle de lire également dans un sens chrétien l'expression *sacrae musae*. Au reste, cette première isotopie entretient des liens étroits avec les

[145] Nous usons à dessein du terme *a priori* anachronique de « médiatisé » pour renvoyé à l'approche parfaitement historique de Nicole Bériou qui a ainsi parlé pour la prédication de « mass media » médiéval. Or, s'il est permis d'apprécier le sermon comme média, au sens où il faisait figure de vecteur majeur, voire majoritaire, de l'information dans la société médiévale, et comme média « de masse », dès lors que la réforme de Latran IV a fait du sermon la voie d'accès centrale pour le croyant à la vie chrétienne, alors on peut envisager qu'au travers de cette pratique aient pu se jouer des dynamiques de médiatisation, au sens de diffusion, des idées (par exemple, des positions spécifiques sur le schisme), mais aussi au sens de « mise en relief » ou de « génération de notoriété » pour des personnages précis (ici Gerson) comme on le voit pour des intellectuels médiatiques contemporains.

[146] Sur les lieux institutionnels où se fait le savoir et qui éclairent le sens de la prédication de Gerson on se reportera à notre chapitre 3 aux parties consacrées à l'université, les collèges et la cour.

[147] *OC*, t. 4, n° 111, p. 5-7, Nous traduisons : […] Temple, demeure, citadelle et refuge de Pallas : / Joie pour vous, ornement pour la terre entière / Tout s'est écroulé à cause des serviteurs dévoués au crime / O [disciples de Pallas] pleurez / Voici que la rivière Helycon repose / sur des rives sanglantes, et d'un vol prompt / Les Muses sacrées fuient ce lieu et chantent tristement / O disciples de Pallas pleurez / Illustre royaume : ta [cité] radieuse et docte / qui portait le nom de chrétien n'engendrant / pas de monstres honteux, voici qu'elle gît à terre / Pleurez disciples de Pallas / vous les arts canoniques, la science physique qui soigne / baignez aussi vos sages visages de larmes / car elle meurt votre tourbe studieuse. / Pleurez disciples de Pallas.

nombreux termes à valeur laudative : *templum*, *arx* et *inclytum*, les deux ensembles étant unis par un rapport de quasi-équivalence dans un cercle vertueux. On peut rattacher à cette dimension spirituelle l'allusion intertextuelle discrète que comporte *monstra non gignens* qui renvoie à une affirmation d'Isidore de Séville affirmant l'absence d'hérésie en Gaule. Mais à la ville d'Église pure et sans tache se superpose l'image de la cité du savoir, tout d'abord avec la référence à Pallas et aux muses, puis avec les qualificatifs ayant trait au même domaine. Ce volet de l'évocation intègre plus directement des références antiques, faisant de Paris une nouvelle Rome (ou Troie, comme dans la suite du poème) en même temps qu'une figure de la Jérusalem céleste. Le texte puise en effet également dans l'Ancien Testament, notamment dans l'intertexte prophétique. Notons que la déploration des malheurs du temps altère à peine la vision parisienne tant son éclat est fort : c'est le contraste ici, entre le présent détestable et la gloire hors du temps qui fait la force de la dénonciation de ces vers.

La ville n'est-elle pas surtout un rêve de clerc vers lequel tendre pour ce théologien épris d'idéaux, et de réformes idéales qu'est Jean Gerson ? On pourrait se le demander à la lecture du texte de la *Deploratio super civitatem* qui joue d'effets de contrastes analogues :

> Vocate lamentationes ; veniant docti flere et sapientes indulgeant planctibus ; properent lamentatrices, longum agant moerorem ; mulieres assumant lamentatum. Redeat Jeremias olim deplorans opulentam illam et exasperantem urbem Jerusalem […]. Flens sedeat, amaro suspirans animo ejulans super te dicat : « Quae prima quaerat ? Quae summa gemam ? […] Urbs frequens, decus orbis, gaudium cleri, civitas fortis, exsultans, inclyta et gloriosa, regio famosissima, nobilis, sordida, grandis interitu posita est in tumultu. […][148] »

La métaphorisation joue ici à plein et transfigure littéralement la cité parisienne. L'ancrage référentiel est d'ailleurs faible et l'on peut s'interroger si Paris n'est pas, pour Gerson comme pour Charles V en somme, la figuration possible de la cité idéale qui conjugue legs antique et ancrage biblique. La ville décrite ici est en effet tout à la fois la Jérusalem païenne conspuée par les prophètes *urbs frequens* (Isaïe, XXII, 2) mais elle est aussi la Rome antique peinte par Virgile dans sa gloire prédestinée a tout début de l'*Énéide* : « Urbs antiqua fuit » (I, 12) et plus largement l'évocation reprend le lexique de l'éloge de Rome[149] : le terme *decus* revêt un caractère topique. Dans cette gloire le rôle du savoir est

[148] *OC*, t. 10, n° 540, p. 407-414, cit. p. 407, Paris, Desclée et cie, 1973. Nous traduisons : Convoquez les lamentations, que viennent pleurer les savants et que les sages s'abandonnent aux plaintes, que se pressent les pleureuses et qu'elles fassent montre d'une tristesse profonde, que les femmes entreprennent de se lamenter. Que revienne Jérémie qui autrefois déplorait cette opulente et irritante ville de Jérusalem. […] Qu'il s'assied l'esprit plein d'amertume, pleurant, soupirant et se lamentant sur toi : « Quelle chose mérite d'être traitée la première ? Quelle horreur me fera gémir comme étant la première ? O toi la ville populeuse, l'ornement de la terre entière, la joie des clercs, toi la cité puissante, exultante, illustre et glorieuse, la contrée à la renommée fameuse, noble, te voilà sordide, grande et sise dans un chaos effroyable. Toi la ville autrefois vaillante que couvrait de louanges la terre entière, tu es à présent remplie d'iniquité et de sang ; toi la ville antique des pères qui as vu passer la domination de maint siècle, voilà qu'on trouve en toi l'Envie affamée, les tyrans, la sédition, la guerre civile, et les gladiateurs sicaires qui ont dépeuplé tous les environs. »

[149] Ce tissage serré de références n'est pas propre à Gerson, soulignons-le et peut être appréhendé dans une certaine

souligné de façon insistante à chaque évocation méliorative avec un usage exhaustif du paradigme sémantique : la ville suscite ainsi les pleurs des *docti* et *sapientes*, elle est aussi qualifiée de *gaudium cleri*.

L'ancrage parisien possède donc bien dans des textes moins contraints par le contexte (prédication) et le genre (sermon thématique) une dimension symbolique forte que Gerson exploite consciemment. Il est intéressant dès lors de parcourir les sermons afin de voir si cet investissement thématique s'y retrouve également, et dans quelle proportion. Paris, dans les sermons c'est avant tout l'université. Gerson ne mentionne explicitement la ville qu'en lien avec son *alma mater* :

> Dicamus posse nos uno modo considerare ipsas assertiones […]. Primum hactenus observavi in omni judicio, tam Parisiis quam in hoc sacro concilio, recogitans primo professionem meam et officium cancellariatus Parisius, cui indignus deservio, quoniam Parisius sic tractantur materiae fidei per sacram theologiae facultatem dum deferentur frequenter a diversis mundi partibus, immo et a Romana curia nonnunquam […].[150]

La mention de l'université de Paris, à travers la dignité de chancelier peut sembler ici anodine et de peu d'intérêt. Elle figure pourtant au tout début d'un sermon prononcé devant la cour papale. Bien plus, sous couvert de mise en évidence de divergences méthodologiques dans l'exposé homilétique, Gerson insiste immédiatement après sur une mission commune, qui est ce jour-là la sienne : l'extirpation des erreurs (*extirpationem errorum*). La mention de l'ancrage parisien est donc lourde de sens ici car elle réaffirme l'aura et la légitimité de Gerson et tend à conférer un caractère incontestable, véridique au propos qui va suivre… et qui dénonce le schisme papal.

Tout porte à croire que Gerson ne se réclame de Paris que dans ces situations délicates : on rencontre d'ailleurs la plupart des mentions dans des sermons destinés à la cour papale. Mais d'une façon analogue aux textes précédemment cités, l'allusion parisienne peut également servir une stratégie de dénonciation plus explicite qui joue du contraste entre la cité porteuse des lumières de la vérité et les ténèbres du schisme alimentées par la papauté :

> Haec praeclara dilectio seu caritas […] parabat orare pro filia tua Parisiensi

mesure comme le rappelle Gilbert Ouy comme le style d'une époque et d'un milieu. On retrouve ainsi dans un texte proche de Clamanges :« […] l'alternance du latin pétrarquisant avec l'âpreté de la langue des prophètes, notamment des lamentations de Jérémie, alternance soulignée par les passages soudains du présent au parfait. », Gilbert Ouy, « Gerson et la guerre civile à Paris ; la "Deploratio super civitatem" », *op. cit*. Il se peut en outre que Gerson pusie dans des sources médiévales faisant l'éloge de Rome, ainsi par exemple, *L'Élégie* d'Hildebert de Lavardin sur les ruines de Rome, « *Par tibi Roma nihil…* ».

[150] *Aestimo me*, *OC*, t. 5, n° 209, p. 28-29. Nous traduisons : Disons qu'il nous est possible d'envisager ces assertions selon une certaine manière […]. Tout d'abord, j'ai observé jusqu'ici (songeant à ma profession et à mon office de chancelier de Paris, charge dont je suis indigne) qu'en tout jugement, tant à Paris que dans le cadre de ce concile sacré, les matières touchant la foi sont traitées par la faculté sacrée de théologie alors qu'elles relèvent souvent de domaines variés du monde. Bien plus, il arrive que parfois elles soient traitées par la Curie romaine.

> Universitate ut ei, modo quo diximus, benediceres tamquam haereditati tuae ; nam ubi adesset vel quando rogaret dilectio si inter patrem deest et filiam. Nihilominus affluit et Satan a sinistris. Ita monstrabat meditatio mea. Aderat et infelix proles sua, aemulatio livida, per quam mors intravit in orbem terrarum, monstrum eheu horrendum, informe, ingens. Cui quot insunt in dilectione virtutes, tot insunt vitia, crudelitas, falsitas, iniquitas […][151].

Cette fois l'université de Paris fait figure de fille aînée de l'Église. Son évocation n'est toutefois pas gratuite et elle sous-tend un développement sur la *dilectio* destiné à interpeller le pape afin qu'il mette en œuvre lui-même la vertu en question. Mais l'évocation, en partie performative, des liens tendres qui doivent unir le père à la fille font glisser le discours vers une autre vision du prédicateur où l'Envie et les vices tiennent le premier rôle. Cette vision est loin d'être onirique, ou plutôt elle renvoie à travers le rêve à la réalité de l'Église divisée par le schisme. La mention de cette fille exemplaire qu'est l'université parisienne remplit donc ici une fonction autrement plus polémique puisqu'elle pose la question de la source de la normativité chrétienne : université de Paris pure et sans tache ou papauté divisée et enlisée dans des conflits de pouvoir ? La mention d'un ancrage géographique n'a donc pas vocation dans les sermons à faire valoir une origine teintée d'affectivité et de subjectivité : elle est toujours au service d'une motivation symbolique du discours[152].

b. La capitale papale d'Avignon

Le siège de la papauté française est à la fin du XIVe siècle l'un des grands sièges du renouveau culturel de par une position privilégiée de carrefour entre Paris et Florence[153]. La population ecclésiale qui y vit ou s'y rend est de fait éminemment multiculturelle et il règne aux abords du palais des Papes une atmosphère cosmopolite propice au développement de pensées et de formes artistiques. Les Français sont bien représentés dans la capitale papale française, le tropisme du lieu les favorisant. Mais Avignon accueille aussi des Italiens exilés comme Giovanni Moccia, secrétaire de Clément VII et Benoît XIII, ou encore Galeoto Tarlati di Pietramala, passé de l'obédience italienne à l'obédience française. On y trouve également des Espagnols, dont le pape

---

[151] *Benedic haereditati* tuae, *OC*, n° 214, p. 119. Nous traduisons : Cette Affection illustre, ou Charité […] se préparait à intercéder pour ta fille, l'université de Paris pour que, suivant ce que nous avons dit, tu la bénisses comme étant ton héritière. Car là où l'Affection a pu se trouver présente, ou dès lors qu'elle l'a demandé à l'être, c'est qu'elle manque entre le père et la fille. Voilà ce que me montrait ma méditation. Et voilà que venait sa triste fille, la convoitise livide par laquelle la mort est entrée dans le monde, monstre effroyable, démesuré et immense et où l'on trouve, aussi nombreuses que les vertus dans l'Affection, l'ensemble des vices, la cruauté, la fausseté et l'iniquité

[152] Nous reviendrons ultérieurement sur ces aspects pour aborder la thématique parisienne dans les sermons français, lesquels exploitent davantage un imaginaire de la royauté.

[153] Nous nous appuyons pour ces quelques considérations culturelles sur la vie avignonnaise sur l'ouvrage de Jean Favier, *Les Papes d'Avignon*, Paris, Fayard, 2006, p. 288-374 et 644-649. On pourra également à la synthèse contenue chez Robert Fossier et Jacques Verger dans *Histoire du Moyen Âge, op. cit.*

Benoît XIII, et quelques Anglais. La capitale avignonnaise attire en effet des clercs nombreux mus par l'espoir d'obtenir un emploi auprès des nombreux cardinaux, ou un bénéfice, ainsi que des délégations émanant des puissances politiques de l'époque soucieuses d'intercéder en vue d'une sortie du schisme. Plus largement, Avignon apparaît au XIVe siècle comme l'une des premières villes et puissances temporelles dotées d'une administration nombreuse, structurée (elle est centralisée et hiérarchisée), en somme, moderne. Elle se distingue pour l'époque par une remarquable stabilité géographique et par des institutions fiscales efficaces. S'y ajoutent une université, et un pouvoir juridique spirituel et temporel[154]. À la puissance politique s'adjoint un pouvoir culturel fort qui, à l'instar des royautés européennes, use de l'art et des symboles[155] pour asseoir sa suprématie. Bien plus, l'action papale en matière de mécénat et de bibliophilie[156] est importante, contribuant à faire du lieu une capitale culturelle dynamique : Benoît XIII se procure ainsi par l'entremise de Nicolas de Clamanges les *Lettres* de Pline le jeune. De ce fait, la capitale attire également nombre de personnalités talentueuses de l'époque comme Laurent de Premierfait, traducteur majeur des œuvres de l'humanisme italien ainsi des textes antiques de Tite Live et Cicéron.

Gerson a peu fréquenté directement la cour papale et la ville d'Avignon elle-même : absent de la délégation dépêchée par l'université en 1394 pour rencontrer le pape nouvellement élu, ce n'est qu'en octobre 1403, à quarante ans, qu'il rencontrera Benoît XIII à Avignon, avant de prononcer devant lui à Marseille son sermon *Benedic haereditati tuae*[157] en novembre de la même année. Il retournera à Avignon en 1407, après avoir rencontré Benoît XIII à Marseille : la tension autour du schisme s'est alors encore accentuée. Gerson y prêche devant les cardinaux un sermon perdu. Gerson a donc été en contact, brièvement, avec la cour papale lors de ses voyages et les sermons qui témoignent de cette prédication font voir un soin tout particulier de l'éloquence. Mais il a été également proche de ce milieu intellectuel par l'entremise de la correspondance qu'il entretenait avec les lettrés qui s'y trouvaient. Nicolas de Clamanges entre ainsi en 1397 à la Chancellerie pontificale et y retourne en 1403 après une période d'interruption en raison de sa position ambiguë, Français, mais au service du pape. Proche depuis longtemps de Gerson, il est avec lui et Gérard Machet l'un des piliers de la pensée de la réforme dans le lieu d'avant-garde qu'est le collège de

---

[154] Pour un détail approfondi des institutions avignonaises on consultera Jean Favier, *Les Papes d'Avignon*, *op. cit.*, p. 181-258.

[155] La tiare papale est un bon exemple de l'usage des vertus combinées du luxe et du symbole : rehaussée par Boniface VIII de deux couronnes, elle en reçoit une troisième avec Clément V. Le chiffre 3 pourra ultérieurement être associé allégoriquement à l'Église souffrante, l'Église militante, et à l'Église triomphante. Voir Jean Favier, *Les Papes d'Avignon*, *op. cit.*, p. 182-183.

[156] Sur la vie culturelle à Avignon on consultera, pour de plus amples précisions concernant les ouvrages lus,les symboles, l'activité artistique, etc. l'ouvrage *La Vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon*, Jacqueline Hamesse, (éd.), Turnhout, Brepols, 2006.

[157] *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 107-122

Navarre : sa correspondance sera l'un des relais des idées nouvelles en matière d'éloquence, et de théologie qui s'épanouiront ensuite sous la plume du chancelier. Ainsi, faut-il s'étonner de retrouver chez deux contemporains, Philippe de Mézières et Gerson, un même thème théologique, celui de la dévotion à la sainte Famille avec une piété teintée de l'humanisme spirituel qui se développe alors ? Philippe de Mézières consacre en effet un mystère à la présentation de Marie au Temple, et ce dernier est monté à Avignon en 1372. Gerson écrit quant à lui un poème virgilien sur la figure de Joseph, l'enfance du Christ, centré sur l'épisode de la fuite en Égypte[158]. Les deux textes, émanant de lettrés n'appartenant pas tout à fait à la même génération permettent de sentir le succès croissant de la thématique de la sainte Famille. Le traitement du thème par les deux textes est pourtant distinct et s'avère intéressant : on trouve ainsi un accent tout particulier chez Gerson sur le personnage de Joseph. Le texte de Philippe de Mézières est quant à lui une proposition de drame liturgique comprenant un sermon, une messe, un office et un drame qui s'apparente essentiellement à une mise en espace et à une procession dialoguée. La teneur en est essentiellement théologique et fait peu de place à un traitement plus littéraire du thème :

> *[…] primo silentio imposito per Gabrielem et Raphaelem cum virgis suis, primus Angelus, quis tenebit virgam albam in manu dextra et lilium suum in manu sinistra, ascendet in solarium virga erecta. Et cum venerit ante Mariam, ponet virgam suam super tapetum et profunde <ad> Mariam inclinabit. […] Alta voce quasi cantando incipiet dicere :*
> « Que est illa que ascendit (Cant. 8, 5) per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus mirre et thuris ? Estne illa virga que egreditur de radice Iesse (Is. XI, 1-2) ? Et flos de radice eius ascendit et requiescit super eum spiritus Domini (Is. 1, 1-1, 22), spiritus sapientie et intellectus, spiritus scientie et concilii, spiritus pietatis et fortitudinis, et spiritus timoris Domini[159]. »

Si les considérations pastorales de Gerson sont voisines du fait de la fréquentation des mêmes milieux (du moins proches) que Philippe de Mézières, son texte en revanche fait montre d'un traitement tout autre. L'approche théologique s'y teinte en effet d'un souci esthétique plus marqué avec la peinture

---

[158] Pour Philippe de Mézières on pourra se reporter à l'édition moderne du texte faite par William Coleman, Philippe de Mézières' *Campaign for the Feast of Mary's Presentation*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. Pour le texte de la *Josephina* on usera de préférence au tome 1 de l'édition Glorieux à l'édition critique de Matteo Roccati, *Josephina, introduction…*, *op. cit.* Pour une étude de ce texte poétique voir entre autres Giovanni Matteo Roccati, « La *Josephina* di Jean Gerson (1418) : un poema virgiliano di contenuto biblico », *Studi francesi*, n° 121 (1997), p. 3-19, ainsi que l'introduction critique de l'édition numérique.

[159] William Coleman, Philippe de Mézières' *Campaign for the Feast of Mary's Presentation*, *op. cit.*, p. 97. Nous traduisons : *Au début, dans le silence imposé par Gabriel et Raphaël à l'aide de leur baguette, un premier ange, qui tiendra une baguette blanche dans sa main droite et un lys dans sa main gauche, montera au balcon en tenant sa baguette levée. Et quand Marie sera arrivée, il posera sa baguette sur la tapisserie et il s'inclinera profondément en commençant à dire d'une voix grave presque comme en chantant :* Qui est-elle, celle-la qui monte au désert comme le trait de fumée qui s'élève d'un feu d'aromates, de la myrrhe et de l'encens ? N'est-ce pas elle la jeune branche qui sort de la racine de Jessé ? Et de la racine monte une fleur et l'esprit de Dieu repose sur elle, l'esprit de sagesse, de science et de conseil, l'esprit de piété et de force, l'esprit de la crainte de Dieu

de scènes empreintes d'un discret pathos et la recherche d'une métrique classicisante :

> Vespera defessos ambos asinum quoque lassum
> Sera domi locat in qua diverticula villae
> Commodiora Joseph reputavit, protinus ulnis
> Excepit puerum propriis terraeque reclinat
> Ipse sinu matris ereptus vagit et inde
> Vir dat opem dominae satagens descendat asello
> Collapsu facili, hospes dat stabulum paleasque[160].

La finalité théologique chez les deux auteurs ne diffère guère et l'on sait que tous deux furent des promoteurs actifs de la dévotion à la figure de saint Joseph en même temps que les partisans d'une attention spirituelle toute particulière à la sainte famille. S'il s'agit là d'une sensibilité théologique relativement peu répandue et qui distingue la figure d'un Gerson ou d'un Philippe de Mézières, il n'y a pour autant nulle contradiction avec l'esprit du temps qui valorise l'image d'un Dieu souffrant, puissamment incarné et ce jusque dans des épisodes biographiques peu exploités par le christianisme précédent. Le traitement spirituel et littéraire est pourtant bien différent et laisse sentir la différence de génération qui sépare le « vieil pèlerin » du chancelier (qui affectionne aussi l'imagerie du pèlerinage). La dimension scénographique en même temps que liturgique du texte de Philippe de Mézières est en effet claire et nous place davantage du côté du drame liturgique bien ancré dans la tradition médiévale. Ici, le réalisme cède le pas au rite et à sa mise en scène esthétisée dans le cadre d'une célébration. À l'inverse, le texte de Gerson oublie complètement cette même dimension liturgique pour se déployer dans l'espace de la lecture où la poésie rejoint la dévotion intérieure. L'accent y est moins mis sur la théologie et le dogme de l'incarnation que sur la *mimesis* traitée avec toutes les ressources du pittoresque qu'offre l'inspiration biblique et virgilienne.

L'approche de Gerson apparaît donc comme éminemment littéraire ainsi qu'on ne peut plus au fait des tendances théologiques et des modes esthétiques qui ont cours à Avignon. Il n'est donc que partiellement extérieur à ce même milieu qu'il n'a que fort peu fréquenté géographiquement parlant.

[160] Matteo Roccati, *Josephina, introduction…*, *op. cit,* v. 220-226, p. 90. Nous traduisons : Le soir les installe, tous deux fatigués avec l'âne épuisé, / tardivement en une demeure située en quelque recoin de la ville, / plus pratique selon Joseph. Très vite, il prend dans ses bras l'enfant / et il se penche vers la terre. L'enfant, quant à lui, arraché du sein de sa mère, pousse / des cris. L'époux s'emploie à aider sa dame à descendre de l'âne / d'un mouvement aisé et l'hôte fournit l'étable et la paille.

c. La cour de Bourgogne

Le roi a sa cour à Paris, mais d'autres lieux à l'époque peuvent se prévaloir d'un rôle politique et culturel notable : c'est le cas de la cour de Bourgogne et, au regard des enjeux politiques de la période et du lien que Gerson entretint avec la maison de Bourgogne, c'est l'exemple que nous retiendrons pour notre étude. Les cours aristocratiques, toutes ancrées soient-elles par leurs possessions territoriales, forment un lieu difficile à saisir. En effet, l'espace qui leur donne sens est d'une part, à la fois politique et symbolique, d'autre part, muant puisque les cours, à la fin du Moyen Âge sont encore itinérantes, et la cour de Bourgogne se partage ainsi au XVe siècle entre Paris[161], les possessions proprement bourguignonnes, et les multiples principautés que recouvrent les possessions flamandes[162]. La cour toutefois n'est pas réductible à des considérations géographiques car elle est tout autant, voire plus, une structure sociale qui tire son sens de la présence du prince, au sujet de laquelle on peut reprendre la définition qu'en livre Werner Paravicini :

> La cour, quant à sa structure, est l'ensemble des hommes et des femmes qui, à des titres divers, forment l'entourage continuel, périodique ou occasionnel du prince. Son principe est la *familiaritas*, l'appartenance à la maison qu'il préside en tant que *pater familias*, et le service personnel du prince en tant qu'individu.
> Ses limites sont flottantes, mais son noyau est clairement défini : appartient à la cour qui mange le pain du maître […]. La cour consiste aussi en ceux qui, en principes pairs du prince, acceptent d'être nourris par lui, et en la foule de ceux, qui serviteurs de courtisans, attendent les résignations […] ou qui, ambassadeurs envoyés, messagers […] n'y restent qu'un temps[163].

Cette structure sociale se résume à cinq fonctions centrées autour de la personne du prince : elle doit organiser sa vie quotidienne, garantir sa sécurité, asseoir sa suprématie culturelle et idéologique par un train de vie dispendieux, procéder à une intégration efficace des couches dirigeantes, enfin gouverner et administrer les territoires. Entre lieu physique et communauté, les cours se caractérisent

---

[161] Sur la villégiature bourguignonne à Paris on se pourra se reporter, pour Jean sans Peur, à la rapide synthèse sur l'hôtel d'Artois de Philippe Plagnieux, « L'Hôtel d'Artois, la résidence parisienne de Jean sans peur » dans *L'Art à la cour de Bourgogne. Le Mécénat de Philippe le Hardi et de Jean sans peur*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2004, p. 158-159. On en retiendra, entre autres, le caractère de programme idéologique assumée par l'architecture de la résidence du duc, proclamant au tournant du siècle le triomphe de la politique bourguignonne sur les Orléans. Au reste, c'est là une dimension constante de l'architecture bourguignonne dont on pourra se faire une idée au contact du même ouvrage.

[162] Dijon fut ainsi en Bourgogne un haut lieu de la cour bourguignonne, de même que, côté Flandres, Bruxelles, puis Bruges, Lille, Gand, Saint-Omer et Arras. Certains territoires plus excentrés resteront marginaux dans toute la période, ainsi, la Hollande ou la Zélande où les différents ducs ne se rendirent que rarement. La période voit aussi se dessiner une nette évolution en faveur des territoires septentrionaux, au détriment du lieu natif de la dynastie : les territoires bourguignons se verront relégués à partir de 1430. Sur les aspects territoriaux de la cour bourguignonne on se reportera à Wim Blockhaus, « Une cour des principautés » dans *La Cour de Bourgogne et l'Europe. Le Rayonnement et les limites d'un modèle culturel,* Actes du colloque international tenu à Paris, les 9, 10, 11 octobre, Werner Paravacini, Torsten Hiltman et Frank Viltart, Paris, Jan Thorbecke Verlag, 2013, p. 785-796.

[163] Werner Paravacini, « Structure et fonctionnement de la cour bourguignonne au XVe siècle », Jean-Marie Cauchie, (dir.), *À la Cour de Bourgogne. Le Duc, son entourage*, *son train*, Turnhout, Brépols, 1998, p. 1.

également, et peut-être davantage à la fin du Moyen Âge par une identité culturelle spécifique résultant de la rencontre de pratiques politiques, d'artistes, d'idées. Les ducs de Bourgogne étaient ainsi de grands amateurs d'art, mais aussi de fins stratèges en matière d'idéologie dynastique. Quel était donc le goût bourguignon à la fin du XIVe siècle alors que Jean Gerson fréquentait la cour de Philippe le Hardi en sa qualité d'aumônier du duc ?

Marque d'un pouvoir spécifique, le goût bourguignon n'en participait pas moins plus largement de l'air de son temps, marqué par l'essor et l'expansion du « gothique international ». Bien plus, le goût parisien reste la référence incontournable de l'art de l'époque, l'art « franco-flamand[164] » se présentant d'abord comme une importation des canons parisiens en Flandres par Philippe le Hardi lors de sa succession à Louis de Male[165]. Si l'existence d'une école bourguignonne paraît loin d'être acquise, il importe toutefois de souligner le statut de sa production artistique. Moins abondante que la production parisienne, elle ne saurait néanmoins être ramenée au rang d'art provincial : au contraire, elle participe de la scène parisienne avec laquelle elle dialogue et parfois se confond au gré des déplacements de la cour et des artistes. Et c'est dans cette perspective que l'on pourra apprécier une caractéristique patente de l'art bourguignon, le luxe. Richesse des matériaux, abondance précieuse, l'art bourguignon se distingue et témoigne de la forte ambition politique des ducs, désireux d'ancrer leur représentation princière dans les schémas hérités de la courtoisie et de la chevalerie[166].

D'une manière semblable à l'art, les tentatives de définition pour la période des XIVe et XVe siècles, d'une littérature bourguignonne caractérisée par des canons formels et stylistiques distincts semble de prime abord déboucher sur une aporie. Romans antiques, textes allégoriques, chroniques, poésie lyrique, les genres et les formes illustrant la production bourguignonne offrent peu de traits saillants susceptibles de les distinguer fortement de la production française d'alors et de mesurer une éventuelle influence de ce corpus dans l'œuvre de Gerson[167]. Mais faut-il chercher

---

164 Concernant la catégorisation de l'art en vogue à la cour de Bourgogne on pourra se reporter à la mise au point nuancée de Ludovic Nys, « L'art à la cour de Flandres à l'époque du mariage de Philippe le Hardi et de Margueritte de Male », *L'Art à la cour de Bourgogne*, *op. cit*., p. 52 sq. Il y montre que si l'art bourguignon participe bien de la *koinè* qu'est le gothique international et qu'il emprunte peu à l'art flamand en vigueur à l'époque de Louis Male, alors plus proche des canons anglais. C'est bien Paris, où travaillent nombre d'artistes flamands pour le duc de Bourgogne qui s'avère être l'influence artistique la plus déterminante. La période sera néanmoins marquée par une affirmation progressive d'une déclinaison spécifique de cette même koinè.

165 Sur l'évolution de l'art flamand sous l'impulsion de la dynastie de Bourgogne voir Ludovic Nys, *ibidem*.

166 Sur l'idéologie bourguignonne et son inspiration chevaleresque on se reportera à Klaus Oschema, « Noblesse et chevalerie comme idéologie princière », dans *La Cour de Bourgogne et l'Europe*, *op. cit*. p. 229-251.

167 Sur la question de la littérature bourguignonne on se reportera aux travaux suivants : l'ouvrage de Georges Doutrepont, *La Littérature à la cour des ducs de Bourgogne : Philippe le Hardi, Jean sans Peur, Philippe le Bon, Charles le Téméraire*, Genève, Slatkine Reprints, 1970. On pourra également, pour accéder aux textes, consulter l'anthologie qui excède notre période *Splendeurs de la cour de Bourgogne*. *Récits et chroniques*, Danielle Régnier-Bohler (dir.), Paris, Laffont, 1995 et l'on pourra également se référer à la préface de Daniel Poirion au volume en question. Plus récemment, pour une approche davantage théorique, on lira Claude Thiry et Tania Van Hemelryck (éd), *La Littérature à la cour de Bourgogne*, *actualités et perspectives de recherche*, Actes du 1er colloque international du Groupe de recherche sur le Moyen Français, dans *Le Moyen Français*, n° 57-58, Montréal, Éditions Céres, 2005-2006 ainsi que

l'essence de la littérature bourguignonne dans un catalogue raisonné de traits formels ? C'est tout l'intérêt nous semble-t-il de l'article de Tania Van Hemelryck[168] que de proposer, à partir d'une lecture inspirée des considérations de Sartre sur l'engagement en littérature, une autre approche des textes écrits dans le contexte de la cour de Bourgogne centrée sur le caractère engagé des œuvres et sur l'imbrication du pouvoir et de la production littéraire dont elles témoignent. Ce faisant, il devient possible de cerner une littérature nationale, somme des écrits portant la voix d'une nation dans un sens plus médiéval que moderne, caractérisée par au moins deux traits, le sentiment d'appartenance identitaire, l'engagement partisan dans la célébration de la grandeur bourguignonne. Point de forme bourguignonne donc, mais un discours spécifique, qui démarque ces textes de ceux écrits dans l'entourage du roi ou du duc d'Orléans[169] :

> Le livre devient l'expression métaphorique du pouvoir et de ses dynamiques complexes, organisées en autant de rites et de pratiques qui célèbrent l'autorité, la magnificence et l'hégémonie du pouvoir. Le livre engendre ainsi un espace anthropologique et symbolique, fruit de la communication entre les acteurs qui l'utilisent et l'espace curial dans lequel il se déploie[170].

Qu'en est-il de Jean Gerson ? Pour sa part, il fut au nombre des membres importants de la cour de Philippe le Hardi auquel il dut l'essor de sa carrière après des débuts prometteurs comme prédicateur à la cour : c'est lui en effet qui se l'adjoignit comme aumônier à la suite d'un sermon en 1391[171]. Par la suite, le duc de Bourgogne, ayant entre-temps hérité du duché de Flandres, fit de Gerson le doyen d'une abbatiale brugeoise. Les liens entre le chancelier et le duc, « celui auquel, après Dieu, il se devait tout entier[172] » sont puissants comme le souligne Edmond Van Steenberghe : c'est Philippe le Hardi qui dissuadera Gerson de démissionner de son poste de chancelier de l'université, en dépit de ses aspirations spirituelles. Gerson vouait en effet à Philippe le Hardi une estime réelle. Mais l'insertion heureuse de Gerson dans le tissu curial bourguignon ne devait avoir qu'un temps, limitée qu'elle était par cette même relation personnelle au duc. L'avènement de Jean sans Peur à la tête du

---

l'article de Tania Van Hemelryck, « Qu'est-ce que la littérature... française à la cour des ducs de Bourgogne? », dans *La Cour de Bourgogne et l'Europe*, *op. cit*, p. 351-359.

168 Tania Van Hemelryck, « Qu'est-ce que la littérature… », *op. cit*.

169 La dimension « nationale » de la littérature bourguignonne pour reprendre les termes de Tania Van Hemelryck tient à la réunion des deux paramètres énoncés supra : sentiment identitaire et engagement partisan. La cohérence de la politique territoriale des ducs de Bourgogne a ainsi pu permettre le développement d'une relation affective spécifique à un espace subjectif. Si ce rapport au territoire ne se retrouve pas dans le camp opposé des Orléans, on notera en revanche que le caractère idéologique et partisan peut se retrouver chez certains auteurs, comme par exemple chez Christine de Pisan. Il serait peut-être intéressant à cet égard d'user de ces deux traits non comme des critères distinctifs, mais comme des variables caractérisant peu ou prou l'ensemble des écrits de la période et exprimées plus ou moins fortement selon les espaces culturels.

170 Tania Van Hemelryck, « Qu'est-ce que la littérature... », *op. cit*, p. 358.

171 Edmond Van Steenberghe, « Gerson à Bruges », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 31, 1935, p. 5-52. On consultera sur notre propos la page 8. Il s'agit du sermon *Adorabunt eum omnes reges*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 519-538.

172 *Ibidem*, p. 23.

duché mettra un terme à la carrière bourguignonne de Gerson et le fera passer peu à peu sur le bord opposé. C'est tout d'abord, selon Edmond Van Steenberghe[173], une affaire de personnalités, les deux hommes ne concevant guère d'estime mutuelle. Mais de l'absence de sympathie découlera rapidement l'éviction de Gerson du siège de doyen de l'abbatiale Saint-Donatien au profit d'un proche de Jean sans Peur, Jean de Bremmont. Mais ce sont aussi les spécificités de la culture politique de la maison de Bourgogne mises en évidence par Tania Van Hemelryck qui contribueront à rompre les liens que Gerson entretenait avec elle. Lettré, voire auteur, engagé, il participe du tropisme général de l'époque qui voit la collusion entre la politique, quand ce n'est le pouvoir, et les lettres. Mais, à partir de l'assassinat du duc d'Orléans, et bien plus de la justification de ce dernier par Jean Petit, Gerson deviendra un farouche opposant de la cause bourguignonne. Cette radicalité frisant l'obsession[174] invite à s'interroger : la gravité du crime est-elle seule en cause ? Certes, en sa qualité de chancelier de l'université, garant de l'orthodoxie chrétienne, Gerson ne pouvait que se sentir concerné par un assassinat politique qui tentait de s'absoudre au moyen de la théologie. Mais ces velléités d'héroïsme rhétorique ne furent pas sans incidence sur le cours de la vie de Jean Gerson : en effet, sa maison se voit saccagée quand les troupes bourguignonnes s'emparent de Paris et, suite au concile de Constance[175], il sera contraint de finir sa vie en exil à Lyon dans le couvent de l'un de ses frères. Rien n'interdit de penser que la force de l'idéologie bourguignonne déployée dans un art luxueux et une littérature conquérante a suscité chez Gerson une radicalité égale dans l'adversité. Ainsi donc, si le XIVe-XVe siècle a peut-être richement doté Gerson en fait d'engagement, peut-être l'assassinat du duc d'Orléans l'a-t-il fait auteur engagé, plus que clerc[176].

d. L'Italie

Comme la France qui connaît une période dramatique de désordre en raison d'une multiplicité de facteurs, l'Italie n'est pas épargnée du XIIIe au XVe siècle par les troubles politiques.

---

[173] *Ibidem*, p. 38 sq.

[174] On sait en effet que Jean Gerson se mobilisera dans ses sermons fortement, et à plusieurs reprises, contre cet assassinat et sa légitimation, notamment à la cour royale ainsi qu'en milieu pontifical, au concile de Constance.

[175] Les circonstances dans lesquelles Gerson quitte le concile indiquent si besoin est l'implication désastreuse de son engagement puisque c'est bien dans l'anonymat le plus complet, et par des chemins longs et détournés qu'il pourra gagner Lyon, Paris lui étant définitivement interdit pour les mêmes raisons.

[176] Cette proposition ne saurait à elle seule offrir des clés pour la genèse de la personnalité du chancelier, celui-ci s'étant abondamment illustré par ailleurs contre le schisme papal. Mais peut-être cette prise de position-là est-elle davantage à rapprocher d'un engagement que l'on dira clérical, analogue à la lutte contre l'hérésie, terrain de combat rhétorique s'il en est. L'idéologie et les lettres bourguignonnes pourraient donc être appréhendés comme le catalyseur faisant passer d'un engagement ecclésial à un engagement plus proprement politique, tout sous-tendu soit-il de considérations théologiques.

Pourtant, au regard d'autres pays européens, le pays peut à bon droit se vanter de conditions politico-économiques plus propices à l'épanouissement des arts et de la chose publique, aussi voit-elle éclore, dès le milieu du XIIIe siècle de nouvelles formes de pensée qui jetteront à terme, les bases de la Renaissance[177]. Le regard rétrospectif appréhende l'Italie comme un tout unifié mais il n'en va pas de même à l'époque où la péninsule est divisée en un nombre important de petites unités politiques.

Si le dynamisme italien est observable dès le XIIIe siècle avec Dante, mais aussi plus largement à travers l'essor d'une culture oratoire[178] qui irrigue de vastes pans de la société, il revient néanmoins à Pétrarque d'avoir, en forte opposition avec la France, donné le ton de la période. À la fin de sa vie, en 1368, l'auteur alors célèbre énonce dans une lettre[179] adressée à Urbain V un jugement implacable sur la culture française d'alors : « oratores et poete extra Italiam non querantur ». Il renchérit en 1373 dans une attaque rapportée par Nicolas de Clamanges où il ridiculise les tentatives françaises pour s'inspirer du modèle italien. La dimension nationaliste du positionnement de Pétrarque a été soulignée de longue date[180], de même que sa nature politique : la fin du XIVe siècle est en effet marquée par diverses négociations destinées à résorber le Grand Schisme où la France et l'Italie jouent des parties antagonistes. Pétrarque ne réussit pas, non plus que l'interlocuteur français du pape, Anseau Choquart, à mettre un terme au schisme : il fit en revanche mouche pour ce qui allait déchaîner pour un siècle les passions littéraires et nationalistes de part et d'autre des Alpes. Le propos de Pétrarque est en effet intéressant pour mesurer sur quels points précis et infimes se logeait la mutation qui s'amorçait en Italie : car à l'inverse de la culture française davantage sensible à la rigueur rationnelle d'un raisonnement théologique, elle pose, comme valeur essentielle de l'écrit, la dimension stylistique. Plus largement l'accent se déplaçait des œuvres morales et théologiques vers

---

177 Giuseppe Billanovitch, « Il primo umanesimo italiano : da Lovato Lovati a Petrarca », *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, Louvain la Neuve, Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, 1995, p. 3-12. Giuseppe Billanovitch souligne que l'essor italien doit beaucoup à la conjoncture européenne qui voit, entre le XIIIe et le XIVe siècle, d'une part, au plan littéraire, disparaître des sphères culturelles majeures avec la perte de vitesse de la langue d'oc et du franco-provençal, d'autre part au plan politique, des puissances importantes traverser un période de troubles : la France avec la Guerre de Cent ans, l'Espagne avec la *Reconquista*.

178 Sur l'essor, notamment à Bologne, d'une culture oratoire standardisée au service des divers pouvoirs politiques que comptait alors l'Italie, se reporter aux travaux de Benoît Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, *op. cit*., ainsi qu'à l'article d'Emmanuele Coccia et de Sylvain Piron, « Poésie, sciences et politique une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *Le travail intellectuel au Moyen Âge*, *op. cit*.

179 Pétrarque, *Lettres de la vieillesse*, VIII-XI, t. 3, Elvira Nota (éd.), Claude Laurens (trad.), n° 1, « À Grégoire XI », p. 114-165. « Sur les grands génies, il serait ridicule de débattre : les livres sont là pour témoigner. Et, je le demande, pour les arts libéraux, les sciences naturelles, l'histoire, la sagesse, l'éloquence, la morale, et n'importe quelle partie de la philosophie, qu'offre la langue latine qui n'ait été découvert presque entièrement par des Italiens ? Si en effet des étrangers se sont essayé avec bonheur dans ces domaines, ou bien ils ont imité les Italiens, ou bien ils ont soit écrit en Italie soit étudié en Italie. […] Qu'on ne cherche pas d'orateurs et de poètes hors d'Italie ! », cit. p. 133.

180 Nous renvoyons pour une vue exhaustive de la bibliographie à notre chapitre 1. Sur la querelle de Pétrarque, on pourra se reporter à l'étude de Dario Cecchetti, *Petrarca, Pietramala e Clamanges*, *storia di una « querelle » inventata*, Paris, Éditions CEMI, 1982, et à la mise au point plus récente de Nadia Margolis, « Culture vantée, culture inventée : Christine, Clamanges et le défi de Pétrarque », *op. cit.*

la poésie et l'éloquence, et incidemment l'histoire[181]. Mais le différend n'est pas seulement affaire de priorités dans l'ordre de la culture : sous les propos de Pétrarque se cache mal en effet une contestation de la suprématie culturelle française en cette fin du Moyen Âge, qui depuis le XIVe siècle rencontrait un large écho chez les lettrés italiens. Autant qu'une rivalité culturelle, il s'agit donc tout autant d'enjeux politiques qui s'énoncent au moyen de plusieurs stratégies complémentaires de dépréciation de l'adversaire. C'est tout d'abord la noblesse française, emblématique d'une certaine idée de l'état qui retient l'attention des lettrés italiens :

> [Les] jugements émis sur la *nobilitas* française en Italie au XVe siècle renvoient inévitablement aux jugements portés par les lettrés sur les institutions et la société françaises, mais aussi à la place dans l'État que les différents régimes italiens reconnaissent à ce groupe social. Au-delà des divergences qui peuvent opposer les humanistes entre eux, […] tous sont convaincus que l'aristocratie à l'italienne […] possède ou doit posséder des caractères propres qui la différencient de l'aristocratie française […]. À cet égard, les analyses de Bruni et du Pogge sur l'aristocratie française rendaient un son assez homogène en insistant qui sur l'imperméabilité entre les classes, qui sur la rigidité des attitudes et des pratiques nobiliaires. Dans les deux cas, un sentiment d'immuabilité, voire d'immobilité sociale et politique se dégageait du cas français, aux antipodes de la fluidité supposée des relations sociales florentines et du partage des attributions politiques y régnant (fût-ce formellement)[182].

Marchant de concert avec cette entreprise de diminution des vertus nobiliaires françaises qui sont au cœur de l'idéologie royale des Valois, les lettrés italiens dénient également sa supériorité en matière d'art militaire, lequel fonde sa légitimité sociale. Or, Patrick Gilli le souligne, ni les victoires de Charles VII, ni les importantes réformes structurelles qu'il a mises en œuvre avec succès, ne modifient le regard des Italiens en la matière[183].

Le lien qu'entretint Gerson avec l'Italie relève à la fois de l'évidence et du mystère : évidence en ce que certains textes, pour être justement compris, convoquent explicitement un intertexte italien[184] ; mais mystère tout de même puisque ces références sont rarement mises en évidence. Sans doute faut-il rappeler à cet égard que citer, y compris en cette fin du Moyen Âge, ne requiert pas de dire *qui* ou *ce qui* est cité. Pourtant, concernant l'Italie, on ne saurait se cantonner à

---

[181] On sait que Pétrarque s'est illustré aussi bien dans le genre lyrique que dans l'épopée avec l'*Africa*. On sait moins toutefois que l'auteur italien ne rompait que partiellement avec les conceptions culturelles qu'il incriminait car il fut aussi perçu, au moins en Italie, comme un auteur moral, notamment du fait de sa correspondance. Sur ce visage de Pétrarque, on pourra se référer à l'article de Nicholas Mann, « Petrarch's role as moralist in fifteenth century France », *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, A. H. T. Levi, (éd.), Manchester University Press, 1970, p. 6-28.

[182] Patrick Gilli, *Au Miroir de l'humanisme. Les représentations de la France dans la culture savante italienne à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1997, p. 490-491.

[183] Patrick Gilli, ibidem, p. 490.

[184] Nous l'avons déjà montré à plusieurs reprises à la suite de Gilbert Ouy, c'est le cas entre autres dans la *Josephina* et dans le *Contre Jean de Monzon*.

cette explication car le milieu des pré-humanistes parisiens use souvent d'une attitude de déni à l'égard de la référence italienne, par suite de la polémique initiée par Pétrarque. Gerson emprunte donc aux auteurs italiens mais ne le dit pas toujours : pourtant, que la référence soit tue ou exhibée, la logique textuelle sous-jacente reste la même, il s'agit bien dans tous les cas de créer une connivence avec le destinataire à partir d'une référence commune. On pourrait pour le premier cas renvoyer aux exemples déjà étudiés de la *Josephina* qui renvoie dans son projet à l'*Africa* de Pétrarque[185], ou au *Carmen pastorum* qui puise dans le corpus des textes bucoliques de Pétrarque. Mais nous proposons, afin d'étoffer encore davantage la question du rapport de Gerson à l'Italie de nous attacher brièvement au texte poétique que le chancelier a fait parvenir à son frère sous le nom de Monicus, pseudonyme qui en lui-même est doté de résonances intertextuelles.

On le voit, la référence pétrarquiste est importante dans le corpus gersonien et sans doute que cette présence tient à plusieurs facteurs également importants : Pétrarque fait en effet figure de chef de file de l'humanisme italien auquel les lettrés français entreprennent de répondre au tournant du siècle. Mais il a également pu apparaître aux yeux de Gerson comme une intéressante figure d'*alter ego* ainsi que le laissent pressentir les emprunts à caractère plus spirituel : Pétrarque est en effet à la fois un auteur, lettré adoubé par la couronne de lauriers, et, dans la réception de l'époque, un moraliste qui retranscrit dans l'écriture une expérience existentielle aux accents spirituels et philosophiques. Il est en outre traduit en français relativement tôt ce qui facilite l'accès à son œuvre.

C'est aussi la référence pétrarquiste qui est explicitement mobilisée cette fois dans le *Dominus regnavit*[186] prononcé pour la fête de saint Louis :

> Scipionis Africani continentissimam castitatem extollit Valerius et Franciscus Petrarcha in *De Viris illustribus*. Hic devicta Carthagine hispanam virginem speciosissimam, Celtiborum principi desponsatam, licet captiva esset intactam restituit. […]
> Ceterum Philippo Macedonum regi, ut Seneca in II° De ira ait, injuriarum sive contumeliarum patientia ad tutelam regni ingens instrumentum fuit. Noster rex et subditorum suorum et maxime infidelium irrogatas sibi contumelias infracto imperturbatoque toleravit animo […][187].

En réalité la référence est double dans ce sermon, explicite, sous forme de citation d'un titre, et structurelle, qui calque le projet du *De Viris illustribus* pour l'adapter à un panégyrique de saint Louis et partant de la couronne française. Le sermon se compose en effet d'une liste de figures illustres, souverains, généraux, majoritairement tirés de l'histoire romaine. Pour chaque figure, une courte

[185] Voir sur ce point Matteo Roccati, *Josephina*, *introduction…*, *op. cit.*, p. 12-15.
[186] *Dominus regnavit*, *OC*, t. 5, n° 223, p. 229-243.
[187] *Ibidem*, p. 237.

allusion à un épisode amène une réflexion sur un trait de caractère précis que le prédicateur attribue au roi idéal qu'est Louis IX. Le sermon est donc en lui-même une réécriture du traité historiographique de Pétrarque et il en reprend le projet humaniste tout en le subvertissant discrètement. C'est en effet l'humanisme qui préside à cette utilisation de l'histoire comme modèle exemplaire de comportement avec cette insistance marquée sur une liste de vertus idéales. Les résonances du texte sont néanmoins aussi médiévales car le sermon reprend ici la tradition du miroir au prince ou de la liste des neuf preux en vogue à la période. Mais surtout, l'humanisme est revisité par Gerson qui lie étroitement un usage laïc de l'histoire, au service du pouvoir et de l'art politique, à un cadre de pensée davantage religieux qui raccroche les vertus pratiques à une vision théologique du pouvoir. L'usage systématique d'autorités bibliques pour clore chaque portrait/analyse de vertu rappelle que la dernière clé de compréhension du fait politique est la théologie, et non l'histoire elle-même.

La référence à l'Italie passe par Pétrarque chez Gerson et elle témoigne d'un intérêt français pour l'espace italien. Mais peut-on dans cette perspective parler de réelle connaissance du milieu et de la production italienne, voire d'un intérêt pour elle ? Gerson en effet ne semble user ni de Dante ni de Boccace, du moins de façon claire. C'est donc un rapport sur la défensive qui unit Gerson ainsi que certains autres pré-humanistes à l'espace italien à travers la figure combattue, citée et détournée d'un Pétrarque offensif et offensant. Pétrarque semble ainsi fournir parfois à Gerson une matrice pour une réélaboration littéraire du discours théologique, en réaction aux nouveaux canons esthétiques qui s'affirment de plus en plus fortement.

4. La Science en ses cénacles

La nouveauté des XIVe-XVe siècles n'est pas seulement à chercher dans des lieux géographiques précis dont les mutations sont retracées par l'histoire. La culture émane tout autant de « lieux de savoir[188] » qui se présentent à la fois comme un lieu physique, une institution qui lui est adossée, des individus qui y interagissent dans une dynamique de réseaux :

> Les communautés savantes inscrivent les savoirs dans un espace politique : non seulement celui des rapports de pouvoir, de la règle instituante et des hiérarchies mais aussi *plus fondamentalement (je souligne)*, celui d'un mode de vie et d'un travail collectifs, fondant un certain mode de circulation des énoncés et des idées, délimitant le champ du pensable du dicible, et apportant à chacun autorité et légitimation. Les savoirs sont ici envisagés comme un lien social qui assigne des

[188] Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir*, *espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007.

> positions et des tâches […]. Les savoirs sont ainsi un objet symbolique, à la fois trait identitaire, signe de reconnaissance, valeur d'échange, instrument de pouvoir et lien communautaire.
> Cet objet symbolique se manifeste dans une société par des dynamiques spatiales spécifiques, un mode particulier d'inscription territoriale, déclinant une grande variété de scénarios entre les deux pôles de la fixation et de la circulation. […] Mais simultanément, les savoirs « font lieu » à travers des institutions qui les enracinent et déterminent leur sphère d'influence, sur le double mode de l'attraction et de la diffusion[189].

Quelles sont ces communautés, entre lieux matériels et cénacles immatériels où s'élaborent la culture et la pensée à l'époque de Gerson ? En ce tournant de siècle, c'est tout d'abord l'Église, à travers l'université, notamment de Paris, qui reste l'un des foyers majeurs de la production du savoir : Gerson, qui en est le chancelier, le montre avec assez de force tant dans ses sermons que dans ses écrits théologiques. Mais l'université n'est plus seule dans le champ du savoir : à côté d'elle ont surgi de micro-institutions parallèles, les collèges. Sans jamais rivaliser avec l'université dont ils dépendent, ils n'en diffusent pas moins un savoir aux accents singuliers qui caractérise leurs membres comme Gerson avec le collège de Navarre. Enfin, depuis au moins le milieu du XIVe siècle, la culture n'est plus seulement cléricale et le milieu de la cour[190] apparaît comme le lieu d'une production intellectuelle dynamique et ambitieuse. Gerson, s'il n'en fait pas partie, est loin de méconnaître ce troisième « lieu de savoir[191] » et ses écrits révèlent des interactions étroites entre ces différents mondes et de nombreux emprunts.

---

189 *Ibidem*, p. 20-21.

190 Ruedi Imbach, Catherine Koenig-Pralong, *Le Défi laïc*, *op. cit.*

191 On ne manquera pas de noter dans ce panorama de la géographie du savoir au XIVe-XVe siècle l'absence, toute apparente, de ces lieux de savoirs et de pouvoir qu'étaient les chancelleries. Haut lieu de la mise en forme du discours royal, ducal ou papal tant du point de vue juridique et diplomatique qu'idéologique, ces administrations naissantes furent des viviers pour la rhétorique et ceux qui la maniaient. Nous avons fait le choix de ne pas les traiter directement pour éviter de dommageables effets de répétition ; en effet, les divers membres des chancelleries ne sont autres que les membres de la cour ou les lettrés du cercle navarriste. Mais notre choix est également motivé par la réalité des pratiques stylistiques des chancelleries : Benoît Grévin le souligne, ces dernières à partir du milieu du XIVe siècle ne sont plus aussi pionnières en matière d'innovation stylistique, du moins en France. À rebours des périodes précédentes où prévalait la matrice élaborée par *l'ars dictaminis,* c'est le style scolastique et le lexique nouveau issu des grandes campagnes de traduction de Charles V qui se dégage dans les textes de chancellerie. L'influence se ferait donc du milieu scolastique vers les chancelleries plutôt que l'inverse. Sur ces questions, on consultera l'ouvrage de référence de Benoît Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, *op. cit*, et, sur l'évolution de la chancellerie royale française on se reportera aux p. 566-626. Pour un aperçu plus large de la question du lien entre chancellerie et vie intellectuelle on consultera Germano Gualdo, (éd.), *Cancelleria e cultura nel medio evo*, Cité du Vatican, Archivio Segreto Vaticano, 1990. On pourra lire en priorité, pour une problématisation de la question, l'article de Robert-Henri Bautier, « Chancellerie et culture au Moyen Âge », p. 1-76, et notamment, pour une analyse des liens entre pré-humanisme et milieu de chancellerie, p. 22 sq. Pour une analyse stylistique du rapport entre littérature et écrit de chancellerie, on se tournera vers l'article de Pascale Bourgain, « Style professionnel et style personnel : les différents niveaux stylistiques chez Alain Chartier, secrétaire de Charles VII », p. 169-186. Enfin, pour des aperçus plus détaillés suivant les différentes chancelleries nationales, on se reportera à Fianu Kouky et Guth De Lloyd, *Écrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales : espace français, espace anglais*, Actes du colloque international de Montréal, 7-9 septembre 1995, Louvain la Neuve, Institut des Études médiévales, 1997. Signalons dans cet ouvrage l'intéressant article de Serge Lusignan, « Quelques remarques sur les langues écrites à la chancellerie royale de France », p. 9-108 sur l'usage de plus en plus important du français au détriment du latin, et de ses codes stylistiques.

Le savoir n'a-t-il jamais qu'un seul lieu, de même que ses acteurs ? Nous regrettons, au seuil de cette nouvelle étape de notre réflexion de sembler laisser de côté deux lieux majeurs de la période, hautement symboliques et importants pour saisir la place de Gerson : le milieu laïc des chancelleries et celui du chapitre de Notre-Dame. Si ces lieux ont leur identité propre, et mériteraient par là un traitement spécifique, ils n'en sont pas moins étroitement liés aux autres lieux que nous aborderons, collèges, cours, université. Les frontières ne sont pas étanches et bien souvent, les hommes qui composent ces divers cercles sont les mêmes : on retrouve ainsi à la cour les Navarristes, mais le personnel de la cour est aussi, parfois, celui du chapitre de Notre Dame. Bénédicte Sère parle d'ailleurs de « dense sociabilité[192] » pour ce dernier et rappelle que « tous les réseaux s'y croisent […] le monde universitaire et notamment la faculté de théologie, les solidarités issues du collège de Navarre, les cercles adeptes de la sensibilité humaniste, le monde politique notamment parlementaire et diplomatique, les liens avec la curie pontificale[193] ». Le cas du milieu des chancelleries ne diffère guère et l'on s'exposerait à la redite à traiter en détail chaque lieu, aussi avons-nous privilégié une approche partielle, à même de servir notre investigation littéraire, mais qualitative. Nous aurons soin en outre de signaler les ponts et les passerelles existant d'un lieu à l'autre au fil de notre réflexion.

a. L'université

Premier de ces espaces complexes pour notre période, à la fois lieu et communauté humaine[194], l'institution universitaire est importante pour bien comprendre les sermons de Jean Gerson. L'université de Paris fut en effet, son lieu de formation mais aussi son milieu professionnel et le cadre d'une partie de sa prédication[195]. Nous nous efforcerons donc de tenir ensemble ces différents aspects pour en saisir simultanément l'institution, la communauté humaine et les valeurs qui les relient. Elle est enfin une communauté politique qui à la période qui nous intéresse tente

---

[192] Bénédicte Sère, « Jean Gerson à Notre Dame de Paris », dans *Notre-Dame de Paris 1163-2013*, *op. cit*, p. 125-141, cit. p. 131.

[193] *Ibidem*, p. 128-129.

[194] Nous n'aborderons dans la partie présente que ce qui touche à la question des universités à la fin du Moyen Âge. Toutefois, pour une saisie plus globale de la situation des universités tout au long de la période médiévale on se reportera aux ouvrages suivants : Nathalie Gorochov, *Naissance de l'université. Les Écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*, Paris, Honoré Champion, 2012 ; Hilde De Ridder-Symoens (éd.), *A History of the university in Europe*. *Universities in the middle ages*, vol. 1, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge university press, 1992. Pour une approche sociologique de la question, on se reportera à Jacques Verger, *Les Gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1997.

[195] Nous aborderons ici davantage l'institution universitaire dans son ensemble et la culture intellectuelle qui s'y rattache plutôt que la question précise du statut de Gerson en tant que chancelier de l'université. Toutefois, pour un aperçu précis des problématiques liées à cette fonction on se reportera à Jacques Verger « Le Chancelier et l'université à Paris à la fin du XIIIe siècle », *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Jacques Verger (dir.), Leiden, New York, Cologne, Brill, 1995, p. 68-102.

d'assumer face au pouvoir royal un rôle décisionnel dans la crise du schisme[196].

L'institution universitaire de la fin du Moyen Âge n'est pas sans susciter des jugements contrastés voire contradictoires. Après l'âge d'or du XIIIe siècle[197], marqué par l'approfondissement de la méthode scolastique et la production de sommes de références, la fin du Moyen Âge semble marquée par la décadence des méthodes et des savoirs. L'humanisme a largement alimenté cette vision d'une institution sclérosée incapable d'innovation théorique et fossilisée dans des méthodes pédagogiques répétitives[198]. Il est pourtant possible de reconsidérer ce même tableau et de le nuancer quelque peu : en effet les universités apparaissent également relativement accueillantes à certaines nouveautés et surtout, leur popularité est loin de se ternir. C'est le parti pris de Jacques Verger et Pierre Riché qui font de la « crise de l'université » une question plutôt qu'une affirmation[199]. À leur suite nous nuancerons cette crise en montrant que la critique est souvent constructive. En effet, à côté des critiques des milieux spirituels notamment, force est de constater que l'université est la première à se livrer à son propre examen. Gerson fournit à cet égard un exemple on ne peut plus pertinent car tout « intellectuel organique[200] » qu'il soit, il est le premier à critiquer et à proposer des réformes. On ne saurait ainsi lire seuls les textes où le chancelier vitupère l'institution universitaire, comme cette lettre virulente où il expose sa volonté de se démettre de son poste de chancelier. Sa critique qui est la sienne en effet ne peut être détachée des perspectives de réforme qu'il expose par ailleurs dans une autre lettre aux membres du collège de Navarre[201].

De la même manière, Gerson est le premier à tourner en dérision le savoir de l'institution universitaire dans ses sermons à travers des personnages allégoriques comme *Studiositas Speculatrix*, ou Désir de savoir toujours enclins à se fourvoyer dans des questionnements pointus :

> Desir de scavoir, – plus par aventure que de bien vivre, vouldroit icy demander : dy

---

[196] Sur la question du rôle de l'université durant le Grand Schisme, nous renvoyons à l'ouvrage de Serge Lusignan, *« Vérité garde le roy ». La Construction d'une identité universitaire en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

[197] Nathalie Gorochov, *Naissance de l'université. op. cit,* p. 462-580.

[198] Jacques Verger liste brièvement les chefs principaux d'accusation adressés à l'institution : « […] arrogance des maîtres, […] rigueur inhumaine des canonistes, […] sécheresse et […] verbiage stérile des théologiens », Jacques Verger, Christophe Charle, *Histoire des universités*, Paris, PUF, 2012, p. 43.

[199] Jacques Verger, Pierre Riché, *Des Nains sur des épaules de géants*. *Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, p. 240-248.

[200] Nous reprenons l'expression à Jacques Le Goff qui l'emprunte aux travaux de Gramsci, Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, *op. cit*., introduction, page III : « Les intellectuels médiévaux n'échappent pas au schéma gramscien, à vrai dire très général, mais opérationnel. Dans une société idéologiquement contrôlée de très près par l'Église et politiquement de plus en plus encadrée par une double bureaucratie : laïque et ecclésiastique […] les intellectuels du Moyen Âge sont avant tout des intellectuels organiques, fidèles serviteurs de l'Église et de l'État. »

[201] Sur cet échange épistolaire et sur le réformisme ambivalent, ou modéré, de Gerson on se reportera à la mise au point de Jacques Verger dans « Les professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Âge », dans *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leyde, Brill, 1995, p. 228-251. On y trouvera également une analyse fine de l'idéologie universitaire développée non sans ambiguïtés par Gerson, déjà développée dans notre chapitre 1, à la sous-partie « Gerson le réformateur ».

> se saint Gabriel est le plus hault des anges et pourquoy il se nomme Gabriel ? Dy a quelle fourme, a quelle heure et quelle age de Nostre Dame il la salua ; dy pourquoy elle fu espouse et s'elle fist en ce contre son veu ; dy s'elle eust esté mere de Dieu se Adam n'eust oncquez pechié ; dy s'elle fust noble tant en lignee royale comme sacerdotale ; dy pourquoy Nostre Seigneur attendi tant pour prendre char humaine. Laissons telles questions a l'escole[202].

La construction paratactique et la liste indiquent, si besoin est, le regard comique voire satirique et porteur d'une critique sans complaisance du chancelier soucieux d'une réforme de l'université davantage fondée sur la théologie morale. Là encore, Gerson est l'un de ceux qui posent dans ses sermons les bases d'une théologie sensible, portée sur les choses de la foi, quitte à borner drastiquement le domaine homilétique ou le champ d'exploration de l'intelligence[203]. L'esthétique des sermons gersoniens se fait aussi ici manifeste théologique : la dérision qui frappe les investigations dogmatiques trop précises renvoyant à une forme de virtuosité intellectuelle recoupe de près les options du chancelier en matière de politique universitaire. Les sermons de Gerson témoignent néanmoins à leur manière distanciée du dynamisme de la culture et du savoir universitaire de la fin du Moyen Âge : forme mixte entre didactique et éloquence, genre souple et ouvert aux influences de la littérature, ils nuancent les accusations de sclérose institutionnelle. L'université française n'a peut-être pas su prendre la mesure du tournant que dessinait l'humanisme mais aussi des innovations philosophiques comme le buridanisme[204] ; elle restait toutefois encore à l'époque de Gerson une institution de référence en matière de savoir.

Mais autant qu'une communauté d'hommes unis par des savoirs, l'université est une communauté symbolique soudée par des savoirs et les valeurs qui y sont attachées :

> Les universitaires médiévaux partageaient tous l'état de professionnels de l'étude. Maîtres de la vérité, ils devinrent les seuls à avoir autorité sur les savoirs enseignés dans les universités. Tous adhéraient à un même paradigme de la rationalité fondée sur les grands textes […]. Tous parlaient également une même langue, le latin[205].

Cette unité de pensée remonte à l'origine corporatiste de l'université : elle revêt aussi au XIVe siècle une dimension politique et idéologique fortement exprimée. Serge Lusignan rappelle pour l'université de Paris les racines de ce communautarisme symbolique doublé d'un volet politique marqué :

> Par son action au côté du Parlement, l'intervention de ses théologiens et ses appels au roi, l'Université de Paris affichait sa volonté d'être la conseillère écoutée des

[202] *Ave Maria Gratia Plena*, *OC*, t. 7. 2, n° 343, p. 540

[203] Sur ce point on se reportera au chapitre 4 aux pages consacrées à la *sapience*, à la sous-partie « L'écriture comme sapience ».

[204] Sur le rapport complexe de Gerson aux idées de Buridan on lira Zénon, Kaluza, « À l'origine du *stylus theologicus* de Jean Gerson », *op. cit.*

[205] Serge Lusignan, *Vérité garde le roy*, *op. cit*, p. 10.

> pouvoirs publics sur les affaires du royaume. Elle aspirait à ce titre en vertu de sa vocation originale de *studium* de la chrétienté et de son implantation à Paris, ville capitale du pouvoir capétien[206].

D'un certain point de vue, Gerson apparaît comme un exemple type de la reproduction induite par l'institution universitaire et ses sermons, entre autres textes, le signalent avec force. Le chancelier fait partie tout d'abord d'une frange de population singulière, mais non atypique, qui doit beaucoup à l'université : la paysannerie[207]. Les études récentes ont permis de mettre en lumière une présence constante et notable d'étudiants issus de milieux moins favorisés que la bourgeoisie urbaine ou la noblesse[208]. Cette ouverture à une mixité sociale relative ne doit toutefois pas faire minimiser la dépendance dans laquelle se trouvaient ces étudiants à l'égard de l'institution universitaire. Nul doute que le jeune Gerson n'ait eu à en souffrir ne serait-ce que de manière épisodique, lui dont le premier texte attesté est une lettre à l'humanisme un peu ampoulé réclamant des subsides pour ses études à un bienfaiteur mal identifié.[209]

Cette dette à l'égard de l'université explique-t-elle le positionnement parfois prudent du chancelier, notamment sur la question du schisme ? Il est délicat de l'affirmer, toujours est-il que sa carrière n'a pas correspondu à la trajectoire qu'on eût pu attendre d'un grand théologien ainsi que le rappelle Bernard Guénée[210]. Quoi qu'il en soit, l'adhésion de Gerson aux valeurs et à l'idéologie universitaires est indéniable et s'exprime dans de nombreux textes. On retrouve ainsi chez lui les deux métaphores clé de la construction symbolique de la communauté universitaire mises en évidence par Serge Lusignan[211] : la *translatio studii* et les images féminines de l'*alma mater* et de fille du roi[212]. Ces images fournissent à certains sermons français l'essentiel de leur structure mais on les retrouve

---

[206] *Ibidem*, p. 225.

[207] Rappelons que sur la question du milieu social d'origine de Gerson les avis divergent : nous renvoyons à notre propre mise au point sur la question en introduction, partie « Contexte historique ».

[208] Pour une sociologie fine des milieux estudiantins et universitaires parisiens à la fin du Moyen Âge on se reportera à la synthèse de William Courtenay, *Parisians scholars in the early fourteenth century*. *A Social Portrait*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Sur l'identité professionnelle des universitaires on consultera aussi avec profit Jacques Verger, « Les professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Âge », *Les Universités françaises au Moyen Âge*, *op. cit*. p. 174-198. Pour un aperçu subjectif de la conscience que les universitaires pouvaient avoir d'eux-mêmes à partir de l'étude des questions quodlibetiques, lire Ian Wei, « The self image of the masters of theology at the university of Paris in the late thirteenth and early fourteenth centuries », *The Journal of ecclesiastical history*, vol. 46, n° 3, 1995, p. 398-431.

[209] *Lettre à un inconnu*, *OC*, t. 2, n° 1, p. 1-4. Sur ce texte ayant circulé anonymement on pourra se reporter à l'article de Gilbert Ouy, « Une lettre de jeunesse de Jean Gerson », *Romania*, LXXX, 1959, p. 461-472.

[210] C'est Bernard Guenée qui émet cette remarque quant à la carrière de Gerson : nous la reprenons quant à nous sans la contester. Sur la trajectoire de la carrière de Gerson, voir Bernard Guénée, *Un Meurtre, une société*, *op. cit*.

[211] Serge Lusignan, *Vérité garde le roy*, *op. cit*.

[212] Sur la question des images féminines que Gerson utilise pour désigner l'université soulignons, en complément des éléments apportés par Serge Lusignan, l'analyse pointue de Nancy Mac Loughlin dans *Gerson and gender. Rhetoric and politics in fifteenth-century France*, *op. cit.*, aux pages 21-35. L'auteure y défend l'hypothèse que le recours à une *persona* féminine, associée à des connotations genrées (modestie, discrétion etc.) participe de la stratégie discursive du chancelier qui tente de s'imposer face à un pouvoir royal « masculin ».

aussi dans certains poèmes où l'esthétique le dispute à l'imaginaire universitaire.

Le contenu des sermons de Gerson doit beaucoup à cette mère nourricière que fut l'université : nous serions tentée d'ajouter que c'est le cas de son activité de prédicateur tout entière et de son rôle d'acteur politique. La prédication n'est pas une activité exclusivement universitaire, elle est en revanche l'un des médias privilégiés de l'institution comme le rappelle Serge Lusignan, qui y voit un outil massif de « lobbying politique[213] ». Gerson aurait-il autant prêché si son statut avait été autre ? Peut-être, sans doute même, en revanche, sa prédication n'aurait sans doute pas eu la même portée politique, ni la même postérité. C'est en effet à son statut d'universitaire que Gerson doit d'avoir pu prêcher devant le roi ou le pape ; d'où un certain style et une certaine recherche oratoire. Il est pertinent à cet égard de reprendre l'idée de « communauté » développée aussi bien par Constant Mew avec la notion de « communauté de savoir », que par Emma Cayley avec les « communautés de débat » pour l'appliquer à l'université[214]. Peut-on ainsi parler de « communauté générique » au sens de genre homilétique ? Et quels seraient les apports heuristiques pour Gerson ?

À un niveau moindre, cette appartenance institutionnelle motiva la prise de parole du chancelier : c'est le cas notamment pour sa prise de position contre Jean Petit ou contre Jean de Monzon. Loin d'être une chasse à l'hérésie, il s'agit avant tout de désolidariser l'université d'allégations doctrinales contestables qu'un de ses membres a tenues en son nom propre. Gerson doit donc beaucoup à l'université, et sa prédication aussi. Toutefois, sa personnalité de lettré ne saurait se réduire à cette unique appartenance, pas plus qu'elle ne saurait être appréhendée à cette seule lumière. Si l'université reste au XIVe l'institution phare en matière de savoir, de nouveaux lieux prennent leur essor avec lesquels Gerson a entretenu des liens étroits.

b. Les collèges

La place et le rôle de l'université de Paris au tournant du XIVe-XVe siècle sont majeurs au sein de la vie intellectuelle : elle est loin cependant de la résumer. En effet, on ne saurait se faire une juste image du paysage scolaire de l'époque sans s'attacher à ces institutions si spécifiques que sont les collèges. Ces lieux d'accueil des étudiants, physique mais aussi financier, sont nombreux à l'époque de Gerson dans le quartier latin : à la fin du XIVe siècle, on en compte une quarantaine qui

[213] Pour l'auteur ainsi « [l]e prestige de leurs sermons leur permettait [aux universitaires] aussi d'exercer une forte influence sur l'opinion publique dont les partis qui se disputèrent le pouvoir durant le long règne de Charles VI […] recherchaient constamment l'appui. », Serge Lusignan, *Vérité garde le roy*, *op. cit,* p. 15.

[214] Constant Mews « Communautés de savoirs. Écoles et collèges à Paris au XIIIe siècle », dans « *Le Travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations* », *op. cit,* p. 485-507 et Emma Cayley, *Debate and Dialogue : Alain Chartier in his cultural context.*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

accueille environ deux cents étudiants[215]. Ces établissements et lieux de savoirs étaient à bien des égards atypiques, entretenant avec l'université à la fois un rapport de parallélisme, du point de vue institutionnel et scolaire, et d'inclusion, du point de vue de leur recrutement et de leur sociologie. Leur invention fut pensée initialement en réponse à des problèmes essentiellement matériels que rencontraient les étudiants : ils donnaient ainsi accès à un hébergement et à des ressources financières au travers de bourses. Ils étaient donc conçus, au moins théoriquement, pour soutenir la formation d'étudiants sans ressources matérielles suffisantes[216]. Il convient toutefois à la suite de Constant Mews[217] de souligner l'existence de deux types de collèges : ceux dépendant d'un ordre religieux, comme les collèges mendiants, et ceux accueillant des étudiants séculiers, comme le collège de Robert de Sorbon. N'était la spécificité des publics qu'ils accueillaient, ces établissements poursuivaient globalement des buts analogues.

À la fin du XIVe siècle, les collèges ne se contentent plus de fournir un cadre de vie et un soutien financier aux étudiants, tant artiens que théologiens ; ils sont aussi des lieux de formation qui confèrent à leurs membres une couleur intellectuelle très particulière. La formation passe tout d'abord par des moyens humains plus ou moins développés : le collège de Navarre recrutait ainsi des maîtres qui dispensaient des cours sur les matières universitaires aux étudiants accueillis. Mais elle était aussi livresque puisque ces collèges possédaient des bibliothèques qui donnaient accès aux étudiants aux ouvrages mis au programme[218] par l'université. Cette bibliothèque était initialement dépendante des cursus universitaires ; néanmoins Nathalie Gorochov le souligne[219], le peu que nous connaissons des livres du Collège de Navarre, suffit pour mesurer combien les ouvrages se distinguaient d'une formation ordinaire. Reprenons sommairement les conclusions de son étude, qui ne concernent que le Collège de Navarre : on trouvait à l'époque où Gerson étudiait dans la bibliothèque un lexique de Papias, des commentaires des Pères Grecs, un commentaire de Thomas Walleys (mort en 1349) sur la *Cité de Dieu* etc. À côté d'ouvrages plus courants, ces titres témoignent d'un esprit ouvert aux

---

[215] Nous nous appuierons essentiellement pour cette partie de notre réflexion sur l'ouvrage de référence de Nathalie Gorochov, *Le Collège de Navarre de sa fondation au début du XVe siècle*, *op. cit*. Compte tenu de l'ancrage navarriste de Gerson, nous privilégierons le cas du collège fondé par Jeanne de Navarre. On pourra toutefois, pour une vision plus large de l'institution collégiale, tant du point de vue historique que sociologique se reporter à l'article de Constant Mews « Communautés de savoirs… », *op. cit.* On se reportera en particulier aux pages 497-500.

[216] C'est en tous cas le projet initial des collèges mais à la fin du XIVe siècle le projet ne recoupe plus toujours la réalité comme le souligne Jacques Paquet en parlant « d'aristocratisation progressive des collèges » dans son article à l'exposé méthodologique fort riche, « Universitaire « pauvre » au Moyen Âge : problèmes, documentation, question de méthode. », *The Universities in the late Middle Ages*, Louvain, Leuven university press, 1978, p. 399-425, cit. p. 418. Pour une approche plus synthétique des données, voir William Courtenay, *Parisian scholars in the early fourteenth century*, *op. cit*., p. 93-100.

[217] Constant Mews « Communautés de savoirs… », *op. cit*, p. 497-498.

[218] Nous employons de façon un peu vague et anachronique l'expression car la littérature savante sur l'université médiévale rappelle souvent que la notion de programme n'existait pas vraiment en dépit du fait que certains ouvrages majeurs fassent figure d'incontournables de la scolarité.

[219] Nathalie Gorochov, *Le Collège de Navarre…*, *op. cit*., p. 460-465.

idées récentes (Walleys), à la culture grecque, ainsi que d'une attention spécifique aux faits de langue[220]. L'identité intellectuelle qui s'en dégage tranche nettement avec ce que l'on peut constater dans un autre collège prestigieux, le Collège de Sorbonne à la même époque[221]. Les quelques aperçus que nous pouvons avoir des cours professés dans cette même institution vont dans le même sens : Aristote y est abordé à travers les commentaires de Jean Buridan et les mathématiques, qui semblent avoir disparu à la faculté des arts y sont encore étudiées. La communauté de savoirs qui s'élaborait dans le creuset des différents collèges et que nous avons esquissée à travers l'exemple spécifique du Collège de Navarre, était donc tout sauf une pâle copie de l'université. Et de fait, les collèges étaient loin de se réduire à leur seule vocation intellectuelle : comme l'université, certains avaient à la fin du XIVe de réelles ambitions politiques servies efficacement par un véritable réseau d'anciens.

Le Collège de Navarre, à l'instar des autres établissements que comptait Paris, ne fut fondé initialement que pour venir en aide à des étudiants manquant de ressources. Pourtant, Nathalie Gorochov le souligne, force est de constater dès Charles V une collusion évidente entre le collège de Navarre et le pouvoir :

> Si les origines et les grades de ces étudiants diffèrent, leurs carrières sont désormais toutes tracées. La vocation du collège de Navarre après 1360 est de former des serviteurs des puissants, des membres du haut clergé et de brillants enseignants de l'Université de Paris. C'est la situation qui résulte des réformes de Charles V et peut-être d'un projet qui n'a jamais été clairement exprimé[222].

L'ambition politique du collège se mesure sans peine à la présence massive de ses membres dans tous les lieux de pouvoir, cours ou chancelleries ; mais elle transparaît aussi de la relation très particulière que noue l'établissement avec la papauté. Le rôle politique de l'université se mesure, on l'a dit, à son intervention récurrente au cours des XIVe-XVe siècles dans les débats royaux, mais aussi dans ceux de la papauté. S'il ne confère pas toujours un pouvoir effectif, le savoir n'en fait pas moins autorité. Il en va de même pour le collège de Navarre qui, avec le collège de Sorbonne et le collège des Cholets se distingue des autres établissements parisiens en adressant directement, sans la médiation de l'université, des supplications au pape d'Avignon en faveur de certains de ses membres. D'où vient

---

[220] De la même manière, Benoît Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, *op. cit*, p. 570, note 84, signale que le collège de Navarre possédait au début du XIVe siècle un exemplaire des *Lettres* de Pierre de la Vigne, dont on sait l'importance dans l'histoire de la rhétorique politique. Là encore, le collège de Navarre apparaît on ne peut plus au fait des grands courants qui traversent la rhétorique d'alors.

[221] Pour un bref aperçu de la bibliothèque du collège de Sorbonne au XVe siècle, on pourra se reporter à l'article de Jeanne Vieillard, « Le registre de prêt de la bibliothèque du Collège de Sorbonne au XVe siècle », *The Universities in the late Middle Ages*, Louvain, Leuven university press, 1978, p. 276-292. Il ressort de cette étude que les ouvrages majoritairement empruntés excluent la patristique grecque, et Thomas d'Aquin remplace dûment pour les commentaires d'Aristote Buridan.

[222] Nathalie Gorochov, *Le Collège de Navarre…*, *op. cit*, p. 473.

ce statut si particulier de parler en son nom propre ? En réalité l'influence du collège de Navarre se mesure à l'étendue de son réseau d'anciens qui, implantés dans les lieux névralgiques du pouvoir, se soutiennent mutuellement, quoiqu'ils ne fassent pas toujours partie des mêmes camps.

Gerson doit-il plus au collège de Navarre qu'à l'université ? Sans doute ainsi posée la question ne fait guère sens, pourtant, elle a le mérite d'insister sur le fait que ces deux institutions ont chacune contribué à façonner la personnalité du chancelier. Il serait peu pertinent de lister les dettes de Gerson à l'une et l'autre mais assurément son ouverture à l'humanisme italien[223], son intérêt pour les idées réformatrices ont pu trouver dans l'enseignement du collège des nourritures substantielles. Et si les deux institutions sont au même niveau, il n'est pourtant pas interdit de penser que sans le Collège de Navarre, Jean Charlier Gerson ne serait sans doute pas devenu chancelier de Notre-Dame et donc de l'université de Paris. Ce poste en effet est depuis le milieu du XIVe la chasse gardée du collège et le restera encore après et c'est aussi le cas de bon nombre de postes à responsabilités de l'université[224]. Plus largement, la proximité avec les cercles du pouvoir ne fut sans doute pas sans incidence sur la personnalité du chancelier : il y prit sans doute ce pli politique qui donne à ses sermons les couleurs de l'actualité.

c. Côté cour : culture et cénacles curiaux

Savoir et culture n'émanent toutefois pas du seul creuset scolaire, qu'il s'agisse de l'université ou d'un collège : en effet de nombreux acteurs de la vie intellectuelle se rencontrent alors à la cour[225]. Le singulier recouvre en réalité un pluriel car on serait en peine d'isoler une cour pour la

---

[223] Sur ce point, il convient de souligner l'étendue de la culture avec laquelle Gerson a été en contact bien que cela n'apparaisse pas toujours explicitement dans le corpus des sermons. Le genre homilétique, de par sa tradition mais aussi de par sa diffusion qui vise souvent un public spécifique n'est pas propre à accueillir toutes les références. On insistera donc d'autant plus sur une brève mention du sermon *Dedit illis scientia sanctorum*, *OC*, t. 7. 2, n° 347, p. 586 qui témoigne de la culture grecque de Gerson : « Lez anciens attribuoient a divin oracle, a divine response ce mot grec "nothis elitos" ; qui vaut en françoyz : congnois toy mesmes. ». À l'évidence la maîtrise de la langue grecque fait ici défaut au vu de la reconstruction phonétique approximative dont témoigne la citation. Elle n'en manifeste pas moins que Gerson a eu accès à des rudiments de culture grecque et qu'il a jugé pertinent d'en faire usage dans un sermon en français.

[224] Nathalie Gorochov, *Le Collège de Navarre…*, *op. cit*, p. 531 sq. Le titre de la partie correspondante ne laisse guère planer de doute sur la force du lobby navarriste à l'époque puisqu'il est dit que « Les navarristes dirigent l'université » en les personnes successives de Jean de Guingnicourt, Pierre d'Ailly, Jean Gerson et Jean Courtecuisse.

[225] La bibliographie sur les rapports entre cour et littérature pour la période est abondante, nous renvoyons donc de façon succincte à deux ouvrages de référence qui, chacun à leur manière, aborde cette question. On consultera donc avec profit le travail de Daniel Poirion, *Le Poète et le Prince. L'Évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans*, Genève, Slatkine, 1978, en particulier les pages 19-43 et 177-190 qui abordent la question de la cour comme public littéraire et comme lieu de création poétique. On pourra également consulter l'ouvrage collectif *Hofkultur in Frankreich und Europa im spätmittelalter/La Culture de cour en France et en Europe à la fin du Moyen Âge*, Christan Freigang, Jean-Claude Schmitt (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 2005. Notons en particulier l'introduction, qui problématise efficacement la notion de « culture de cour ».

période qui nous intéresse[226], quoique Paris commence alors à donner le ton de la vie culturelle. Gerson étant essentiellement un homme de la France septentrionale, nous nous concentrerons sur Paris, sans prétendre par là minimiser d'autres foyers, qu'ils soient nobiliaires comme la Bourgogne ou ecclésiastiques comme Avignon. Il s'agira en effet pour nous de nous attacher à une institution[227] qui élabore une culture spécifique[228]. Le phénomène confère à la production écrite d'alors ce « caractère particulier[229] » où la culture transmue dans le registre de l'idéal littéraire, les aspirations de l'aristocratie. Les valeurs que mettent en scène ces cours, qu'il s'agisse de Paris ou d'Orléans, sont souvent chevaleresques par suite d'une réaction courtoise de la génération de Charles VI au pré-humanisme de Charles V. C'est du moins le cas en apparence car l'examen révèle que la culture curiale hybride ces deux veines laïques face à la culture cléricale :

> L'amour et la prouesse font encore bon ménage avec la science et la sagesse, sous le règne de Charles VI ! […]
> Même dans un entourage léger et volage, comme celui des jeunes chevaliers entourant Charles VI et Louis d'Orléans, l'interrogation humaniste vient semer le doute et proposer des solutions amères. Parallèlement à cet élan passionné de la chevalerie française, qui cherche à rejoindre, par l'imitation des grandeurs légendaires, l'exaltation de la personne héroïque, la logique de la recherche et de la méditation fait lentement mûrir une pensée moderne dans la perspective de la construction sociale […][230].

Il n'est d'ailleurs pas dit que pré-humanisme et courtoisie ensemble produisent seulement « la couleur de la mélancolie[231] » : il serait pertinent de reprendre le sentiment que Daniel Poirion associe à la prouesse, l'élan passionné, pour relire à cette aune les ambitieux projets cosmogoniques ou architecturaux que l'on trouve chez Christine de Pizan. Le savoir aussi à cette époque, est teinté d'enthousiasme chez les laïcs comme il l'est aussi chez les clercs.

La cour déploie donc une culture spécifique, laïque, accentuée suivant le goût et la mode qui prévalent dans son territoire propre. Mais cette communauté n'est pas un ensemble monolithique :

---

[226] Sur cette question des cours de France, on se reportera à la mise au point concise et efficace de Jean-Claude Schmitt dans *La Culture de cour…*, *op. cit*., dans l'introduction p. 15-23. Il parle ainsi de « morcellement du territoire entre un nombre important de puissantes principautés faisant figure de véritables États, au moment même où cette notion commençait à faire sens [...] » (p. 17), et il mentionne à titre d'exemple la Bourgogne, la Savoie, l'Anjou, la Bretagne, le Bourbonnais. Dans tous les cas, l'ancrage territorial est fondateur.

[227] Sur la notion d'institution on pourra se reporter à l'ouvrage de Norbert Elias, *La Société de cour*, Paris, Flammarion, 1985 quoique portant sur une période postérieure à la nôtre. L'introduction, aux pages 9-15 se révèle dans cette perspective précieuse pour une théorisation et une problématisation efficace.

[228] Ruedi Imbach, Catherine Koenig-Pralong, *Le Défi laïc*, *op. cit*.

[229] Daniel Poirion, *Le Poète et le Prince*, *op. cit.,* p. 21.

[230] *Ibidem*, p. 36.

[231] Nous renvoyons avec cette belle expression à l'ouvrage de Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *La Couleur de la mélancolie. La Fréquentation des livres au XIVe siècle (1300-1415)*, Paris, Hatier, 1993. L'ouvrage aborde la période et le milieu curial sous un autre angle que celui que nous adoptons présentement et qui trouve moins à s'appliquer aux sermons de Gerson.

elle abrite plutôt en son sein de micro-institutions très dynamiques au plan intellectuel et culturel[232]. Le cas de la cour amoureuse de Charles VI fournit un exemple intéressant de ces cénacles à caractère ludique qui, à côté du monde clérical du savoir, produit une culture de divertissement. Cette culture n'est pourtant pas sans sérieux, et possède une profondeur qui lui est propre et qui éclaire aussi le jeu qu'est la littérature :

> Dans des circonstances douloureuses […], on fait en sorte que la vie ressemble à la littérature. On affirme de soi une définition volontariste et abstraite que l'on codifie et que l'on fixe, quelle que soit finalement la réalité. Cette affirmation est d'autant plus forte que le décalage est plus grand entre l'image de soi dont on rêve, ou que l'on veut afficher, et les pratiques qui sont celles des milieux de cour et des cercles de la bourgeoisie et des fonctionnaires royaux en ce tournant du XIVe au XVe siècle[233].

Sous le jeu se cache donc le rêve d'une culture courtoise immortelle alors même que les chevaliers ne sont plus guère qu'un nom, et que l'aristocratie cohabite avec ces strates sociales nouvelles que sont les bourgeois ou fonctionnaires de l'état royal. La littérature et la culture peuvent-elles masquer les misères du temps ? La main-mise bourguignonne sur la cour tend à montrer le contraire : le rêve littéraire ne tient ni face aux clivages politiques, ni face à la hiérarchisation sociale qu'elle reproduit insidieusement. La sociabilité littéraire est en effet d'abord une sociabilité tout court : Jacqueline Cerquiglini-Toulet parle ainsi de « pesanteur de la stratification sociale » et du « poids des clans dans un royaume divisé[234] ».

Il s'agit évidemment d'un exemple circonscrit et Carla Bozzolo n'hésite pas à user à ce propos du terme d'« épiphénomène[235] ». Mais elle affirme qu'en réalité « […] le microcosme que représente la *Cour amoureuse* [reflète] les mutations profondes des mentalités intervenues à la fin du Moyen Âge[236] », conférant à cet objet un statut de révélateur heuristique intéressant. Car ici la culture et la sociabilité littéraire ont tout à la fois le rôle de masque souriant pour les grimaces de l'Histoire, et le rôle de petit cénacle sociologique. Reprenant la pratique des puys, la cour amoureuse fondée aux alentours de 1400[237] forme le projet de célébrer la noblesse de l'amour à travers l'organisation de

---

[232] Pour un aperçu global de la notion de culture de cour et des problématiques qui s'y rattachent, mécénat artistique et littéraire, artiste de cour, on pourra se reporter avec profit à l'ouvrage co-écrit par Françoise Autrand, Fabienne Joubert, Philippe Plagnieux et Michel Zink, *Les Princes de fleurs de lys*. *La France et les arts en 1400*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2004. La bibliographie de l'ouvrage fournit en outre un complément ferme aux textes synthétiques.

[233] Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *La Couleur de la mélancolie*, p. 51.

[234] *Ibidem*, p. 51.

[235] Carla Bozzolo et Hélène Loyau, *La Cour amoureuse dite de Charles VI*, t. 1, Paris, Le Léopard d'Or, 1982, p. 4. Pour mention, les tomes 2 et 3 sont consacrés aux armoiries et aux notices biographiques des membres.

[236] *Ibidem*, p. 3.

[237] Pour une étude de la cour amoureuse et une édition critique de ses statuts on se reportera à Carla Bozzolo et Hélène Loyau, *La Cour amoureuse dite de Charles VI*, *op. cit*. On pourra également consulter l'ouvrage de Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *La Couleur de la mélancolie*, *op. cit*., aux pages 49-56.

jeux poétiques. Les textes produits à l'occasion devaient être dûment consignés, selon des règles calligraphiques strictes. La tonalité de l'ensemble est courtoise et les valeurs mises en avant sont l'humilité et la loyauté : si la première laisse accroire une connivence avec la pensée cléricale, la seconde dissipe vite cette impression. De plus, l'esthétique qu'on y prise renvoie clairement à des valeurs curiales et la sociologie des chancelleries : les chevaliers de la cour sont en effet élus sur le critère d'une « experte congnoissance en la science de rhetorique, approuvés factistes par apparence et renommee[238] ».

Gerson est tout sauf étranger à ces milieux, à leur culture et à la sociabilité subtilement hiérarchique qu'ils déploient. La cour amoureuse était en effet composée d'un grand nombre de secrétaires de la chancellerie royale et ducale dont Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col, mais aussi Christine de Pizan ainsi que d'autres figures proches du pré-humanisme : Antoine de Chaland, Jean de Thoisy, Guillaume de Tignonville et leurs différents mécènes. C'est là, à Gerson près, l'équipe de polémistes que l'on retrouve dans la querelle du *Roman de la Rose*. Les sphères sociales, cours, collège, université, diffèrent donc bien dans les valeurs et les esthétiques qu'elles promeuvent mais les acteurs qui les composent font qu'elles se recoupent bien souvent. Certes l'accent mis sur les valeurs courtoises fait sentir une différence, pourtant, même si Gerson n'est pas un acteur de cette culture, il n'en écrit pas moins aussi dans son orbite, obligeant l'analyse à en tenir compte[239]. Il suffit de rouvrir le dossier de la *Querelle contre le Roman de la Rose* pour mesurer la connivence qui liait les membres de l'« amoureuse assemblée » car de part et d'autre, les jeux stylistiques et les *topoi* rhétoriques sont les mêmes. La première intervention de Gerson dans le débat est datée du 18 mai 1402 et reprend à son compte les codes de la littérature laïque et curiale :

> Par un matin n'a gaires en mon veillant me fut advis que mon cuer ysnel s'envola – moienans les plumes et les esles de diverses pensees –, d'un lieu en aultre, jusques a la court sainte de Crestienté : illuec estoit Justice Canonique la droituriere seant sus le throne d'equité, soustenue d'une part par Misericorde, d'autre part par Verité. […] Belle fu sa compaingnie, car d'une part estoit son tres saige conseil et tout a l'anviron se tenoit sa noble chevalerie et baronnie de toute Vertus (qui sunt filles de Dieu proprement et de Franche Volenté), comme Charité, Force, Attrempance, Humilité et aultres à grant nombre. Le chief du conseil et come le chansselier estoit Entendement Soubtil joint par compaingnie ferme a dame Raison la sage : ses

[238] Carla Bozzolo et Hélène Loyau, *La Cour amoureuse dite de Charles VI*, *op. cit*, page 36.

[239] On pourra d'ailleurs se demander, en forçant peut-être un peu le trait de l'analyse si l'idéalisation littéraire, culturelle dont témoigne la cour amoureuse ne se retrouve pas aussi dans les sermons. Les sermons de Gerson proposent-ils aussi un rêve pour leur temps, un au-delà culturel ? Ou bien, est-ce la cour amoureuse et son idéalisation courtoise qui reprend à son compte les procédés très classiques d'idéalisation, au sens strict du terme, du monde mis en œuvre par les sermons et les textes de spiritualité ? Nous nous efforcerons de faire une place à cette hypothèse dans notre analyse ultérieure.

secretaires furent Prudence et Science[240].

À bien des égards cet incipit s'illustre par un jeu intertextuel de haute volée tant les renvois sont multiples. Connivence tout d'abord, avec la mode littéraire du songe allégorique : on retrouve le motif du demi-sommeil du narrateur comme préalable au surgissement du cadre narratif proprement dit. Ce faisant, c'est aussi un renvoi explicite au *Roman de la Rose* qui compte parmi les textes majeurs de cette veine. Il est possible cependant d'y lire une subtile modulation avec l'évocation des « plumes » et des « esles » du cœur : on sait en effet qu'il s'agit d'un motif fréquent dans les textes spirituels de Gerson[241]. L'envol allégorique est donc d'emblée spiritualisé. Mais l'examen du lexique révèle aussi le même tissage entre cour et spiritualité : au cadre politique oscillant entre courtoisie et réalisme, « chevalerie » et « chansselier », répondent les allégories qui sont toutes tirées de la pensée religieuse. La complicité est donc toute polémique car Gerson reprend les armes de l'adversaire pour les remettre à Chasteté et à Éloquence théologique en la cour de Chrétienté.

Au fil du texte, les échanges entre la cour amoureuse et le milieu universitaire ne se limitent à ce premier emprunt : s'adressant à un milieu d'aristocrates et de secrétaires Gerson reprend également le langage de la plaidoirie judiciaire découpée en articles pour le discours de Conscience. L'*habitus* du théologien n'est pas seul en cause car le langage judiciaire compte parmi les *koinè* les plus en vogue dans la rhétorique du XVe siècle. Ainsi, c'est lui qui dicte le format des statuts de la même cour amoureuse, comme le souligne Carla Bozzolo. La construction du discours de Conscience se fait donc en miroir des pratiques formelles des milieux curiaux, comme la littérature qui pastiche à l'envi l'écrit de chancellerie. De nouveau, Gerson reprend de manière jubilatoire et polémique le style littéraire et courtois de l'époque pour l'adapter à un fond qui, lui, reste très clérical.

L'émergence de nouveaux domaines de connaissance et de nouveaux véhicules linguistiques marque induit à l'époque de Gerson un changement des structures de savoir majeur. Elle s'accompagne d'une reconfiguration importante du champ intellectuel de l'époque tant dans les acteurs qui le composent et l'animent que dans les lieux, spatiaux et symboliques, qui le structurent. Gerson quant à lui, apparaît comme un acteur notable de ce champ et ses textes participent des nouvelles structures de savoir qui émergent. Pourtant, à l'issue de cette cartographie force est de constater que Gerson est bien plus *en* son temps comme un acteur parmi d'autres, qu'il ne le résume

[240] Christine de Pizan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col, *Le Débat sur le « Roman de la Rose »,* Éric Hicks, (éd.), Paris, Champion, 1977 p. 59.

[241] Nous renvoyons avec cette belle expression au récent travail d'Isabelle Fabre dans son mémoire inédit d'habilitation à diriger des recherches, *Les Vergers de l'âme. Le discours du jardin spirituel à la fin du Moyen Âge*, présenté le 20 novembre, Université Paul-Valéry Montpellier III, à paraître prochainement aux éditions Honoré Champion.

à la manière d'un paradigme exemplaire comme le laisserait entendre la formule « le siècle Gerson ». Gerson est en effet *en* son temps en ce qu'il fréquente, côtoie et participe aux nombreux lieux de savoir, matériels et immatériels, géographiques, disciplinaires et sociologiques, qui façonnèrent la culture d'alors. À ce titre, il est un acteur important du champ intellectuel au sens sociologique car souvent, nous avons pu le constater, il se situe à l'intersection de plusieurs réseaux et dynamiques dont il fait siennes les pratiques et dont il articule les schémas de pensée et référence dans ses textes. Esprit brillant et éclectique, Gerson est-il pour autant un acteur majeur de ce champ intellectuel ? La question est délicate et se trouve en partie biaisée par la réception de Gerson qui reflète de façon déformée sa notoriété pour la postérité : car il est autant acteur d'un champ sociologique qu'auteur au sein d'un espace littéraire ainsi que nous le verrons dans notre chapitre 3. Il vaut la peine pourtant de revenir sur ce point pour mieux saisir l'importance qu'ont pu avoir les sermons latins et français. Ainsi, Gerson touche à bien des courants et milieux qui font l'actualité intellectuelle du temps : pré-humanisme, essor de la langue et de la littérature française, renouveau des savoirs, collèges, cour. Force est de constater pourtant qu'il n'est pourtant jamais tout à fait central dans aucun d'entre eux : même à l'université qu'il honore, le chancelier se heurte pour l'exposé de ses idées à des factions et bien des adversaires.

À l'issue de ce chapitre, il semble que Gerson était partout, de tous les combats et de toutes les nouveautés. Certes, ce fut l'objet de notre propos que de le montrer, il participa de la plupart des espaces où était concentré le pouvoir politique mais aussi de nombreux foyers culturels de son époque. Aussi Gerson pouvait-il aisément saisir l'air des temps nouveaux qui soufflait et assurément, il le fit, non sans un éclat particulier. Les sermons latins et français témoignent ainsi de cette inscription riche dans la sociologie de son temps, tant par l'usage qui est fait du français, des références humanistes qui sont parfois convoquées, que des savoirs pratiques, notamment la pensée politique. Pourtant les sermons de Gerson ne sont pas seulement cela : s'ils l'étaient, ils auraient réellement inventé une éloquence religieuse et humaniste. Or, le chancelier reste tout autant un digne représentant de l'institution universitaire et ses sermons sont pétris par la pensée scolastique : il est à la fois l'un et l'autre, le tout dans une proportion qui donne un léger avantage à la théologie.

En réalité, si Gerson a pu paraître central aux yeux des critiques et de l'historiographie c'est sans doute qu'il ne le fut jamais tout à fait en son temps et dans le champ intellectuel dont il participait comme acteur sociologique. Il convient d'y insister : l'implication du chancelier dans des sphères diverses va de pair avec une position presque secondaire. Bien plus, il était souvent pris des relations et des échanges qui l'attachaient à de nombreux acteurs, aux intérêts spécifiques et avec parfois des relations de subordination notables (l'université, le duc de Bourgogne, l'Église, etc.).

Pourquoi Gerson ne se rallia-t-il jamais complètement à une seule cause et privilégia-t-il une multiplicité d'intérêts, d'engagements et de protecteurs, ce que la publication ultérieure ne racheta qu'en partie ? Du fait d'une origine sociale peu prestigieuse qui le privait du soutien de réseaux familiaux et le rendait étranger aux cercles du pouvoir ? Par suite d'une forme d'esprit rétive aux frontières ? Ou d'un idéalisme théologique qui lui fit dédaigner les contingences humaines (qui le rattrapèrent) ? Il est presque impossible de trancher. Toujours est-il que cette extériorité fait aussi l'intérêt des sermons. En effet, les textes tirent de là une indéniable complexité en ce qu'ils renvoient à des références esthétiques plurielles plutôt que d'adhérer à un canon esthétique unique. Ils suivent en cela la personnalité de leur auteur qui entrecroise les valeurs et articule les esthétiques en un syncrétisme à la fois novateur et nostalgique. Mais cette extériorité a également ceci de particulier qu'elle se renverse en une position centrale dès lors que l'on passe du champ intellectuel, où Gerson n'est qu'un acteur important parmi d'autres, à l'espace littéraire que construisent les textes et que la réception a repris en l'accentuant : Gerson tend à y devenir un auteur et ses textes des œuvres. Or, si cette transformation résulte bien d'une écriture spécifique, elle est aussi la conséquence d'une nouvelle perception de la condition du lettré médiéval. Cette configuration est importante pour aborder les textes, car elle scelle leur posture littéraire outre qu'elle ouvre une large voie pour une réception posthume particulièrement généreuse envers le chancelier.

Chapitre 3 :
Gerson théologien et auteur ? Anthropologie de la condition lettrée au XIVe-XVe siècle

Le champ intellectuel change au tournant du XIVe et XVe siècle : disciplines, géographie culturelle et lieux de savoir évoluent et favorisent tout à la fois des pratiques nouvelles et des positionnements différents quant aux valeurs mobilisées. Les textes homilétiques de Jean Gerson s'inscrivent pleinement dans ce contexte plutôt qu'ils n'en donnent la clé : épousant souvent leur époque, leur faisant parfois écho, ils en tirent toujours leur signification. Leur sens ne saurait pourtant être appréhendé à la seule aune, immatérielle et sociologique, du savoir : il tient tout autant à la posture[1] endossée par celui qui parle et qui informe ce donné. Qui est celui prend la parole dans ces sermons, ou plutôt, qui assume tout à la fois sa parole et la Parole ? Clerc, théologien, lettré, intellectuel, homme de savoir[2] : les mots des médiévaux, tout comme les catégories de la critique moderne, pour renvoyer à l'homme qui fait profession de savoir varient et ne désignent pas la même chose. La question n'est pas qu'affaire de taxinomie et elle nous intéresse au premier plan pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce qu'à l'instar du champ intellectuel, la figure de son acteur principal évolue pour se ramifier et se spécialiser ; dans ce processus de différenciation des allégeances, des options préférentielles, et des divergences, des oppositions se dessinent. Or, c'est la seconde raison, pour bien comprendre le statut et le sens des textes il nous faut saisir à quelle figure

---

1 Sur la question de la posture dans l'analyse des textes, on pourra se reporter en premier lieu à l'état de la recherche livré par Jean-Claude Mühlethaler et Jérôme Meizoz dans l'« Avant-propos », dans *Postures d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité*, Actes du colloque tenu les 20 et 21 juin 2013 à Lausanne, Jean-Claude Mühlethaler, Jérôme Meizoz et Delphine Burghgraeve, (éd.), URL : http://www.fabula.org/colloques/document2412.php, page consultée le 23 octobre 2015. Pour une vue plus approfondie de la question, mais centrée sur la période moderne, on se reportera à la théorisation de Jérôme Meizoz dans *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007 et, pour la période médiévale à Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, Tania Van Hemelryck (éd.), *Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Louvain-la-Neuve, Les Lettres Romanes (n° hors série), 2004.

2 On reconnaîtra sans mal dans la liste en question les approches principales que les dernières décennies ont proposées sur la question. On pourra donc, sur la figure du clerc se reporter au travail, ancien mais toujours pertinent, de Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978 ainsi que, plus récemment, aux travaux de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Garnier Flammarion, 2003. Pour la catégorie de l'intellectuel, nous nous contenterons de renvoyer à l'ouvrage de Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, *op. cit.*, enfin, sur les « gens de savoir » nous renvoyons à l'ouvrage de Jacques Verger, *Les Gens de savoir dans l'Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1997.

d'homme de savoir se rallie Gerson. Mais surtout, et c'est la troisième raison qui motive cette étude de la condition lettrée, il est nécessaire de saisir cette pluralité de figures possibles du fait que Jean Gerson ne choisit pas toujours, ou plutôt, tente de combiner ces figures entre elles afin de cumuler les avantages que chacune procure. C'est là une logique stratégique que Daniel Hobbins a déjà bien étudiée[3] et que nous reprendrons pour l'approfondir. Car avec Gerson (comme avec d'autres pré-humanistes) la question ne se pose pas en ces termes : théologien *ou* auteur ? mais en ceux-là : dans quelle mesure est-il théologien *et* auteur ? C'est là ce qui retiendra notre attention dans ce chapitre et nous approcherons cette question par l'élaboration de repères plus généraux touchant la condition lettrée. Enfin, en matière de terminologie, nous userons du terme de « lettré » comme terme de référence : il est en effet suffisamment englobant (théologiens et juristes peuvent s'y retrouver) et trouve un équivalent dans le lexique médiéval *litteratus*.

Qu'est-ce qui constitue au XIVe et XVe siècle le lettré ? Qu'est-ce qui lui donne cette consistance spécifique qui fait que des catégories plus descriptives telles que clerc, ou théologien semblent insuffisantes au regard de celles, pourtant inconnues du lexique médiéval, de « gens de savoir », d'« intellectuel » ou même d'« auteur » ? Après être revenue sur ces différentes catégories en guise de problématisation de ce chapitre, nous nous proposons de cerner la condition lettrée pour notre période et dans son rapport avec le corpus gersonien à travers trois angles : la figure, les gestes et les objets qui sont les siens. Figure car depuis quelque temps déjà, celui qui sait se regarde au miroir et se conçoit à travers certaines images, postures et rôle. Gestes car la pratique du savoir, tout immatérielle soit-elle, passe par des gestes spécifiques de l'intellect qui dessinent des frontières, des cercles, des appartenances ou des connivences. L'homme qui a fait de la pensée son métier reste en cela un *homo faber*[4] : quand bien même l'intellect ne recourt pas à des gestes *stricto sensu*, il n'en passe par moins par des pratiques mettant l'esprit, tel la main, dans une certaine position riche de significations. Objets enfin car le savoir n'existe au Moyen Âge sans des instruments et outils qui lui sont propres et l'incarnent singulièrement : pour approcher le lettré nous nous attacherons donc aux livres (essentiellement des *codex*), tant ceux qu'il écrit que ceux qu'il manie. Ce faisant, nous tâcherons de cerner cet objet si emblématique de la culture occidentale aussi bien au sens symbolique[5]

---

[3] Daniel Hobbins, *Authorship and publicity before print : Jean Gerson and the transformation of late medieval learning*, Philadelphia, Univrsity of Pennsylvania Press, 2009.

[4] Nous renvoyons ici largement aux théories d'Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1983. Voir aussi pour une mise en perspective de l'*homo faber* d'Arendt qui excède notre propos, mais l'éclaire de manière intéressante pour la période médiévale, Richard Sennett, *Ce que sait la main. La Culture de l'artisanat*, Paris, Albin Michel, 2008.

[5] Pour une approche plus symbolique et anthropologique du sens du livre et de l'écrit qu'il représente (voir l'anglais *litteracy*) on pourra consulter l'ouvrage toujours d'actualité de Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 30-88. Pour une lecture de la signification de l'objet livre dans sa forme *codex* on pourra consulter avec profit le très beau livre (tant dans sa réflexion que dans ses illustrations) de Michel Melot, *Livre*, Paris, L'œil Neuf, 2006.

qui est le sien qu'au sens matériel.

I. Des individus savants : figures de lettrés

Revenons donc d'abord sur le vocabulaire car en fait de figure ici, le lexique s'avère kaléidoscopique : clerc, théologien, intellectuel, homme de savoir, lettré, et même auteur. Notre parti sera ici d'affirmer que Jean Gerson est tout cela à la fois et ce, en dépit même des tensions qui se nouent d'une catégorie à une autre. Pierre angulaire de la culture médiévale, le clerc conjugue deux éléments, le savoir d'une part et une forme de sacralité, ou de consécration de sorte qu'il s'inscrit, comme Georges Duby[6] l'a rappelé il y a déjà longtemps, dans un ordre symbolique sanctionnant un partage des rôles sociaux. Consacré parce qu'ayant accès à un savoir sacré, savant parce que consacré : tel est le clerc dans sa définition élémentaire. Il tire son identité autant de ce qui le constitue que de ce qui n'est pas sien : le pouvoir des armes et le travail manuel. L'essor des universités au XIIIe siècle ne remet pas fondamentalement en question ce substrat de base : il le tire toutefois davantage du côté d'un ancrage social accru. En effet, tant que le clerc se confondait avec le moine qui séjournait dans un monastère assimilé au royaume, société et sacralité ne faisaient qu'un. L'université invente une nouvelle figure de clerc, qui dépend toutefois de l'institution bénéficiaire de l'Église : le théologien. Au sens propre, le théologien est le maître de théologie, celui qui a gravi tous les échelons universitaires pour devenir finalement un de ses membres. Il garde cette dimension sacrée du clerc puisqu'il reste le plus souvent un prêtre et reçoit la tonsure, mais il s'en éloigne aussi de par son ancrage séculier. Il s'en éloigne aussi par la conscience qu'il a de plus en plus d'appartenir à une catégorie sociale, plutôt qu'à un corps social symbolique et quasi mystique. Il est l'homme d'une institution, l'université, d'un corpus discursif et textuel, le corpus scolastique et d'une méthode qui en découle, l'investigation scolastique. Du théologien à l'intellectuel, tout est affaire d'accentuation : si le théologien présente un visage social, l'intellectuel tel qu'il a été théorisé par Jacques Le Goff présente son équivalent en termes de valeurs. Les intellectuels constituent ainsi une sorte de caste caractérisée par sa valorisation du savoir contre le savoir-faire, et par son rapport filial à l'université et au pouvoir royal, d'où, au XVe siècle, des prétentions politiques[7]. L'université n'a pas seulement inventé le maître en théologie : avec elle s'accroît aussi la diffusion du savoir. De ce fait,

---

[6] Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1980. Voir également, plus récemment, la lecture du féodalisme et de la cléricature faite par Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.*

[7] Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, « L'intellectuel », dans Jacques Le Goff, (dir.) *L'homme Médiéval*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 201-232

émerge une nouvelle catégorie, vaste et plus floue, les « gens de savoir[8] » qui ont été formés à l'université (ils n'ont fait parfois que la faculté des arts), qui ne sont pas toujours clercs et surtout, qui évoluent dans d'autres milieux que l'université et l'Église *stricto sensu* :

> Cette formule recouvre […] deux éléments : d'abord la maîtrise d'un certain type de connaissances ; ensuite, la revendication, généralement admise par la société environnante, de certaines compétences pratiques fondées précisément sur les savoirs préalablement acquis[9].

Dans les savoirs on trouve le latin et une culture aristotélicienne, ainsi que des notions de rhétorique ; les compétences, elles, renvoient d'abord aux activités des diverses administrations naissantes qui emploient ces gens de savoir.

Et le lettré ? Le terme en lui-même n'a pas fait l'objet d'un traitement critique aussi riche que les syntagmes précédents : c'est pourtant à ce dernier que nous recourrons de préférence en raison de son extension appréciable et des connotations qui le caractérisent. Au Moyen Âge le lettré est d'abord le *litteratus*, celui qui est instruit par opposition à l'*illiteratus*. À ce titre, il recoupe le clerc, l'intellectuel et l'homme de savoir. Mais dans un travail littéraire comme celui-ci, nous convoquerons aussi des connotations que le terme ne prendra réellement que plus tard : le lettré est aussi un « homme de lettres », voire un homme des « belles lettres ». Si ces catégories n'ont à l'époque de Gerson, pas encore d'existence tangible, des éléments semblent y renvoyer : l'émergence d'un domaine d'expression littéraire conscient de lui-même, l'accent mis sur la rhétorique, l'émergence « d'auteurs ». Or Gerson, nous le montrerons, conjugue ces différentes facettes de par la diversité de ses pratiques d'écriture : il gagne à être abordé de manière complexe afin de mettre en perspective ses textes.

Au-delà, ou en deçà de la figure du lettré, qui est « l'homme médiéval » ? Le risque est grand d'essentialiser les réalités par-delà les mots qui y renvoient, pourtant Jacques Le Goff, dans l'ouvrage du même titre, souligne que le propos est loin d'être étranger au Moyen Âge :

> […] [O]n doit même souligner que peu d'époques ont eu autant que le Moyen Âge chrétien occidental des XIe-XVe siècles la conviction de l'existence universelle et éternelle d'un modèle humain. Dans cette société dominée, imprégnée jusqu'en ses plus intimes tissus par la religion, ce modèle évidemment était défini par la religion, et d'abord par la plus haute expression de la science religieuse, la théologie. […] Qu'est donc l'homme pour l'anthropologie chrétienne médiévale ? La créature de Dieu[10].

---

8 Jacques Verger, *Les Gens de savoir… op. cit.*
9 Jacques Le Goff, (dir.) *L'homme Médiéval*, *op. cit.*, « Introduction », p. 7-43, cit. p. 3.
10 *Ibidem*, p. 10.

Mais qui sont ceux-là qui pensent et écrivent : des sujets autonomes et qui se présentent comme tels dans leurs textes ou les membres anonymes d'une communauté ? La complexité de la question de l'individu au Moyen Âge égale l'abondance des publications qui s'y rapportent. Elle intéresse pourtant au premier chef notre réflexion car l'on ne saurait penser indépendamment la notion d'*auteur*. Qu'est-ce qu'un auteur ? Si Michel Foucault a bien défini la notion pour la période moderne autour de ces quelques traits majeurs que sont la *propriété* et la responsabilité[11], le Moyen Âge[12] le pense d'abord au travers d'un paradigme étymologique. Ainsi, *auctor* est dérivé par les clercs médiévaux de *augere* au sens de « faire croître » et de « garantir ». En ce sens, est d'abord *auctor* pour les lettrés médiévaux, celui qui est étudié dans le cadre scolaire et dont on reconnaît au savoir une autorité. Ces *auctores* sont d'abord des penseurs de l'Antiquité latine, poètes, philosophes, médecins, juristes ; ils peuvent aussi être médiévaux au fur et à mesure de l'inclusion dans le canon scolaire de grandes figures de théologiens telles que Pierre Lombard, Thomas d'Aquin, etc.[13]

Or, après un premier essor d'une « subjectivité littéraire[14] », interne au texte, le XIVe siècle confère un nouveau statut à celui qui écrit, notamment dans les textes en langue vernaculaire dits littéraires. Mais le lettré ne se borne pas à la seule conscience de soi dans son activité d'écriture : il veut aussi dès lors se faire le conseiller éclairé des puissants. L'époque troublée semble donner raison à ces hommes et ces femmes qui ne sont pas tous littérateurs : l'engagement séduit jusqu'aux théologiens et l'on verra que Jean Gerson s'inscrit de façon particulièrement remarquable dans ce mouvement d'« intellectuels engagés ».

1. Vers une individuation de l'homme médiéval ?

Les mots d'« individu » et de « sujet » ouvrent dans le champ des études médiévales une vaste arène où s'affrontent des conceptions contrastées de l'histoire (évolutionnisme et culturalisme)

---

[11] Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », (1969), *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, t. 1, p. 817-849.

[12] Nous reviendrons plus en détail sur l'auctorialité médiévale, nous nous bornerons donc ici à renvoyer à trois entrées synthétiques sur la question : pour une introduction on se reportera au cours numérique consacré à la question par Antoine Compagnon, http://www.fabula.org/compagnon/auteur.php. Consulté le 17 août 2015 pour ensuite une approche plus exhaustive et centrée sur la période médiévale, on consultera Alastair Minnis, *Medieval theory of authorship*, *scholastic litterary attitudes ine the later Middle Ages*, Londres, Scolar Press, 1984. Enfin pour un rappel sur la terminologie, voir Marie-Dominique Chenu, « Auctor, Actor, Autor », *ALMA*, Bulletin du Cange, 1927, Vol. 3, p. 81-86, consulté en ligne le 13 novembre 2015 à l'adresse : http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/2969?show=full

[13] Notons à ce sujet que certains traits constituant l'auctorialité moderne telle que l'a étudiée Foucault, à savoir le nom et les procédés d'anthologisation, se rencontrent relativement tôt dans les manuscrits de sermonaires. Les raisons de la précocité de ces pratiques dans le domaine de l'homilétique, en comparaison avec le corpus scolaire, mériteraient une étude approfondie.

[14] Sur cette question que nous allons traiter plus amplement nous renvoyons d'ores et déjà aux travaux de Michel Zink, *La Subjectivité littéraire : autour du siècle de saint Louis*, Paris, PUF, 1985.

redevables d'hypothèses distinctes. Dans un cas, la question est jugée non pertinente eu égard à l'époque étudiée, l'individu étant alors une notion moderne, dans un autre, on considère que le Moyen Âge a pu faire office de creuset pour les conceptions qui écloront quelques siècles plus tard. C'est donc tout le mérite de l'ouvrage collectif *L'Individu au Moyen Âge*[15] que d'offrir une efficace synthèse historiographique avant de préciser que la perspective historique se centrera sur l'étude de l'individuation et laissera de côté une théorie de l'individualisation. Nous ferons nôtre cette réserve prudente et aborderons pour Gerson et son époque la première question en ayant toutefois au préalable convoqué quelques études s'affrontant à la seconde afin de mettre notre étude en perspective.

À rebours de conceptions qui voient dans le Moyen Âge un temps obscur où l'Église empêcherait toute ouverture à une perception singulière de la personne, les études portant sur l'individu médiéval ont fait une large place aux apports du christianisme. C'est le cas notamment de Colin Morris dans son étude *The Discovery of the individual, 1050-1200*[16] quand il affirme :

> Il est à la fois évident que la perception qu'a l'Occident de la valeur de l'individu est largement redevable au christianisme. Il y a dans la croyance en un Dieu qui appelle chaque homme par son nom et qui est allé le chercher comme un berger va chercher un mouton égaré, le sens implicite de l'identité individuelle et de sa valeur. La conscience de soi ainsi qu'un souci sérieux du for intérieur sont encouragés par la certitude que le croyant doit lui-même rester ouvert à Dieu pour être reformé par l'Esprit Saint. Dès le début, le christianisme se présente sous les traits d'une religion de l'intériorité. Il renvoie également à une dimension forte de respect de l'humanité. Son dogme central, le fait que Dieu se soit fait homme pour le salut de l'homme, est en lui-même une affirmation de la dignité humaine qu'il est difficile de dépasser[17].

Toutefois, Jacques Le Goff le rappelle, si le christianisme a bien souligné avec une insistance particulière la figure de l'homme, l'anthropologie qui en découle ne fonde pas toujours la notion d'individu. La théologie en effet, quand elle porte son regard sur l'homme, s'attache moins à la condition humaine en tant que tel, qu'au visage de Dieu qu'il y trouve, suivant en cela le dogme de l'Incarnation :

> […] de plus en plus […] à partir des XIIe-XIIIe siècles, Jésus c'est le Christ de la Passion, de la Flagellation, des Outrages, de la Crucifixion, de la Pietà. Par un bouleversant renversement des images, l'homme souffrant par excellence désormais,

---

15 *L'Individu au Moyen Âge*, Brigitte Miriam Bedos-Rezak, Dominique Iogna-Prat (éd.), Paris, Aubier, 2005.

16 Colin Morris, *The Discovery of the individual*, *1050-1200*, University of Toronto Press, Toronto, 1987. Texte anglais (nous traduisons) : It is at once obvious that the Western view of the value of the individual owes a great deal to Christianity. A sense of individual identity and value is implicit in belief in a God who has called each man by name, who has sought him out as a sheperd seeks his lost sheep. Self-awareness and a serious concern with inner character is encouraged by the conviction that the believer must lay himself open to God, and be remade by Holy Spirit. From the beginning, Christianity showed itself to be an « interior » religion. It also contains a strong element of respect for humanity. Its central belief, that God became man for man's salvation, is itself an affirmation of human dignity which could hardly be surpassed […]

17 *Ibidem*, p. 10-11.

> c'est le Dieu de l'Incarnation, c'est le Christ. […] Cet homme d'un moment exceptionnel de l'histoire humaine, c'est désormais la figure symbolique de l'homme souffrant, humilié, mais divin[18].

La figure divine s'offre donc bien plus comme modèle à une humanité qui n'est appréhendée qu'à travers des silhouettes stéréotypées, bien développées par Jacques Le Goff, l'homme pèlerin et l'homme pénitent. Du point de vue théologique, il apparaît donc que la personne ne fait pas signe vers l'individu dans ce qu'il a d'autonome et de réflexif mais vers une abstraction transcendante qui se présente comme un au-delà divin de l'homme.

L'histoire des pratiques pastorales en revanche, semble offrir des pistes plus tangibles en même temps qu'elle permet de faire l'économie d'un détour par la psychologie. Colin Morris en effet exploite abondamment les sentiments sur lesquels s'épanchent avec plus ou moins d'exhaustivité, les textes pour voir l'indice de l'émergence d'un individu par la conscience de l'altérité, et par l'introspection. Or, c'est la question, s'agit-il à proprement parler d'individu ? Carolyne Walker Bynum défend ainsi l'idée que le Moyen Âge a davantage pensé le « soi » que l'individu :

> Le Moyen Âge ne possédait pas nos concepts du vingtième siècle d'« individu » ou de « personnalité ». Quand [les hommes du Moyen Âge] se penchaient sur leur intériorité ils pensaient découvrir ce qu'ils appelaient « l'âme » (*anima*) ou « le soi » (*seipsum*), ou « l'homme intérieur » (*homo interior*). Et ce soi, ce paysage intérieur auquel ils s'attachaient avec une fraîche et créative emphase n'était pas ce à quoi nous renvoyons avec le terme « d'individu ». Quand nous parlons de « l'individu », nous ne faisons pas seulement référence à un for intérieur, à un soi ; nous désignons aussi un soi spécifique, un soi unique et différent des autres soi. Bien plus, le penseur du XIIe siècle s'explore lui-même dans une direction et avec un but précis. Le développement du soi tend vers Dieu : pour le XIIe siècle le but de ce développement est la conformité à l'image de Dieu, fondée sur l'image de Dieu que l'on trouve dans « l'homme intérieur[19] ».

Le Moyen Âge central reconnaît à cet égard, Carolyne Walker Bynum le souligne, la possibilité d'une pluralité de possibles pour ce « soi », ainsi qu'une diversité de rôles au sein de la société. Ces rôles particuliers sont exemplifiés, pour les laïcs, par les différents états, souvent thématisés par les sermons, et pour les religieux, par les différents ordres. Le soi n'a donc de sens qu'au sein d'un groupe

---

[18] Jacques Le Goff, (dir.), *L'Homme médiéval*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 12.

[19] Carolyn Walker Bynum, « Did the twelfth century discover the individual ? », dans *Jesus as mother*, Carolyn Walker Bynum (dir.), university of California Press, Bekerley, Los Angeles, Londres, 1982, p. 82-109, cit. p. 87. Texte anglais : « […] the Middle Ages did not have our twentieth century concepts of the « individual » or the « personnality ». […] what they thought they were discovering when they turn within was what they called « the soul » (*anima*), or « self » (*seipsum*), or the « inner man » (*homo interior*). And this self, this inner landscape on which they laid fresh and creative emphasis, was not what we mean by « the individual ». When we speak of « the individual », we mean not only an inner core, a self ; we also mean a particular self, a self unique and unlike other selves. […] Moreover, the twelfth-century thinker explored himself *in a direction and for a purpose*. The development of the self was toward God [:] […] to the twelfth century the goal of development is likeness to God, built on the image of God found in « the inner man » […]. »

spécifique qui lui confère des traits distincts[20].

Il nous semble en effet que l'étude de l'individuation ne saurait faire l'économie des modèles qui devaient façonner la perception de soi ainsi que le rappelle Carolyne Walker Bynum :

> Les hommes du XIIe siècle ont eu tendance à écrire au sujet d'eux-mêmes et à propos des autres comme des types. Par exemple, l'autobiographie d'Abélard qui est ordinairement considérée comme la quintessence de l'individualisme du XIIe siècle est clairement l'histoire de l'ascension et de la chute d'un type : le philosophe[21].

Une telle affirmation concernant la correspondance d'Abélard et d'Héloïse peut assurément être nuancée au vu de la complexité de cet ensemble textuel. Si l'on ne peut nier la formalisation qui le caractérise, marque certaine d'une culture pétrie de rhétorique, une matière subjective n'en demeure pas moins à côté des effets de typification. Bien plus, la lecture peut conférer à cette construction textuelle un autre sens que celui qu'y voit Carolyn Bynum, à savoir celui d'un récit de fondation exemplaire à deux voix destiné à édifier son lecteur[22]. Il n'empêche, les traces qui font signe vers une individuation à cette période sont intermittentes, légères et fugaces, prises qu'elles sont dans des jeux d'élaboration littéraire. Elles sont de plus, nous venons de le montrer, polysémiques car profondément tributaires de notre interprétation et de notre démarche qui les inscrit dans une exégèse, nécessairement orientée.

En effet, s'il y a bien une individuation de la perception que les hommes et les femmes médiévaux ont d'eux-mêmes, notamment à la fin de la période, ce ne peut être que dans un rapport dynamique avec les nombreux modèles qui s'offrent à eux. Ce rapport dynamique n'est pas le résultat du libre jeu de monades indépendantes : il est davantage à comprendre dans la perspective ouverte par la réforme grégorienne qui tout à la fois valorise l'intériorité et l'encadre. L'invention du « soi » peut être ainsi vue comme la conséquence des pratiques pastorales mettant l'accent sur la confession et sur la prière ; il est dans ce cadre façonné par de nombreux modèles dévotionnels. Des stéréotypes spirituels construisant la perception de l'« homme intérieur » aux signes d'une individuation intermittente, quel cheminement peut-on établir afin de penser les seconds sans anachronisme ?

---

[20] C'est ce que met en évidence également Aron Gourevitch dans un sermon sur la parabole des talents de Berthold de Ratisbonne : le « soi » de l'auditeur est décliné par touches successives, richesse, temps, office, qui sont autant de lien à des groupes ou des catégories sociales. Aron Gourevitch y voit toutefois l'émergence d'une conscience nouvelle de la « personne humaine » ; or il nous semble qu'à l'exception du temps imparti à l'homme, qui fait signe vers une dimension plus existentielle, les autres catégories ne remettent pas en question la construction de soi comme membre d'un ou plusieurs collectifs associés à des modèles stéréotypés.

[21] Carolyn Walker Bynum, « Did the twelfth century discover the individual ? », *op. cit.*, p. 96. Texte anglais (nous traduisons) : « Twelth century people tended to write about themselves and about others as types. For example, Abelard's autobiography, which (wether or not it is a forgery) is usually taken as the quintessence of twelth-century individualism, is really the story of rise and fall of a type : the philosopher. »

[22] Nous reprenons ces éléments d'analyse de l'introduction de Jean-Yves Tilliette à l'édition des *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*, Éric Hicks, Thérèse Moreau (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 2007, p. 9-32.

Suzanne Verderber[23] propose, en intégrant la place conférée aux modèles pastoraux mise en évidence par Carolyne Walker Bynum et en tenant compte des dynamiques de la réforme grégorienne qui valorisent l'intériorité, de penser l'émergence de l'individu comme un processus dialectique :

> Nous considérerons que le premier pli fondamental qui constitue le sujet médiéval est la confrontation de forces en réaction à des forces en affirmation par l'élection de la fiction de l'intériorité à travers la transformation de l'affect en discours, laquelle production est supervisée par une autorité, le prêtre. Cette opération de pliage offre des possibilités de réflexion bien plus complexe et plus adéquate pour l'émergence d'une réflexivité radicale au XIIe siècle que les analyses précédentes qui présupposaient un individu déjà constitué ou s'appuyaient sur un modèle trop rigide du sujet et de ses relations avec les institutions[24].

Le Moyen Âge central a la faveur des différents penseurs que nous avons ici convoqués, mais nous montrerons que la période des XIVe-XVe siècles s'enracine sur ce premier terreau. Les crises en effet font jouer le rigide édifice de l'Église grégorienne : or le jeu qui apparaît dans les interstices sociaux ainsi créés facilite les phénomènes d'individuation et un positionnement singulier. De l'hérétique à l'orthodoxe théologien, tous sont touchés à des degrés divers et tendent à s'affirmer de façon réflexive en dehors des modèles canoniques.

Où se jouent donc, où peuvent donc se jouer ces phénomènes fugaces d'individuation à l'aube de la première modernité chez un clerc comme Jean Gerson ? Nous nous appuierons entre autres ici sur l'article d'Étienne Anheim dans l'ouvrage collectif *L'Individu au Moyen Âge*[25] qui explore les modalités d'élaboration d'une topique individuelle chez Pétrarque[26]. Par topique, on

---

[23] Voir Suzanne Verderber, *The Medieval fold. Power, repression, and the emergence of the individual*, New York, Palgrave Macmillan, 2013. Nous reprendrons ici pour notre réflexion le modèle dialectique développé par l'auteure qui permet d'articuler la dimension collective de la réforme grégorienne et de ses modèles et la singularité des pratiques individuelles. Toutefois, nous nous écarterons de sa réflexion sur deux points : nous parlerons d'individuation, et non d'individu, car notre corpus d'étude nous semble davantage mettre en évidence des phénomènes intermittents et dynamiques plutôt qu'une singularité réflexive constante et stable. Par ailleurs, nous ne reprendrons pas à notre compte le cadre qui sous-tend sa réflexion qui postule que « […] individualism is the natural, universal, predetermined and *desirable* mode of subjectivity, waiting for the kiss of the right social conditions to awaken from its slumber. » p. 4 Nous jugeons que ce champ de recherches excède le nôtre et nous nous réservons le droit de ne pas nous prononcer sur l'universalité, ou pas, de l'individualisme.

[24] *Ibidem*, p. 14. Texte anglais : « […] [we] will [consider that] the first and fundamental fold that constitutes the medieval subject [is] the application of reactive force to affirmative force, eliciting the fiction of interiority through the transformation of affect into speech, the production on which is monitored by an authority, the priest. This operation of folding offers a far more complex and adequate way of thinking through the emergence of radical reflexivity in the twelfth century than was possible in previous analyses that presupposed an already-made individual or relied on too rigid a model of the subject and its relation to power or institutions. »

[25] Étienne Anheim, « Une Lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », dans *L'Individu au Moyen Âge*, Brigitte Miriam Bedos-Rezak, Dominique Iogna-Prat, (dir.), *op. cit*., p. 187-209.

[26] On se reportera, pour un exemple parlant de cette disposition qui fonde l'individualité dans l'écriture à travers un retour réflexif proche de la dévotion aux premières pages du *Secretum* : le narrateur rentre en lui-même, s'interrogeant sur sa propre fin. Dans un état proche du rêve éveillé, la Vérité lui apparaît pour lui annoncer qu'elle est diposée à l'aider en ce moment de doute, avec l'aide saint Augustin. Le passage se clôt sur une adresse au livre futur : « Petit livre, fuis donc les réunions des hommes. Reste avec moi, et sois fidèle au titre que je t'ai donné. Tu es et seras à jamais *Mon secret*, car dans mes métations les plus hautes, tu me répéteras en secret ce qui en secret t'a été confié. », Pétrarque,

entendra, à la suite d'Étienne Anheim, un *lieu* abstrait et intérieur où celui qui fait l'expérience de lui-même :

> Création et dévotion définissent une topique de l'individu, une disposition en une série de lieux, dont le premier n'est autre que l'écriture elle-même, qui indique ensuite d'autres espaces où se déroule conjointement le façonnage de l'individu par la création et la prière.
> L'écriture renvoie d'abord à un lieu mental, l'« intériorité », qui est au centre des textes intimes de Pétrarque. Le désir de création littéraire et le désir de Dieu se disent exactement dans les mêmes termes, ceux d'un espace intérieur à l'individu[27].

Si les mots sont les mêmes, il faut pourtant un cadre spécifique, l'*otium*, pour leur permettre de résonner à l'unisson, le lieu de l'écriture et de la prière se fondant alors en un seul, ainsi que le montre Étienne Anheim. Cette union n'est toutefois possible qu'en vertu d'une perception de l'écriture et de la spiritualité bien spécifique. En effet, alors que l'écriture apparaît comme un miroir permettant de « [se] créer une image idéale, un portrait de soi en écrivain "appuyé sur une idéologie de l'auteur"[28] », la spiritualité revêt chez Pétrarque une dimension individuelle forte, proche de la *devotio moderna*, cultivant un rapport personnel à Dieu à travers la méditation et la prière[29].

L'intérêt certain de Gerson, en même temps que prudent, pour la spiritualité issue du courant de la *devotio moderna* est connu ; sa fréquentation de Pétrarque demeure en revanche moins bien documentée quoiqu'elle soit attestée en plusieurs endroits[30]. Il vaut donc la peine de reprendre la grille de lecture mobilisée par Étienne Anheim afin de voir si elle trouve à s'appliquer, ne serait-ce que ponctuellement chez le chancelier. Nous n'avons pu rassembler de résultats probants sur le corpus des sermons : l'écriture et l'expérience spirituelle singulière semblent n'y être pas articulées et peut-être faut-il y voir, entre autres, un effet du genre lui-même. En revanche, les traités spirituels nous ont paru offrir des pistes allant davantage en le sens d'une rencontre de l'écriture et de la spiritualité par l'entremise de l'*otium* :

> Gratiam divini talenti nolentes in vacuum recipere, que tot inter turbines horridos reipublice contulit otii locum, liberavit a calumpniis hominum, dedit ad victum necessaria, simul attendentes quoniam in die prosperitatis mandavit Dominus miseridordiam suam et nocte tribulationis canticum ejus, non otiosum, non inutile,

---

Mon Secret, François Dupuigrenet Desrousilles, Paris, Rivages Poches, 1996, p. 33. Pour le texte latin voir : Pétrarque, *Secretum*, Ugo Dotti (trad.), Rome, Archivio Guido Izzi, 1993, p. 2-6.

27 Étienne Anheim *ibidem*, p. 195.

28 Étienne Anheim *ibidem*, p. 190.

29 Étienne Anheim *ibidem*, p. 193-194.

30 Nous reviendrons sur cette question plus en détail ultérieurement. Rappelons toutefois que le *Carmen Pastorum* étudié par Gilbert Ouy atteste d'une fréquentation intense de l'œuvre de Pétrarque de par les rapprochements intertextuels qu'il est possible de faire. Mais Gerson lui-même fait mention de sa fréquentation du célèbre poète italien dans le sermon « Dominus regnavit », où il fait référence à *De Viris Illustribus* : *Dominus regnavit decorem*, *OC*, t. 5, n° 223, p. 237 sq.

> non ingratum reputamus tempestatis hac nocte profunda de canticis scribere posteritati, si malignitas procellosa reddiderit aures surdas etati presenti[31].

On pourrait ne voir là qu'un exorde topique exploitant à la suite d'une longue tradition médiévale le motif biblique du talent qu'il importe de ne pas laisser dépérir et de faire fructifier. Pourtant, passé la proposition participiale, le lexique invite à prêter une autre oreille au propos. Car le motif qui se dégage est bien celui de l'exil de la ville troublée, de manière analogue aux textes de Pétrarque ou encore de Boccace, avec le balancement entre *inter turbines horridos reipublice* et *otii locum*. Le terme *otium* renvoie bien ici à la configuration chère aux humanistes : un lieu et un temps isolés, sans qu'il faille faire pour autant l'expérience du besoin, *dedit ad victum necessaria*. Que le texte rejoigne la biographie (à savoir l'exil lyonnais) ici importe peu, même s'il n'est pas inintéressant de noter que chez Gerson le *locus otiosus* rejoint les schémas monastiques puisqu'il est hébergé chez les Célestins. La deuxième occurrence d'*otiosum* renvoie à un sens moins connoté : il n'en demeure pas moins que la reprise de la même racine lexicale crée un effet de dissémination sémantique qui soutient l'inspiration humaniste. En effet, ici, comme chez Pétrarque, quoique sans doute dans une moindre mesure et peut-être de façon sensiblement moins concertée, le loisir retiré permet la rencontre de l'expérience spirituelle et de l'écriture. C'est plus précisément l'image de l'inspiration qui opère ici le rapprochement : *mandavit Dominus misericordiam suam et [...] canticum ejus*. La reconnaissance du don de Dieu et l'accès à la voix intérieure sont simultanés : c'est dans la dévotion et la prière que Gerson s'invente écrivain[32]. Mais l'écriture a-t-elle réellement sa place aux côtés de la spiritualité ? Ou plutôt : la posture de Gerson n'est-elle pas d'abord spirituelle à rebours de Pétrarque ? L'articulation des deux lieux intérieurs peut différer chez ces deux lettrés, pourtant nous ne pensons pas que l'écriture soit le parent pauvre ou la servante de la spiritualité[33]. Car c'est bien elle qui doit,

---

[31] Jean Gerson, « Tractatus de Canticis », dans Isabelle Fabre, *La Doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, Genève, Droz, 2005, p. 310. Traduction d'Isabelle Fabre : Nous qui ne voulons pas recevoir en vain la grâce d'un talent divin, laquelle au milieu de tant d'épouvantables troubles qui agitent l'État, nous a ménagé un lieu propice à la tranquillité, nous a délivré des vexations et des hommes et nous a donné tout ce qui est nécessaire à la vie, nous qui en même temps demeurons vigilants, puisque durant le jour de la prospérité le Seigneur a envoyé sa miséricorde et dans la nuit de la tribulation son chant, nous ne considérons pas comme une activité oiseuse, inutile ou ingrate le fait d'écrire pour la postérité, en cette profonde nuit de malheur que nous traversons, un traité sur les chants, puisqu'un ouragan exécrable a rendues sourdes les oreilles de nos contemporains […].

[32] Le vocabulaire du chant confère à ce passage un caractère presque lyrique profondément émouvant. Il n'en demeure pas moins qu'en toute rigueur le terme de *poète*, en dépit de la pratique poétique de Gerson, nous semble peu approprié, sauf à considérer que le prédicateur est une sorte de poète divin, ce qui nous semble un peu exagéré (mais non dépourvu d'intérêt).

[33] Il convient de noter ici que la rencontre de l'écriture et de la spiritualité en une topique existentielle véhiculant une individuation palpable ne se rencontre pas seulement chez un auteur « spirituel » comme Gerson : elle fait figure de *topos* pour l'époque dans un certain milieu proche de la cour et sensible aux influences monastiques. En effet, Philippe de Mézières et Christine de Pizan y recourent également, le premier se présentant sous les traits d'un « vieil pélerin », la seconde sous ceux de la seulette tandis que Gerson interprète son nom à la lumière de l'hébreu comme signifiant « pélerin ». Sur les recoupements de topique existentielle voir Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Christine de Pizan et le scandale : naissance de la femme écrivain », dans *« Toutes choses sont faites cleres par escritpure »*, *Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, Tania Van

in fine, conduire le *je* vers, peut-être, l'immortalité littéraire : *non ingratum reputamus [...] de canticis scribere posteritati*. On retrouve là le motif humaniste s'il en est de la gloire[34] qui survit à l'auteur ; faut-il rappeler que celui-ci se rencontrait déjà dans un texte bien antérieur que nous avons déjà cité, le *Traité contre Jean de Monzon* ? Aux deux extrémités de la carrière littéraire de Gerson se rencontre l'idée d'une survie par les textes : il n'en faut pas plus nous semble-t-il pour postuler que d'un bout à l'autre de sa vie, Gerson déploie une topique littéraire de l'individu subtile, mais constante.

Mais la dimension éminemment singulière d'une figure comme Jean Gerson et les processus d'individuation qu'on peut y voir à l'œuvre, se laissent approcher autrement que par le biais de la topique littéraire. La relation du chancelier parfois compliquée à l'institution montre à la suite de Suzanne Verderber combien l'individuation est aussi affaire d'opposition à certaines structures sociales plus ou moins contraignantes[35]. La lettre dans laquelle Gerson expose à un destinataire non identifié sa décision de se démettre de sa charge de chancelier de Notre Dame et de l'université de Paris en offre à cet égard une illustration intéressante :

> Ista est pars angustiarum et calamitatum in officio cancellariae parisiensis quarum consideratione et sanctissimorum [Deum] timentium consiliis cedere simpliciter et gratis fixus institui.
> Cogor enim pluribus dominis magnis valde qui adversissimi sunt, complacere vel obsequi ; nomina non explico illa scientibus. Puto videtur insania hanc perplexitatem cum fas esset non fugere ; siquidem indignatio principis mors ; et Nemo postest duobus dominis servire.
> […] Cogor importunissimis, immo nimis gravibus obniti vel peccare. Melius autem est incidere in Dei manus quam hominum cum possunt declinari, ne amans periculum pereat in illo.
> […] Cogor laborare pro curiosis sermonibus quibus absque aedificatonis fructu maxima temporis pars absumitur et mihi convenit illud : stulto labore consumeris.
> […] Cogor etiam in temporali vita quasi mendicare et despectus vivere, cum mediocritas aurea non amara paupertas sit tutissima, secundum exigentia status […][36].

Hemelryck, (éd.), Les Lettres romanes, Louvain la Neuve, 2004, p. 45-56, notamment p. 51 et suivantes ainsi que Lori Walters, « Le *vieil solitaire* and the *seulette* : devotion as political theology in the works of Philippe de Mézières, Christine de Pizan, and Jean Gerson », dans *Philippe de Mézières and his Age. Piety and Politics in the Fourteenth Century*, Renate Blumenfeld-Kosinski et Kiril Petkov (éd.), Leyde, Brill, 2011, p. 119-144.

[34] Voir sur ce point Daniel Ménager, *Introduction à la vie littéraire*…, *op. cit.*, p. 85 sq.

[35] Une semblable perspective est également applicable à la figure de Christine de Pizan chez qui l'individuation passe entre autres par les tensions qui s'instaurent entre la perception de l'activité d'écriture et le statut des femmes dans la société curiale de la fin du Moyen Âge. Résistance institutionnelle chez Gerson, scandale social chez Christine de Pizan : les situations de décalage (fréquentes à cette période) créent des ouvertures dans la trame de la conception symbolique de la société et permettent l'irruption de pratiques et de sens nouveaux. Sur Christine de Pizan, voir Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Christine de Pizan et le scandale : naissance de la femme écrivain », *op. cit*.

[36] *À un inconnu, OC*, t. 2, n° 2, p. 17-19. Texte latin, nous traduisons : C'est là le lot d'angoisses et d'avanies que renferme l'office de la chancellerie de Paris. Aussi, considérant ces éléments, et sur les conseils des saints qui craignent Dieu, j'ai résolu de me démettre simplement, avec la détermination que me donnent les grâces reçues. Je suis contraint en effet de me montrer complaisant ou obséquieux envers plusieurs maîtres notablement puissants et qui s'opposent : je ne donne pas de noms, ceux-ci étant connus. M'est avis que cette indécision semble une folie puisqu'il n'est pas

Ce texte est profondément drôle ne serait-ce qu'en vertu de l'anaphore antéposée du verbe *cogor* ; sans doute pourrait-on sans difficultés le rattacher à la veine de la satire de cour en même temps qu'à la culture potache. De Gerson à Rabelais, en passant par Alain Chartier, les ressources sont semblables, les hommes ne changeant guère. Toutefois, il nous semble que ce texte montre aussi les tensions existant entre les obligations de l'institution et l'homme. La complainte renvoie-t-elle à une conscience de classe ou à un type, l'universitaire ? Sans doute, mais pas seulement, car la biographie de Gerson le révèle, le chancelier a réellement tenté de tourner le dos à l'université. Le *je* que signale le sémantisme du verbe *cogor* ainsi que le recours au passif, creuse une distance à l'égard de l'institution. C'est qu'en face une autre norme s'exprime : les injonctions transcendantes de l'éthique chrétienne. Les citations bibliques récurrentes à valeur d'autorité, mais aussi les tournures impersonnelles (*melius est*) dessinent un modèle normatif de comportement opposé. Entre les deux le *je* balance et tente de faire valoir un choix mesuré et pensé : *institui*. Plus indirectement, le choix de l'écriture satirique pourrait également s'inscrire dans un mouvement d'individuation masqué. La caricature mordante suscite l'adhésion ; ce faisant, son évidente dimension subjective – elle est le fruit d'un regard très singulier – s'évanouit un peu. La voix des textes est autre que celle de l'histoire et si Gerson semblait avoir ménagé ici une affirmation réussie et efficace de ses choix individuels, la suite des événements, qui voit le duc de Bourgogne s'opposer à ce choix, contredira cette tentative d'individuation. On peut aussi, au-delà de la biographie contrariée de Gerson, voir là une image des heurs et malheurs de l'individu médiéval qui s'affirme, notamment dans les textes, tout en servant des maîtres qui ne lui font guère de place.

2. Une naissance de l'auteur ?

Les évolutions de la perception de soi dont témoignent ces pratiques éparses d'individuation peuvent être reliées à l'émergence progressive d'une fonction auteur pour la période médiévale. Certes, ces deux phénomènes sont relativement indépendants et obéissent à des dynamiques spécifiques : on ne saurait toutefois les aborder de manières totalement séparées. Gerson y invite d'ailleurs car outre le fait que ces textes tendent vers l'exposition, ou l'affirmation, d'une

---

permis de fuir et qu'en même temps l'indignation envers les princes, c'est la mort et que « Nul ne peut servir deux maîtres ». Je suis contraint par des importuns, et même par des gens excessivement écrasants de céder ou de pécher. Or il vaut mieux tomber dans la main de Dieu plutôt que dans celle des hommes puisqu'ils peuvent déchoir « de peur que n'aimant le danger, on ne vienne à en périr ». Je suis contraint de travailler à des sermons compliqués qui consument l'essentiel de mon temps sans aucun fruit en matière d'édification et c'est à moi que s'applique cette parole : « tu te consumes en un labeur idiot ». Je suis contraint dans la vie temporelle de pour ainsi dire mendier et de vivre dans le mépris alors que la médiocrité dorée, non pas une amère pauvreté, devrait être extrêmement stable et en conformité aux exigences de mon statut.

singularité personnelle, ils nous apparaissent également travaillés par une figure auctoriale. Plus largement, les stratégies d'autoproclamation de certains lettrés à l'instar de Pétrarque mettant vigoureusement en avant une figure d'auteur invitent à apprécier la portée de la question[37]. Ce faisant, il importe de préciser au préalable ce qu'on appelle auteur, la pertinence du concept appliquée au Moyen Âge demandant à être appréciée. C'est à la suite des réflexions de Michel Foucault dans son texte « Qu'est-ce qu'un auteur ?[38] » que la question a pu être examinée à nouveaux frais, articulée aux conceptions de la modernité. Nous reprendrons quant à nous cette réflexion en la modulant suivant un cadre de réflexion sensiblement différent afin de cerner au mieux l'objet de notre recherche. À la suite de Michel Foucault nous userons donc du terme « fonction auteur » en la dédoublant toutefois suivant deux pôles, tributaires chacun d'une évolution peu linéaire, et surtout autonome. Le premier pôle est extra-textuel, sociologique et reprend deux caractéristiques de la fonction auteur foucaldienne : la logique d'attribution, la dynamique d'autorité (au sens pénal). Le deuxième pôle est intra-textuel : il renvoie à une dimension esthétique et repose sur deux caractéristiques, la subjectivité et la réflexivité. La relation de ces deux pôles[39] constitue une référentialité spécifique, éminemment dynamique.

À l'extérieur des textes, force est de constater que le Moyen Âge connaît la notion d'*auctor*[40] pour renvoyer à un ensemble de textes associés à un nom propre, hérités de l'antiquité, ou du champ de la théologie médiévale et commentés dans le cadre scolaire[41]. De fait, l'*auctor* renvoie d'abord à une autorité, c'est-à-dire, un savoir reconnu comme valide pour alimenter la réflexion et à même de s'imposer comme argument dans la recherche de la vérité. Il est donc à la fois un principe

---

[37] Sur ces pratiques dont le couronnement poétique offre un exemple, on se reportera à l'étude de référence d'Ernst Kantorowitz, « La Souveraineté de l'artiste. Notes sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance », dans *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF, 1984, p. 31-57. On consultera en priorité, sur la figure de Pétrarque, les pages 41-57. Pour une interprétation plus récente, on se tournera vers l'article de Jean-Claude Mülhethaler, « Les poètes que de vert on couronne ». *Le Moyen Français*, vol. 30, 1992, p. 97-112.

[38] Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », dans *Dits et écrits*, *op. cit*., p. 817 sq.

[39] Ce faisant, nous ne sommes pas loin de l'analyse développée par Étienne Anheim au sujet de Pétrarque dans *L'Individu médiéval*, *op. cit*., p. 188, quand il dit : « Le problème peut alors se formuler de la manière suivante : l'individu serait l'ensemble constitué d'un sujet et d'une personne, c'est-à-dire que l'individu n'est pas un état, mais un rapport que l'on pourrait symboliser ainsi : individu = sujet/personne. La prétendue apparition de l'une ou l'autre catégorie ne serait qu'un changement dans leur articulation qui définirait différentes configurations de l'individu. Dans cette perspective, le procès d'individualisation ne serait pas « la naissance de l'individu », ou de la « subjectivité », mais la construction de cette articulation occidentale entre sujet et personne, dans laquelle le sujet finirait par l'emporter sur la personne et par la fonder, s'inscrivant dans un ordre social dont la valeur élémentaire est l'individu, c'est-à-dire l'individu de la tradition libérale-démocratique occidentale pour lequel l'universelle valeur des sujets est la garantie de l'égalité politique des personnes. »

[40] Sur ces questions touchant la genèse de l'auteur et ses formes médiévales, voir le cours en ligne d'Antoine Compagnon, *op. cit*., ainsi que Atle Kittang, « Authors, Authorship and Work. A Brief Theoretical Survey », *Modes of Authorship in the Middle Ages*, Slavica Rankovic, (dir.) Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2012, p. 17- 29.

[41] Concernant les conceptions issues de la réflexion scolaire et théologique on pourra consulter l'article de référence de Marie-Dominique Chenu, « Auctor, actor, autor », *op. cit*.

dynamique en même temps qu'une borne statique, fortement lié aux idées de normes et de discipline[42]. Ce n'est que secondairement, et à partir du XIe-XIIe siècle, que l'*auctor*, sous l'impulsion de méthodes de commentaires dérivées de la méthode aristotélicienne, pourra renvoyer à un corpus de textes plus défini, voire à une forme de canon suite à l'essor d'une critique d'attribution[43]. Ainsi trouve-t-on ici l'ébauche dès le Moyen Âge d'une des caractéristiques mises en évidence pour la fonction auteur, à savoir, sa capacité à établir une opération d'attribution complexe[44]. Sans doute est-ce à partir de là, sur le modèle du binôme nom+texte faisant autorité, qu'un nom propre associé à un texte, et non le seul incipit du texte, a pu faire l'objet de condamnations pénales à la fin du Moyen Âge dans le cadre d'un resserrement de l'espace alloué à la spéculation intellectuelle[45]. Roger Chartier le souligne, la dimension pénale de la fonction auteur n'intervient que tardivement : selon lui, à la moitié du XVe siècle, selon nous, déjà, selon des modalités spécifiques et moins fortes, dès la fin du Moyen Âge[46].

Le pôle esthétique, quant à lui, pourrait se dessiner à une date plus précoce, précédant donc l'apparition d'un cadre social qui le structure fortement. De ce fait, il apparaît intermittent, faute d'ancrage pérenne. Il n'en est pas moins bien présent dans les textes et possède une puissance efficace certaine. Dans sa dimension esthétique, la fonction auteur[47] présente deux aspects complémentaires : la subjectivité qui se manifeste dans le discours et la réflexivité qui s'attache aux pratiques d'écritures. De nombreuses études littéraires se sont attachées à décrire les formes prises par ces deux aspects dans les textes médiévaux, notamment à partir du XIIe siècle. Leur interaction enfin compose des conceptions variées, d'un lettré, d'une époque, à l'autre dans des domaines aussi variés que la copie

---

42 Marie-Dominique Chenu : « […] *Actor* [...]va revêtir le sens de *auctor* – auteur d'un ouvrage, selon une précision qui renforce selon le sens de *aliquid agere* ; et *auctor* va prendre une valeur spéciale en direction et en dépendance de *auctoritas*, où se bloquent l'idée d'origine […] et l'idée d'autorité, de dignité ; il prend ainsi la couleur juridique de tout le système de vocabulaire qui, dès l'antiquité, s'était développé autour du concept *d'auctoritas* […]. Un *auctor* désormais, c'est celui qui grâce à une reconnaissance officielle, civile, scolaire, ecclésiastique, voit son avis, sa pensée authentifiés au point qu'ils doivent être accueillis avec respect et acceptés avec docilité ».

43 La pratique des *accessus ad auctores* a fait l'objet d'études poussées et l'on consultera sur ce point l'ouvrage d'Alastair Minnis, *Medieval theory of authorship*. *Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, Londres, Scolar Press, 1984, p. 9-40. On pourra également consulter l'article d'Almut Suerbaum, « *Accessus ad auctores*, Autorkonzeptionen in mittelalterlichen Kommentartexten », dans *Autor und Autorschaft im Mittelalter*, SUERBAUM, Almut, « *Accessus ad auctores*, Autorkonzeptionen in mittelalterlichen Kommentartexten », dans *Autor und Autorschaft im Mittelalter*, Actes du colloque sur la littérature médiévale des 14-18 Septembre 1995, Elizabeth Andersen, Jens Haustein, Anne Simon, (éd.), Tübiengen, Niemeyer, 1998, p. 29-37.

44 Cette opération d'attribution renvoie chez Foucault à l'articulation de trois niveaux : la cohérence des niveaux textuels (la qualité du texte), l'homogénéité des doctrines et un moment historique circonscrit par des bornes biographiques. La critique d'attribution médiévale privilégie surtout la question de l'homogénéité des doctrines tout en s'intéressant à la biographie sur la base de documents légendaires et parfois fantaisistes.

45 Sur les modalités des condamnations théologiques, voir Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, *op. cit*.

46 Roger Chartier, « Figures de l'auteur », dans *L'Ordre des livres*. *Lecteurs*, *auteurs*, *bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIe siècle*, Aix en Provence, Éditions Alinea, 1992, p. 35- 67.

47 Soulignons ici encore que la fonction auteur, au sens moderne, nécessite une association fine et explicite de la dimension sociologique et esthétique. La période médiévale, qui développe de façon inégale et intermittente l'ensemble des aspects apparaît comme une période-creuset pour ces éléments.

(anonyme, autographe etc.), le style (plus ou moins stéréotypé), la représentation de soi-même, la cohérence. L'essor d'une subjectivité littéraire exprimée a été mis en évidence par Michel Zink qui l'a bien défini :

> […] Que faut-il entendre par subjectivité littéraire ? Non pas, bien évidemment, l'effusion spontanée ou l'expression véritable dans un texte de la personnalité, des opinions ou des sentiments de son auteur. Mais ce qui marque le texte comme le point de vue d'une conscience. En ce sens, la subjectivité littéraire définit la littérature. Celle-ci n'existe vraiment qu'à partir du moment où le texte […] se désigne comme le produit d'une conscience particulière, partagée entre l'arbitraire de la subjectivité individuelle et la nécessité contraignante des formes du langage[48].

Les modalités d'expression de cette subjectivité peuvent passer par l'emploi de la première personne du singulier ou du nom propre[49]… elles ne s'y réduisent pourtant pas en sorte que la subjectivité s'apparente souvent à une construction kaléidoscopique, obéissant à une stratégie complexe. Car la « dramatisation concrète du moi[50] » qui exhibe la singularité passe d'abord par un usage spécifique des *topoi*, ainsi dans les scènes de prologue où cohabitent mise en scène d'une biographie personnelle et *topos* du livre trouvé, ancré dans une longue tradition anonyme :

> Durant le Moyen Âge tardif, cette représentation d'une filiation – un livre donnant naissance à un autre – s'appuie sur une anecdote beaucoup plus personnelle qui intervient au moment où un auteur (anonyme ou bien connu) se tient penché au-dessus du livre-source. Cette représentation repose sur une temporalité intime, presque onirique, qui tient à son lien avec l'idée de genèse. Le texte devient dès lors le fruit d'un événement qui est retranscrit et qui appartient à une vie singulière. Le *topos* de la main tendue et du regard à l'origine de la découverte crée une suspension liée à l'occasion frêle que renferme la contingence. L'auteur préside au livre à venir en esquissant des gestes qui fonctionnent comme un signe. Le mouvement attendu de la main et du regard, qui apparemment définissent la singularité d'un individu, ne dissimulent jamais leur rôle de (symbole) d'une relation avec le passé et l'oubli[51].

La subjectivité consiste d'abord à « avancer masqué » tout en « pay[ant] de sa personne » selon

---

48 Michel Zink, *La Subjectivité littéraire*, *op. cit.*, p. 8. Concernant la question de la littérature nous nuancerons le propos de Michel Zink en soulignant que la subjectivité est l'une de ses conditions de possibilité à l'égal d'une structure sociale donnée qui lui confère une existence concrète.

49 Sur la question du nom, ou de l'anonymat, on pourra se reporter à la brève analyse que Virginie Greene fait de la question dans l'introduction de l'ouvrage *The Medieval author in medieval french litterature*, Virginie Greene, (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 2.

50 Michel Zink, *La Subjectivité littéraire*, *op. cit.*, p. 63.

51 Danielle Bohler, « Frontally and in profile : the identifying gesture of the late medieval author », dans *The Medieval* author, *op. cit.*, p. 173-187, cit. p. 175.Texte anglais : « During the late Middle Ages, this representation of a filiation– one book giving birth to an other – involves a much more personnal anecdote happening during the time an author (anonymous or well-known) hovers over the source-book. This representation is based on an intimate, almost dreamlike, temporality, which is linked to the secret of genesis. The text then becomes the fruit of an event that is recounted, and that belongs to a particular life. The *topos* of the extended arm and the gaze of discovery creates a suspense linked to the fragile chance of contingency. The author preside the book-to-be, sketching out gestures, that function as sign. The expected movements of hand and gaze, which aparently define the singularity of the individual, never hide their rôle as the parable of a relationship with the past and oblivion. »,

Michel Zink[52] : la réflexivité, les jeux de miroirs et le méta-discours, caractérisent ainsi la fonction auteur telle qu'elle s'exprime dans les textes médiévaux et tout particulièrement entre le XIVe et le XVe siècle[53]. Les masques de la mythologie[54], mais aussi de l'allégorie fournissent en effet bien des masques qui, dans un double mouvement, mettent en lumière l'activité créatrice en tout en dérobant ce qu'elle doit à une singularité. Le caractère indirect de ces stratégies est ici une vertu car il autorise une réelle liberté créative dans la construction d'une figure d'écrivain idéal. La polyphonie allégorique prisée par Gerson illustre bien ce mouvement qui tout à la fois dépersonnalise la source du discours et met sur la piste d'une subjectivité diffractée en une psychologie complexe. Or, Virginie Minet-Mahy montre que c'est là que se joue la richesse herméneutique de ces textes comme leur statut littéraire :

> L'espace allégorique est moins qu'on l'imagine celui de la dépersonnalisation et de l'affadissement du sens dans l'usure des *topoi* : il façonne en son sein des figures de lecteur et d'auteur qui permettent de traduire l'implication du texte dans le monde, le travail de *refiguration* et d'action que la fiction projette sur la réalité[55].

Sous leurs dehors d'abstractions rationnelles les allégories font donc entendre des voix singulières, manifestent un regard spécifique sur le monde, dessinant en quelque sorte une subjectivité en pointillé. La figure du je-prédicateur ressemble en bien des points à l'*acteur* tel qu'il s'affiche chez Chastelain qu'étudie Virginie Minet-Mahy au milieu d'allégories souvent bavardes. Ces figures, Vérité et tant d'autres dans les sermons de Gerson, exhibent ainsi les sens possibles qui s'offrent au *je* sans jamais trancher tout à fait. Elles permettent ainsi de mettre en tension la source du discours en complexifiant l'interprétation dans une dynamique proprement littéraire ; c'est le cas notamment sur des sujets sensibles (ici, la condamnation des propositions de Jean Petit) face à un pouvoir déstabilisé (ici la papauté en la personne de Benoît XIII) :

> […] [Obstistebat et reclamabat triplex [E]rror velatus cortice jurium positivorum non recte intellectorum ad regulam divini juris et catholicae veritatis. […]

---

52 *Ibidem*, p. 28-29.

53 Burt Kimmelman, *Poetics of Authorship in the Later Middle Ages. The emergence of the modern literary Persona*, New York, Peter Lang, 1996.

54 Sur la médiation mythologique pour penser la création et la figure auctoriale, dans un contexte laïc, on lira l'article de Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Polyphème et Prométhée. Deux voies de la « création » au XIVe siècle », dans Auctor *et* auctoritas, *Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Michel Zimmermann, (éd.), Actes du colloque tenu à l'université de Saint Quentin en Yvelines, 14-16 juin 1999, Paris École des Chartes, 2001, p. 401-410. On pourra également consulter, sur la métaphore comme stratégie d'affirmation auctoriale David Cowling, « Les Métaphores de l'auteur et de la création littéraire à la fin du Moyen Âge : le cas des *Grands Rhétoriqueurs* », dans *« Toutes choses sont faictes cleres par escripture »*, *op. cit*., p. 99-112.

55 Virginie Minet Mahy, « Les systèmes de représentation de l'auteur et du lecteur dans le texte allégorique : figures idéales et vocations poétiques. », dans *La Littérature à la cour de Bourgogne. Actualités et perspectives de recherche*, *op. cit.*, p. 263-282, cit. p. 281. On pourra plus largement se reporter aux autres travaux de cette chercheuse qui explorent ces questions avec une acuité remarquable.

> Submurmurabat inter haec [H]umanus [T]imor : « Cavete a scandalis ; [...]. » Atvero [M]isericordia ut erat tota visceribus affluens pietatis [dicebat] : « Corripiet me justus in misericordia [...]. » Longus essem si cuncta prosequerer misericordiae verba, plena gemitus, plena suspiriis […]. Ego vero, reverendissimi patres et viri celeberrimi, insignes, egregii, sapientes et doctissimi, quid dicerem ? Quid responderem sic pulsatus, sic obtestatus in ipso meditationis meae secreto per Misericordiam condolentem veritati […][56] ?

L'extrait choisi ici révèle que l'affirmation subjective est un passage obligé, y compris dans un cadre allégorique et polyphonique[57] : un point de vue hétérodoxe ne peut faire l'économie d'un *je* répondant de son discours à la manière d'un auteur. L'écriture le manifeste avec force par l'emploi d'une tournure adversative qui isole le pronom sujet antéposé et détaché du verbe par un long vocatif *Ego vero* […] *quid dicerem*. Il faut bien s'afficher dans le discours et c'est le sens du parallélisme ascendant que renforce l'homéothéleuthe : *Quid dicerem* (3) ? *Quid responderem* (4) repris ensuite par la suite qui reprend la même construction numérique : 1+3 puis 1+4 avec l'emploi dans les deux cas d'un monosyllabe accentué. Or, l'activité langagière suppose ici la médiation du subjectif : car c'est au plus profond de l'être, *in ipso meditationis meae secreto*, que prend place l'échange dialogué de la polyphonie allégorique.

Le sermon comme genre semble de prime abord offrir une marge congrue pour qui souhaiterait être prédicateur *et* auteur. La théorisation du genre fait en effet la part belle à une auctorialité divine, l'homme assumant dès lors une fonction de transmission et de réception du message, et non de mise en forme, pas plus que de garantie[58]. Il vaut la peine toutefois de laisser de côté les modèles génériques statiques et les théories formulées par les *artes* pour reconsidérer les sermons de Jean Gerson en fonction de ce qu'ils expriment : la subjectivité et la réflexivité y figurent en bonne place. En effet, quoique la prédication ne soit guère le lieu « d'une dramatisation concrète du moi », le chancelier n'hésite pas, très ponctuellement à mettre en scène sa personne dans des dimensions plus prosaïques, ici, comme remplaçant de l'abbé de Saint Germain des Prés :

> Ille ut egregius et aptus institutus, paraverat vobis cibus electum, non dubito

---

[56] *Suscepimus Deus misericordiam tuam*, *OC*, t. 7. 2, n° 248, p. 543-544. Nous traduisons : Drapée du manteau du droit positif lu de manière erronée, l'Erreur Triple persistait et protestait contre la règle du droit divin et de la vérité catholique. Au milieu, la Peur Humaine murmurait « Gardez-vous du scandale. ». Mais la Miséricorde comme elle était dans ses entrailles entièrement submergée par la Piété disait : « Le juste m'emportera dans la miséricorde ». Je serais trop long si poursuivais avec tous les mots de la Miséricorde, mots plein de gémissements, emplis de soupirs. Quant à moi, Révérends Pères et hommes de renom, insignes, puissants, sages et immensément doctes, que pourrais-je dire ? Que pourrais-je répondre ainsi ébranlé, ainsi pris à témoin dans le secret de ma méditation par la Miséricorde pleurant la Vérité ?

[57] Nous reviendrons, à propos du présent extrait sur la question de la polyphonie et du débat allégorique dans la partie que nous y consacrons dans ce présent chapitre : partie II, « Disputes, débats, dialogues : gestes intellectuels d'une culture de l'échange. »

[58] Sur ces questions de théorisation du genre homilétique voir Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers (éd.), *La Parole du prédicateur (Ve-XVe siècles)*, Nice, Centre d'Études médiévales, 1997.

> pretiosum, lautum, splendidum, saporosum. Sed fortibus vinculis aestuantium febrium correptus, ita enim summo regifamilias placitum est, ipse grabatulo valetudinario tenetur obstrictus ; impotens est accedere. […] Tentatae sunt viae multae et, ut sub compendio rem eloquar, sarcina haec praedicationis debilibus humeris meis cum multis et magnis inculcationibus imposita est. Quando imposita est ? Dies martis post vesperas ; et sero illo recepi primo thema ab altero jam asumptum. Neque enim thematis et ex consequenti neque materiae electio mihi relicta est quo magis ignoscat et benigna sit prudentia et humanitas vestra[59].

Nul doute qu'ici, la mention ne joue le rôle d'une *captatio benevolentiae* du public et ne comporte une dimension éminemment topique. Pourtant, il nous faut tout de même aller au-delà du *topos* comme Danielle Bohler le suggère à propos, à la même époque, du *topos* du livre retrouvé car s'y adjoint un substrat d'apparence biographique. Pourtant cette brève évocation, quand bien même elle est véridique, est d'abord rhétorique : elle vise en effet à légitimer la prise de parole. Rattachant la parole à un contexte, la vie des institutions religieuses parisiennes, le motif en souligne la dimension contingente ; il ouvre vers la fiction, sur la base de la connivence. Si Danielle Bohler voit dans le bras tendu vers le livre source redécouvert un signe jetant un pont vers le passé et l'oubli, cette forme de *captatio* elle, pourrait explorer la contingence toute spéciale qui relie la parole humaine à la Parole. Une subjectivité réelle se dégage en effet de cette miniature textuelle car Gerson y insiste, cette mission de remplacement ne l'attirait ni ne l'arrangeait. Le champ lexical de la contrainte, *sarcina*, *compendio* etc. souligne le paradoxe, si littéraire, mais aussi profondément spirituel de l'inspiration malgré soi, de l'impalpable qui se joue de la personne et ne peut pourtant s'en passer, recevant d'elle sa forme et cette nuance indicible qu'est la singularité.

Mais être auteur suppose tout autant une mise en scène de l'activité d'écriture et/ou langagière (le sermon conjuguant les deux) : la réflexivité permet ainsi de revendiquer fortement son statut. Ce faisant, l'auteur au tournant du XIVe-XVe siècle mobilise un ensemble de stéréotypes ayant pour but de montrer le *faire* spécifique du lettré et de le légitimer en soulignant sa singularité irréductible. Le sermon se pensant d'abord comme pratique orale, ce sont les stéréotypes de l'éloquence qui vont construire une idéale figure auctoriale du prédicateur :

> J'ay entrepris a l'ayde de Dieu prouver et demonstrer comme advocat et plaidoyeur contre erreurs et vices et comme estant en la chayere de verité chrestienne, que Ceulz

[59] *Dedit illi gloriam regni*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 180. Nous traduisons : Lui, [l'abbé de saint Germain] en sa qualité de prédicateur éminent et reconnu apte, vous avait apprêté un mets de choix, à n'en pas douter de prix, somptueux, splendide et savoureux. Mais voilà qu'il a été pris dans les rets tenaces d'une forte fièvre – il a plu en effet au maître de maison suprême qu'il en soit ainsi– [et] il est retenu cloué à son lit de convalescent, dans l'impossibilité de se déplacer. Plusieurs solutions furent tentées et, comme si j'aillais discourir de la chose sous la contrainte, ce fardeau de la prédication fut imposé à mes faibles épaules avec des efforts nombreux et importants. Quand le fut-il ? Le mardi après les vêpres et ce n'est qu'après cette première notification que je reçus le thème déjà choisi par un autre. Ainsi, par suite de cela, on ne me laissa le choix ni du thème ni de la matière aussi votre prudence et votre humanité doivent-elles d'autant plus me pardonner et se montrer bienveillantes.

> yci sont bieneureux Qui les cuers ont doloreux. Mais tantost par adventure on me dira le proverbe commun : « Bien aise plaidoyer qui parle sans partie » ; car il semble que nulz ne parle ou ne doye parler contre moy. […]. Mais helas, autrement va. Je regarde que mile et mile advocaz, par lesquelz j'entens les vices et pechiez font partie et ont fait des pieca pourretraire les gen de croire ceste vérité […].

Ici l'avocat permet de mettre en scène la parole et de revendiquer pour le prédicateur en mal d'auctorialité, le prestige de l'orateur si en vogue par-delà les Alpes. Or, Marie Jennequin souligne que « l'émergence de la figure de l'orateur est révélatrice du développement de l'identité et de la légitimité autoriale à la fin du Moyen Âge[60] ». Le lexique de la plaidoirie qui renvoie discrètement à l'éloquence est donc lourd de sens et s'inscrit dans la mutation profonde qui affecte les pratiques intellectuelles et leur perception.

Nul doute que l'émergence d'une fonction auctoriale dans les textes de Gerson ne soit le résultat d'une lente sédimentation de pratiques d'écriture faisant droit à une subjectivité littéraire et une conscience accrue quant à l'activité d'écriture, propice à la réflexivité. Reste que la fonction auteur telle que nous la proposons ne revêt pas seulement un versant intra-textuel : elle est tout autant tributaire de conditions sociales qui, en des temps troublés, réclament que le discours soit la propriété de quelqu'un avec d'évidentes arrière-pensées punitives.

3. Quand le lettré devient un intellectuel engagé

Ni l'histoire ni l'histoire des textes ne sont de longs fleuves tranquilles et linéaires où les éléments antérieurs conditionnent le chemin ultérieur. Il n'empêche, l'individuation ténue qui se rencontre chez certains hommes médiévaux et l'essor d'une conscience auctoriale chez certains lettrés ouvraient la voie à une figure nouvelle de clerc, l'intellectuel. Les travaux s'inscrivant à la suite de Jacques Le Goff[61] l'ont rappelé : celui-ci trouva dans l'institution universitaire un cadre confortable pour se développer comme un groupe social spécifique, pour ainsi dire une classe, partageant des valeurs et une conscience de soi spécifiques… que d'aucuns qualifieront de mépris orgueilleux.

Depuis longtemps déjà le lettré médiéval évoluait dans des cercles proches du pouvoir ; ce faisant, il s'inscrivait dans la longue tradition antique du lettré conseiller du roi et dès le IXe siècle se développe un important corpus de textes centrés sur ces considérations :

---

[60] Marie Jennequin, « Une filiation littéraire inscrite dans le manuscrit ? Le *Livret sommaire* de Jean Lemaire de Belges », dans *Le Recueil au Moyen Âge. La Fin du Moyen Âge*, Tania Van Hemelryck, Stefania Marzano, (éd.), Brepols, p. 137-153, cit. p. 140, note 15.

[61] Sur la question des valeurs sociologiques et corporatistes des universitaires, voir Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, « L'intellectuel », *op. cit.* : sur l'opposition travail manuel/travail intellectuel voir p. 214-216.

> Les clercs ont beau être les gardiens d'une pensée qu'ils héritent de la Bible et de l'Antiquité, ils peuvent de moins en moins ignorer les exigences concrètes d'un pouvoir royal qui conquiert, puis affirme son autorité.
> […] Pendant l'Antiquité aussi bien qu'au Moyen Âge, on rappelle les fondements métaphysiques de la royauté et on pense le pouvoir en termes de morale, opposant les vices du tyran aux vertus du bon prince. Le miroir est un instrument de révélation que le clerc tend au souverain, lui proposant une image idéale de sa fonction, afin qu'il s'y conforme[62].

Le développement des centres intellectuels puis universitaires à partir du XIIe siècle ouvre ensuite la voie à une réflexion théorique plus structurée dont les traités de Jean de Salisbury et de Gilles de Rome offrent de bons exemples.

La période de la fin du Moyen Âge apparaît notablement différente en ce sens que la réflexion sur le pouvoir tend à quitter les doctes cercles de l'université pour s'inviter aux côtés du roi, au cœur de l'action. La nature de la réflexion ne s'en voit pas toujours modifiée pour autant et l'approche théorique a encore de beaux jours devant elle[63]. Néanmoins, le statut du lettré, lui, évolue et d'intellectuel universitaire il devient un intellectuel engagé, partie prenante du jeu politique. Cet intellectuel engagé conserve les innovations précédentes que nous avons montrées : individuation, subjectivité, posture auctoriale sont développées, le nouveau contexte politique de l'écriture fonctionnant comme un catalyseur et un révélateur. La parole du lettré continue ainsi de déployer une armature d'autorités et de *topoi* qui la structurent mais elle ancre désormais sa légitimité dans l'expérience subjective d'une conscience :

> Témoin de son temps […], Christine de Pizan s'est posée, au fil de ses œuvres, en conscience indépendante du royaume, revendiquant le droit à une parole à la fois subjective et engagée. Chez elle, comme chez Alain Chartier, les traces d'une présence personnelle dans l'écriture se combinent à une démarche rhétorique qui vise à conférer au poète la dignité et au discours l'autorité, toutes deux indispensables pour convaincre les puissants d'écouter la *vox patriae* et d'agir dans l'intérêt du royaume[64].

Dans ce domaine, Christine de Pizan apparaît comme un cas de figure exemplaire car sa parole ne peut faire l'économie de la subjectivité : elle déjoue en effet presque toutes les catégories du lettré en

---

62 Joël Blanchard, Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002, p. 7.

63 Sur les tensions entre une réflexion politique de nature philosophique et une réflexion d'inspiration pragmatique (surtout juridique) on pourra consulter l'article de Peter Lewis, « Pouvoir, "spéculative" et pratique : quelles voix entendre ? », dans *Penser le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2000, p. 157-170. On pourra également, sur le poids d'approches théoriques et morales lire l'article de Jean-Claude Mühlethaler, « *De ira et avaritia* ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité. Des miroirs des princes à l'engagement politique sous Charles VI », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 9, 2002, consulté le 08 janvier 2013. URL : http://crm.revues.org/82

64 Joël Blanchard, Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir…*, *op. cit.*, p. 36.

étant laïque, femme, veuve[65]. Or, c'est cette singularité qui pourrait être encombrante qui devient une stratégie rhétorique majeure dans le processus de légitimation de sa parole. La démarche d'Alain Chartier est en cela différente et, si le but est bien le même, c'est d'abord la référence prophétique et le cadre classique du songe allégorique qui permet l'engagement de l'écriture. Chez tous deux enfin, ainsi que chez d'autres, la grande affaire du discours est la vérité et le bien commun. Ces deux thèmes du débat politique, centraux pour notre période ainsi que l'a montré Nicole Pons[66], font office de signature pour l'intellectuel engagé désireux de transposer la réflexion dans le domaine politique… mais aussi de ressource argumentative à la plasticité étonnante :

> Il semble donc que la vérité, première qualité dans le domaine religieux, soit aussi la première vertu dans le domaine politique. Mais il s'agit en fait non d'une vertu (c'est-à-dire d'un comportement moral) mais d'un concept abstrait (la conduite morale, elle, étant de l'ordre du mensonge et du « dire le vrai »), la vérité tient en réalité une place plus fluctuante et chacun l'utilise en fonction de ses exigences […].
> Il ne convient pas cependant de s'arrêter sur une telle constatation désabusée. En effet, pendant ces mêmes années, s'opère un développement qui est lourd de sens : il s'agit du recours à la personnification allégorique de la vérité. Bien que l'allégorie soit une des constantes de toute la littérature médiévale […] la Vérité tient une place modeste parmi toutes les personnifications utilisées avant la fin du Moyen Âge. […] Or, une nouvelle situation se met en place à la fin du XIVe siècle car au même moment, dans l'avant-dernière décennie du siècle, sont produites quelques œuvres qui utilisent la personne Vérité en lui donnant un statut nouveau : juge de la situation religieuse dans le contexte du schisme, guide du bon gouvernement au milieu des troubles politiques et militaires du temps[67].

Y a-t-il si loin d'un clerc à l'autre, de Jean Gerson à Alain Chartier ? La prédication en effet, compte aussi parmi les textes qui abordent des questions politiques face aux puissants… y compris de façon critique. Mais la prédication peut-elle être un texte engagé porté par une subjectivité usant du prophétisme comme stratagème rhétorique ? C'est oublier que la parole homilétique fut pensée dès ses débuts sur le modèle de l'inspiration divine ; et quoique Gerson ne récuse pas la rhétorique, il désavoue encore moins les anciennes théorisations discursives auxquelles une époque troublée redonne une nouvelle jeunesse.

Certes, Jean Gerson reste mesuré : à l'inverse de prédicateurs hors institution[68] il ne recourt pas aux schémas du prophétisme de façon systématique, ni dans la totalité des sermons. Les

---

65 Nous reprenons dans cette analyse la matière de la réflexion de de Jean-Claude Mühlethaler dans « *De Ira et avaritia*… », *op. cit*., ainsi que de Joël Blanchard, Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir…*, *op. cit*., p. 36 sq.

66 Nicole Pons, « *Pour ce que manifestation de Vérité*. Un thème du débat politique sous Charles VI », dans, Dominique Boutet, *Penser le Moyen Âge, op. cit*., p. 343-364.

67 Nicole Pons, « *Pour ce que manifestation de Vérité*… », *op. cit*., p. 351-353.

68 Sur ces questions nous renvoyons de nouveau à Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers (éd.), *La Parole du prédicateur*, *op. cit*. On pourra consulter également sur le prophétisme André Vauchez, (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

passages qui y recourent doivent ainsi retenir d'autant plus notre attention ; ils révèlent en effet les tensions qui travaillent en profondeur la prise de parole homilétique. Le sermon que nous avons déjà évoqué *Suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui*[69] permet d'observer comment la prédication peut se saisir des ressources de l'éloquence politique en reprenant la structure topique de l'exorde[70] :

> [H]orresco referens, lamentabilis derepente vox insonuit ex ore prophetico clamans et conquerens : « *Corruit in platea Veritas* » [Is., 59, 14]. *Obstupui visu subito gelidusque pererrat / Ossa tremor* [*Aed*. II, 120-121]. Nam, o luctuossissimum, o lugubre spectaculum, videre Veritatem quae praevalet, quae super omnia vincit, prostratam positamque in ruinam et in signum cui contradicitur [Luc., 2, 34]. Hanc sublevare Misericordia soror sua nitebatur ; ita enim Misericordia et Veritas obviaverunt sibi.

Les références au prophétisme saturent le texte qu'il s'agisse de la situation *vox insonuit* et du lexique s'y rapportant, *clamans*, qui rappellent « la voix clamant dans le désert » mais aussi des sentiments qui y sont associés : *horresco* connotant la terreur toute sacrée qui saisit celui que désigne la providence. Mais le cadre est aussi celui du songe allégorique ; le champ discursif, où le *je* évolue seul, se voit élargi aux dimensions d'une véritable vision, *spectaculum*, intégrant des actants abstraits. Le premier cadre est confirmé par la suite de l'échange entre Miséricorde et le prédicateur qui, comme bien des prophètes, se montre peut-être d'abord peu empressé de remplir sa mission :

> […] urget Misericordia dicens : « Vae tibi si non evangelizaveris ; necessitas enim incumbit tibi ; necessitas ex professione et talento comisso ; necessitas ex legatione ; necessitas ex juramento et fidelitate […]. » Fuerat, scio, placentior altera multis materia ; sed nulla fortassis utilior vel ad tempus urgentior. Unde si quaererem solum hominibus placere […] ambularem nunc forte in magnis et mirabilibus super me versans et reversans quaestiones oppositas. Sed opportet imitatorem esse illius qui ait : « ego Deus docens te utilia ». Non dixit *subtilia*[71].

La prise de parole est d'emblée inscrite dans une logique transcendante : la référence rapide à la

---

69 *Suscepimus Deus misericordiam tuam*…, *OC*, t. 5, n° 248, p. 538- 546.

70 Nous traduisons, en reprenant la traduction de la Bible de Jérusalem pour les traductions bibliques : Je frémis en le rapportant : une voix piteuse résonna subitement hors d'une bouche prophétique en s'écriant et se lamentant : « *La Vérité a trébuché sur la place publique* ». Je me pétrifiai face à cette vision soudaine et je tremble en sentant le froid parcourir mes os : ô spectacle funèbre, ô spectacle lugubre que de voir la Vérité qui surpasse tout, qui de tout sort victorieuse… prostrée, gisant défaite, *comme un signe en butte à la contradiction*. La Miséricorde sa sœur s'efforçait de la soutenir en effet, la Miséricorde et la Vérité marchent de concert.

71 *Ibidem,* p. 544-545. Nous traduisons : La Miséricorde me pressait par ces mots : « Malheur à toi si tu n'évangélises pas ! Car la nécessité te l'impose : une nécessité découlant de ta profession et du talent qui t'a été confié, une nécessité découlant de l'ambassade [présente], une nécessité découlant de la fidélité jurée par serment. » Une autre matière eût été, je le sais, autrement plus plaisante pour bien des gens ; mais aucune sans doute n'est plus utile ni vitale par les temps présents. Oui, si je n'aspirais qu'à plaire aux hommes […] j'évoluerais en ce moment au milieu de grands sujets et de considérations merveilleuses en tournant et retournant des questions antithétiques. Mais il est préférable d'imiter celui qui dit : « Moi, Dieu, je t'enseigne des préceptes utiles ». Il n'a pas dit *subtiles*.

parabole des talents, *necessitas ex […] talento comisso*[72], souligne, si besoin est, que se dérober c'est choisir la damnation, ce qu'exprime sans ambages l'anaphore de l'interjection *vae*. L'écriture enfin, puise dans l'intertexte prophétique vétéro-testamentaire pour légitimer une parole âpre, dérangeante. L'opposition terme à terme de *placentior* au binôme *utilior* et *urgentior* prône ainsi la vérité, ici thème central du discours, seule porteuse de salut, à l'encontre de la flatterie qui commence à faire son entrée dans les milieux curiaux[73]. La référence au discours de Miséricorde laisse finalement place à la véritable source d'inspiration du prédicateur-prophète, Dieu, avec une citation clairement mise en évidence. La transcendance dont se réclame le *je* ne saurait toutefois masquer totalement le coup de force rhétorique final qui rapproche de son antonyme dans une paronomase la seule valeur pouvant, dans cette perspective, légitimer le discours : *utilia*/*subtilia*. Car il est bien question d'exégèse et de commentaire le prédicateur prenant fait et cause pour une théologie appliquée, engagée et non spéculative.

La mise en évidence de cette mutation du lettré médiéval en intellectuel engagé ne doit pas faire oublier qu'au-delà des ressemblances trompeuses l'intellectuel médiéval reste, selon les mots de Jacques Le Goff reprenant Antonio Gramsci[74] un intellectuel « organique ». En cette période où le savoir reste fortement circonscrit aux sphères du pouvoir, religieux ou étatique, le terme d'« engagé » ne renvoie donc pas simplement et directement à une posture d'intellectuel rebelle en lutte contre l'autorité. Ainsi, si l'intellectuel ne manque pas de souligner les manquements du pouvoir dans une perspective plus ou moins détaillée et pragmatique[75], le but de son discours vise moins sa contestation que sa réforme. Le clerc reste le serviteur zélé des grands qui bien souvent sont aussi ses mécènes. Dans une traditionnelle logique d'échange, le don des ressources matérielles donc suscite le contre-don du discours symbolique légitimant l'idéologie nobiliaire, royale, ou papale. Le statut de l'intellectuel engagé de la fin du Moyen Âge déjoue donc les schémas modernes et affirme sa

---

[72] On retrouve là le motif classique de l'utilité associé à la topique de l'exorde qu'a bien étudiée Ernst Robert Curtius dans *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 106-108.

[73] Pour une étude approfondie des mutations que connaît l'espace curial, notamment l'essor du courtisan et du discours de la flatterie, à la fin du Moyen Âge on se reportera à Joël Blanchard, Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir…*, *op. cit*., chapitre « La Cour en question », p. 59-84. On notera incidemment ici que ce bref passage propose en quelque sorte le portrait en négatif du prédicateur prophète, avec la figure d'un prédicateur de cour voire, courtisan : la reprise du verbe *placere*, associée à un lexique connotant la prestance, *ambularem*, mais aussi l'artifice, *mirabilibus*, *versans et reversans*, *oppositas* semblent annoncer les figures modernes de prédicateurs à succès, maîtres de l'éloquence pour un public de cour goûtant l'éclat rhétorique.

[74] Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, préface de l'édition de 1985, Paris, Le Seuil, 2000, p. I-X, voir p. I, sq.

[75] Jean Claude Mühlethaler souligne ainsi dans son article « *De ira et avaritia* », *op. cit*., que l'approche concrète et pragmatique ne se rencontre pas systématiquement dans les textes se penchant sur la pratique du pouvoir. C'est plus fréquemment la morale chrétienne, plus rarement une approche philosophique d'inspiration aristotélicienne, qui fournit le prisme pour mettre en perspective le juste comportement attendu d'un souverain idéal. Un théologien comme Jean Gerson illustre de manière exemplaire cette oscillation entre regard pragmatique et explication moralisante ainsi dans le discours pour l'Hôtel Dieu, *Miserere nostri Domine*…, *OC*, t. 7. 2, « Discours pour l'Hôtel Dieu », n° 359, p. 714-717.

singularité et son utilité dans l'oscillation qui le conduit de la critique à la célébration :

> […] Il serait trompeur d'installer le portrait d'un écrivain « laïc », porteur d'un regard simplement critique sur le monde où il a désormais sa place. En un paradoxe et une facilité seulement apparents, l'irruption d'une écriture nouvelle dans la politique, la présence pesante, dramatique, de la guerre, de la dégradation des valeurs chevaleresques, les vices de la Cour, tout cela qui pourrait mettre en cause le pouvoir royal trouve sa résolution dans la réaffirmation de la nature sacrée de ce pouvoir. La guerre elle-même, par exemple, est transcendée, lavée de tout péché à travers sa forme sacrée, qui est la croisade. L'écriture de la croisade, même lorsqu'elle se veut pure description, est une manière de sacralisation. L'écrivain a donc acquis de grands pouvoirs, que les rois au demeurant perçoivent fort bien […]. Maître d'une rhétorique qui n'est plus seulement courtoise, l'écrivain exalte le prince par le sens et le son des mots ; il affirme ainsi sa propre et éminente dignité à travers la continuité de cette écriture sacralisante[76].

À cet égard, une figure comme Gerson ne laisse guère planer le doute à l'inverse d'autres personnages chez qui la relation avec le pouvoir peut sembler, de prime abord, plus ambiguë. Le chancelier fut d'abord un homme d'institution et son discours à la critique franche ne doit pas faire illusion sur son dévouement à l'Église, ainsi qu'à la royauté. Certes, la fin de sa vie le voit mis au ban à la fois du pouvoir étatique, par suite de son zèle fervent pour les principes du décalogue, et du pouvoir papal, du fait de son inclination pour la soustraction d'obédience, puis pour la solution conciliaire. Mais faut-il y voir le signe d'un intellectuel libre de toute servitude institutionnelle dont la conscience engagée préfigurerait les critiques de la modernité[77] ? Nous n'entendons pas ici nier le caractère imposant de la personnalité du chancelier qui ne laisse pas indifférent. Il nous semble toutefois que cette indépendance tient aussi au rattachement du chancelier à plusieurs institutions du fait de la faillite des cadres traditionnels. Face au roi, Gerson est peut-être ainsi le fils dévoué de cette *alma mater* qu'est l'université mais face au pape avignonnais, il est peut-être tout autant le sujet du roi de France. Bien plus, comme certains de ses contemporains, ses conseils de réforme résultent autant d'une conscience critique que d'un regard nostalgique qui propose comme modèle d'état, moral, plutôt que moderne, la vision de la royauté idéale d'un saint Louis :

> Singulos reges ac imperatores singulis efferunt laudibus ; sed omnes gloriae ac laudis titulos in singulis oris sparsos in hoc uno rege nostro congestos esse quisquis legendam suam intuebitur reperiet. Aeneam a pietate poeta optimus commendat, quia parentem Anchisen e mediis surripuit flammis ; hinc est illud : sum pius Aeneas.

---

76 Joël Blanchard, Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir…*, *op. cit.*, p. 5.

77 La réception de la légende de Gerson vaudrait la peine d'être écrite, la figure du chancelier n'ayant pas manqué d'interpeller bien des époques et se prêtant à bien des lectures, ou recyclages dans certains cas. Par exemple, ce théologien rallié tardivement au conciliarisme peut, encore de nos jours, faire figure de précurseur du concile Vatican II et des théologies conciliaristes qui en découlèrent. Loin d'incriminer la fantaisie des lectures des uns et des autres, nous pensons que c'est la diffusion des œuvres écrites qui pourrait fournir une clé d'explication de cette éternelle jeunesse du chancelier.

> Noster autem rex non ad patrem tantummodo, quod naturae jussu agere compellimur, sed ad pauperes et aegrotos efficacissima pietatis exhibuit obsequia, ut etiam instar Tobiae ad sepeliendum mortuos sua se majestas inclinaret ; insonuerat enim auribus suis illud Apostoli, I Tim. Iv : pietas ad omnia valet […][78].

La *laudatio* de la royauté entremêle ici la référence antique et biblique, fondant ensemble piété latine et piété chrétienne. Ce faisant, elle élabore un portrait, celui du roi très chrétien, qui les exprime toutes et dépasse la première d'entre elles (*non tantumodo*). Cette association précède une longue énumération de figures illustres emblématisant chacune une vertu souhaitable pour qui a le pouvoir : Jules César est clément envers ses ennemis, Octave Auguste fait preuve de frugalité dans son alimentation, Scipion l'Africain était chaste etc. Louis IX les surpasse tous de sorte que la louange peut se muer en éloge du bon gouvernement :

> Multa alia sunt regis nostri praeconia quae brevitati studens praetereo. Non silendum tamen arbitror quod ipsos veri regis aequissime regnantis mores habens, iniquas a se tyrannorum conditiones abjecit. Insederat quippe suo in animo illud V Politicae : opportet monarcham non videri tyrannum sed oeconomicum et regnatorem[79].

L'intellectuel engagé l'est pour le moment au service d'un puissant, le roi, ou le pape, qu'il sert et reflète par un discours symbolique plus que pragmatique. L'heure n'est pas venue pour un Machiavel où la conscience critique du lettré s'exprime dans une approche exclusivement pragmatique. Il n'est pas venu non plus le jour où la *politia* et le bien commun seront pensés indépendamment de la référence royale : il nous semble que la force du discours encomiastique au service de la figure royale rend peu probable une défense par Gerson d'une orientation démocratique du pouvoir[80]. La place de

---

[78] *Dominus regnavit…*, *OC*, t. 5, Sermon n° 223, p. 235. Nous traduisons : Chaque roi et chaque empereur récolte des louanges singulières **:** mais tout homme qui se penchera sur la légende [de notre roi] constatera que tous les titres de gloire et de louanges qui sont éparpillés dans des bouches singulières sont réunis chez un seul, notre roi. Le plus grand poète a distingué Enée pour sa piété car il a tiré son père Anchise du milieu des flammes, de là « Je suis le pieux Enée ». Or notre roi s'est acquité de ses devoirs quant à la piété de la façon la plus manifeste, non seulement envers son père comme nous sommes incités à le faire par le droit de la nature mais aussi à l'endroit des pauvres et des malades au point qu'à l'instar de Tobie sa majesté s'abaissa jusqu'à ensevelir les morts. C'est que résonnait à ses oreilles cette parole de l'Apôtre, I, Tim, iv : « La piété traverse tout ».

[79] *Dominus regnavit…*, *ibidem*, p. 239. Nous traduisons : Multa alia sunt regis nostri praeconia quae brevitati studens praetereo. Non silendum tamen arbitror quod ipsos veri regis aequissime regnantis mores habens, iniquas a se tyrannorum conditiones abjecit. Insederat quippe suo in animo illud V Politicae : opportet monarcham non videri tyrannum sed oeconomicum et regnatorem.

[80] C'est néanmoins nous semble-t-il la lecture que fait Mary Christine Davenport Batts dans *Jean Gerson Politics and Political theory*, thèse de l'université d'Ottawa, Canada, 1976 : « Dans sa vision générale, c'était un réaliste modéré mais il n'était pas un simple thomiste conservateur : c'était un éclectique ainsi que, quoique de manière limitée, un penseur progressiste comme en témoigne le sécularisme de ses vues sur la loi humaine. […]. Il a clarifié l'espèce de vague idéal de Thomas d'une constitution mixte en définissant l'aristocratique élément du gouvernement comme le conseil Royal et le Parlement et l'élément démocratique comme les Etats généraux. Il a donc théorisé l'idéal démocratique pour lequel les avocats français de la monarchie constitutionnelle se battront jusqu'à la dernière consultation des Etats Généraux en 1789. Texte anglais : In his general outlook he was a moderate realist but he was not merely a thomist and a conservative ; he was an ecclectic and, thoug to a limited degree, a progressive thinker-witness the secularism of his views on human law […]. He clarified Thomas' somewhat vague ideal of a mixed

l'intellectuel engagé est donc ambiguë et se situe entre la distance que permet le savoir, et l'assentiment qu'intime la société et ce d'autant plus pour un homme d'Église comme Gerson, tout sensible puisse-t-il être à l'air de son temps :

> […] dans le *real world* pour des hommes politiques humains, comme dit Dissimulation chez Gerson « il faut temporiser [...] ». Dissimulation, bien entendu, « fault en timidité », Sédition, son opposé, en « temerite. Discrecion tient le droit chemin royal, sans decliner a dextre de dissimulacion, ou a senestre de sedicion. » On ne saurait sous-estimer l'autorité de Gerson sur la *resistance theory* ; on ne doit pas sous-estimer non plus sa capacité à exprimer en paroles, en la réprimant, le point de vue des forces du *real world* qui s'y oppose. C'est en effet lui qui, ce faisant, écrit pour elles l'*obedience theory*. « [...] [Aux sujets] est d'obéir, tant soient seigneurs desordonnés, selon le commandement sainct Pierre *1 Petri 3°*.[81] »

Les allégories morales dessinent ainsi une pensée politique structurée qui, tout en adoptant les formes du discours engagé, expose les vues relativement conservatrices et contraignantes d'un ecclésiastique soucieux de limiter l'autonomie du pouvoir laïc, par trop « téméraire ».

On pourrait reprendre à ce stade de la réflexion le titre de Danièle Bohler, « De face et de profil », pour décrire la figure complexe de Jean Gerson, tout à la fois clerc, théologien et universitaire le plus classique. Il relève en cela bien de la catégorie qu'isole Jacques Le Goff, « l'intellectuel organique » qui associe la maîtrise de savoirs précis, une fonction sociale qui leur est liée et un ancrage institutionnel précis. Mais de profil on y voit aussi des spécificités propres à l'époque, l'engagement[82] dans le siècle, une tendance à *se* lire et se dire dans l'écriture, et parfois, une tendance à jouer d'une certaine singularité… non dénuée de traits typiques. La figure de Gerson est complexe, peut-être en vertu de la richesse de cet acteur historique, mais peut-être aussi parce qu'il ne choisit pas toujours et cumule les figures. Goût de la mesure, timidité politique, sagesse ? Il est difficile de statuer : l'anthropologie du lettré que livre la figure gersonienne est aussi une anthropologie qui se cherche.

---

constitution by defining the aristocratic element in government as the Royal Concil and the Parlement and the democratic element as the Estate General, thus putting into theoretical form the democratic ideal for which French advocates of constitutional monarchy were to contend until the last meeting of the Estates in 1789. » p. 258

[81] Peter Lewis, « Pouvoir, « spéculative » : quelles voix entendre ? », *op. cit*., p. 165-166.

[82] Ce terme d'engagement mériterait qu'on s'y attache encore davantage car il renvoie évidemment avec une certaine facilité, et une certaine séduction, à des figures plus modernes mais aussi auréolées de connotations dont il est difficile de se départir dans la tradition intellectuelle française : l'engagement y est en effet lié à une certaine idée de la chose intellectuelle faite d'indépendance politique et de philanthropie. Il convient de rappeler que ces intellectuels engagés médiévaux ressemblent peut-être à leurs lointains homologues, mais *mutatis mutandis* : car ils sont engagés *pour* quelque chose, plus précisément, un type de pouvoir qu'on peut résumer à quelques grands « partis » : la papauté, l'université, la royauté.

II. Disputes, débats, dialogues : gestes intellectuels d'une culture de l'échange.

Les études concernant la place de l'échange oral au sens large dans la culture médiévale sont nombreuses et notre ambition ne sera pas d'en offrir un panorama exhaustif[83]. Or, en dépit de l'importance de cette forme d'expression de la culture, ou de ce média, Jelle Koopmans rappelle que l'histoire littéraire des formes dialoguées laisse parfois dans l'ombre le Moyen Âge : « […] comment se fait-il qu'un phénomène si typiquement médiéval – le dialogue et sa rhétorique, le système oppositionnel – soit en même temps vu comme si typique pour la culture renaissante ?[84] ». En effet, l'histoire littéraire voit bien souvent l'éclosion d'un goût du dialogue à la Renaissance, alors même que les textes médiévaux qui en font usage sont pléthoriques. Dans le cas des sermons qui allient, théoriquement, à la fois le texte et la performance, la lettre et la voix, pour reprendre la terminologie de Zumthor il importe de faire une place à l'oralité, au dialogue et de cerner leurs rapports avec les notions de polyphonie et de dialogisme[85], fortement mobilisées par les études renaissantes. Bien plus, la période que nous étudions est caractérisée par une grande importance de la forme dialoguée. En somme, l'histoire littéraire pourrait se résumer à une présentation schématique : le Moyen Âge est monologique et les dialogues qui sont les siens sont de faux dialogues en ce sens qu'ils n'ouvrent pas vers une suspension des certitudes et des signes telle qu'on la rencontrerait *a contrario* dans la littérature renaissante. Une telle vue tend à essentialiser les formes présentes dans les textes sans tenir compte de leurs fonctions spécifiques, et qui méritent des lectures distinctes. Nous y insistons : si le

---

[83] Sur ces questions nous renverrons donc aux quelques références majeures suivantes : pour une approche historique, on se reportera à Brian Stock, *The Implication of Litteracy, op. cit.* ; pour une approche davantage linguistique, très informée du domaine biblique, on consultera Walter Ong, *Oralité et écriture*, Paris, Les Belles Lettres, 2014. Enfin pour une approche littéraire, on se tournera évidemment vers les travaux de Paul Zumthor, à commencer par *La Lettre et la voix*, Paris, Le Seuil, 1987.

[84] Jelle Koopmans, « Mises en jeu, mises en scène du dialogue », dans *De l'Oral à l'écrit. Le Dialogue à travers les genres romanesque et théâtral*, Corinne Denoyelle (dir.), Orléans, Éditions Paradigmes, 2013, p. 99-115, cit. p. 101. Sur le dialogue renaissant nous renverrons, sans viser à l'exhaustivité à Peter Burke, « The renaissance dialogue », renaissance studies n° 3, 1989, p. 1-12 et à Tristan Dagron, « Plurilinguisme philosophique et crise du concept : le moment humaniste », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 2007, vol. 64, n° 1 p. 11-29, On pourra enfin consulter Jacqueline Ferreras, *Les Dialogues espagnols du XVIe siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, Paris, Didier Érudition, 1985.

[85] Nous renvoyons ici bien évidemment aux travaux bien connus sur la culture populaire de Mikhaël Bakhtine dont les théorisations ont intéressé les médiévistes au premier chef : or on sait que sa connaissance du Moyen Âge occidental était parcellaire et l'a amené à une valorisation importante d'une culture dite populaire qui, en tant que telle, n'est pas reconductible. La culture populaire médiévale que nous pouvons en effet approcher est toujours tributaire de sources écrites, donc lettrées. Sur l'usage des théories de Bakhtine dans les études médiévales on pourra se reporter à la mise au point de Marie Bouhaïk-Girones en ligne sur le site de Ménestrel et qui revient sur la bibliographie bakhtinienne : http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1611 (consultée le 23 novembre 2915). En réalité, c'est l'opposition oral-carnaval-populaire/écrit-religieux-nobiliaire qui pose présentement problème : que ces binômes aient en partie structuré la culture médiévale est incontestable ; toutefois, l'un va parfois sans l'autre et il est délicat d'établir entre eux une étroite corrélation. Les sermons le montrent : l'oralité n'y est que très rarement carnavalesque et dialogique et il ne s'agit nullement d'une perversion de l'oralité mais bien d'un autre de ses régimes.

XVe siècle se caractérise par une abondance de textes dialogués, ce n'est pas, de notre point de vue, parce qu'il préparerait la Renaissance.

Ainsi, pour le Moyen Âge comme pour la Renaissance quoique les formes diffèrent, la pensée passe par l'échange de sorte que l'accès à la vérité semble ne pouvoir faire l'économie du dialogue. L'échange, de soi avec soi ou de soi avec l'autre s'apparente d'abord au processus heuristique qui découvre la vérité ; dans un second temps, il est aussi le medium privilégié pour amener l'autre à la vérité. Or, si les textes dialogués changent du Moyen Âge à la Renaissance il faut sans doute moins y voir l'abandon d'un geste pour un autre qu'un changement survenant plutôt dans la conception qu'on se fait de la vérité. Les modalités de sa diffusion (imprimerie etc.) sont uniquement quant à elles, on l'a vu, une variable à terme conséquente, mais initialement non primordiale. Mais c'est peut-être aussi que le sens du geste, son lien à l'oralité notamment, et la manière dont on le lit évolue. L'oralité au début de la période médiévale constitue une part majeure de la culture et, quoique labile et éphémère, elle va de pair avec une forme spécifique d'autorité, l'autorité de l'inspiration transcendante. À l'inverse, l'imprimerie scelle le triomphe de l'écrit et d'une nouvelle forme d'autorité, celle de la lettre stable et immuable. Doit-on alors s'étonner que l'oralité aille de pair avec le flottement du sens et qu'elle entraîne le dialogue à sa suite dans la crise des signes qui s'envolent suivant des vents contradictoires ? Il nous semble qu'à cette aune la similitude d'un geste intellectuel qui sous-tend des formes littéraires profondément analogues n'exclut pas qu'au fil du temps son sens change. À la charnière des XIVe et XVe siècles nul doute que les autorités ne se mêlent, le sermon se revendiquant à la fois comme texte et comme parole inspirée. Dans ce cadre, l'oralité, mais aussi les jeux de polyphonie textuelle méritent une approche fine et nuancée à la hauteur de la complexité des textes qui jouent des régimes d'autorité et s'inscrivent à plusieurs niveaux de référence et de signification.

1. La dispute, ou la structure dialoguée de la pensée

La *disputatio* s'enracine dans la longue tradition de la pensée occidentale qui voit dans l'échange dialogué la forme par excellence du raisonnement[86]. Néanmoins, la dispute est aussi un geste intellectuel éminemment médiéval et elle reflète une part du génie propre à cette période. C'est

[86] Pour un rapide panorama des sources antiques, grecques et latines, de la dispute médiévale on pourra se reporter à l'article de Pierre Hadot, « La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité », dans *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales…op. cit.*, p. 1-10. On pourra également, pour un survol de la période médiévale, consulter la synthèse d'Alex Novikoff, *The Medieval culture of disputation. Pedagogy, practice and performance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013. Nous nous appuierons quant à nous essentiellement sur les travaux d'Olga Weijers.

que l'échange dialogué a tout pour *faire image* : il rend en effet à la fois compte du dynamisme inhérent à l'activité intellectuelle en même temps qu'il permet de mettre en forme le cheminement parcouru. Mais le dialogue a également tout pour se faire *l'outil* du « maniement du savoir[87] » par les nuances infinies qu'il permet de déployer dans les mots : le Moyen Âge, civilisation du Verbe et du livre, ne pouvait ne pas y être sensible.

Les premières attestations d'un recours à des formes dialoguées pour l'apprentissage et pour l'exposé des idées remontent au IXe siècle et connaissent un premier développement avant la période universitaire, et ce dès l'école de Laon au moins. Néanmoins, les périodes antérieures[88] font déjà voir des usages analogues :

> […] le procédé qui consistait dans des questions suivies de réponses existait déjà dans l'Antiquité et dans le monde arabe ; il a été très tôt repris dans l'Occident médiéval (si l'on peut parler de reprendre, car il s'agit d'un procédé didactique qui semble s'imposer de lui-même dans toutes les cultures). […] On trouve ce genre de questions dans toutes les disciplines, comme par exemple en théologie, dès l'époque patristique[89].

Il peut s'agir d'un questionnement à vocation didactique (faire apprendre) mais on le rencontre aussi dans le domaine de l'exégèse. À l'origine, cette pratique usait du questionnement dans le cadre du commentaire où il alimentait le mouvement de l'herméneutique en interrogeant le sens précis d'un mot ou en mettant en lumière des leçons divergentes. Plus tard, à partir du XIe siècle, le questionnement est devenu une pratique indépendante ouvrant sur le traitement de questions théologiques abstraites, détachées d'un contexte textuel précis. Dans tous les cas, il s'agit, particulièrement à l'université, d'une activité souvent double conjuguant l'enseignement et la recherche.

La pratique de l'interrogation recouvrait en réalité plusieurs pratiques spécifiques que

---

[87] Nous reprenons ici le beau titre de l'ouvrage d'Olga Weijers, *Le Maniement du savoir*. *Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout, Brépols, 1996. Nous nous y reporterons ponctuellement au cours de notre réflexion et nous y renvoyons tout lecteur désireux d'approcher la réalité des gestes intellectuels qui formaient le quotidien des maîtres, des étudiants, des théologiens du Moyen Âge. Soulignons à ce propos que la qualité de l'ouvrage tient autant à s présentation rigoureusement ordonnée qu'à son abondante iconographie. Sur la question plus précise de la *disputatio* qui nous occupe présentement nous nous appuierons sur deux ouvrages plus précis de la même auteure *La* « disputatio » *dans les facultés des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brépols, 2002 et *Queritur utrum. Recherches sur la* « disputatio » *dans les universités médiévales*, Turnhout, Brépols, 2009. Plus largement, sur la question de la discursivité dans la réflexion médiévale, on pourra consulter Robert Bultot, *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : critique et exploitation*, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-La-Neuve, Institut d'Études médiévales, 1981.

[88] Pour une synthèse exhaustive du dialogue latin médiéval y compris pour la période du Haut Moyen Âge on consultera l'ouvrage de Carmen Cardelle de Hartmann, *Lateinisch Dialoge*, Leyde/Boston, Brill, 2007. Sur la *disputatio* et les usages didactiques du dialogue se référer aux pages 29-77. Nous n'avons pu tirer tout le parti possible de ce riche ouvrage faute d'une maîtrise linguistique suffisante, nous y renvoyons toutefois le lecteur.

[89] Olga Weijers, *Le Maniement du savoir…*, *op. cit*, p. 61.

l'on distinguera en deux grands sous-ensembles (eux-mêmes pouvant faire l'objet d'un raffinement plus subtil) : la *quaestio* et la *disputatio*. La *quaestio* consistait en une interrogation assortie de sa réponse : celle-ci pouvait prendre une forme dialectique, ou pas, être isolée, ou constituer un ensemble réuni en un traité, avoir une portée didactique ou pas. Les disciplines qui pouvaient y recourir étaient nombreuses et allaient de la médecine et de la grammaire jusqu'à la théologie. Olga Weijers elle-même souligne l'étendue et les contours flous de cette pratique :

> […] La conclusion principale qu'on peut tirer de cette énumération est que la *questio* n'est pas une chose univoque et qu'en fait, il ne faut pas parler de la « *questio* », mais des « *questiones* » […]. Car il est clair qu'elles sont différentes, non seulement de forme – certaines sont de simples questions-réponses, d'autres ont une structure dialectique plus ou moins complexe – mais aussi de nature –, les unes sont des objections et des *dubia* à propos d'un texte, les autres des questions plus fondamentales concernant les bases de la discipline enseignée par le texte, d'autres encore posent des problèmes importants, indépendants des textes – et, bien entendu, d'objectif – elles peuvent servir à l'enseignement d'un texte ou d'une discipline, mais aussi à la recherche de la solution d'un problème […][90].

Si donc les usages divergent, le questionnement lui y joue un rôle semblable[91] de mise en mouvement de la réflexion.

À l'inverse les contours de la *disputatio* apparaissent plus nettement du fait qu'elle renvoie moins à un procédé intellectuel polymorphe, mais à une pratique universitaire, et plus largement sociale. En effet, dans ce cas, le questionnement fait intervenir plusieurs acteurs, le maître, le *respondens* et l'*opponens* : le maître le plus souvent fournit la question dont les étudiants doivent débattre. La solution (*determinatio*) est souvent aussi donnée par le maître à l'issue des débats. Les modalités de la *disputatio* variaient selon son importance : elle pouvait faire en effet partie d'un cours, auquel cas il s'agissait d'un exercice scolaire, mais elle pouvait également être plus solennelle et faire intervenir des maîtres de plusieurs écoles. Par ailleurs, la prise de parole était réglementée et l'impétuosité proscrite[92]. La structure de la *disputatio* était relativement établie et pouvait se résumer comme suit :

> […] Après l'énoncé du sophisme et de la question, le maître propose des arguments pour les deux réponses possibles (oui ou non) ; puis le *respondens* donne une première réponse et la solution des arguments contraires ; ensuite un *opponens* donne une série d'arguments contre la réponse et la solution du *respondens*, suivent un échange d'arguments entre le *respondens* et plusieurs *opponentes*, […] [puis] le maître donne sa *determinatio*, détaillée et argumentée, suivie de la réfutation des

---

90 Olga Weijers, *La* « disputatio » *à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Turnhout, Brépols, 1995, p. 39.

91 Voir ainsi Coloman Viola, « Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un problème : saint Augustin et le XIIe siècle. Contribution à l'histoire de la "quaestio"», dans *Les Genres littéraires dans les sources théologiques…*, *op. cit.*, p. 11-30.

92 Olga Weijers, *La* « disputatio » *à la Faculté des arts de* Paris, *op. cit.*, p. 49.

arguments donnés par le premier *opponens*[93].

La *disputatio* n'en est pas moins sujette à des variations tangibles suivant son lieu d'exercice, faculté des arts ou faculté de théologie[94]. Bien plus, l'ancienneté d'une pratique autonome de la *disputatio* (hors *lectio*) varie, de même que le rôle du *respondens* et de l'*opponens*. Plus généralement, des différences formelles peuvent être relevées, les modalités d'introduction des questions et la présentation des arguments variant d'un domaine à l'autre : les témoignages issus de la faculté de théologie font ainsi voir un maniement plus souple et libre des formes. Peut-être peut-on y voir le signe d'une plus grande habileté des étudiants, plus avancés dans leur cursus.

La *disputatio* est une pratique que caractérise l'association d'une unité de temps, de lieu et de forme. Néanmoins son évolution ultérieure, notamment à la période qui nous intéresse put favoriser la dernière dimension au détriment des deux premières pour en faire, à partir de la moitié du XIIe siècle, un genre littéraire[95] :

> […] il n'est pas toujours simple de savoir si les textes qui ont été conservés reflètent une véritable dispute ou non. La *questio disputata* est devenue un procédé littéraire permettant à l'auteur de traiter d'un problème selon les règles de la dialectique. Ce genre de questions disputées équivaut en fait à un traité. [Il] n'y a aucun doute que de nombreuses questions ont été réellement disputées par des maîtres, soit dans des disputes privées (dans leurs propres écoles), soit dans des disputes publiques. Ces maîtres ont ensuite assuré l'édition de leurs questions disputées et y ont introduit une certaine organisation et une unité de style[96].

Au-delà, elle put devenir parfois une véritable scénographie intellectuelle faisant de l'émergence de la pensée un instant théâtralisé en même temps qu'une compétition : Bernardo Bazan note ainsi qu'à l'époque de Gerson « […] les disputes sont devenues aussi un scénario, un événement social, un

---

93 Olga Weijers, *La* « disputatio » *à la Faculté des arts de* Paris, *op. cit.*, p. 58.

94 Pour une approche détaillée de ces différences, on consultera l'ouvrage d'Olga Weijers, *Queritur utrum*, *Recherches sur la* « disputatio » *dans les universités médiévales*, Turhnout, Brépols, 2009, p. 51-98.

95 Nous reprenons à la suite d'Olga Weijers et de l'ouvrage *Les Genres littéraires dans les sources théologiques…*, *op. cit.*, le terme de « genre littéraire » mais il va sans dire que l'appellation mériterait de faire l'objet d'un travail de redéfinition et de contextualisation car les disciplines ne font pas un même usage de la notion et de celles qui s'y rattachent (voir sur ce point théorique notre introduction). En effet, l'histoire, mais aussi l'histoire de la philosophie en usent pour renvoyer à tout genre de texte redevable d'une inscription dans le champ intellectuel, tandis que l'histoire de la littérature, ou études littéraires (la dénomination disciplinaire pouvant là aussi faire débat) la réservent davantage à des textes dotés d'une vocation esthétique. Les travaux de Hans Robert Jauss ont à cet égard posé les bases d'une réévaluation de la question sur la base de la réception et une part importante des recherches actuelles s'inspire de ses intuitions. Sur la question on consultera Hans Robert Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », dans *Poétique*, I (1970), p. 79-101 et pour une mise en perspective récente *Les Genres littéraires en question au Moyen Âge*, Bordeaux, Danièle James-Raoul (dir.), Presses universitaires de Bordeaux. L'ouvrage *Les Genres littéraires dans les sources théologiques*, *op. cit.*, tâche lui aussi de problématiser la question en interrogeant la question des réécritures, de la liberté de l'auteur, enfin du public auquel il était destiné : autant de questions littéraires qu'il importerait d'articuler aux textes « esthétiques » dans la perspective large d'une histoire culturelle.

96 Olga Weijers, *Le Maniement du savoir*, *op. cit.*, p. 66.

tournoi où maîtres et étudiants trouvaient l'occasion de faire briller leurs talents.[97] ». Ce schéma intellectuel qui fait de l'échange la matrice de la pensée ne doit pas induire en erreur, polyphonie ne rimant pas toujours avec dialogisme : Luca Bianchi[98] le rappelle, la période qui voit l'apogée de la *disputatio* est aussi marquée par une moindre liberté intellectuelle à l'université. Avant d'en venir à Gerson et à la place que ses sermons firent ponctuellement à ces pratiques intellectuelles, il vaut la peine de porter le regard un peu au-delà de notre période afin de mieux apprécier justement notre corpus de sermons. Olga Weijers[99] souligne, à la suite de Béatrice Périgot[100] que l'existence de la dispute universitaire est encore mal connue durant la Renaissance. Ainsi, les rôles de l'*opponens* et du *respondens* évoluent jusqu'à devenir les principaux protagonistes de l'échange, reléguant le maître au second plan. Par ailleurs, sous l'influence de l'imprimerie et du contexte religieux, la dispute tend à se transformer en moyen commode pour affirmer des thèses :

> À la Renaissance, la dispute fut moins un procédé d'enseignement et de recherche qu'un outil au service des examens et des exercices ou une manière d'organiser des manifestations solennelles. D'autre part, les disputes doctrinales gagnèrent un nouveau statut et un nouveau sens avec la Réforme. Luther semble avoir demandé que les disputes soient maintenues à l'université de Wittemberg pour l'instruction et pour la révélation de la vérité. Bien plus, la forme de la dispute fut exportée depuis les universités vers les communautés urbaines pour finir par y jouir d'une fonction politique[101].

Si la dispute se maintient avec des fonctions différentes, force est de constater également à la suite de Béatrice Périgot qu'elle figure aux côtés de formes cousines nouvellement venues telles que la *declamatio* défendue par Érasme. Plus largement, on ne saurait sous-estimer le tournant qu'implique l'humanisme pour ce qui est du rapport au savoir, et donc à la perception qu'on pouvait avoir de cette pratique :

> En passant d'une culture du débat telle que la véhiculait la scolastique à une culture du savoir encyclopédique, l'Humanisme naissant […] transforme la valeur de la discussion : le rapport *apprendre/enseigner* devient plus important que le concept

---

97 Bernardo Bazan, « La *Quaestio diputata* », dans *Les Genres littéraires dans les sources théologiques…*, *op. cit.*, p. 31.

98 Luca. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, *op. cit.*, p. 12.

99 Olga Weijers, « The development of the disputation between the middle ages and the renaissance », dans *Continuities and disruptions between the middle ages and the renaissance*, Charles Burnett, José Meirinhos, Jacqueline Hamesse (éd.), Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2008, p. 139-15.

100 Béatrice Périgot, *Dialectique et littérature : les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2005.

101 Olga Weijers, « The development of the disputation... », *op. cit.*, p. 148. Texte anglais, nous traduisons : [In] the Renaissance the disputation served less as a means of teaching and research than as a tool for examinations and exercices or as a way to organize solemn manifestations. On the other hand, the disputations gained new status and meaning in the Reformation. Luther seems to have demanded that disputations be maintained at the University of Wittenberg for the purpose of instruction and for the disclosure of the truth. Moreover, the form of the disputation was exported from the universities into urban communities and thus came to enjoy a political function.

d'*avoir raison* ou de *dire la vérité* et le remplacera bientôt[102].

À l'époque où Gerson devient chancelier de l'université, la place de l'interrogation dans l'accès à la vérité demeure incontestée ; à ce titre elle figure au cœur des projets de réforme de l'université. En effet, si la pratique n'est pas remise en question, ses modalités, elles, ont retenu l'attention des sourcilleux réformateurs et l'on cherche à lui redonner sa vigueur heuristique d'antan pour la garder de la dégénérescence qui la guette. Ces éléments sont connus et excèdent largement notre objet de recherche aussi nous contenterons-nous de renvoyer aux ouvrages traitant spécifiquement de la question[103] pour nous tourner à présent sur les liens que les sermons de Gerson tissèrent avec ces pratiques. Exposé de la foi et donc de la vérité, genre discursif, performance publique : la configuration du sermon rappelle à bien des égards les pratiques d'interrogation de la théologie scolastique. On ne s'étonnera donc guère que les jeux dialogués et les questions oratoires y figurent en bonne place chez Gerson, comme par exemple dans le sermon pour la fête de saint Michel *Factum est proelium magnum in coelo* :

> Hoc ut vidit Michael, zelo Dei accensus nec ferre valens ut alius honorem Dei usurparet, primo disputativum et quasi scholasticum sive gymnasticum praelium cum eodem aggreditur, quatenus ipsum antea rationibus quam viribus confutaret ; hic est enim correctionis ordo rectissimus errantem prius monere quam punire[104].

La référence aux pratiques scolaires est ici explicite avec les adjectifs *disputativum* et *scholasticum* et a valeur de connivence avec le public clérical. Au-delà du clin d'œil, la référence offre également deux possibilités que la suite du sermon exploitera pleinement : elle permet d'une part une dramatisation forte du propos avec l'usage du dialogue et d'un ton vif (la *disputatio* n'est pas dénuée d'agressivité), d'autre part, elle souligne avec force la dynamique qui sous-tend tout le sermon, la recherche ardente de la vérité (tout à fait indiquée pour aborder la question du schisme).

Toutefois, c'est sur un autre plan que se joue, nous semble-t-il, le rapport le plus fécond entre les deux domaines, celui de l'interrogation comme schème intellectuel et celui de la prédication.

---

[102] Béatrice Périgot, *Dialectique et littérature* etc., *op. cit.*, p. 163.

[103] La transformation de la dispute en exercice technicien et automatique est le principal risque que dénoncent ces réformateurs, Olga Weijers, « The development of the disputation etc. », *op. cit.*, p. 150, sur la réforme des universités voir notre point au chapitre précédent et la synthèse de Jacques Verger « Les universités françaises au XVe siècle : crise et tentatives de réforme », dans *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Jacques Verger (dir.), Leyde, Brill, 1995, p. 228-252. En somme le climat de réforme qui se manifeste à l'université présente des similitudes intéressantes avec la position de Pétrarque à l'égard de la recherche du savoir et l'interrogation scolastique telle que l'étudie Béatrice Périgot dans son ouvrage déjà cité dans le chapitre « Pétrarque et le *De sui ipsius ignorantia* », p. 139-156.

[104] *Factum est proelium magnum in coelo*, *OC*, t. 5, n° 228, p. 293. Nous traduisons : Quand Michel voit cela, brûlant de zèle pour Dieu et incapable de supporter qu'un autre usurpe l'honneur de Dieu, il se lance d'abord avec ce dernier [Lucifer] dans un combat disputatif, pour ainsi dire scolastique, ou encore gymnique afin de le confondre d'abord par la raison plutôt que par la force : c'est là l'ordre le plus cohérent pour corriger celui qui s'égare que de prévenir avant de punir.

Le *je* prédicateur des sermons cède en effet la place de manière régulière à des instances discursives spécifiques *Curiositas speculatrix*, *Desir de savoir*, la première faisant figure de personnage phare tant sa présence est récurrente. Ces allégories ont un statut bien spécifique car elles ne renvoient pas à une vertu ou une abstraction ; elles renvoient en effet au monde de l'*escole* qu'elles questionnent :

> Desir de scavoir, – plus par aventure que de bien vivre, – vouldroit icy demander : « dy se saint Gabriel est le plus hault des anges et pourquoy il se nomme Gabriel ? Dy a quelle fourme, a quelle heure et quel age de Nostre Dame il la salua ; dy pourquoy elle fu espouse et s'elle fist en ce contre son veu ; dy s'elle eust esté mere de Dieu Dieu se Adam n'eust oncquez pechié ; dy s'elle fust noble tant en lignee royale comme sacerdotale ; dy pourquoi Nostre Seigneur attendi tant pour prendre char humaine ? » – Laissons telles questions a l'escole[105].

La liste des questions peut décontenancer un lecteur moderne et faire figure de catalogue fantaisiste à la manière de Rabelais : nul doute que sous l'énumération ne se glisse une intention malicieuse… Pourtant les sujets abordés sont très sérieux et renvoient à des questionnements topiques. La première question aurait trouvé ainsi aisément sa place dans une séance de *lectio* où l'étymologie avait valeur de clé herméneutique importante, notamment pour le sens spirituel[106]. L'interrogation sur le statut d'épouse de Marie pourrait très bien renvoyer aux importants débats théologiques sur la vertu et la sainteté du mariage chrétien initiés par Augustin. La question d'uchronie théologique (si Adam n'avait péché, la Vierge aurait-elle existé ?) fait écho à l'œuvre d'Anselme de Canterbury, *Cur Deus homo* ? La fantaisie n'est donc qu'apparente et c'est à la morale de l'histoire qu'il nous faut nous attacher *Laissons telles questions a l'escole*. Gerson indique fermement qu'il est plusieurs régimes pour la théologie, celui de l'université et des *quaestiones*, et celui du sermon. L'impératif dessine en creux des principes homilétiques, il pose en tout cas des bornes certaines pour le discours en chaire. Il dessine également en creux un *ethos* modèle pour le prédicateur : celui qui pourrait traiter des questions pointues (car il les connaît[107]) mais qui fait du sermon le lieu de l'édification spirituelle et des savoirs doctrinaux élémentaires. On retrouve là, en somme, les injonctions clairement énoncées dans le sermon *Bonus Pastor* où Gerson expose ses vues en matière de prédication. Mais cette séance de *quaestio* fictive ne s'adresse pas qu'à ceux qui montent en chaire. L'incise liminaire *plus par aventure que de bien vivre* délivre ainsi, pour peu qu'on y prête attention, un message fort peu implicite et cher entre tous au chancelier réformateur de l'université : entre les deux attitudes

---

[105] *Ave Maria, gracia plena*…, *OC*, t. 7. 2, n° 543, p. 540.

[106] Pour une mise au point sur les questions d'exégèse littérale et spirituelle, on se reportera à Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XIIe-XIVe siècle*, Paris, Le Cerf, 1999 ainsi que, en guise d'approche de référence, Henri de Lubac, *Les Quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964.

[107] Notons que cette dimension, le lien entretenu par le prédicateur et la *Studiositas Speculatrix* est parfois davantage thématisé par les sermons latins : un lien subjectif peut être ainsi souligné, faisant de la *Studiositas* une sorte d'*alter ego*, voire une sorte de connivence affectueuse invoquant un cheminement commun.

possibles qui s'offrent à celui qui cherche la vérité, quête gratuite et désintéressée, *aventure*, et préoccupation existentielle, *désir de bien vivre*, c'est le second qu'on doit préférer. La reprise des thèmes et des structures de la *disputatio* n'a donc pas uniquement une valeur ornementale et ne vise pas seulement la connivence avec l'auditoire entre autres clérical. Ou plutôt, misant sur cette connivence et le sourire qu'elle induit, l'intertextualité scolastique entend véhiculer une vision remaniée en profondeur de ce que doit être la recherche chrétienne de la Vérité. Il y a donc au cœur des sermons une stratégie littéraire militant en faveur d'une éthique précise : quant à savoir si cette dernière est réellement réformatrice, ou si elle promeut un retour conservateur aux valeurs universitaires du XIIIe siècle, nous n'y reviendrons pas : le débat en effet est vaste et notre projet n'est pas ici, de démêler l'ancien du neuf et d'assigner une place définitive à Gerson.

2. Dialogues, polyphonies textuelles et dialogisme

Le goût des genres discursifs et oratoires n'est pas réservé à l'université quoiqu'elle les ait illustrés avec un talent tout particulier. L'oralité qu'exprime le dialogue constitue en effet une structure pour la mentalité médiévale qui ne valorise le texte que dans la mesure où, de façon fort complexe, il est relié à une voix ou à une parole[108]. Les textes médiévaux concernés par cette problématique forment une mer immense et il n'est pas facile d'y naviguer. En effet, contrairement à l'Antiquité où il renvoie à un genre littéraire plutôt bien circonscrit, mais non pléthorique, le dialogue médiéval est polyvalent, polymorphe et trouve à s'employer partout :

> De la confession autobiographique à l'éloge funèbre, de la légende hagiographique et de la poésie liturgique aux fables et *exempla*, tous les textes pouvaient être mis en dialogues. La Bible elle-même, dont nous connaissons dès le ve siècle de nombreuses transformations épiques à la manière de Virgile, donne matière à des dialogues [...]. C'est que le dialogue n'est plus, au Moyen Âge, un genre littéraire redevable aux seuls modèles classiques, mais un simple procédé stylistique, une variation universellement applicable sans égard au contenu ou à l'intention, mais particulièrement apte à l'enseignement des arts et de la religion[109].

---

[108] Peter von Moos remarque ainsi que « […] le Moyen Âge est curieusement ambivalent quant aux rapports de l'écrit et de l'oral. Loin de la culture populaire, le monde du latin médiéval, avec son culte fervent du livre et de l'écriture, est profondément enraciné dans une "culture orale résiduelle", dans une "seconde oralité" continuellement nourrie par une éducation rhétorique et dialectique qui […] accorde à la Voix le privilège sur la Lettre. C'est une des raisons de l'immense diffusion d'œuvres rédigées sous forme dialoguée. On peut supposer que cette abondance de dialogues signale le besoin de dépasser tout naturellement les frontières de la forme écrite et monologique. », dans Peter Von Moos, « Le dialogue latin au Moyen Âge », *Entre histoire et littérature*, Firenze, Sismel. Edizioni del galluzzo, 2005, p. 345. Publication originellement parue dans *Annales E. S. C*, n° 44, 1989, p. 993-1028.

[109] Peter Von Moos, *Entre histoire et littérature*, *op. cit.*, p. 345.

Véritable Protée littéraire en même temps que « structure [intrinsèque] de la pensée médiévale[110] » l'usage d'un cadre dialogué est donc propre à tout et de ce fait brouille les frontières des genres, mais aussi plus profondément des régimes discursifs. Car il peut se révéler tantôt dialogique et polysémique… tantôt monologique, voire normatif. Notre ambition ne sera pas d'embrasser cette ample et foisonnante matière : nous tâcherons uniquement de poser quelques jalons pour mettre en perspective les intermèdes dialogués, ou polyphoniques, du corpus des sermons de Gerson[111]. Avant toute chose, revenons d'abord à la question complexe et passionnante, notamment pour les sermons, du rapport entre écrit et oral. Il convient de préciser toutefois que nous n'épuiserons pas cette question théorique dont l'ampleur est trop vaste pour être traitée ici de façon exhaustive :

> Même s'ils ne nous plaisent pas toujours, il faut admettre certains *realia* de la communication littéraire du Moyen Âge finissant et l'inopérabilité de la séparation du « dit », du « présenté » ou « narratif » et du « joué », du « représenté » ou dramatique est en ce sens un premier constat important[112].

Les textes renvoient bien à une parole et l'actualisation d'une voix mais les modalités de leurs articulations, sociales entre autres, nous échappent : nous n'avons que des textes, même si les textes *parlent*. Or, nous pouvons tout de même les approcher sous plusieurs angles, l'un structurel, l'autre plus stylistique, un dernier enfin davantage chronologique.

Peter von Moos offre ainsi quelques éléments pertinents pour esquisser une définition : d'une part, le dialogue ne se réduit pas au « duologue », l'échange de deux personnes distinctes[113], d'autre part, il excède le simple procédé « qu'est la forme *ératopocritique*[114] des questions et réponses[115] ». Outre ces éléments, il requiert en effet un *problème*, un différend ou désaccord qui

---

110 Corinne Denoyelle, *De l'Oral à l'écrit*, *op. cit.*, p. 11.

111 L'échange dramatique semble ici manquer à l'appel : nous en avons bien conscience et justifions notre choix par deux raisons : d'une part, l'intégration d'une réflexion sur les liens entre le corpus homilétique et les textes dramatiques est davantage bienvenue dans une partie consacrée à l'éloquence et nous la traiterons donc dans notre chapitre 5, partie II, « Effets de théâtralité ». D'autre part, notre chapitre étant consacré à la manière dont les composantes de la figure du lettré (figure, gestes etc.) peuvent éclairer le corpus gersonien, nous n'avons pas cru bon de traiter la théâtralité des textes ici, celle-ci ne renvoyant pas selon nous, à une construction topique du lettré (à rebours de l'éloquence par exemple).

112 Jelle Koopmans, « Mises en jeu, mises en scène du dialogue », art. cit, cit. p. 103. Peter von Moos résume fort bien par ailleurs les apories des jeux d'oralité toute textuelle auxquels le dialogue, mais aussi le sermon, soumet le chercheur : « Le dialogue littéraire est nécessairement paradoxal : c'est un texte qui tend à faire oublier qu'il est texte. Dans cet état désespéré qu'est l'écrit, il cherche à reconstituer les conditions de la voix, simulant une voix enregistrée. C'est une fiction d'oralité par compensation. On peut en tirer des conclusions opposées : la floraison de dialogues écrits peut être l'indice d'une culture orale épanouie débordant tout spontanément sur l'écrit ; ou bien d'une conscience malheureuse, d'une culture orale blessée qui cherche son dernier souffle dans l'artifice de l'écrit […]. ». *Entre histoire et littérature*, *op. cit.*, p. 344.

113 Peter Von Moos, *Entre histoire et littérature*, *op. cit.*, p. 335.

114 Nous reprenons tel quel le syntagme chez Peter Von Moos qui ne lui consacre pas de définition spécifique. Nous en usons donc en ce sens « qui amène à la vérité par un jeu successif de questions/réponses ».

115 *Ibidem*, p. 349.

réside au cœur de l'échange et l'alimente. Cette approche structurelle est précieuse car elle fournit un crible intéressant pour distinguer dans l'immense masse de textes usant de questions/réponses des dialogues, des soliloques et des monologues. Le dialogue ne serait donc pas, à proprement parler, le monologue d'un seul mis sous une forme dialoguée, non plus qu'un traité, exposant une théorie, et non un problème, à travers un jeu de questions/réponses. Il exclut en outre un grand nombre d'échanges ritualisés de la parole où la pluralité des actants n'implique pas une pluralité de subjectivités. Cette approche est intéressante pour nous puisqu'elle distingue des textes jouant le jeu du dialogue, quand d'autres se bornent à user de *forme dialoguée*. Car si l'échange a bien un caractère de structure anthropologique pour la pensée médiévale, cette dernière peut néanmoins être plus ou moins monologique, plus ou moins plurielle. Il serait intéressant, dans cette perspective, de reprendre quelques exemples connus de la littérature médiévale pour évaluer la part qu'ils font à ces différentes options en matière de discours d'échange[116].

Mais autant qu'un genre de texte, le dialogue est également au Moyen Âge, nous l'avons dit, un procédé largement répandu redevable de plusieurs traitements stylistiques qui en font la richesse littéraire et signifiante. Jean-Claude Aubailly[117] a ainsi répertorié trois types de procédés permettant de passer du point de vue stylistique, d'un monologue à un dialogue : le fractionnement par interruption ou questionnement, la division par ajout d'un contradicteur, le redoublement[118]. Notons que chaque procédé peut lui-même faire l'objet de variations qui orientent diversement le sens : le fractionnement peut n'être en effet qu'un jeu esthétique (l'interruption s'insère dans une énumération) ou plus fonctionnel (en distinguant des actants spécifiques).

Dans tous les cas, ces procédés obéissent à une même logique : il s'agit, par l'introduction d'une dimension dramatique plus ou moins conséquente, de jouer sur le rythme du discours[119], de créer la surprise et parfois le comique, enfin de solliciter le public. Les procédés ainsi isolés peuvent paraître schématiques et arides, voire sans grand rapport avec notre *corpus* : les nombreux exemples

---

[116] Peter von Moos propose ainsi une analyse minutieuse du *Dialogus Ratii et Everardi* comme exemple de texte jouant à proprement parler le jeu du dialogue, mais on pourrait reconsidérer à nouveaux frais des textes plus connus comme par exemple, pour les textes didactiques le *Placide et Timéo*, bien étudié dans une perspective stylistique par Chantal Connochie-Bourgne dans « Ce que la forme dialoguée fait au traité didactique. Le cas du *Placides et Timéo*. » dans *De l'oral à l'écrit*, *op. cit.*, p. 45-68, ou, plus proches de notre période, le *Quadrilogue invectif* d'Alain Chartier pour les œuvres politiques, voire, dans le domaine spirituel, les textes de Gerson étudiés par Isabelle Fabre.

[117] Jean-Claude Aubailly, *Le Monologue, le dialogue et la sottie*, Paris, Honoré Champion, 1976.

[118] Notons que pour l'auteur ces procédés sont à comprendre selon une logique évolutive et chronologique faisant passer d'une dramaturgie simple avec récitant unique et dispositif monologique à une dramaturgie complexe avec pluralité d'acteurs et dialogue. Nous nous réservons le droit de ne pas nous prononcer sur cette dimension évolutionniste de la lecture : l'histoire littéraire, plus largement intellectuelle, ne nous semble en effet pas avoir toujours progressé à pas lents depuis le B-A-BA jusqu'à la sophistication complexe, mais il faudrait pour cela des perspectives différentes des nôtres présentement dans le cadre de cette étude.

[119] L'auteur distingue deux effets rythmiques distincts que permettent l'insertion d'éléments dialogués : un effet « staccato » et un effet reposant sur des enchaînements que nous appellerons quant à nous, en conservant la même métaphore musicale, un effet « legato ».

que donne l'auteur d'extraits de sermons joyeux permettent de mesurer les possibilités qu'ils offrent à des sermons « sérieux ». Plus largement, ils nous permettront de mettre finement en évidence la riche palette d'effets proprement littéraires dont Gerson use dans des textes qu'on perçoit comme fort peu littéraires, justement.

Toutefois, un dernier angle d'étude mérite d'être convoqué pour bien apprécier le rôle et la place des formes et pratiques dialoguées au Moyen Âge, celui de la chronologie. En effet, le goût pour les échanges discursifs est suffisamment marqué pour que l'on parle de « structure intrinsèque » de la pensée médiévale. Il n'en demeure pas moins que leur mise en œuvre et les modalités qui président à leur écriture sont redevables d'une histoire. Nous nous bornerons à quelques grandes lignes pour ne pas excéder le cadre de notre propos. Nous retiendrons pour ce faire deux jalons chronologiques : tout d'abord, la refondation de la tradition intellectuelle sur la base de textes antiques au Moyen Âge central, puis, le *Roman de la Rose* comme indice d'un tournant allégorique. Le haut Moyen Âge pourrait ainsi être envisagé comme une période continuant l'Antiquité tardive où le dialogue relève davantage d'un genre littéraire assez bien identifié[120]. Le Moyen Âge central apparaît marqué dans cette perspective par une double dynamique. D'une part, le dialogue fait l'objet d'un regain d'intérêt dans les milieux philosophiques et théologiques :

> Dans la seconde moitié du XIe siècle la dispute dialectique a fait renaître une méthodologie platonicienne et aristotélicienne, profondément agonale, selon laquelle toute pensée est un dialogue intérieur, un dédoublement du penseur lui-même permettant l'acheminement de la connaissance et la confrontation *in utramque partem* des diverses faces d'une pensée. La *disputatio* scolastique, issue de cette conception, s'est développée comme le moyen de communication le plus rationnel, jusqu'à devenir quasiment le seul « instrument » capable de résoudre les problèmes scientifiques et herméneutiques les plus ardus[121].

D'autre part, et ce de façon très certainement liée, on constate un recours croissant à la mise en forme dialoguée dans des textes polémiques, didactiques, spirituels, ou visant tout simplement le divertissement esthétique. De genre littéraire relativement bien identifié, le dialogue a pu dès lors devenir un procédé plus étendu aux applications diverses et souples.

On pourra contester le recours au *Roman de la Rose* comme dernier jalon de notre parcours chronologique : certes, une étude plus minutieuse de la chronologie montrerait sans doute que ce texte émerge au milieu d'un contexte plus global. Notre entreprise chronologique se veut néanmoins modeste et nous nous appuierons donc sur le caractère de succès littéraire majeur du *Roman de la Rose* pour en faire un repère commode de l'évolution des mentalités. La forme dialoguée

---

[120] Averil Cameron, *Dialog und Debatte in der Spätantike*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 2014.
[121] Peter Von Moos, *Entre histoire et littérature*, *op. cit.*, p. 347.

s'y rencontre en effet fréquemment mais hybridée à un second procédé, celui de l'allégorie ou, selon les catégories médiévales, de la prosopopée. Or, ce « modèle dramatique » selon les termes d'Armand Strubel[122], qui se résume de façon élémentaire à un débat d'entités abstraites, devient à la fois un des cadres où se rencontrent le plus les formes dialoguées à la fin du Moyen Âge, en même temps qu'un des dispositifs littéraires les plus en vogue de façon générale[123]. Ces textes à bien des égards peuvent paraître paradoxaux car comme le souligne Armand Strubel, l'allégorie y est mince puisqu'« [ils] reposent uniquement sur la parole attribuée à des instances personnifiées[124] ». On pourrait en dire autant de la dimension dialoguée, puisque bien souvent ces textes n'en gardent que l'alternance d'imposants soliloques au détriment de l'interaction. Faut-il y voir une des raisons de l'impression de profonde rupture, fortement thématisée par ailleurs par les humanistes et dans les ouvrages critiques, que présentent les dialogues renaissants ? Il faudrait une étude bien plus ample pour le dire, toujours est-il que si l'engouement pour la forme dialoguée perdure au XVe siècle, c'est selon des modalités relativement différentes[125].

Il nous est dès lors possible, à partir de cette approche croisée, d'apprécier finement l'usage qui est fait de la forme dialoguée dans les sermons de Gerson. Dans cette perspective, nous ne prendrons en compte les procédés rhétoriques du type question oratoire qu'en mesure où ils se prolongent suffisamment pour dessiner un échange. Jean Gerson manie en effet l'adresse avec une indéniable dextérité et nombreux sont les passages qui y recourent. La vertu première du dialogue, avant même d'être didactique, est en effet la vivacité qu'il permet d'introduire :

> […] pudeat nos habere faciem euntis non in paradisum sed in infernum, juxta quod quidam impinguatus, incrassatus, dilatatus, bene curata cute, unus Epicurei de grege porcus, viso altero poenitentia macilento et jejuno : « heu miser, inquit, quid agis et unde venis ? Apparet quod venias de inferno. » Cui ille non minus mundialiter : « et tu, inquit, ad infernum pergere videris ». Non sic nos ; sed descendamus viventes per

---

[122] Armand Strubel, « Grant senefiance a » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 131.

[123] Armand Strubel parle ainsi d'une « véritable mode » (p. 177) dans les années 1425-1475.

[124] Armand Strubel, « Grant senefiance a », *op. cit.*, p. 176.

[125] Les études portant sur le dialogue à la Renaissance ne manquent pas tant la tradition critique y a vu un des traits définitoires de la nouvelle mentalité humaniste. On pourra dans cette perspective se reporter au travail de Jacqueline Ferreras, *Les Dialogues espagnols du XVIe siècle…*, *op. cit.*, ainsi qu'à l'ouvrage de Virginia Cox, *The Renaissance dialogue. Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Soulignons toutefois que dans les deux cas une étude fine du passage du Moyen Âge à la Renaissance ainsi qu'une mise en perspective historique manquent et ce malgré les intitulés de chapitres. On ne peut que renvoyer sur ce sujet au travail d'Anita Traninger, *Disputation, Deklamation*, *Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart, Ranz Steiner Verlag, 2012 qui reprend point par point la question (notamment le problème bakhtinien d'une culture médiévale monologique). Nous n'avons pu malheureusement exploiter à fond cet apport de première importance faute d'une maîtrise linguistique suffisante.

poenitentiam […][126].

Le dialogue, ici clairement signalé par les verbes, introduit une rupture dans le flux monocorde de la parole et le discours homilétique se voit agrémenté des charmes rythmiques de la conversation spontanée : l'exclamation, *eheu*, l'enchaînement paratactique de questions *quid agis et unde venis*, les effets de réponse du tac au tac : *et tu*. Ce bref échange condense en quelques mots la saveur de ce qui pourrait constituer un *exemplum* plus étoffé, voire plus lourdement comique : on pourrait y voir un expédient commode qui permet de se passer du récit[127]. C'est la valeur de divertissement de la forme dialoguée qui nous semble primer ici sur sa portée exemplaire, l'échange ne renvoyant pas à un dispositif maïeutique.

Mais il peut s'agir également d'apostropher le public, souvent à travers une figure d'interlocuteur virtuel :

> Cur igitur languescis, o anima christiana ? Quo pacto inerti segnitie languida deprimeris ? […] Sed dices : « debilitata sum, damnata sum, illaqueata sum, inviscata sum, incurvata sum, infixa sum in limo profundi et non est substantia.[128] »

Sommes-nous alors dans un échange faussement dialoguant comme le pointait Peter von Moos pour certains textes ? Assurément, le procédé utilisé ici ressort à la pratique du redoublement du locuteur bien étudié par Jean-Claude Aubailly ; d'ailleurs il n'y a pas loin du sermon prononcé par un prédicateur au monologue dramatique déclamé par un acteur : dans les deux cas, il y en a un qui parle pour deux. On peut ici pointer sans difficulté la construction en miroir des deux instances dont témoigne le lexique : l'un dit *languescis*, *deprimeris*, l'autre répond *debilitata sum*, *inviscata sum* dans un jeu d'écho sémantique limpide. On pourrait de la même façon souligner la complémentarité qui se noue entre une question courte et une réponse longue. À la brièveté inquisitrice répond la culpabilité redondante. Certes, la forme dialoguée ici ne vise pas, tant s'en faut, le dialogisme et il est bon de le rappeler. Au-delà pourtant, ou à côté, il vaut la peine de prendre acte tout de même de l'échange : faut-il y voir un usage calculateur voire machiavélique de la rhétorique où l'autre se voit

---

[126] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 11. Nous traduisons : Ayons honte d'avoir la tête d'un homme n'allant pas au paradis mais en enfer ainsi que dans cette anecdote : il y avait un homme replet, dodu, joufflu, à la peau bien soignée, un de ces pourceaux d'Epicure ; se présente à ses yeux un autre amaigri par la pénitence et le jeûne : « Hé, malheureux, que fais-tu et d'où viens-tu ? Il semblerait que tu viennes de l'enfer ». Et l'autre de lui répondre avec une affabilité non moins grande : « Et toi, dit-il, tu sembles te diriger vers l'enfer. ». Qu'il n'en soit pas de même pour nous : descendons plutôt [en enfer] de notre vivant au moyen de la pénitence.

[127] Rappelons ici que Gerson use modérément du récit, voire en condamne certains usages dans la pratique homilétique : nous reviendrons ultérieurement sur ce point au cours de notre analyse.

[128] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 9. Nous traduisons : Pourquoi donc te languis-tu, ô âme chrétienne ? Comment se fait-il que tu sois écrasée, languissant sous le poids d'une faiblesse sans force ? Mais tu me réponds : « Je suis rendue faible, je suis condamnée, je suis ligotée, je suis engluée, je suis écrasée sous un joug et suis fichée dans un marécage profond et il n'y a aucun appui ici.

littéralement aliéné par la voix du prédicateur ? Ou peut-on y voir aussi et malgré tout l'indice d'une sensibilité à cet autre qui écoute ?

Tenir ensemble l'interprétation structurelle et la lecture stylistique n'est pas aisé ; c'est même contradictoire. Mais c'est là aussi, dans le paradoxe de la lecture – notre lecture, que l'on peut à la fois saisir le talent rhétorique et le bruissement du sens autant que de la langue… Une forme de beauté, en somme :

> La fin doncquez et la mort a pelz declairent a pelz ouvert que tout n'est que vanite quanque tu desires en ce monde ; ce n'est que songe et umbre, vent et fumee [Qo., 2, 18-20] et come ung gieu de personaige, comme la royaulte de la scene […].
> Nous scavons bien, tres certinement, et si cretainement [sic] comme de la mort, selond ce que on seult dire que nous mourrons, non pourquant vivons, nous ainsy et ainsy nous maintenons […].
> « Voire, dit Bruit mundain qui se joint a Vaine plaisance, et qui penseroit tousiours a sa fin et a la mort, jamais il n'auroit joye ne plaisance quelconque. »
> Je respon que si auroit, car il prendrait son plaisir a servir Dieu et a soy garder de pechier […][129].

On retrouve ici le cadre de l'échange allégorique et on ne peut que, à la suite d'Armand Strubel, souligner qu'en fait d'allégories bien en chair, nous avons des étiquettes parlantes. Le procédé qui régit en outre le dynamisme de l'échange n'a rien de mystérieux et l'on voit aisément comment le locuteur est, d'une part, dupliqué à travers la voix collective qui s'élève, *nous scavons bien*, d'autre part, interrompu avec l'introduction d'un double contradicteur Bruit Mundain et Vaine plaisance. Mais une telle grille est loin d'épuiser l'émotion qui se dégage à la lecture de ces mots, quoiqu'elle puisse l'expliquer. Car l'explication structurale qui montre que l'échange repose sur le dédoublement du locuteur ne permet pas de dire qu'il parle ici tout seul. L'échange n'est pas aussi monologique qu'il n'y paraît : la parole qui se diffracte s'offre en effet comme espace perméable et poreux à l'altérité. Ainsi, la révolte vive et narquoise du monde s'exprime avec force *Voire !* et récuse avec dédain le beau et exaltant programme spirituel du prédicateur : nul doute que le dernier mot ne soit pourtant à celui-là. Néanmoins, un court instant, au discours direct, sans médiation, la parole est bien entre d'autres mains.

[129] *Memento finis, OC*, t. 7. 2, n° 356, p. 691. Nous reviendrons sur les échos intertextuels que ce passage ne manque pas de susciter au chapitre 4, sous-partie « La composition de l'érudition », voir également la note 106 du même chapitre. Néanmoins on peut d'ores et déjà souligner que ce passage atteste une proximité intéressante avec le théâtre baroque, qu'il s'agisse de la *La Vie est un Songe*, de Calderòn, de *Macbeth*, ou même de *La Tempête*, de Shakespeare. On se reportera au chapitre 4 pour voir que François Villon lui aussi n'est pas loin dans ce court passage.

3. Le débat : genre, pratique… ou paradigme de la littérature ?

Disputatio scolastique, engouement pour les formes dialoguées, renouveau de la littérature d'idées : faut-il s'étonner que la culture de la fin[130] du Moyen Âge ait particulièrement prisé les textes de débat[131] ? Les XIVe-XVe siècle voient ainsi le « champ des escriptures » se changer en véritable arène littéraire, tant du point de vue des genres textuels que des pratiques lettrées. Ces deux dimensions s'inscrivent au carrefour des dynamiques que nous avons précédemment mises en évidence tout en les enrichissant d'autres traditions. Ainsi le droit, avec son cadre fortement inspiré de références procédurales et très tributaires de la culture inquisitoriale qui se développe alors dans les tribunaux[132], joue un rôle important dans l'instauration de cette culture du débat[133]. C'est également le cas de la culture nobiliaire qui peu à peu remplace la joute armée par l'affrontement verbal. Mais ces joutes sont également autant d'indices du tournant intellectuel majeur qui s'amorce alors et qui pose les bases d'un champ et d'une communauté proprement littéraires. L'éloquence homilétique d'un universitaire proche de la cour comme Jean Gerson n'est en rien détachée de ces évolutions et de ces pratiques : il convient donc d'en rappeler au préalable les principales lignes de force afin de permettre une juste intelligence de leurs interactions avec notre *corpus*.

Précisons d'emblée, à la suite de Laëtitia Tabard, que d'évident, le débat n'a que l'apparence : ce « genre » apparaît en effet éminemment problématique dans sa désignation et sa définition même et par ailleurs, le terme renvoie à une pratique sociale qui s'en distingue. Nous mettrons d'abord l'accent sur la pratique sociale[134] qui nous semble éclairer avec beaucoup de pertinence les textes gersoniens, sans pour autant négliger la dimension de genre littéraire par laquelle nous commencerons notre réflexion. Le terme de genre en réalité ne convient guère car le débat

---

[130] Il convient de souligner que le rôle du dialogue diffère dans le domaine latin et le domaine vernaculaire. Installé de longue date dans le premier cas, il accompagne dans le second l'émergence d'une culture laïque et littéraire. Sur le dialogue latin, voir Carmen Cardelle de Hartmann,

[131] Nous tenons à remercier ici Laëtitia Tabard qui a eu l'extrême amabilité de mettre à notre disposition l'ensemble de son travail doctoral : *Bien assailly, bien deffendu*, *le genre du débat dans la littérature française de la fin du Moyen Âge*, dirigé par Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Université Paris IV Sorbonne, 2012. Notre réflexion lui est de ce fait grandement redevable.

[132] Nous renvoyons sur ce point au travail d'Emma Cayley dans *Debate and dialogue*, *Alain Chartier in his cultural context*, Oxford, Clarendon Press, 2006. p. 20 sq.

[133] Emma Cayley, *Debate and dialogue*, *op. cit.*, citant Bloch : « Le passage à un débat judiciaire est compris par Bloch comme une tentative pour mettre en mots les conflits physiques au sein d'une société de plus en plus consciente de la puissance du mot, qu'il soit dit ou écrit, et éclairée par le déclin progressif du système féodal », (p. 20). Texte anglais « The shift towards judicial debate is understood by Bloch as an attempt to verbalize physical conflicts, in a society increasingly aware of the power of the spoken or written word and in the light of a failing feudal system. »

[134] Rappelons que notre réflexion entend s'attacher aux gestes intellectuels des lettrés : nous nous intéresserons donc à la suite d'Emma Cayley à une pratique ancrée dans une sociologie culturelle, le débat littéraire. Il est évident que pratique et genre sont profondément interdépendants : ces travaux offrent à cet égard une synthèse exhaustive sur la question. Nous nous inscrirons à la suite de sa réflexion moins pour montrer que les sermons se présentent comme des textes *de débat* (ils sont en effet beaucoup plus tributaires de l'intertexte universitaire avec la *disputatio*) que pour souligner qu'ils sont des textes *en débat* susceptibles d'être intégrés dans des anthologies littéraires vis-à-vis desquelles ils se positionnent.

traverse de nombreux genres bien attestés : on choisira donc d'y voir plutôt une « forme-sens, qui engage un choix esthétique et une conception de la poésie », caractérisée par un conflit de points de vue dialogué, rapporté dans un récit par un narrateur et mis en forme de façon strophique[135]. Cette forme-sens emprunte aux sources variées et bien connues de la littérature médiévale que sont les tensons, les jeux partis voire le théâtre. Comme eux, elle se présente comme une scénographie textuelle accréditant une fiction de performance. Si la théâtralisation de certains de ces textes est indéniable[136] il apparaît toutefois que leur dimension est avant tout celle de l'écrit. Enfin, ces textes ne sont pas l'œuvre de plusieurs en ce sens qu'ils n'exhibent pas la collaboration scripturaire de plusieurs subjectivités. Or, le débat littéraire tel qu'il apparaît dans la Querelle du *Roman de la Rose* (1401) ou dans le débat de la *Belle Dame sans mercy* (1424) ou encore dans l'échange des *Douze dames de rhétorique* (1463) se révèle différent à l'examen. Il s'agit en effet cette fois d'une pratique sociale prenant place au sein d'un cadre lettré et curial et impliquant plusieurs participants, souvent nommés. L'absence d'anonymat souligne tout ce que ces pratiques doivent à l'idée de cénacle[137] et combien elles sont liées à l'émergence d'un champ littéraire pourvu d'acteurs bien identifiés et unis par des dynamiques d'échange précises. Enfin, on retrouve de nouveau ici l'idée de performance mais relativement détachée d'une dimension orale et théâtrale : dans ces ensembles souvent épistolaires c'est l'échange des textes, voire de leur agencement (dans le cas de pratiques d'anthologisation concertées), qui se fait scénographie. Forme textuelle et pratique lettrée constituent l'avers et le revers d'une même culture intellectuelle ; elles sont donc foncièrement liées par les fictions ludiques qu'elles mettent en place et qui désignent en creux la conscience qu'elles ont du fait, ou du *faire*, littéraire. Or, tout sérieux soient-ils, les sermons de Gerson ont une conscience aiguë de cette double dimension : ainsi, s'ils aiment jouer avec la forme-sens, ils rejouent également le geste qui place un texte au cœur d'un échange ludique et littéraire.

Il y a en effet du jeu dans ces ensembles textuels (*Débat sur le* Roman de la Rose*,* Le cycle de La Belle dame sans mercy, etc.) au sens où la création s'amuse d'elle-même et qu'il y entre une part de recomposition. Se dispute-t-on *pour de vrai* ou *pour de faux* ? Là est l'enjeu de ces pratiques qui, comme le signale Pierre Bec, sont à mettre « en relation avec les raffinements de la société courtoise[138] ». C'est qu'il s'agit en réalité de faire communauté : l'échange lettré recherche autant la création, voire la virtuosité, intellectuelle et littéraire que la reconnaissance de places et

[135] Nous reprenons l'ensemble de ces éléments de Laëtitia Tabard, *Bien assailly, bien deffendu*, *op. cit.*, p. 9.
[136] Laëtitia Tabard, p. 261 sq.
[137] De manière voisine, Daniel Hobbins parle pour Gerson de « cotterie readership », *Authorship and publicity before print…*, *op. cit.*, p. 183 sq.
[138] Pierre Bec, *La Joute poétique. De la tenson médiévale aux débats chantés traditionnels*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 28.

d'influences au sein du champ intellectuel. Ainsi *Les Douze dames de Rhétorique* visent aussi, par-delà le propos théorique, la reconnaissance des places de chacun, qu'il fasse figure d'Ancien, comme Chastelain, ou de Moderne, comme Robertet :

> Les *Douze Dames de rhétorique* sont une œuvre charnière pour les deux écrivains qui s'y confrontent, dans un échange à la fois amical et combatif. Grand œuvre pour l'amateur Robertet, qui revient d'Italie ébloui par les nouvelles possibilités lyriques qu'il y a entrevues ; œuvre pleine de maturité pour Chastelain, qui y conforte sa position de maître prestigieux et d'observateur lucide, parfois critique, des révolutions poétiques s'amorçant dans cette seconde moitié du XVe siècle[139].

Mais la reconnaissance excède la seule dimension individuelle et concerne également le groupe : c'est le cas dans la Querelle du *Roman de la Rose* où sous le conflit se cache le sentiment communautaire (voire d'entre-soi) qui unit ce petit milieu de la cour parisienne et qui va au-delà de la barrière laïcs/ecclésiastiques, hommes/femme. On n'expose en effet des différends qu'à la mesure de la connivence intellectuelle et des valeurs qui unissent les participants :

> On ne peut débattre avec des gens avec qui on ne s'accorde sur rien. Même si la tendance propre au débat est de mettre en valeur les différences, tant que l'échange dure, il repose sur un consensus minimal généralement caché. Dans le cas du débat sur *Le Roman de la Rose*, ce consensus porte sur deux points : la valeur littéraire du roman et l'aptitude des femmes, ou au moins de cette femme Christine, à débattre de tout sujet[140].

C'est que le désaccord vaut autant par les divergences qu'il pointe que par la communauté qu'il crée autour d'un sens du ludisme littéraire partagé et de la reconnaissance qu'il induit. Ce goût d'une virtuosité *pour jouer* peut n'être pas entièrement partagé par tous les protagonistes de l'échange[141] :

---

139 Estelle Doudet, « Poétiques en mouvement : le beau "débat" des Douze Dames de Rhétorique », cit. p. 102 dans *Poétiques en transition entre Moyen Âge et Renaissance,* Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Jean-Claude Mühlethaler (dir.), Lausanne, Université de Lausanne, 2002, p. 83-110.

140 Virginie Greene, *Le Débat sur le* Roman de la Rose, introduction, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 29.

141 Nombreux sont ainsi les critiques à souligner ainsi que l'équilibre entre sérieux et jeu varie dans la querelle sur *Le Roman de la Rose*. Emma Cayley, *Debate and dialogue*, *op. cit*., p. 59 affirme ainsi que (nous traduisons) : « […] tandis que Montreuil adopte une position largement étayée par l'autorité littéraire, misogyne, d'écrivains comme Ovide, Juvénal, et Jean de Meun, Christine refuse de jouer sa partie uniquement au plan littéraire. ». Texte anglais : « While Montreuil adopts a position backed largely by the misogynist *literary* authority of such writers as Ovid, Juvenal and Jean de Meun, Christine refuses to play the game entirely in a literary sphere […]. ». Il y a là un jeu subtil entre *ethos* engagé, donc sérieux et ludisme littéraire comme le souligne Rosalind Brown, (nous traduisons) : Si [Christine de Pizan] et Gerson accordent une latitude morale et esthétique moins grande que leurs opposants c'est peut-être du fait que, étant eux-mêmes des "écrivains engagés", ils prennent particulièrement au sérieux leur mission d'éduquer le lecteur. À partir du moment où, au début du quinzième siècle, plane l'idée d'une guerre civile, Christine et le chancelier consacrèrent tous leurs efforts à enrayer la chute du corps politique français dans ce qu'ils percevaient comme un déclin moral une auto-destruction. L'ironie et l'indétermination, sources d'agrément pour les lecteurs modernes que nous sommes, leur paraissaient être un luxe qu'ils ne pouvaient décemment s'offrir à ce moment. » Texte anglais « If [Christine de Pisan] and Gerson allowed less moral and aesthetic latitude to authors than their antagonists did, it was perhaps because, as « écrivains engagés » themselsves, they took their mission of educating the reader particularly seriously. As the prospect of the civil war began to loom in the early years of the fifteenth

il n'en constitue pas moins le ciment de la communauté. Le débat apparaît ainsi en cette fin du Moyen Âge comme un lieu d'affirmation mais aussi de définition du littéraire dont les frontières sont encore mouvantes et les contours mal affirmés. Ce double mouvement de revendication et de théorisation nous fait voir dans les textes, qu'ils soient fictionnels, didactiques ou religieux, autre chose que des personnages bavards : il signale l'ouverture d'un nouvel espace collectif et fictif, social et esthétique. Les nombreux échanges qui l'entourent, ou le prennent explicitement comme sujet de débat (que dire, comment dire, pourquoi dire) apparaissent ainsi comme autant de tentatives d'inventaire, de mesure de ce lieu littéraire nouveau.

Dans quelle mesure Gerson, lettré mais aussi – voire surtout – théologien, participe-t-il de ces échanges ? Peut-on dire qu'à l'instar d'Alain Chartier ou de Christine de Pizan, il élit lui aussi domicile au « champ des escriptures » et qu'il en fait le lieu d'ancrage de ce *medium* quelque peu spécifique qu'est le discours homilétique ? Nous explorerons ces deux questions en repartant des différentes dimensions que revêt le débat, à la fois *forme-sens* et *geste intellectuel* pour apprécier l'usage qu'en font les sermons et mesurer par là leur positionnement dans l'espace littéraire. En effet, la *forme-sens* du débat telle que l'a étudiée Laëtitia Tabard se rencontre régulièrement dans les sermons de Gerson, obligeant le lecteur à se poser la question de la logique qui meut cette pratique. Tout d'abord, comme le recours aux formes dialoguées, mais de façon plus structurée, le débat intègre dans le sermon une dimension polyphonique précieuse :

> Nous scavons bien, tres certinement, et si cretainement comme de la mort, selond ce que on seult dire que nous mourrons, non pourquant vivons, nous ainsy et ainsy nous maintenons come se nous fucions pardurables en ce monde […].
> — Voire, dit Bruit Mundain qui se joint à Vaine Plaisance, et qui penseroit tousiours a sa fin jamais il n'aurait joye ne plaisance quelconque. [...]
> Je respon que que si auroit, car il prendroit son plaisir a servir Dieu a soy garder de pechier et abien vivre selond vertus et raisons […]. S'aucune plaisance est a servir le monde, qui est plain de misere et de tribulacion, quele plaisance doit estre en servir Dieu qui est bien souverain […].
> Aus autres dit Bruit Mundain quant il s'accompagne de Fole esperance : « Vaath, tu es encore jeunes, il fault que tu pregnes du bon temps ; et quant tu seras vielz tu penseras a ta fin, tu metteras paine a bien mourir.
> — O fole et male Esperance, quantes personnes as-tu deceu et decevras ; quantes ont ainsy dit qui ont este pire en vieillesse que en jonesse ; plus vit l'agnelet, plus empire la pel […][142] ».

---

century, both Christine and the Chancellor dedicated themselves to trying to stop the French body politic from falling into what they perceived to be moral decline and self-destruction. Irony and indeterminacy, whilst pleasurable for us as modern readers, seemed to them at a time like luxuries they could ill afford. ». Rosalind Brown, « A new context for reading the "Querelle de la *Rose*" : Christine de Pizan and medieval literary theory », dans *Au Champ des scriptures*, IIIe Colloque international sur Christine de Pizan, Lausanne 18-22 juillet 1998, Éric Hicks, Diego Gonzalez, Philippe Simon, (éd.) Paris, Champion, 2000, p. 581-95, cit. p. 595.

[142] *Memento finis*, *OC*, t. 7. 2, n° 356, p. 691-692.

On retrouve ici une configuration de débat proche de ce que l'on rencontre chez Alain Chartier par exemple : un narrateur prend la parole face à des entités qui lui répondent. Notons que le débat ici est médiatisé par le narrateur, mais d'autres exemples montreraient plusieurs vices et vertus se répondant par-dessus la tête du *je*. Bien plus, il y a bien ici, une question qui donne le ton et lance l'échange comme dans la sociabilité de cour : ainsi faut-il oui, ou non, profiter de la vie et se convertir tard ou se convertir tôt pour être sûr d'être sauvé – c'est à peu de chose près le pari pascalien. L'animation que permet ici la *forme-sens* du débat n'est pas gratuite : dans le dilemme topique mis en scène, elle souligne le caractère crucial et exclusif du choix qui est proposé. En somme, on ne peut pas être à la fois du côté du plaisir mondain et du côté du *je*.

Mais le recours au débat peut être moins ornemental et renvoyer bien davantage à un positionnement du genre homilétique dans l'espace littéraire ; c'est notamment le cas quand l'insistance est mise sur son caractère fictionnel :

> Dum ecce inter meditandum et studendum, irrumpere visa est secretum thalamum cordis mei pestis et improba, scientia inflans, curiositatis noxiae germen […]. Haec postquam animadvertit pergere me ut de poenitentia loquerer, pepulit me. Ad cujus impulsum cum tremuissem et faciem convertissem, ipsa […] suspiciens, ut arrogans est et tumida : « Abi, inquit, in malam horam tuam ; quid cogitas, quid ordiris, quis pusillus iste et degener animus obstrepsit tibi ut famam negligere, ut perpetu[a]m conflare non horreas infamiam ? Quid me spectas ? Ita est dum omissis considerationibus altis et subtilissimis speculationibus, materiam communissimam assumis quasi in eadem jugiter cantilena nugatoria perseveres, quasi pueriliter vulgarissimum carmen afferas vel efferas ? [...] »
> Hoc modo scientia inflans stomachando loquebatur. Tum esursum elapsa est […] Caritas aedificans […]. Tunc Caritas sic orsa est : « te non fallat, precor non abducat meretrix haec pessima Scientia inflans, curiosa, vana, garrula […]. Haec gignit pruritum, non extinguit. Hujus haec occupatio est semper discere et nunquam ad scientiam veritatis pervenire […]. Hanc deserere ; delectent te utilia magis quam subtilia […]. Numquid non in tanta temporis egestate, in tanto discrimine rerum, in tali mortis incertitudine docendi sumus vivere potius quam disputare vel acute phantasiari[143] ?

[143] *Si non lavero te, non habebis partem mecum*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 500-501. Nous traduisons : Et alors que je m'adonnais à la méditation et à l'étude, voici que je vis surgir dans la chambre secrète de mon cœur cette maladie malsaine, la Science Imbue d'elle-même, germe de la curiosité malsaine. […] Quand elle vit que je m'apprêtais à parler de la pénitence elle me repoussa. Et, tandis que je tremblais sous sa secousse et tournais les yeux vers elle, cette dernière, me jaugeant en arrogante et orgueilleuse qu'elle est, dit : « Maudit sois-tu ! Que ressasses-tu, que composes-tu là ? Quel esprit mesquin et abâtardi t'a entravé pour que tu négliges ta gloire et ne frémisses pas à l'idée d'attiser à jamais ta propre honte ? Qu'as-tu à me regarder ? N'en est-il pas ainsi ? Tu délaisses en effet les grands sujets et les spéculations les plus subtiles pour élire une matière commune au possible, comme si dans une même cantilène tu approfondissais simultanément [plusieurs] idées oiseuses, comme si tu échafaudais à la manière d'un enfant un poème excessivement banal ! » Ainsi parlait la Science imbue d'elle-même en s'échauffant aigrement quand soudain […] la Charité qui édifie fit son apparition. Alors, elle se mit à discourir en ces termes : « Je t'en prie, que ne t'induise pas en erreur, je t'en prie, que n'aille pas t'égarer cette exécrable courtisane, la Science imbue d'elle-même, contournée, vaine et gloutonne. […] Car elle engendre le prurit et ne l'éteint pas. Son occupation est de toujours apprendre sans jamais parvenir à la science de la vérité. […] Abandonne-la : goûte plutôt des choses utiles au lieu d'enseigner des choses subtiles. […] En effet, ne devons-nous pas dans des circonstances si tendues, à un moment si charnière, dans

Le cadre posé au début susciterait aisément des parallèles chez Augustin ou chez Boèce[144] par exemple, il n'en demeure pas moins qu'il dialogue au moins autant en synchronie avec les textes contemporains de Gerson. On retrouve en effet le dispositif du songe allégorique qui fictionnalise l'échange en même temps qu'il en fait un lieu d'exégèse possible de la vérité. Mais ce débat houleux fait participer ce texte de l'espace littéraire de la fin du Moyen Âge à un second titre car la fiction pose ici très explicitement le statut de la parole et de son rôle. Que peut-on dire, que faut-il dire en temps de crise, *in tanta temporis egestate* ? Gerson semble ici user des procédés des lettrés-auteurs pour revendiquer l'ancrage dans un même lieu, l'espace fictionnel de la littérature, dans un même but, l'engagement au service du salut de la chose publique, des hommes etc. À cette aune, le prédicateur serait auteur au sens fort et le sermon serait littérature.

C'est cette apparence de jeu littéraire des sermons qui invite justement à reconsidérer leur insertion dans la scénographie littéraire d'un débat célèbre, la querelle sur le *Roman de la* Rose. La participation du chancelier à cette querelle est en effet connue quoique la cartographie détaillée de celle-ci puisse être encore affinée[145]. Ainsi donc, dans cette culture courtoise qui fait une large place au débat, peut-on considérer que le genre du sermon, à l'instar du genre épistolaire, est pour Gerson un lieu d'appropriation du *geste intellectuel* qu'est celui-ci ? Et si oui, dans quelle perspective fait-il sien ce geste : littéraire ou théologique, ou les deux ? Au préalable, rappelons sommairement la chronologie de la querelle[146] et croisons-la avec ce que nous connaissons de la chronologie des sermons. La querelle s'échelonne de 1401 à 1405 : on peut d'ores et déjà noter qu'il s'agit d'une période charnière dans l'activité de Gerson, notamment comme prédicateur de cour. En avril 1401 Jean de Montreuil, prévôt de Lille, sur le conseil de Gontier Col, notaire du roi, lit le *Roman de la*

---

une telle incertitude de la mort, enseigner à vivre plutôt qu'à disputer ou à produire des imaginations si spécialisées ?

[144] L'irruption de la figure allégorique reprend en effet à grands traits le cadre qui voit surgir la Philosophie aux côtés de Boèce. Voir Boèce, *La Consolation de Philosophie*, 1,1, Claudio Moreschini, (éd.), Éric Vanpeteghem (trad.), Paris, Lettres Gothiques, 2005.

[145] La chronologie du débat est malgré tout relativement bien connue et l'on pourra se reporter pour cela aux travaux de référence de Eric Hicks, Virginie Greene ainsi que, pour un éclairage gersonien, à l'article de Renate Blumenfeld-Kosinski, « Jean Gerson and the debate on the *Romance of the Rose* », dans *A Companion to Jean Gerson*, Brian Mac Guire, (dir.), Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 317-357. Mais, il vaut tout de même la peine de reprendre le dossier du seul point de vue de Gerson, avec une attention toute particulière pour les sermons : en effet, la liste des textes du corpus homilétique citée par les différents chercheurs varie sensiblement et n'inclue pas l'un des textes sur lequel nous nous appuierons *(Fulcite me)*. Par ailleurs, la recherche a surtout privilégié le texte très intéressant du point de vue littéraire du *Traité contre le Roman de la Rose* ; mais à ne considérer (presque) que celui-la on risque de manquer le dessein général de l'intervention de Gerson dans la querelle, c'est-à-dire qu'on risque de ne voir en Gerson qu'un lettré-littérateur, ce qu'il n'est pas seulement de notre point de vue. Ce n'est d'ailleurs qu'à cette condition que l'on peut davantage apprécier la distance qui sépare l'intervention de Christine de Pizan et celle de Jean Gerson : tout alliés qu'ils soient, les buts qu'ils poursuivent divergent assez sensiblement, nous y reviendrons. Sur la Querelle voir Pierre-Yves Badel, *Le* Roman de la Rose *au XIVe siècle*. *Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980, p. 411-482.

[146] Nous nous appuyons pour ce faire sur le travail de Renate Blumenfeld-Kosinsky, « Jean Gerson and the debate on the *Romance of the Rose* », *op. cit.*, où elle reprend le travail conjoint d'Eric Hicks et d'Ezio Ornato dans leur article « Jean de Montreuil et le débat sur le Roman de la Rose », *Romania*, n° 98, 1977, p. 186-219.

Rose : s'ensuit une discussion sur la valeur du texte avec Christine de Pizan. Jean de Montreuil écrit par la suite un traité d'éloges du roman, aujourd'hui perdu, sur lequel se prononce Christine de Pizan, dans une lettre non datée. Gerson intervient ici une première fois avec un premier sermon (latin) en août 1401 *Considerate lilia quomodo crescunt*. Il est possible de dater approximativement de cette période avec Pierre-Yves Badel un sermon de Pentecôte de Pierre d'Ailly *Ille vos docebit* (22 mai 1401), et un autre texte fort proche dans sa thématique *Le Jardin amoureux* qui pourrait être daté de l'été 1401 et que ne signalent pas la plupart des ouvrages consacrés à la question[147]. La querelle prend alors un tour plus épistolaire avec deux lettres à Christine de Gontier Col (septembre 1401) qui lui enjoignent de se départir de son opinion négative de Jean de Meung. En février 1402, Christine de Pizan compose un dossier réunissant les pièces du débat pour l'offrir à Isabeau de Bavière ; elle adresse également une lettre à Guillaume de Tignonville. En mai 1402 Gerson compose en français le *Traité d'une vision contre le* Roman de la Rose. Renate Blumenfeld-Kosinski remarque à cet égard que « tandis que le texte reflète le vif intérêt du public d'alors pour la question de la *Rose*, il ne fait de référence précise à aucun des documents précédents.[148] ». La deuxième hypothèse de Pierre-Yves Badel placerait le sermon de Pierre d'Ailly à cette période, ainsi que le *Jardin amoureux*. Peu de temps après, en août 1402 pour la fête de saint Bernard, Gerson prononce un sermon latin *Fulcite me floribus, stipate me malis quia amore langueo*[149], non référencé par les chercheurs déjà mentionnés : il s'agit en partie d'un pastiche de sermon cistercien à l'éloquence à la fois sensuelle et spirituelle. Avant octobre 1402 Pierre Col, le frère de Gontier, chanoine, intervient et réfute, méthodiquement selon lui, les arguments exposés par Gerson dans le *Traité* et ceux de Christine de Pizan dans sa lettre : Christine de Pizan lui répond au cours du mois d'octobre, et Gerson au cours de l'hiver 1402-1403. Gerson fait cette fois allusion à la lettre de Christine. Toujours durant l'hiver 1402, Gerson prêche la série des sermons *Poenitemini* sur les péchés capitaux : il revient à cette occasion sur le *Roman de la Rose*, notamment dans le dernier sermon de la série, pour le 24 décembre (n° 371) consacré à la luxure et qui exploite le motif des cinq sens à l'école de Raison.

---

147 Renate Blumenfeld Kosinski signale ainsi ce texte, mais hors de la chronologie qu'elle propose. Sur la question de la datation du sermon et du texte spirituel de Pierre d'Ailly on se reportera donc à l'article de référence de Pierre-Yves Badel, « Pierre d'Ailly, auteur du *Jardin amoureux* », *Romania*, n° 97, 1976, p. 369-381. La datation que nous suivons ici est qualifiée de « séduisante » par le chercheur, une autre qualifiée de « prudente » proposant la Pentecôte 1402 pour le sermon, et l'été 1402 pour le texte spirituel. Il convient à ce propos de noter que des échos unissent le sermon de Pierre d'Ailly à un autre sermon de Gerson prononcé pour la Pentecôte *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 431-449. À la *portière* (dame Obedience) de l'école de l'amour spirituel que l'on trouve chez d'Ailly répond assez bien la figure de la *chamberiere* de l'*ostel de l'ame*, Diligence. Toutefois, la datation proposée par Palémon Glorieux à savoir l'année 1392 ne permet pas en l'état d'inclure le sermon dans la Querelle. Néanmoins, son intérêt n'est pas moindre, nous y reviendrons.

148 Renate Blumenfeld-Kosinsky, « Jean Gerson and the debate on the *Romance of the Rose* », *op. cit.*, texte anglais, (nous traduisons) : « While this text reflects the lively interest in the *Rose* by the public of the time it makes no precise reference to any of the previous documents. » (p. 322-323).

149 *Fulcite me floribus, OC*, t. 5, n° 230, p. 325-339.

Plusieurs remarques et questions peuvent surgir à la lecture de ce résumé succinct[150] : le débat peut ainsi être lu comme une série d'élargissements par cercles concentriques, commençant par un échange en latin entre lettrés (Jean de Montreuil et un destinataire anonyme, peut-être Pierre d'Ailly, peut-être Nicolas de Clamanges), se poursuivant en français avec Christine de Pizan mais aussi la reine, le préfet de Paris, Pierre d'Ailly ainsi que, pour partie, Jean Gerson et un retour final au latin (échange Gerson-Pierre Col), en parallèle du français (échange Pierre Col-Christine de Pizan). Cette géographie mouvante et le jeu des langues reflètent la complexité de l'échange et invite à reposer la question des stratégies de ses différents acteurs ainsi que les enjeux de pouvoir éventuellement à l'œuvre, bref et à se demander ce qui est réellement en jeu, à la suite de Renate Blumenfeld--Kosinski :

> Pour les jouteurs c'était la fonction et le pouvoir de la littérature au sein de leur société qui étaient en jeu, rien de moins. C'est-à-dire : est-ce que la littérature vernaculaire a une responsabilité morale envers son public ? C'était là l'une des questions fondamentales formulée par tous ceux qui participaient au débat[151].

Nous ne remettrons pas fondamentalement en question cette affirmation, plutôt nous l'approfondirons pour mieux cerner ce que pouvaient bien chercher, effectivement, deux théologiens comme Gerson et Pierre d'Ailly dans le débat.

Récapitulons : les textes de Gerson que l'on peut rattacher au *Roman de la Rose* selon les différentes opinions émises par la critique sont (au moins) au nombre de six dont quatre sermons, un traité et une lettre ainsi répartis dans l'ordre chronologique : *Accipietis virtutem* (1392), *Considerate lilia* (1401), le *Traité d'une vision* (1402), *Fulcite me floribus* (1402), *Poenitemini* (hiver 1402), la lettre *Talia de me* (1403). Or, dans cette liste, seul le *Traité* et la lettre *Talia de me* peuvent être rattachés à la Querelle, encore que le *Traité* ne fasse nullement mention des autres pièces du débat. Ce point pose la question de son intégration initiale à l'échange même si *a posteriori* les autres participants l'intègrent. Les sermons en effet évoquent (plus ou moins) le *Roman de la Rose* mais ne thématisent pas non plus le débat en tant que tel. Ainsi, le sermon le plus ancien exploite la référence au *Roman de la Rose* dans une logique intertextuelle explicite :

> [Les apostres] espandirent et semerent la verte herbe de vertueuse operation, mellee avec les plaisantes fleurettes de pures affections, comme la rose blanche de chastete, la vermeille de charite, la marguerite de l'umilite, le soussie d'obeissance, la violette

[150] Nous précisons ici que nous n'avons pas fait figurer, à des fins de concision, les épîtres latines de Jean de Montreuil qui précèdent de peu la première correspondance avec Christine de Pisan.

[151] Renate Blumenfeld-Kosinsky, « Jean Gerson and the debate on the *Romance of the Rose* », *op. cit.*, p. 317, texte anglais (nous traduisons) : «For the debaters nothing less was at stake than the function and the power of litterature in their society. Does vernacular litterature have a moral responsibility toward its audience ? This was one of the fundamental questions adressed by all the participants in the debate. »

> d'abstience de molesse, la fleur de lis de franchise et de toute excellence. La fu Discretion portiere ; avec sa demoiselle Doutance de mal faire qui tient les clez d'obeissance. Dilingence fu la chamberiere qui chacoit fors Oyseuse la fol, Paresce l'endormie et Mal talent de bien faire. Point ne se oublia Vertueux Danger, fils de Noblesse, avec Bonte, fille de Raison la Sage, qu eux deux reboutent Bel accueil le flatteur et decepveur […]. Dedans cest host espirituel des apostres furent tendus les tapis et les draps de haulte lice fais par tres grant artifice et par la sapience divine sountivement compassee, tissus et factures ; car les ymaiges et exemples de tous les vaillans chevaliers de Dieu, leurs vertus et nobles victoires y furent descriptes et figurees. Pour quelle cause ? Pour donner couraige de les ensuir comme les anciens Romains le faisoient, ut notat Salustius in prologuo Jugurthani […][152].

Le décalque du début du *Roman de la Rose* est si criant qu'il se passe pour ainsi dire de commentaire. Soulignons tout de même qu'il passe par une double reprise, d'une part structurelle, avec l'enchaînement du *locus amoenus* fleuri au mur historié, ici par des tapis, d'autre part « personnelle » avec le remploi des personnages phares du roman : *Oyseuse*, *Bel Accueil* et tant d'autres. Le rapport est à l'évidence polémique puisque le matériau romanesque est ici remotivé dans une allégorie spirituelle serrée laissant peu de marge de liberté en matière d'interprétation. Mais le *Roman de la Rose* est-il vraiment la cible unique de Gerson ? Il semblerait plutôt que ce soit la culture courtoise dans son ensemble puisque l'on trouve également des références chevaleresques ainsi que des autorités antiques : il s'agit bien de moraliser, mais c'est plus largement de la culture laïque qu'il s'agit[153].

Si la référence dans *Considerate lilia* est moins explicite et suppose d'avoir en mémoire les critiques adressées au roman ; elle est néanmoins relativement claire[154] :

> Quarto, plurimus ei de honesto ac bono sit sermo. Contra illos qui ignominiosas partes corporis et actus nefandos non solum aperta impudentia nominare audent sed impudentiori animositate hoc ex rationis persona licere fieri defendunt ; non considerantes quod haec dicendo corruunt in errorem Begardorum et Turelipinorum qui de nulla re naturaliter data erubescendum esse dicebant […][155].

---

[152] *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 433.

[153] La référence au *Roman de la Rose* est donc à comprendre ainsi que le propose Pierre-Yves Badel : le texte fait figure d'incontournable pour la culture d'alors, Gerson ne pourrait s'en passer dès lors qu'il espère rejoindre un tant soit peu son public. Voir Pierre-Yves Badel, « Pierre d'Ailly, auteur du *Jardin amoureux* », *op. cit.*, p. 379, note 2.

[154] Précisons que la référence est courte et s'inscrit d'abord dans un sermon qui déploie un ample réseau métaphorique floral au service de l'idéologie de la royauté incarnée par saint Louis. Saint Louis étant un modèle de vertu, notamment dans son usage de la raison, il est proposé comme modèle d'éducation vertueuse et courtoise à la jeunesse et c'est là qu'est insérée une digression du pédagogue Gerson au sujet de l'art d'éduquer les jeunes gens. Certes, plus largement, le vocabulaire floral (lys en place de rose) et l'insistance lancinante sur la Raison peut être lu comme une allusion au *Roman* : mais c'est de manière assez discrète, tout de même, au regard de l'idéologie régalienne.

[155] *Considerate lilia agri quomodo crescunt*…, *OC*, n° 217, p. 163. Nous traduisons : Quatrièmement, la majorité du discours doit renvoyer à l'honnête et au bon. On s'oppose ici à ceux qui osent nommer les parties sales du corps et ses actes honteux non seulement avec une impudence ouverte mais aussi avec un emportement plus impudique encore et ils prennent argument d'une personnalité [connue] pour autoriser qu'on le fasse sans prêter attention au fait qu'en disant cela ils s'engouffrent dans l'erreur des Begards et des Turlupins qui affirmaient qu'il ne fallait rougir d'aucune chose que la nature ait donnée.

On retrouve ici le débat houleux sur la question de la nomination des organes sexuels qui oppose Christine de Pizan, Gerson et Gontier Col. Compte tenu de la chronologie, il est vraisemblable que ce passage réfère à la Querelle, les arguments de Gerson sont d'ailleurs les mêmes : nommer les organes sexuels mène à l'hérésie. Pourtant, le passage en toute rigueur reste assez évasif sur la cible visée, *illos qui* : s'agit-il des frères Col et de leurs alliés ? Des lecteurs de Jean de Meung de façon plus générale ?

Laissons de côté les textes non homilétiques, déjà assez commentés pour nous intéresser à un dernier sermon le *Fulcite me floribus*. De nouveau, la chronologie plaide en faveur d'un lien étroit entre Querelle et allusions au *Roman de la Rose.* Celles-ci s'avèrent être de véritables méandres intertextuels : la mise en relation avec le texte de Pierre d'Ailly, le *Jardin spirituel* permet toutefois d'affirmer qu'il s'agit bien encore de la même référence. Le sermon consiste pour partie en un pastiche de l'éloquence sensible cistercienne[156] et il n'est de ce fait pas étonnant que l'on retrouve un lexique floral pléthorique, inspiré du *Cantique des cantiques* ainsi qu'un champ sémantique de l'amour. Toutefois, le motif central qui structure la progression et le sens du sermon est encore différent puisqu'il s'agit de l'école. Tout commence par l'errance initiale[157] de l'âme éprise de Dieu et ne le trouvant pas : « Ecce anima mea, dum advena ego sum in terra peregritationis meae circuibat et quaerebat quem amaret ; neque enim absque amore diu vivere poterat […][158]. » Chez Pierre d'Ailly c'est aussi le cheminement de l'âme éprise de Dieu qui est dépeint. Elle finit par trouver, au milieu d'un jardin fleuri, l'école du Christ où est enseigné le véritable art d'aimer. Chez Gerson les matières enseignées sont les mêmes (l'art d'aimer divin), mais il faut d'abord passer par les écoles humaines qui enseignent un amour charnel et mondain :

> Veni ergo, non tam gressu corporis quam studio sedulae investigationis ad scholas varias. Interrogavi de qualibet numquid non ars amoris doceretur in ea. Responsum accepi a singulis voce confusa et rauca : « Docemus amorem ». Sed in veritate comperi dum pergerem ultra quaerere quod non erat amor ille ut est amor Dei nostri, amor castus quem quaerebat anima mea. In scholarum una docebant homines amare pecuniam, amare in illa voluptatem, in alia mundanam aliquam vanitatem. Quinetiam schola illa quae videbatur honestius instituta, schola litteratoria, schola scientiarum variarum, referebat ad cognitionem omnia, nihil ad amorem[159].

---

[156] Pour une approche des tonalités affectives de l'éloquence cistercienne on se reportera à la synthèse de référence de Dom Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1957. Voir également sur ces questions notre chapitre 6.

[157] Sur ce motif, *regio dissimilitudinis*, on se reportera à l'analyse de Pierre Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Institut des Études augustiniennes, 1963, p. 279-284. Voir également pour une lecture spirituelle de ce motif notre chapitre 6.

[158] *Fulcite me*…, *OC*., n° 230, p. 326. Nous traduisons : Et alors que je me trouve étranger sur ma terre de pèlerinage, voici que mon âme tournait et cherchait quoi aimer car elle n'aurait pu longtemps vivre sans amour

[159] *Fulcite me*…, *OC*., n° 230, p. 327-328. Nous traduisons : Je me suis rendu en des écoles diverses, non pas tant avec les pas du corps qu'avec le zèle de la recherche persévérante. En tout lieu, j'ai demandé si par hasard on n'y enseignait

Le texte de Gerson, qui se présente d'abord comme un pastiche bernardin et une reprise du *Cantique des cantiques*, ne renvoie pas directement et explicitement au *Roman de la Rose* à l'inverse des sermons précédents. En revanche, la chronologie et l'approche croisée avec le texte de Pierre d'Ailly où l'école de l'amour divin vise très clairement le roman permettent d'affirmer qu'il s'agit encore d'une prise de position du chancelier contre son contenu. On pourrait même sans trop exagérer parler d'anti-roman, en miniature, car la trame narrative est soigneusement construite pour répondre à la structure du roman : à l'amant répond ainsi l'âme en quête d'amour, l'errance d'écoles en écoles du *je* reprend la progression à caractère initiatique qui structure le roman. Des indices plus ténus convergent : ainsi l'expression *ars amoris*, teintée de références ovidiennes renvoie à l'un des intertextes majeurs du roman allégorique de même que cette mention d'une *schola litteratoria*, qui nous ramène décidément dans l'espace du littéraire. Le pastiche bernardin rappelle également le conseil que Christine de Pizan donne dans sa lettre de lire saint Bernard plutôt que le roman. Par ailleurs, la suite du texte se construit comme une succession d'adresses *ad status* ou plutôt *ad aetates*, les jeunes, les hommes mûrs pour les mettre en garde envers un amour désordonné : on retrouve là encore la corrélation entre éducation et lecture que fait Gerson dans ses sermons et sa lettre. Enfin, dans les deux cas, le vocabulaire de la chasteté se révèle omniprésent à la manière d'une basse continue tenace et explicite.

Au terme de ce bref inventaire des sermons, force est de constater que Gerson parle bien du *Roman de la Rose* et ce, bien avant que la querelle n'éclate. Par ailleurs, si l'intertextualité est claire, les renvois au débat, eux, semblent relativement inexistants. En somme, tout se passe comme si les textes de Gerson gravitaient autour du *Roman de la Rose* depuis longtemps et qu'à la faveur de la Querelle, le chancelier ait saisi l'occasion de partir en guerre avec d'autres contre un texte qui dérange ses convictions morales et pédagogiques. On peut se demander à la limite si l'alliance Gerson/Christine de Pizan était bien solide car sous des arguments moraux semblables, leurs buts semblent, à bien y regarder, foncièrement différents. Christine de Pizan traverse en effet à ce moment une période de transition :

> Christine décrit elle-même cette période […] comme une époque de transformation dans sa production littéraire [où] elle décida d'abandonner les sujets légers et frivoles pour se consacrer à des considérations plus sérieuses […]. Les années du Débat sur la *Rose* (1401-1402) sont dès lors un moment charnière dans la carrière de Christine

---

pas l'art d'aimer. J'ai reçu dans chacune d'entre elles une réponse d'une voix sourde et rauque : « Nous enseignons l'amour ». Mais en vérité alors que je poursuivais ma recherche plus avant, je compris qu'il ne s'agissait pas de cet amour qui est semblable à l'amour de notre Dieu, l'amour chaste que recherchait mon âme. Dans une des écoles, des hommes enseignaient à aimer l'argent, dans une autre, à aimer le plaisir, dans une autre encore quelque vanité mondaine. Bien plus cette école-la qui paraissait la plus honnêtement instaurée, l'école littéraire, l'école des disciplines diverses, cette école-là renvoyait à la connaissance de toute chose, nullement à l'amour.

> et sa maîtrise de cette joute intellectuelle doit être appréciée au regard de la mise en scène qu'elle fait d'elle-même comme d'un auteur sérieux, sur le modèle des clercs de son entourage, lequel incluait sans nul doute Jean Gerson[160].

En deçà de la dénonciation de la misogynie, il s'agit donc aussi de gagner en reconnaissance intellectuelle. La démarche de Jean de Montreuil est sans doute fort proche : son traité perdu sur le *Roman de la Rose* visait certainement sa reconnaissance comme acteur central du champ intellectuel à travers l'établissement d'un canon littéraire vernaculaire. Mais les préoccupations de Gerson sont vraisemblablement très différentes et le parallèle avec Pierre d'Ailly permet de mieux le comprendre[161] : pour ces deux ecclésiastiques, il s'agit d'abord de juguler le champ littéraire naissant et de rappeler leur autorité et leur légitimité pour censurer des œuvres. Tous deux sont aussi des lettrés avertis : nul doute qu'ils comprennent assez bien que le champ littéraire gagne en autonomie vis-à-vis de la théologie et qu'en somme ce n'est plus seulement là, et en latin, que se fait la culture. La lettre de Gerson est de ce point de vue révélatrice : le débat n'est plus, entre ces deux clercs, littéraire ; il concerne l'orthodoxie. On peut dès lors bien se demander si l'alliance de Gerson et Christine de Pisan n'est pas d'abord tactique.

Le sermon est-il dans cette perspective un lieu pour le débat littéraire ? Certes, les textes de Gerson, dans une moindre mesure celui de Pierre d'Ailly, doivent être compris à la lumière de la trame de la Querelle. Pourtant, il est délicat d'affirmer que Gerson fait sien le geste intellectuel impliqué par la *forme-sens* du débat, bien que, comme les autres participants, il se mobilise autour de cette question centrale : quel est le pouvoir de la littérature vernaculaire ? En effet, Gerson ne reprend pas vraiment à son compte, y compris dans le *Traité d'une vision*, la scénographie textuelle et ludique du débat : il en tire parti sans trop s'y impliquer. De même, il reprend bien les codes du champ littéraire naissant avec un usage brillant de l'intertextualité mais davantage pour rendre à la théologie les outils de la littérature. En somme, il prend pour lui les armes de l'adversaire. Peut-être que la Parole homilétique est trop sérieuse pour s'inviter là : il n'en demeure pas moins que les textes de Gerson cultivent ici une distance complexe qui les situe à la fois dans le champ littéraire, et en retrait. Rien n'est clair en cette période de mutation culturelle et les frontières du champ littéraire et de la théologie sont floues. Pour le moment les divers acteurs se côtoient de fort près, ayant parfois un pied dans chaque espace : néanmoins leurs stratégies diffèrent d'ores et déjà sensiblement.

---

[160] Renate Blumenfeld-Kosinsky, « Jean Gerson and the debate on the *Romance of the Rose* », *op. cit.*, p. 321-322, texte anglais (nous traduisons) : «Christine herself describes this period […] as a time of transformation in her litterary production : she decided to abandon light and frivolous subjects and devote herself to more serious matters. […] The years of the Debate on the *Rose* (1401-1402) are thus a pivotal moment in Christine's career, and her masterminding of this intellectual joust must be seen in the context of her shaping herself into a serious author, modeled on the clerks, including indoubtedly Jean Gerson, who surrounded her ».

[161] À ce titre, il serait souhaitable d'intégrer Pierre d'Ailly dans les éditions du débat.

III. Outils, ou quand la matérialité du livre fait l'œuvre

Activité du lettré, la littérature au sens moderne tait avec obstination les outils qui sont les siens, d'ailleurs de plus en plus dématérialisés à mesure que s'installe la culture du numérique. Apparemment pure production de l'esprit, elle feint d'oublier que les lettres au *ductus* péniblement élaboré par les calligraphes, que l'instrument d'écriture, le stylet qui donne le *style*, et surtout que le livre, *codex*, la constitue comme pratique au sens premier[162]. Elle se présente plutôt comme une structure intellectuelle supposant quelques paramètres théoriques en nombre restreint : l'identification possible d'un sujet écrivant, l'auteur, la stabilité d'un ensemble d'écrits, l'œuvre, une finalité abstraite, l'esthétique. L'anonymat qui régit la circulation des textes, et le primat de l'objet matériel une grande partie du Moyen Âge met à mal une telle représentation. Bien plus cette frénétique « variance[163] » qui affecte les textes semble rendre caduque la notion d'œuvre et partant, celle de littérature.

Nous ne reviendrons pas sur ce qu'ont d'erroné (et de chronologiquement daté) ces représentations ; à la suite de nombreuses études initiées dans le domaine de l'histoire du livre, nous partirons du postulat que le lettré, et son activité, se révèle à travers les objets qui sont les siens. Dans cette perspective, nous nous appuierons surtout sur l'objet livre et le traitement qu'il reçoit de la part des lettrés de l'époque de Gerson. Le livre est un double objet pour le lettré : à la fois outil et résultat. Le livre révèle ce que c'est que d'être un lettré mais aussi, dans le même temps, il constitue le lettré : l'outil revêt ici le statut étrange de double symbolique qui dit l'être de la personne et qui même, dans sa matérialité, le fait passer à l'immortalité. Cette puissance symbolique n'est guère étonnante ainsi que le rappelle Michel Melot[164] : elle fait suite au long processus qui voit l'assimilation du texte au livre, et plus spécifiquement dans l'aire marquée par le christianisme, du *codex* au texte achevé, clos sur lui-même, canon ou œuvre. C'est donc ce même support, devenu outil par ce dynamisme symbolique qui permet à la fin du Moyen Âge d'inventer, au sens étymologique, le lettré et l'auteur.

1. Matérialité du livre et auctorialité

Les conditions matérielles de réalisation du livre médiéval en font à la fois un objet

[162] Nous renvoyons pour une approche de la culture écrite à travers ses traces et formes matérielles au bel ouvrage de Roger Chartier, *Inscrire et effacer. Culture écrite et littérature (XIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2005.

[163] Sur la place des variantes textuelles et le sens de cette variabilité, notamment au regard de l'histoire littéraire, on se reportera au travail de référence de Bernard Cerquiglini, *Éloge de la variante : histoire critique de la philologie*, Paris, Le Seuil, 1989.

[164] Michel Melot, *Livre*, *op. cit*, chapitre « Et le Verbe se fit livre », p. 17-37.

éminemment singulier en même temps que profondément collectif. Collectif du fait qu'il faisait intervenir une pluralité d'acteurs[165] : rédacteur du texte, copiste, enlumineur, singulier en ce que chaque exemplaire, fruit d'un travail artisanal, était unique. Dans bien des cas d'ailleurs, la triade que nous évoquons ne décrit que partiellement la réalité, chaque rôle pouvant être endossé par plusieurs individus, soit simultanément, soit à plusieurs années d'intervalles[166]. Ces rôles cachent en outre des fonctions diverses puisque tel acteur peut aussi s'apparenter à un éditeur moderne soit qu'il en coordonne la mise en forme, soit qu'il prenne en charge sa diffusion[167]. Ce faisant, il échappe totalement aux catégories modernes qui voient coïncider dans une articulation étroite le texte, l'œuvre et l'auteur, voire l'éditeur[168]. L'unicité et son corollaire, la « variance », sont donc pendant longtemps la norme du texte médiéval, le dérobant aux tentatives de systématisation inspirées des catégories modernes de la critique :

> La variance de l'œuvre médiévale romane est son caractère premier, altérité concrète qui fonde cet objet, et que la publication devrait prioritairement donner à voir. Cette variance est si générale et constitutive que, confondant ce que la philologie distingue soigneusement, on pourrait dire que chaque manuscrit est un remaniement, une version[169].

Cette configuration bien connue, qui caractérise de façon assez uniforme la période médiévale, évolue notablement à la période qui nous intéresse avec une importance accrue de l'autographie et de

---

[165] Voir sur ce point Roger Chartier, *Inscrire et effacer*, *op. cit.*, p. 9 sq.

[166] Ces aspects sont bien connus, et nous ne les approfondirons pas pour éviter une surcharge du texte par des rappels trop élémentaires : sur ces questions nous renvoyons à l'ouvrage récent de *La Collaboration dans la production de l'écrit médiéval*, Herrad Spilling (dir.), Actes du XIIIe colloque de paléographie latine médiévale, École des Chartes. Plus largement, pour une introduction au domaine de la production livresque médiévale on pourra se reporter au guide bibliographique de Doris Banks, *Medieval Manuscript bookmaking*. *A bibliographic guide*, Londres, The Scarecrow press, 1989 et, pour une approche quantitative de la question, à Eltjo Buringh, *Medieval Manuscripts production in the latin* west, Leyde, Boston, Brill, 2011. Rappelons toutefois à titre d'exemple qu'un manuscrit peut ainsi être élaboré simultanément par une pluralité de copistes travaillant de concert dans un atelier ou remanié successivement par différents scribes au fur et à mesure de sa diffusion. Pour une brève synthèse sur le travail de copie médiéval voir : Émilie Cottereau-Gabillet, « Le travail des copistes : entre idéaux, contraintes et choix », dans *Du Scriptorium à l'atelier*. *Copistes et enlumineurs dans la conception du livre au Moyen Âge*, Jean-Luc Deuffic, (éd.), Turnhout, Brépols, 2011, p. 105-149. Un texte peut en outre être écrit par plusieurs auteurs : le *Roman de la Rose* fait ici figure d'exemple de référence. L'enluminure peut enfin se faire à plusieurs mains puisqu'un emplacement laissé vacant dans un manuscrit peut se voir combler ultérieurement, après sa mise en circulation, et avec un programme iconographique qui diffère du projet initial.

[167] Sur les fonctions endossées par les différents acteurs de la « chaîne du livre médiéval », nous renvoyons ici à l'article de Elspeth Kennedy, « The scribe as Editors », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, 2 vol., Genève, 1970, vol. 1, p. 523-531. Partant de l'exemple du *Lancelot en prose* le critique y étudie l'étendue des prérogatives qui pouvaient être celles des copistes.

[168] Sur ces questions de théorisation moderne nous renvoyons à l'article fondateur de Michel Foucauld, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit*. On consultera également avec profit l'ouvrage de Luciano Canfora qui dans *Le Copiste comme auteur*, Toulouse, Anacharsis éditions, 2012 problématise efficacement, quoique de façon polémique, ces questions pour la littérature antique. La réflexion néanmoins éclaire sous un jour particulièrement intéressant les textes de la période médiévale.

[169] Bernard Cerquiglini, *Éloge de la variance…*, *op. cit.*, p. 62. Plus généralement sur cette question, on se reportera au chapitre « L'excès joyeux », p. 57-69.

pratiques connexes. Cette modification du contexte d'élaboration n'est pas cantonnée au domaine des textes littéraires voire pré-humanistes : ces manières de faire y sont toutefois adoptées avec un engouement certain. Or, le changement dans les pratiques matérielles induit également une modification de la perception de l'objet livre, ainsi que des valeurs qui lui sont associées. Ces évolutions sont complexes et font apparaître une grande diversité : le champ littéraire reste donc profondément hétérogène et nous nous bornerons au cadre social qui était celui de Jean Gerson, entre cours et université. On pourrait résumer ainsi le changement qui s'opère entre la fin du XIVe et le début du XVe siècle, quelques décennies avant que l'imprimerie ne vienne remodeler en profondeur les pratiques livresques : à cette époque, le livre manuscrit se pare de marques de plus en plus nombreuses. La pratique n'est certes pas totalement nouvelle : le livre médiéval faisait l'objet depuis longtemps de stratégies scripturaires qui intégraient à la matérialité du texte des signes vers un individu qu'il soit copiste, avec le colophon ou lecteur, avec les annotations marginales. Toutefois, à partir de la fin du XIVe siècle, ces marques, colophon, signatures diverses[170], etc. renvoient davantage à celui qui a écrit le texte plutôt qu'à celui qui l'a copié. Dès lors, la matérialité du livre fait signe vers celui qui d'ores et déjà dessine sous les traits de l'auteur :

> Petit à petit, la signature va devenir le sceau propre à un individu. On pourra alors reconnaître, identifier un individu, et un seul grâce à sa signature. Dans ce trajet, la signature gagne en iconicité ce qu'elle perd en jeu de lettres. Toujours, depuis le colophon nous l'avons vu, la signature entretient un lien avec l'image[171].

À l'époque qui nous intéresse, un peu antérieure à dont il est question ici, la signature conserve un certain jeu entre texte et paratexte, image et lettres. S'il s'agit bien d'une évolution générale du rapport des lettrés à l'écrit, il n'en demeure pas moins que le milieu pré-humaniste s'est montré particulièrement attentif aux potentialités de cette pratique : on la retrouve ainsi régulièrement chez Nicolas de Clamanges mise en scène dans des colophons soignés[172].

La signature[173] n'est toutefois qu'un signe parmi d'autres témoignant d'une appropriation progressive des textes par ceux qui les écrivent. Pour peu qu'on y relie la copie autographe, assortie

---

[170] Les pratiques de signature sont variées et peuvent relever du paratexte ou être intégrées de plain-pied dans le corps du texte. Sur cette question, voir Béatrice Fraenkel, *La Signature. Genèse d'un signe*, Paris, Gallimard, 1992.

[171] Philippe Frieden, « Le jeu des signatures dans l'oeuvre de Jean Molinet », dans *L'Écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Âge,* Tania Van Hemelryck, Céline Van Hoorebeek, (dir.), Turnhout, Brepols, 2006, p. 133-146.

[172] Voir sur ce point Gilbert Ouy, « Manuscrits autographes d'humanistes en latin et en français », dans *Gli Autografi medievali*, *Problemi paleografici e filologici*, Paolo Chiesa, Lucia Pinelli (éd.), Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini, Erice, 25 septembre-2 octobre 1990, Spoleto, Centre italien d'étude sur le Haut Moyen Âge, 1994, p. 269-305.

[173] On notera par ailleurs que l'objet en lui-même, de nouveauté qui s'installe progressivement chez les lettrés à la fin du Moyen Âge devient, à la période moderne, un motif en tant que tel ainsi que le montre Roger Chartier, *Inscrire et effacer*, *op. cit*., p. 38 sq. à travers des exemples tirés de Don Quichotte.

ou non de pratiques de relectures, un faisceau de convergences fort se trouve mis en lumière qui va dans le sens de l'affirmation d'une nouvelle identité sociale et culturelle :

> À la fin du Moyen Âge l'écrivain français s'édifia une figure d'auteur en se définissant entre autres, comme celui qui *escript*, *l'escrivain*. Pour ce faire, il reprit les lieux, les modes de travail, les outils et les dénominations des spécialistes du champ de l'écrit institutionnellement reconnus et valorisés. […] Les écrivains de la fin du Moyen Âge se mettent en scène composant leurs textes plume à la main et ils définissent la spécificité de leur travail et leur identité dans la matérialité de l'écrit[174].

Ces évolutions, là encore, sont tout sauf marginales puisqu'elles touchent à la fois l'auteure en vogue qu'est Christine de Pizan, pour le domaine français comme le souligne Olivier Delsaux, mais aussi l'auteur d'accès plus restreint qu'est Nicolas de Clamanges. Gilbert Ouy est en effet longuement revenu sur ses pratiques de copie[175]. L'écriture dans sa dimension graphique y devient à la fois un lieu d'affirmation d'une singularité auctoriale et un champ de recherche humaniste, qu'il s'agisse du latin ou du grec. Mais ce n'est pas là la seule source d'intérêt pour l'autographe : pour l'auteur, Gilbert Ouy le rappelle, elle découle d'un souci de contrôle des textes :

> Cette pratique de la calligraphie chez les auteurs s'explique en bonne partie par la méfiance qu'ils éprouvent à l'égard des copistes de métier. Les doléances au sujet de l'ignorance, de la sottise et de l'étourderie des *scriptores* sont devenues, depuis Pétrarque, un véritable lieu commun[176].

Christine de Pizan et Nicolas de Clamange ne sont pas les seuls représentants d'un tel tournant : Jean de Montreuil offrirait des exemples tout aussi pertinents[177]. Chez tous ces auteurs toutefois, l'autographie n'est ni une fin en soi excluant toute autre collaboration ni l'unique voie d'affirmation de la propriété sur l'œuvre. Ou plutôt, l'autographe ne saurait être évalué à la seule aune de la copie d'auteur : aussi bien chez Christine de Pizan que chez Nicolas de Clamange[178] le manuscrit autographe induit des pratiques de relectures et de corrections. Chez Christine de Pizan, ce sont les

---

[174] Olivier Delsaux, *Manuscrits et pratiques autographes chez les écrivains français de la fin du Moyen Âge. L'exemple de Christine de Pizan*, Genève, Droz, 2013, p. 97. Pour une approche plus philologique des textes autographes on consultera l'ouvrage Giuseppina Brunetti, *Autografi francesi medievali*, Rome, Salerno editrice, 2014 : on y trouvera un examen comparé de la question à travers une édition de textes de Jean de Montreuil, Christine de Pizan, Jean Gerson et Charles d'Orléans pour notre période.

[175] Gilbert Ouy, « In Search of the Earliest Traces of French Humanism… », *op. cit.*

[176] Gilbert Ouy, « Manuscrits autographes d'humanistes en latin et en français », art. cit.

[177] Olivier Delsaux relève ainsi que chez le prévôt de Lille le motif de la plume se rencontre, sans doute par imitation de Pétrarque : Olivier Delsaux, *Manuscrits et pratiques…*, *op. cit.*, p. 131 sq. De la même manière, Gilbert Ouy a mis en évidence la pratique de l'autographie chez lui dans son activité épistolaire : « Le recueil épistolaire autographe de Pierre d'Ailly et les notes d'Italie de Jean de Montreuil », *Umbræ Codicum Occidentalium*, vol. IX, Amsterdam, 1966, XLII. Dans ce dernier cas, la conjonction du genre épistolaire et de l'autographie plaide pour une identité fortement pétrie des schémas humanistes italiens.

[178] Pour un panorama d'auteurs plus large on se reportera à l'étude comparée de Giuseppina Brunetti, *Autografi francesi medievali*, *op. cit.*

différentes variantes de mains et les annotations marginales qui font voir les reprises, les remaniements du texte au fil de la réalisation du manuscrit. Chez Nicolas de Clamange, c'est la confrontation des différentes versions que nous possédons d'un même texte qui laisse entrapercevoir une exigence croissante en matière de fluidité du style et une tendance à remodeler les textes épistolaires en vue de proposer une anthologie exemplaire[179].

Le statut de théologien de Gerson ne l'exclut en rien de ces évolutions et l'on voit le chancelier au fil des textes se montrer tout particulièrement attentif à l'air du temps. Nous nous appuierons pour ces questions, sur les travaux conjoints de Gilbert Ouy et de Daniel Hobbins. Le goût du chancelier pour la discrétion ne s'étend en effet pas jusqu'à laisser ses textes toujours anonymes. Si les signatures J. G. J, relevées par Gilbert Ouy[180] dans le BnF., n. acq. Lat. 3043 sont celles de son copiste attitré, le célestin Jean Gerson, *Johannes Gerson junior*, le colophon du Paris BnF fr. 13258 renvoie bien, lui, au chancelier de façon explicite. Le colophon étudié par Gilbert Ouy contraste avec le relatif silence d'autres copies que l'on sait très proches des manuscrits originaux ; il ne faut toutefois pas y voir le signe d'un désintérêt pour la « propriété intellectuelle » :

> [Le] choix de l'anonymat lui aurait-il été dicté par une brusque résolution de ne plus céder désormais au péché d'orgueil ? Ce n'est pas tout à fait impossible, mais il doit bien plutôt s'expliquer, en ces temps de plus en plus troublés, par la crainte que le nom de l'auteur ne nuise à la diffusion de ses chers *tractatuli* dans les régions où on le tenait pour un schismatique ou un ennemi[181].

Cette interprétation est d'autant plus vraisemblable que Gerson lui-même recourt à d'autres endroits au procédé de signature intra-textuelle bien mise en évidence par Philippe Frieden pour Jean Molinet. On le sait, le patronyme du chancelier est Charlier, Gerson étant le nom de son hameau de naissance. L'usage du toponyme n'est pas surprenant à l'époque pour renvoyer à un individu : il convient toutefois de souligner que le théologien Jean Charlier sut en faire un usage tout à fait singulier. En effet le nom du lieu de naissance permet au chancelier un jeu de mots érudit qui dans le texte a force de signature, en même temps qu'il fait office de blason allégorique et spirituel[182]. On retrouve là la pratique classique de la signature qu'affectionnent les lettrés de la fin du Moyen Âge. Toutefois ici, le recours au nom ne passe pas, comme en poésie, par l'exploitation de l'homophonie avec un subtil jeu de paronomase, mais par la motivation du signifiant à l'aide de l'étymologie à la manière d'Isidore

---

[179] Sur ces questions, on se reportera à l'étude des textes de Clamange réalisée par Dario Cecchetti, *L'Evoluzione del latino umanistico in Francia*, *op. cit*.

[180] Pour une synthèse des nombreux travaux d'identification des manuscrits gersoniens de Gilbert Ouy, on pourra se reporter au bref résumé qu'il a livré de ses recherches dans l'introduction de *Gerson bilingue*, *op. cit*., p. IX-LX.

[181] Gilbert Ouy, *Gerson bilingue*, *op. cit*., p. XXXIV.

[182] Sur la question de l'iconographie gersonienne on renverra à l'analyse de Max Liebermann dans son article « Autour de l'iconographie gersonienne. Les miniatures et les manuscrits qui les contiennent », *Romania*, n° 91, 1970, p. 341-377 et 467-490.

de Séville : le hameau de « Gerson » (toponyme du lieu de naissance du chancelier Jean Charlier) ferait écho à l'hébreu à l'hébreu גרשׁ [gerʒ] signifiant « chasser, renvoyer ». Un élément mérite toutefois d'être souligné, auquel nous n'avons jusqu'à présent pas trouvé d'explication : c'est par le truchement de l'hébreu que Jean Charlier fait de son nom l'indice de son statut d'éternel pèlerin[183] par une interprétation lexicale qui associe גרשׁ [gerʒ] à l'idée d'exil. Certes, il n'y a pas besoin d'être fort versé dans une langue pour en jouer de la sorte… pourtant, cette utilisation de l'hébreu mérite qu'on s'y attache nous semble-t-il, car elle soulève plusieurs questions : de quel type d'outil (concordance, lexique, florilège) Gerson a-t-il pu se servir ? Quels contacts pouvait-il avoir avec la langue hébraïque ? Quelle perception en avait-il ? Quel rôle a pu jouer le Collège de Navarre dans cette sensibilité lexicale peu commune, et ce avant même la Renaissance[184] ?

Le statut auctorial ne s'exprime pas seulement chez Gerson à travers de rares signatures et des jeux de mots sophistiqués, voire obscurs, pour qui ne maîtrise pas l'hébreu[185]. Il se traduit bien plus concrètement par un encadrement minutieux de la copie de ses textes. Comme les humanistes italiens, Gerson est revenu dans son texte *De laude scriptorum*[186] sur l'importance de la copie, et sur les qualités que devait posséder un copiste. Mais celui-ci ne fait pas tout et s'il peut être parfois éditeur (Jean le Célestin a ainsi compilé, mis au propre pour ensuite diffuser bien des textes de son illustre aîné après sa mort), il n'a jamais le dernier mot. Certains manuscrits présentent ainsi les signes d'une relecture attentive qu'a bien analysée Gilbert Ouy :

> Dans le manuscrit autographe de Gerson, il importe de signaler un minuscule détail qui n'attire guère l'attention et qui est cependant fort révélateur : si l'on examine attentivement l'écriture, on remarque que la haste de chaque lettre haute (**b**, **h**, **l**) est surmontée à gauche d'un petit trait fin et recourbé, parfois un peu détaché de la lettre. Est-ce là un simple élément décoratif (ce que les paléographes nomment une « queue d'aronde ») ? On pourrait le croire si l'on ne savait pas que la même caractéristique se rencontre chez un ami de Gerson, l'humaniste Nicolas de Clamange ; mais dans les manuscrits de ce dernier, grâce à une teinte de l'encre souvent un peu différente, il est plus facile de déceler que le petit trait a été ajouté par la suite. Nous avons

[183] Nous reviendrons sur la portée spirituelle de cette pratique dans notre chapitre 6 à la sous-partie « Ce qu'il faut percevoir, le cadre des images ».

[184] Les contacts entre la culture juive et la culture chrétienne ainsi que la maîtrise de la langue hébraïque par des intellectuels sont des questions complexes suscitant des réponses variées selon les siècles et il convient de rester nuancé. On s'en convaincra en parcourant l'introduction du *Dictionnaire Hébreu-latin de la Bible hébraïque de l'abbaye de Ramsey (XIIIe)*, Judith Olszowy-Schlanger (dir.), Turnhout, Brépols, 2008, p. VII-XLII qui met en lumière l'existence d'une communauté intellectuelle en Angleterre, au XIIIe siècle, comprenant des clercs hébraïsants dotés d'un bon niveau. Les conditions de diffusion de ce savoir et les réseaux qui lui étaient associés sont encore insuffisamment connus suivant cette même introduction : on peut toutefois, à la lumière de ce témoignage, envisager le jeu de mot de Gerson dans un cadre plus large, et moins épisodique.

[185] Le procédé ne doit toutefois pas étonner quand on sait que la tradition patristique a légué aux médiévaux des réflexions sur l'onomastique hébraïque avec le *Livre sur l'interprétation des noms hébreux* de saint Jérôme. Voir *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Paul de Lagarde (éd.), dans Saint Jérôme, *Opera*, Partie I, t. 1, Turnhout, Brépols, 1959, p. 59-161.

[186] *De laude scriptorum, OC*, t. 9, n° 454, p. 423-434.

> affaire ici à une technique de révision aussi efficace que discrète qui est longtemps passée inaperçue et mériterait d'être étudiée ; elle présentait un double avantage : d'une part, elle obligeait le correcteur à ne pas se contenter d'une lecture globale, mot par mot, mais à relire le texte lettre par lettre ; d'autre part, elle lui permettait de marquer le progrès de sa révision […][187].

Les changements dans les pratiques d'écriture que nous rencontrons chez Gerson et chez ses contemporains, Christine de Pizan, Nicolas de Clamange, ne concernent pas seulement le petit monde de ceux qui écrivent, que ce soit en latin ou en français : ils reflètent les mutations profondes qui affectent la sphère de l'écrit. La correction des textes et leur relative standardisation du fait d'un contrôle accru de la part de l'auteur font écho de façon lointaine à ce qui se joue ailleurs. La pensée scolastique avait en effet depuis longtemps favorisé l'établissement avec la *pecia*[188] de versions textuelles stables et révisées pour les grands *auctores* comme Thomas d'Aquin qui formaient la base du cursus universitaire. Sur un autre plan, la pratique de la lithographie, antérieure à l'imprimerie et utilisée pour l'illustration des textes, déplaçait la frontière séparant le livre manuscrit, artisanal et unique, de l'objet standardisé et duplicable. Corrections et signatures font ainsi voir l'essor d'une conscience d'auteur ; elles jettent aussi les prémices philologiques que le tournant de l'imprimerie systématisera.

2. Une mise en circulation concertée

Mais la matérialité du *codex* n'est pas le seul élément signalant les évolutions qui affectent les livres, les textes et ceux qui les écrivent entre la fin du XIVe et le début du XVe siècle. Les modalités qui régissent la mise en circulation et la diffusion de ces objets se révèlent tout aussi signifiantes[189] et riches pour approcher les mentalités d'alors. En effet, la production des livres tend à s'inscrire davantage dans un contexte tout à la fois économique et professionnel[190] où la place de l'auteur est reconnue. Cette évolution touche à l'ordre des valeurs et des symboles à travers la mise en œuvre du

---

187 Gilbert Ouy, *Gerson bilingue*, *op. cit*., p. XXX.

188 Sur la question de la *pecia* on pourra se reporter au bref et synthétique article de Hugues Shooner, « La Production du livre par la Pecia », dans *La Production du livre universitaire au Moyen Âge*. *Exemplar et Pecia*, Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983, Louis Bataillon, Bertrand Guyot, Richard Rouse, (éd.), Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1991, p. 17-38. On consultera plus globalement avec profit l'ensemble de l'ouvrage sur les questions d'authenticité et de pratiques de copie pour le domaine des textes universitaires à partir du XIIIe siècle.

189 Voir sur ce point Roger Chartier, *Inscrire et effacer*, *op. cit*, p. 17-31 pour la période médiévale mais aussi, sur cette même thématique, p. 105 sq. pour une étude de la circultation des textes comme motif esthétique.

190 Sur le milieu des métiers du livre à la fin du Moyen Âge on consultera en priorité le travail de Kouky Fianu issu d'une thèse de doctorat : *Histoire juridique et sociale des métiers du livre à Paris*, (1275-1521), P. h. D, réalisée sous la direction de Serge Lusignan, Université de Montréal, 1991. On trouvera également nombre d'éléments pertinents, quoique plus circonscrits, dans l'ouvrage collectif de Richard Rouse et Mary Rouse, *Manuscripts and their makers*. *Commercial book producers in Medieval Paris 1200-1500*, Turnhout, Harvey Miller Publishers, 2000, vol. 1 et 2.

jeu littéraire, mais elle est tout aussi sociale et économique comme le rappelle Emma Cayley à propos d'Alain Chartier :

> À travers la perpétuation du jeu poétique les participants-poètes acquièrent une stabilité socio-économique et un prestige dans le cercle curial que l'on peut faire correspondre avec la notion d'acquisition de capital de Bourdieu[191].

L'auctorialité n'est seulement fonction des individus : elle a tout autant partie liée avec la diffusion des écrits. Les pratiques de diffusion rompent en effet avec l'anonymat qui caractérisait la circulation des textes[192] et tendent à associer plus étroitement celui qui écrit le texte et celui qui le copie. L'entreprise éditoriale de Christine de Pizan fait ici figure d'exemple paradigmatique puisque la même personne conçoit les textes, les copie ou supervise leur copie, planifie le programme iconographique et orchestre leur diffusion auprès de dédicataires de haut rang. Mais tout exceptionnelle soit-elle dans son degré de parachèvement, cette pratique n'est en rien contradictoire avec l'air du temps ; elle participe au contraire de l'émergence de la figure de l'écrivain comme le rappelle Olivier Delsaux :

> L'intervention de l'auteur dans la publication de ses textes ne s'est peut-être pas seulement mise en place […] pour assurer au nom de l'auteur une visibilité et pour stabiliser ses textes autour de son nom, mais davantage, afin de donner à l'auteur la dignité du *livre*, dignité qu'il ne pouvait atteindre auparavant qu'avec la mise en recueil, souvent anonyme et centrifuge, de ses textes[193].

La diffusion des textes fait donc l'objet d'un encadrement plus étroit et plus concerté au point que l'on puisse parler, comme ici, de publication. Or, cette conception que l'on peut qualifier d'éditoriale par son resserrement autour d'une figure centrale, l'auteur, n'est pas propre aux textes littéraires ni aux *codex* luxueux comme c'est le cas avec Christine de Pizan. On retrouve en effet, *mutatis mutandis*, la même configuration chez Jean Gerson. Si le chancelier ne tire pas sa subsistance de sa plume, il n'est pas moins, à sa manière, à la tête d'une véritable entreprise éditoriale. Celle-ci est tout entière dédiée à la diffusion des textes du chancelier, à savoir, ses écrits théologiques, ses écrits

---

191 Emma Cayley, *Debate and dialogue*, *op. cit*., p. 162. Texte anglais : « Through the perpetuation of the poetic game, poet-players acquire a socio-economic stability and prestige in court circle that may be equated with Bourdieu's notion of the acquisition of capital. ».

192 Précisons que la question de l'anonymat des textes concernait plus spécifiquement les textes littéraires : les textes scolaires, scientifiques et les sermons accordaient une plus large place à l'*auctor* qui les garantissait. Sur ces questions touchant la place respective des *auctores* médiévaux et de leurs héritiers plus récents, les *auteurs*, on se reportera à l'ouvrage de référence d'Alastair Minnis, *Medieval theory of authorship*, *scholastic litterary attitudes ine the later Middle Ages*, *op. cit*.

193 Olivier Delsaux, *Manuscrits et pratiques autographes*, *op. cit*., p. 242. Pour une mise en perspective plus large on pourra également consulter, sur des problématiques connexes, l'article d'Alan Robertshaw, « Der spätmittelalterliche Autor als Herausgeber seiner Werke : Oswald von Wolkentstein und Hugo von Montfort », dans *Autor und Autorschaft im Mittelalter*, kolloquium meissen 1995, Elizabeth Andersen, Jens Haustein, Anne Simon, Peter Strohschneider, (éd.), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998, p. 335-346.

catéchétiques, certains textes poétiques et dans une moindre mesure, ses sermons. Il ne s'agit pas ici de vivre de sa plume mais de travailler au grand œuvre spirituel de Gerson en diffusant ses positions dogmatiques[194].

Pour ce faire, Gerson s'est donc adjoint un collaborateur, un copiste proche, dévoué, en la personne de son frère, Jean le Célestin qui le suivra toute sa vie, et même au-delà :

> Encore un peu maladroit dans sa prime jeunesse, le Célestin ne tardera pas à acquérir une grande maîtrise, et l'habilité de la calligraphie n'aura alors d'égale que la parfaite correction de la transcription. Son rôle ne se borne [...] pas à celui d'un simple copiste : il se comporte parfois en véritable éditeur scientifique, ajoutant à la fin d'un traité ce que nous appellerions aujourd'hui des références bibliographiques, renvoyant d'un texte à l'autre ou expliquant brièvement dans quelles circonstances l'œuvre a été rédigée […][195].

Jean le Célestin se montra un copiste fidèle à l'i*ntentio auctoris* comme on le disait alors pour les auteurs du canon universitaire, mais il était bien davantage. Il fut en effet aussi « l'éditeur » de son frère selon les mots de Gilbert Ouy car il orchestra sa diffusion en produisant pour nombre de textes une version de référence, un *exemplar*. Ces textes à valeur de modèle pouvaient ensuite être envoyés à divers destinataires désireux de se procurer les œuvres du chancelier. Ils furent la clé de la diffusion extrêmement rapide, remarquablement fiable, et parfois lointaine, des textes de Gerson.

Ces formes de diffusion manuscrite concertées n'épuisent pourtant pas les modalités de diffusion des textes à la fin du Moyen Âge. En réalité, elles faussent même l'idée que l'on peut se faire de la mise en circulation des textes en la décalquant sur le fonctionnement de la publication au sens moderne. Or, si publication il y a, cette dernière ne passe pas toujours par l'écrit, imposant de fait de définir plus finement ses caractéristiques comme le souligne Daniel Hobbins :

> Nous avons tendance à considérer la publication comme un moment singulier et à l'associer avec la notion de risque financier du fait de l'investissement qui est réclamé. Mais la publication avant l'imprimerie avait un tout autre sens : elle comportait moins de connotations dramatiques, s'avérait plus complexe et plus diversifiée et s'échelonnait sur une plus grande durée.
> […] Néanmoins les auteurs anciens et médiévaux ne publiaient pas moins leurs textes que les auteurs modernes, à la fois oralement et par écrit. Ils avaient pour ces pratiques un vocabulaire spécifique. Gerson parle souvent de textes qui ont été « composés » (*editus*) et « présentés en public » (*prodire in publicum*) ou de

[194] L'engagement du chancelier est protéiforme et embrasse de nombreuses questions dogmatiques et spirituelles qu'il a eu à cœur de diffuser : citons, sans prétendre à l'exhaustivité, l'Immaculée conception, l'interdit touchant l'homicide, la dévotion à saint Jospeh etc.

[195] Gilbert Ouy, « Le Célestin Jean Gerson copiste et éditeur de son frère », dans *La Collaboration dans la production de l'écrit médiéval*, Actes du XIIIe colloque du comité international de paléographie latine (Weingarten,22-25 septembre 2000), Herrad Spilling, (éd.), Paris, École des Chartes, 2003, p. 281-308, cit. p. 283.

publication en elle-même (*publicatio*) au sens de diffusion[196].

Pour un éminent représentant de la culture universitaire médiévale où les textes écrits étaient autant diffusés par l'entremise de l'écrit que lors de prestations orales publiques fortement codifiées, nul doute que la diffusion d'une pensée impliquait autant l'oral que l'écrit, tous deux se complétant et se relayant. À ce titre, les sermons font figure de cas d'étude particulièrement stimulant car, théoriquement, leur mode d'existence et leurs modalités de publication sont orales et écrites[197], successivement voire simultanément. Que la prédication en chaire soit déjà un acte public, une publication, ne fait pas de doute quand on lit la lettre de Gerson à Pierre d'Ailly où il incrimine la déformation qui est faite de ses idées à la suite d'un prêche[198].

Mais cette dimension apparaît encore plus fortement pour peu que l'on retrace les étapes d'élaboration et d'écriture d'un texte spécifique, la *Josephina* : ce dernier illustre de manière particulièrement heureuse le modèle théorique que Daniel Hobbins propose pour la publication pré-moderne qui se décompose en « moments de publication ». Gerson entama son écriture dans le contexte du concile de Constance[199] : ce grand rassemblement de toute la Chrétienté offrait des perspectives intéressantes en matière de diffusion de ses idées et l'on sait que Gerson y communiqua des extraits de son texte. Celui-ci n'était pourtant pas totalement achevé et le chancelier continuait d'y travailler. Dans le même temps, Jean le Célestin était déjà à pied d'œuvre et élaborait, à distance, par correspondance, le premier *exemplar* du poème, le manuscrit Oxford, Bodl. Rawlinson Poet. 156. Cet exemplaire a d'ailleurs été copié dans ses moindres détails immédiatement après (Gilbert Ouy parle d'un fac-similé) dans le manuscrit coté Paris BnF lat. 18572 par un copiste moins talentueux, mais à qui selon toute vraisemblance, le modèle avait été communiqué. Si l'on utilise les catégories modernes, force est de constater que la publication se voit noyée dans ces nombreuses étapes toutes plus ou moins incomplètes, aucune n'étant vraiment définitive. En revanche, appréhender ce fonctionnement comme autant de « moments de publication », tous complets mais nullement définitifs met en lumière la force et l'étendue des stratégies de diffusion du chancelier.

---

[196] Daniel Hobbins, *Publicity before print, op. cit.*, p. 153, texte anglais (nous traduisons) : « We tend to think of publishing as a single moment and to associate it with financial risk because of the investment that it requires. But publishing before print meant something very different : less drama, more complexity and variety, and a much longer time scale. […] Yet no less than modern writers, ancient and medieval authors published their texts, both orally and in writing. They had a vocabulary for doing so. Gerson frequently speaks of texts being « composed » (*editus*) and « presented to the public » (*prodire in publicum*), and of publication itself (*publicatio*) in the sense of spreading around ».

[197] Nous plaçons ici par commodité et souci de simplicité l'oral avant l'écrit mais c'est là une vue en partie fautive et tributaire de nos schémas modernes : il convient en effet de rappeler qu'un sermon peut aussi parfois être d'abord diffusé à l'écrit pour ensuite être proclamé en chaire à l'oral, par une seule et même personne ou par plusieurs.

[198] *À Pierre d'Ailly*, *OC*, t. 2, n° 20, p. 78-80.

[199] Pour une synthèse complète des circonstances d'écriture du poème voir *Josephina*, *introduction…*, Matteo Roccati (éd.), p. 20-24.

Gerson avait donc, à l'égal d'autres grands lettrés, une conscience forte des enjeux de diffusion liés à son œuvre et il n'est pas exagéré de parler de publication. Il apparaît en cela comme un éminent représentant des valeurs de son temps, mais aussi comme un auteur profondément moderne. En effet, l'imprimerie ne modifiera que partiellement les modalités de publication et jusqu'au XVIIe siècle, on pouvait encore publier son œuvre en jouant de plusieurs registres complémentaires et successifs : publication orale, publication manuscrite, publication imprimée. Cinthia Meli a ainsi mis en évidence ces différentes dynamiques à l'œuvre chez un auteur qui n'est pas sans évoquer le chancelier de la Sorbonne, quoique postérieur, Bossuet[200]. Loin de dénoter une diffusion anarchique, la mise en circulation de libelles manuscrits reprenant certains sermons déjà prononcés s'inscrit chez lui dans une démarche de construction progressive, par à-coups, d'une figure auctoriale en même temps qu'un corpus d'œuvres.

3. Vers l'idée d'œuvre

Signatures et pratiques de diffusion n'épuisent pourtant la question du changement des habitudes intellectuelles des lettrés de la fin du XIVe-XVIIe siècle et l'évolution des mentalités. Ces indices placent en effet le chercheur face à des signes qu'il faut encore interpréter : les valeurs et les idées qui sous-tendent les gestes ne sont atteintes qu'indirectement. Or, les lettrés sont parfois diserts sur leurs propres textes et gestes pour peu qu'on leur prête l'oreille. La mode en effet est à la réflexivité[201] dans les textes et la création, permettant d'appuyer aussi l'étude sur les discours. Cette réflexivité ne se penche pas seulement sur l'écriture, ses gestes, ses sources, ou sur la figure, la voix de celui qui écrit : elle souligne avec insistance le lien des textes entre eux, ou l'absence de liens et entend faire œuvre.

Or, si la notion d'œuvre était familière et bien thématisée durant l'Antiquité il n'en va pas de même pour la majeure partie de la période médiévale du fait de la labilité des textes[202] et du caractère fluctuant de leur attribution. La période qui nous intéresse voit les lettrés, nous l'avons dit, surveiller de près le premier paramètre ; il en va de même pour le second qui est l'occasion de déclarations récurrentes. Faire œuvre suppose ainsi, en premier lieu, l'établissement d'une liste de références, un canon permettant d'isoler les textes authentiques et de mettre à l'écart les textes des

[200] Cinthia Méli, *Le Livre et la Chaire. Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet*, Paris, Honoré Champion, 2014

[201] Voir sur ce point Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *Un engin si soutil : Guillaume de Machaut et l'écriture au XIVe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1985, p. 211-221.

[202] Bernard Cerquiglini, *Éloge de la variante…*, *op. cit*.

autres ou ceux dont on ne souhaite pas réclamer la paternité[203]. Gerson propose ainsi en plusieurs endroits des catalogues plus ou moins complets, en adéquation avec son destinataire, où il indique de façon précise quels livres sont les siens. La lettre qu'il envoie au précepteur du dauphin offre à cet égard une vue claire de la vision que Gerson lui-même avait de l'ensemble formé par les écrits spirituels qu'il destinait aux laïcs[204] :

> Item collectorium quorundam opusculorum in gallico nuper editorum : *De Praeceptis Dei*, *De examinatione conscientiae*, *De scientia bene moriendi*, *De Contemplatione*, *De Mendicitate animae*, sermo de passione Christi qui incipit « Ad Deum vadit », sermon de mortuis incipiens « Sancta ergo et salubris cogitatio », item exhortatio de triplici vita regis « Vivat rex » ; de schola mystica sub metro ; collatio exhortatotia ad pacem « Fiat pax », collatio exhortatoria ad justitiam et concordiam jurisdictionem ecclesiasticae et temporalis ; et quaedam alia.

Certes, dans cet extrait, le nom manque pour ces textes qui sont tous de Gerson. Mais faut-il y voir un réel anonymat, ou bien une feinte modestie ? Car pour le contemporain, les sermons cités, qui comptent parmi les plus connus de Gerson, comme la mention « d'opuscules en français récemment édités » renvoient à coup sûr au chancelier.

L'établissement d'un catalogue n'est pas le seul moyen offert au lettré pour donner au corpus de ses textes la stature d'un monument pérenne : la dénonciation d'une appropriation abusive de son nom s'avère être un stratagème tout aussi efficace. Elle permet en effet de signaler publiquement les limites du catalogue, en même temps que de souligner la cohérence des textes figurant *dans* le canon ainsi établi. Le procédé se rencontre ainsi chez Nicolas de Clamanges comme le rappelle Olivier Delsaux :

> […] Dans une de ses épîtres, l'humaniste français Nicolas de Clamange déclare que l'on a usurpé son nom pour écrire une épître d'insultes au pape. Cette plainte le sert à deux niveaux. D'une part, elle atteste de sa notoriété. D'autre part, il en profite pour rappeler que cette épître ne pourrait être de sa plume vu le style, sous-entendu

[203] Il convient en effet de souligner que l'établissement d'une liste ne prétend pas nécessairement à l'exhaustivité d'œuvres complètes telles que les proposerait une édition scientifique. Il s'agit avant tout d'un geste à vocation symbolique, voire publicitaire. À rebours, l'anonymat ne signifie pas toujours un rejet du texte passé sous silence : les canons diffèrent parfois d'une déclaration à une autre, et l'absence de mention peut générer un anonymat ciblé. Certains textes de Gerson recourent ainsi à ce type de fonctionnement : c'est le cas des textes diffusés auprès de Charles d'Orléans et de Jean d'Angoulême durant leur captivité anglaise, où l'absence de mention d'auteur vise la censure anglaise et non les deux destinataires, bien au fait quant à eux sur la provenance des textes. Sur cette question voir Gilbert Ouy, « La librairie des frères captifs : les manuscrits de Charles d'Orléans et Jean d'Angoulême », *Texte, codex et contexte*, vol. 4, Turnhout, Brépols, 2007.

[204] *Au précepteur du Dauphin*, *OC*, t. 2, n° 42, p. 212-213.Traduction : « (Item) une compilation de certains petits textes récemment édités en français : le *Des Préceptes de Dieu*, le *De L'Examen de conscience*, *La Science de bien mourir*, le *De la Contemplation*, *La Mendicité spirituelle*, le sermon sur la Passion du Christ qui commence par « Ad Deum Vadit », le sermon pour les morts commençant par « Sancta ergo et salubris cogitatio », et aussi l'exhortation sur la triple vie du roi « Vivat rex », le texte sur l'école mystique mis en vers, la collation exhortant à la paix « Fiat pax », la collation exhortant à la justice et à la concorde des juridictions de l'Église et du pouvoir temporel ainsi que quelques autres.

> médiocre, dans lequel elle est écrite.
> L'exemple de Clamange conduit à envisager une autre fonction non-référentielle de la plainte contre la dépossession de son texte : un processus de distinction[205].

Distinction et mise en évidence d'une cohérence stylistique d'un corpus de textes unis par une même attribution : l'idée d'œuvre affleure sous les cris du lettré, ce qui ne surprend guère de sa part… Si le procédé ne se retrouve pas exactement chez Gerson, on ne manquera pas en revanche de s'attacher à la pratique toute particulière de l'auto-citation dont use le chancelier. Se citer nommément pour faire œuvre : la pratique n'est pas nouvelle et se rencontre dès Virgile où les renvois d'un texte à l'autre entre-tissent une œuvre totale[206]. Chez Gerson, la citation permet occasionnellement de jeter des ponts entre des versants que l'on pourrait juger éloignés dans l'ensemble de sa production, la poésie et les sermons :

> Invasit itaque haereditatem Ecclesiae aper de silva et singularis ferus depastus est eam. Oves quoque et ceteros armentorum greges, hoc est populos simplices et omnis conditionis homines miserando more et exsecranda penitus divisione disperserunt et haereditatem tuam vexaverunt. Quam ego olim cladem juvenis pastorio carmine deplorans heus inquam
> Heus gregis impacata lues nimis, heu grave furis :
> Exitium experta […][207].

Certes, ce procédé d'auto-citation ne semble pas répandu de façon massive chez Gerson[208]. Il n'en témoigne pas moins d'une notable recherche de cohésion et ce malgré le fait que le texte poétique ici

---

[205] Olivier Delsaux, « Les plaintes des écrivains français contre le vol intellectuel ou matériel de leurs textes », dans *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Ludmilla Evdokimova, Victoria Smirnova (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 307-324. À propos du motif connexe des œuvres volées et déformées, notons qu'on le rencontre également chez Gerson dans sa correspondance. Pour le motif des textes volés, on se reportera à la lettre aux Messieurs de Navarre, *Aux Messieurs de Navarre*, *OC*, t. 2, n° 6, p. 36-42 ainsi qu'à l'étude qui a prouvé la véracité des faits incriminés, Danièle Calvot, Gilbert Ouy, *L'Œuvre de Gerson à Saint-Victor de Paris*, Paris, Éditions du CNRS, 1990. Pour les textes déformés, on se reportera à la lettre que Gerson adresse à Pierre d'Ailly, *À Pierre d'Ailly*, *OC*, t. 2, n° 20, p. 78-80 où il dénonce la déformation qu'on a fait subir au propos qu'il a tenu lors de son sermon à Tarascon : « Stultorum quidem infinitus est numerus », p. 79.

[206] Nous renvoyons au sujet de la question de la citation à l'ouvrage de référence d'Antoine Compagnon, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Le Seuil, 1979. Soulignons toutefois que les implications auctoriales de l'auto-citation y sont relativement peu abordées.

[207] *Benedic haereditati tuae…*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 108. À noter : nous avons traduit en adaptant la ponctuation de Palémon Glorieux, problématique selon nous : Un sanglier de la forêt a ainsi fait irruption dans l'héritage de l'Église et la bête sauvage à elle seule l'a saccagé et a aussi mis à mal les moutons et tous les autres animaux des troupeaux, comprenons, les populations simples, et des hommes de toute condition, avec une manière qu'on doit déplorer et avec une division qu'on doit totalement condamner, les ont dispersés et ils ont saccagé ton héritage. Quant à moi déplorant autrefois ce désastre dans un poème champêtre j'avais écrit : « Hélas, sans berger pour ton bétail, tu payes, malheur, d'un exil trop lourd / D'avoir connu le voleur. »

[208] Il n'est pourtant pas inexistant comme en témoigne une mention liminaire à la fin du sermon *Emitte spiritum tuum*, *OC*, t. 5, n° 225, p. 265 : « Notandum quod in recommendatione solita post sermonem, quaedam narrata sunt super mansuetudine domini nostri, et indulgentiis quas faciebat etiam capitalibus inimicis, et quaedam alia de rege et domino Delphino ad propositum materiae ; quae hic inserere praetermisi. » Le statut exact de cette notation demanderait à être approfondi afin de savoir s'il relève de la copie ou peu renvoyer à un projet d'auteur. Mais malgré cela, il est intéressant de relever une sensibilité réelle, quoiqu'intermittente, aux phénomènes d'anthologisation et de mise en corpus.

cité possède une charge polémique de maniement difficile dans une situation de prêche face au pape, comme ce fut le cas pour ce sermon. Soulignons qu'outre le procédé d'anthologisation[209] qui se joue, la citation fonctionne ici selon les modalités que Dario Cecchetti a mises en lumière pour Nicolas de Clamanges : les deux niveaux de textes se fondent en effet, homogénéisés par le champ lexical du bétail, très présent, mais aussi par des choix qui favorisent un lexique plus classique, comme par exemple *armentum* peu usité ailleurs pour la métaphore troupeau/peuple de Dieu.

Il est donc bien des manières de faire œuvre et si Gerson ne s'y emploie pas de façon fréquente et systématique dans ses textes, notamment ses sermons, bien des éléments convergent pour mettre en évidence une sensibilité bien particulière accordée aux préoccupations de son temps. Au-delà, les rares moments où le chancelier évoque discrètement le rêve d'une gloire que les écrits et les livres pourraient procurer, achèvent de convaincre que les textes ont vocation à se transformer en un monument immortel.

Les gestes de Gerson nous révèlent un lettré qui ne se contente pas d'être théologien, tant s'en faut, et il participe à ce titre pleinement de sa période qui voit émerger une conscience nouvelle chez la catégorie que Jacques Le Goff a étudiée sous le nom d'intellectuels. Ceux-ci cultivaient déjà, notamment au sein de l'institution universitaire, un sentiment d'appartenance à une communauté spécifique, celles des hommes vivant de la pensée. Gerson, assurément, se reconnaît dans ce groupe sociologique singulier, lui qui dénonce les accusations d'oisiveté dont les théologiens sont la cible[210]. Il ne s'y identifie pourtant pas totalement et, à ce titre, une comparaison avec des universitaires contemporains et à la carrière proche (Jean Courtecuisse, Pierre Plaoul, etc.) serait instructive à mener afin d'évaluer le caractère atypique ou non de la trajectoire de Gerson. Ainsi, le chancelier est bien plus qu'un lettré ou un intellectuel qui vit de sa réflexion et de son activité académique : il se veut également auteur, ce dont témoigne assez sa pratique de genres diversifiés, dont de la poésie. Auteur, car il tire de ses écrits, outre un rang social et une position universitaire, une forme d'identité subjective ainsi qu'une place d'où interpeller le monde. Ce dernier aspect renvoie à l'implication

[209] Au demeurant, les procédés d'anthologisation et l'établissement de catalogues et de canons personnels rejoignent d'autres traits distinctifs de la période tels que, par exemple, la mise en recueil : « Le recueil relance […] la problématique, incontournable pour la période médiévale, de la figure créatrice. Il se présente bien souvent comme le lieu privilégié de réalisation d'une *persona* auctoriale – Christine de Pizan, Guillaume de Machaut ou Jean Le maire de Belges. » ainsi que le soulignent Olivier Collet et Yasmina Foerh-Janssens, dans leurs « Conclusions », dans *Le Recueil au Moyen Âge*, *la fin du Moyen Âge,* Tania van Hemwelryck, Stefania Marzano, (dir.), Turnhout, Brepols, Turnhout, Brépols, 2010, p.347-354 cit. p. 349. Il resterait à explorer au cours d'une enquête manuscrite les dynamiques régissant la composition et mise en « recueil », ou sermonaires, telle qu'elles se présentent dans les textes dont on peut supposer qu'ils sont les plus proches du vivant de Gerson.

[210] Voir le passage « theologicus, inquiunt, ergo phantasticus » ; traduction : « théologique donc fantasmatique, disent-ils. », dans *Vade in domum*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 575 sq. On se reportera pour une analyse détaillée de ce passage au chapitre 5, sous-partie « Monstres de mots : une esthétique tératologique », ainsi qu'à la note 104.

politique que l'on constate chez de nombreux clercs de la période : elle correspond aussi à un moment spécifique pour l'institution universitaire où elle tente d'asseoir le fait que la « Vérité garde le roy », c'est-à-dire, qu'elle soit le conseiller éclairé, notamment sur les questions touchant au Schisme. Il est donc assez naturel que Gerson participe de ce mouvement, mais il rejoint en cela d'autres contemporains qui ne sont pas universitaires et qui défendent également en leur nom propre, la France, la paix : c'est Christine de Pizan et Alain Chartier pour n'en citer que deux.

Dans les faits, Gerson n'a de cesse d'élargir l'espace que lui confère l'université, le débat sur le *Roman de la Rose* en est un exemple flagrant. Certes, son rôle de chancelier en fait, en lien avec le chapitre de Notre-Dame, un garant de l'orthodoxie ; pourtant, ses prédécesseurs n'ont que peu, voire pas, investi le champ de la querelle littéraire. Il s'y invite d'ailleurs avec panache, usant des armes et des charmes de l'adversaire, l'intertextualité et la scénographie allégorique. Si l'on peut vouloir nuancer la posture « littéraire » du chancelier, il n'en faut pas moins souligner qu'il s'impose comme un acteur à part entière du champ qui y correspond. C'est qu'en somme Gerson fait bien plus que reprendre à son compte les codes intellectuels qui régissent ce milieu : il a fait siens les gestes qui le caractérisent, ce dont témoigne assez sa diffusion posthume qui lui a assuré, tel Horace, une immortalité de mots. Certes, à chaque fois, Gerson n'est pas le représentant le plus pertinent des mutations qui se jouent : de même que Jean de Montreuil s'arroge les lauriers du meilleur philologue, Nicolas de Clamanges décroche sans peine la palme de l'auteur humaniste compilant ses œuvres en des volumes concertés et signés. Gerson a toutefois cette caractéristique d'avoir adopté un nombre important de ces pratiques nouvelles, et ce, dans une proportion respectable : c'est en ce sens que l'on peut assurément le dire théologien *et* auteur, ayant fait sienne l'anthropologie qui scelle d'ores et déjà la condition lettrée à la charnière du XIVe et du XVe siècles.

Partie 2. Textes.

Chapitre 4. Science. L'usage du savoir.

La prédication médiévale s'est pensée très tôt sur le modèle d'une activité didactique. À ce titre elle participe de la sphère de la connaissance en étant nourrie par ce savoir spécifique qu'est la théologie au sens large. Une telle conception n'était pourtant pas à l'origine une évidence puisque le christianisme trouvait son inspiration première dans une activité tout autre. En effet, l'action du Christ ressortit davantage au prophétisme inspiré qui vise la conversion qu'à l'enseignement informé visant l'instruction. Bien plus, la dimension expériencielle dans la prédication du Christ était fondamentale, ce qui est moins le cas de celle mise en œuvre par les clercs médiévaux. Ce décalage, courant pour les religions révélées, était bien perçu par les clercs médiévaux qui constataient avec lucidité que le temps des prophètes était révolu. La transmission de la foi se caractérise donc pour eux par de nouveaux enjeux. Si au commencement est le Verbe, la suite appartient aux maîtres et aux savants.

Illustre membre d'une institution tout entière tournée vers le savoir et sa diffusion, Gerson participe pleinement de ce système de pensée qui, depuis le XIIe siècle, a formalisé la prédication comme l'exposé didactique d'un savoir dûment validé. Certes, en amont, l'inspiration continue de hanter les clercs, et en aval, la conversion constitue toujours l'horizon du prêche, mais ces réalités à la fois subjectives et transcendantes échappent à toute systématisation et, faute de mieux, la recherche d'une méthode efficace doit s'appuyer sur des moyens humains. Certes, cette logique trouve son sens dans un paradigme intellectuel précis, le thomisme, qui voit en l'homme un être fondamentalement rationnel. La période moderne, avec les guerres de religion, remettra partiellement en question cette approche. Néanmoins, à l'époque qui nous intéresse, le but des sermons de Gerson est bien l'instruction, et le savoir constitue leur premier objet.

Ces deux points, instruction et savoir, dessinent l'espace où peut se déployer l'écriture homilétique, mais ils ne sauraient la résumer. De la raison première, mise en scène par le discours à des fins de légitimation à la dynamique qui scelle le sens des textes, en passant par le travail de la lettre, le chemin parcouru mérite qu'on s'y arrête. Nous aborderons donc la place et le rôle du savoir selon une triple approche qui s'intéressera d'abord à son rôle structurant pour le sermon du point de vue formel. Les textes de Gerson ne s'arrêtent pas là et nous verrons dans un second temps comment la rhétorique travaille cette première structure intellectuelle. La beauté n'est pas étrangère au savoir et sous la plume de Gerson, il arrive que la scolastique se fasse flamboyante. Enfin, nous nous consacrerons dans un troisième temps à l'étude des relations que la rhétorique entretien avec les

considérations pastorales. En effet, la matière du dogme n'est ni inerte ni passive et elle imprime sa marque propre à l'éloquence : la rhétorique réinvente ainsi l'usage du savoir dogmatique selon des considérations stylistiques et pastorales précises. Notre étude abordera successivement ces trois angles, le savoir comme structure du discours, la mise en forme rhétorique du savoir, enfin le dépassement du savoir par la sagesse dans l'écriture ; toutefois, à l'échelle des textes eux-mêmes, la logique qui prévaut est celle de la simultanéité et de la complémentarité des niveaux de sens.

I. Le savoir comme forme du sermon

Dès lors que le sermon affiche comme visée principale la transmission d'un savoir, il en paraît doublement tributaire, sur le plan du contenu comme de la forme. En effet, ce qui constitue un ensemble de discours comme savoir c'est bien un lien spécifique qui unit des objets et un certain ordonnancement intellectuel qui les constitue en classes articulées. Quels sont donc les objets que les clercs médiévaux ont érigés au rang de contenu du genre sermon et dans quel type d'ordonnancement s'inscrivent-ils ? Le sujet a été bien étudié, aussi nous bornerons-nous à rappeler qu'il s'agit essentiellement du corpus de connaissances issues d'une discipline universitaire spécifique, la théologie. Précisons tout de même que cette configuration du genre sermon sur la base du savoir théologique vaut surtout pour le sermon dit universitaire, le sermon monastique privilégiant quant à lui un autre corpus qui est textuel et exégétique et dont la structuration intellectuelle diffère de la théologie. Discours théorique sur Dieu et le divin, la théologie médiévale est fortement reliée au dogme, ce qui est cru ou ce qu'il faut croire, d'une part du fait de ses dimensions descriptive et normative, d'autre part en raison du poids des institutions scolaires dans la formation du clergé médiéval. Si donc la théologie fournit au sermon un ensemble d'objets propres à nourrir le discours homilétique, cet ancrage institutionnel lui transmet aussi une manière de constituer les objets eux-mêmes. Objet et méthode forment un paradigme unique et ne sont guère séparables ; aussi le discours homilétique se voit-il obligé de le reprendre. Gerson use donc dans ses textes des concepts de la théologie, mais aussi, plus largement de ses cadres axiologiques, de son lexique, de sa forme de raisonnement, de ses genres textuels et de ses tropes. Pour autant, les sermons ne font pas à proprement parler de la théologie car si la forme y ressemble, les circonstances (la performance du prêche) et la visée (la conversion) diffèrent. L'habit ne fait pas le moine mais il confère l'apparence de la légitimité. Ainsi parler comme la théologie c'est, dans une certaine mesure, être autorisé et faire autorité : le genre sermon ne s'y réduit donc pas mais il y puise des éléments pour construire la forme

et le sens de sa propre parole.

1. Le savoir comme matériau homilétique

Si le savoir charrie avec lui une disposition d'esprit spécifique c'est d'abord comme source de contenu propre à remplir la forme vide du sermon qu'il s'impose. En cette période médiévale qui ne conçoit pas l'acte de parole comme expression d'une subjectivité surgissant *ex nihilo* il offre le réservoir inépuisable et légitimant d'une *matiere* (nous reprenons le terme de moyen français) à la manière des corpus intertextuels dont s'autorise la littérature. Il vient également suppléer le caractère peu maîtrisable de l'inspiration divine[1] : faute de révélation qui délie la langue, la théologie offre une quantité appréciable de sujets dont la valeur a déjà été éprouvée. De fait, le contenu théologique construit le discours : face au thème du jour, les concepts s'offrent comme des briques pour jeter un pont entre le verbe divin et l'existence humaine.

Si le savoir théologique fait bien autorité, il ne va pas jusqu'à s'imposer tout à fait. Le discours y trouve des éléments qui lui donnent forme et le légitiment, il doit pourtant s'en réclamer. User d'un matériau ne suffit pas et l'écriture est tout entière travaillée par l'obligation de rappeler cet ancrage théorique. Il faut montrer ce savoir sous peine de sombrer dans la vanité de la parole gratuite et curieuse. Les modalités diffèrent selon les publics et les langues et il arrive aussi que l'exubérance théorique doive céder à la pédagogie, parfois plus à même de rendre manifeste cette instruction visée par le discours.

a. Suggérer le savoir : effets de thématisation latine

Cette importance accordée au savoir comme fondement du discours homilétique tient d'abord à sa thématisation régulière. En cela, elle précède la mise en forme esthétique à proprement parler. Dans cette perspective, chaque niveau du texte est mobilisé et l'énonciation joue un rôle spécifique. Cette dernière entretient un rapport particulier avec la dimension de la connaissance qu'exemplifie notamment la référence à la figure du Christ. Modèle classique en matière de prédication, le Christ chez Gerson est associé régulièrement à la figure du maître dans la continuité de la tradition paulinienne :

> Pars est hominum simplicium absque eruditione et litteris, quos sola auctoritas in hac fide stabilit, ne ultra quidquam vel quaerere vel intelligere student, morem

[1] Sur la question de l'inspiration on se reportera à notre introduction, à la sous-partie « le genre comme catégorie énonciative » ainsi qu'à notre chapitre 5 à la sous-partie « Convoquer l'inspiration ».

> discipulorum Pythagorae in hoc tenentes ; satis habent scire quoniam Magister dixit ; Magister Christus : beati qui lugent etc[2].

Dans ce passage issu du prothème d'un sermon pour la Toussaint de l'année 1404, la thématique scolaire est amorcée en amont de la citation par l'usage du terme *doctrina* pour renvoyer à l'énoncé biblique du jour. La construction de la matière doctrinale comme savoir est par ailleurs appuyée par la configuration magistrale du passage, les auditeurs sont associés aux Pythagoriciens, le maître au Christ. La suite du propos approfondit cette première thématisation :

> Altera pars est christianorum similiter simplicium et nullius eruditionis litteratoriae […] qui experientia doctrice [sic] sentiunt et praegustant hoc donum coeleste et toto cordis assensu, toto mentis jubilo eunt in hanc sententiam : beati qui lugent etc. Tales sunt in schola devotionis […][3].

Ce passage est intéressant à plus d'un titre, mais nous nous contenterons de souligner la présence importante du lexique du savoir, *eruditio*, *doctrix*, *sententia*, *schola*[4], *doctrina*, *edoctus* en association avec l'expérience pratique, l'affectivité et l'absence d'instruction. Ainsi, au seuil du sermon, le prédicateur détaille les différentes modalités de connaissance de Dieu possibles afin de situer sa propre parole. La suite du texte – qui était sans doute destiné à un public universitaire[5] – aborde clairement la question du deuil et de la consolation à travers les schèmes de l'explication philosophique… tout en proposant son dépassement par une lecture plus spirituelle. Il s'agit donc dans ce prothème de poser le sermon comme savoir[6], à côté des connaissances issues d'autres champs,

---

[2] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 91. Traduction : Il y a une partie des hommes, simples et dépourvus d'instruction et de culture, auxquels l'autorité seule donne une assise dans la foi, suivant en cela la coutume des disciples de Pythagore. C'est assez qu'ils sachent que le Maître a dit, le Maître qu'est le Christ « Heureux ceux qui pleurent. ».

[3] *Ibid.*, p. 92. Altera pars est christianorum similiter simplicium et nullius eruditionis […] qui experientia doctrice sentiunt. Traduction : On trouve un autre groupe de chrétiens, eux aussi simples et dépourvus de toute culture générale […] qui, par une expérience instruite, perçoivent et goûtent par avance à la manière du ciel ce don et avec l'assentiment de tout le cœur, la jubilation de l'esprit, ils suivent cette formule « Heureux ceux qui pleurent etc. » Ceux-là se trouvent à l'école de la dévotion.

[4] L'école du Christ, accueillant des disciples, se rencontre en d'autres endroits de la prédication de Gerson, nous y reviendrons dans notre sous-partie « L'école, cadre du sermon ».

[5] Il y a de fortes chances pour que le public fût issu du milieu artiste au vu des nombreuses *auctoritates* mobilisées. On compte dans ce sermon des mentions de Cicéron (2), d'Aristote (8), de Platon (3), des Stoïciens non spécifiés précisément (2), de Sénèque (2), d'Épicure (4), d'Augustin (2), de Boèce (1) et indirectement d'Héraclite (par l'entremise de Juvénal et Sénèque). S'y ajoutent une mention de Virgile et des allusions à des autorités théologiques plus circonscrites dans le texte : Chrysostome, Guillaume de Paris, Grégoire le Grand, Bonaventure, Hugues de Saint Victor.

[6] Cette thématisation du dogme comme savoir se retrouve dans d'autres passages de façon plus ou moins explicite. Sur ce point voir le sermon *Ante diem autem festum*, *OC*, t. 5, n° 211, p. 51 : « Et in primis juxta duas principales animae rationalis potentias quae sunt intellectus et voluntas, duo nobis ostendit evangelista Joannes quae Christi animam superabundanter illustrarunt, scientiam videlicet et amorem. Vis audire scientiam ? Ante diem festum Paschae, inquit, sciens Jesus quia venit hora ejus ut transeat de hoc mundo ad Patrem. ». Traduction : Et tout d'abord, suivant en cela les deux puissances de l'âme rationnelle que sont l'intelligence et la volonté, l'évangéliste Jean nous montre les [deux facultés] qui ont illustré en surabondance l'âme du Christ, à savoir la science et l'amour. Veux-tu entendre parler de la science ? « Avant la fête de la Pâque nous dit-il, Jésus, sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde à son Père… ».

qu'ils soient philosophiques ou pratiques.

La présence du savoir découle également d'une construction soignée des destinataires de la prédication. C'est le cas dans le sermon *Considerate lilia* prononcé en l'honneur de la figure de saint Louis et ce malgré un thème *a priori* peu propice (la vie bonne). Ainsi, après une annonce du thème consacré à la méditation intérieure, la dimension du savoir est réintroduite au début du prothème grâce à l'adresse topique aux destinataires : « Considerate, etc. Reverendi patres et doctissimi ac sapientes viri […][7] ». Dans ce cas, il est évident que la thématisation du savoir n'est pas le premier but recherché par Gerson : ces éléments relevant plus largement de stratégies de *captatio benevolentiae* laudatives. Quand Gerson au seuil de *Considerate lilia agri*… apostrophe son public avec « Reverendi patres et doctissimi ac sapientes viri[8] », il cherche avant tout à se ménager l'attention d'un public issu des rangs du Collège de Navarre. La reprise du même syntagme de base et enrichi « […] viri patres et fratres reverendissimi, sapientes, illustres atque doctissimi et in omnium virtutum decore praeclari[9] », cette fois lors du concile de Constance, le rend plus visible encore. Ces éléments ne sont pourtant pas des syntagmes creux flattant l'auditoire[10]. En effet, il est au moins une caractérisation alternative dont Gerson fait peu usage, à savoir la référence à la piété. Les adjectifs de *devotus*, *pius*[11] qu'on aurait pu attendre avec une pertinence incontestable dans un texte homilétique se rencontrent peu. Au-delà de la *captatio*, les adresses aux destinataires construisent donc les sermons latins comme textes de savoir. Toutefois, cette vision du public découle le plus souvent d'un cadre universitaire et s'apparente donc aussi à un marqueur sociologique spécifique. Prise isolément, elle n'est donc pas suffisante : ce n'est qu'intégrée dans des pratiques d'écritures plus larges qu'elle fait sens.

Ainsi, la thématisation du savoir dans les textes français est nettement moins systématique que dans les textes latins. Son rôle est en outre différent puisqu'elle caractérise surtout le contenu du texte. C'est à nouveau le lexique qui porte ce réseau d'associations signifiantes mais avec une

---

[7] *Considerate lilia agri*, *OC*, t. 5, n° 217, p. 151. Traduction : Ouvrez grand vos yeux et regardez etc. ô Révérends Pères et Hommes doctes et sages.

[8] *Ibidem*, p. 151.

[9] *Prosperum iter faciet*, *OC*, t. 5, n° 241, p. 471. Mentionnons dans ce cadre une occurrence rare mais intéressante du point de vue lexical que l'on trouve dans le sermon *Exsulate quoniam merces vestra copiosa est in coelis*, *OC*, t. 5, n° 227, p. 282 : « o scientifici et praecellentes viri ». Le sermon a été prononcé en novembre 1403, dans des circonstances que nous ignorons. Cette mention toutefois oriente clairement vers un public universitaire. Traduction de l'extrait cité : Ô Pères et Frères, hommes très vénérables, sages, illutres et doctes entre tous et resplendissant de l'éclat de toutes les vertus.

[10] La mention du savoir dans ces deux exemples intervient surtout dans des sermons destinés à la frange supérieure du clergé. Des publics intermédiaires (moines, étudiants, universitaires) sont peu désignés et l'énonciation s'attache moins à cette dimension de connaissance.

[11] Ces caractérisations ne sont d'ailleurs pour ainsi dire jamais employées : on trouve en revanche en leur place des références à la dignité et au prestige social tels que « reverendi patres » (*Vade in domum* tuam, *OC*, t. 5, n° 250, p. 563) en sorte qu'il est permis de se demander si, dans une certaine mesure, pour Gerson, savoir et prestige ne font qu'un.

extension sémantique plus large que dans les textes latins. Plutôt que les termes issus du champ scolaire, ce sont les mots de l'enseignement que l'on retrouve pour insister sur les connaissances que le sermon délivre :

> A la commandacion des trois rois et principalement pour nostre instruction, il est assavoir que selon la sainte escripture trois manieres de rois et trois royaumes sont ça jus en terre, qui par les trois roys du jour duy et par les trois dons que ils offrirent, peuent estre demonstrees et figurees[12].

Instruction et *demonstration* : on est plus proche de l'édification et de l'allégorèse que de la théologie. C'est donc moins la *science* théologique comme contenu qui semble être accessible au public français qu'une démarche visant l'instruction. Mise en avant du savoir en latin et vernis de culture théologique en français : doit-on reprocher à Gerson une séparation trop nette des publics et un mépris pour les auditoires laïcs ? Certes, on le verra, l'ambition théologique se voit souvent réduite en français à une portion congrue, mais sans doute ne faut-il pas y voir seulement une marque de mépris de la part de Gerson. Nous pensons qu'à travers ces pratiques Gerson raccroche aussi ses textes français à un régime du savoir extrêmement répandu dans la littérature laïque, celui du profit.
Or, qu'il s'agisse de *savoir* ou de *profit* la thématisation renvoie dans tous les cas au contenu du sermon. Dans ce cadre, la caractérisation de la matière homilétique exploite d'autres stratégies complémentaires, dont la mobilisation d'un arsenal conséquent d'*auctoritates*.

b. Montrer le savoir : les auctoritates comme exhibition de corpus de connaissances

Si la thématisation explicite du savoir comme matière du sermon se rencontre donc surtout dans les sermons latins, il importe de souligner que les textes latins et français mobilisent de façon importante sinon égale des corpus de connaissances qu'ils déploient ensuite au fur et à mesure de leur propos. Ils complètent ce faisant la thématisation qui reste relativement superficielle de par sa dimension lexicale. Cette dernière renvoie en effet à un savoir flou et peu caractérisé. À l'inverse les *auctoritates* déploient dans le discours un tissu dense de références identifiables qui étoffent la matière textuelle. Citer, c'est toujours montrer et il y a de l'exhibition dans le maniement de références nombreuses. La parole homilétique cherche en effet par ce biais à afficher explicitement son ancrage dans certains corpus théoriques de références. C'est le cas, entre autres, dans le sermon *Beati qui lugent* prononcé en 1404 pour la fête de la Toussaint :

> […] recogito quod omnes qui de beatitudine hominis philosophica ratione perscrutati sunt, constituerunt eam in contemplatione primae causae, sicut peripateticae scholae

[12] *Spiritum Domini replevit orbem*, *OC*, t. 5, n° 342, p. 520.

> institutor Aristoteles docuit I° et X° Ethicorum. Aut posuerunt eam in virtute vel bono honesto et in vivendo consentanee rationi et naturae ; in qua sententia schola Stoicorum et quorumdam Academicorum concordat. Aut deinceps collocaverunt eam in adeptione boni universalis separati, quemadmodum Plato suique sectatores. Aut postremo dixerunt beatitudinem hominis esse animi voluptatem seu tranquillam pacem ; cujus sententiae videtur fuisse Epicurus ille cujus Seneca crebre cum summa veneratione meminit in Epistolis, nam Epicurus alter, quisquis ille fuerit, et Aristippus et Sardanapalus et sordidus Mahometus […] in corporeis voluptatibus humanam beatitudinem detrudere conati sunt […][13].

Assurément, l'énumération des positions philosophiques antiques n'est pas gratuite puisqu'elle est le préalable à la récusation qui suit d'une approche humaine et rationnelle du bonheur. Cette longue revue philosophique permet aussi d'inscrire le discours dans des schémas de pensée scolaires bien connus des destinataires. Bien plus, on peut y voir aussi et en même temps une forme de démonstration virtuose destinée à impressionner le public tant le caractère allusif des références suppose qu'il maîtrise (ne serait-ce que vaguement) les corpus de textes et les connaissances évoqués. Ici, l'enjeu est moins de se réclamer de tel philosophe, puisque tous en fin de compte sont congédiés pour céder la place à la révélation chrétienne, que de manifester son ancrage culturel dans un mode de pensée scolaire qui a intégré ces penseurs dans son corpus textuel de référence. De fait, si l'on peut supposer que le public[14] visé était universitaire, d'autres sermons privilégieront d'autres ancrages théoriques, plus à même de rejoindre leurs destinataires. Ainsi, les sermons destinés à la noblesse font une place, à côté des *auctoritates* théologiques, à des références qui épousent la mode pré-humaniste en vogue dans les milieux curiaux. Cette attention à l'air du temps ressort dans différents passages (nous soulignons) du sermon *Pax vobis* prononcé en 1394 pour la fête de Pâques, peut-être en présence du roi[15] :

---

[13] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 93. Traduction : Je me rappelle que tous ceux qui, avec l'aide de la raison philosophique, se sont penchés sur la question du bonheur humain ont placé celui-ci dans la contemplation des causes premières, ainsi que l'a enseigné Aristote le maître de l'école péripatéticienne aux livres I et X de l'*Éthique*. Ils ont pu aussi le faire résider dans la vertu ou encore dans le comportement honnête et bon et dans le fait de vivre en accord avec la raison et la nature, opinion à laquelle s'accorde l'école des Stoïciens et certains des Académiciens. Ou bien, en allant plus loin, ils ont placé le bonheur dans le fait de se conformer à un bien universel et séparé à la manière de Platon et de ses sectateurs. Ou bien enfin ils ont affirmé que le bonheur de l'homme c'est le plaisir de l'âme ou une paix tranquille, position qui semble avoir été celle d'Épicure et dont Sénèque parle fréquemment et avec beaucoup d'admiration dans ses lettres. En effet, un autre Épicure, peu importe qui il a pu être, Aristippe, Sardanapale et le sordide Mahomet ont essayé de plonger le bonheur humain dans les plaisirs corporels.

[14] Il convient de préciser que nous disposons de peu d'informations sur les conditions de prédication de ce sermon : Brian Mac Guire ne fournit pas de précisions, non plus que Palémon Glorieux (*OC*, t. 5, p. x). Seule donc la teneur du discours elle-même permet de formuler des hypothèses sur le type de public visé alors par Gerson.

[15] Nous nous appuyons pour cette dernière affirmation sur l'analyse de Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 64. Nous avons privilégié pour la clarté de la démonstration un sermon où les *auctoritates* prennent la forme d'une citation (nom d'auteur et éventuellement texte, et référence précise). Toutefois, la mise en avant de corpus de références peut également passer par des renvois plus brefs où seul le nom d'auteur est mentionné. Dans cette perspective on pourra se reporter, entre autres, au sermon *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, en particulier aux pages 433 et 438 qui mobilisent des historiens antiques, Salluste, Valère Maxime, ainsi que Horace.

> 1) Envie la haineuse, murmure et pleure du bien qu'elle voit et hautement rit du mal qu'il advient. Veniance huche ire forsenee ; gloutonnie demande que sa panse soit emplie ; et aussi d'autres vices sans nombre, chascun selon sa consideration ; laquelle chose declaire Orace le poete, moult proprement, satira penultima ; et Origene super illud Reg. I º cap. Erat vir bonus in Ramatha.
> 2) Au mains le vit elle [la vierge] avec les appostres ou elle estoit en la compagnie en singuliere custode. Mais les evangelistes s'en taisent parce que temoignage de mere pour le filz estoit moins acceptable pour les mescreans et eussent peu dire que par trop grant amour elle cuidast veoir ce qu'elle ne voioit mie, juxta illud Vergilii in Bucolicis : an qui amant sibi sompnia fingunt.
> 3) Et depuis presque tout le demourant du monde le creut [la véracité du christianisme], et tant que l'empire de Roumme n'eust oncques tant de gens subgtezs a lui comme a la foy crestienne, comme tesmoigne saint Leon pape, in sermone de apostolicis Petro et Paulo, saint Augustin et alii plures, prout allegat Franciscus Petrarca in epistola quadam ad Urbanum, et IIº libro de vita solitaria[16].

Les références pré-humanistes, Horace, Virgile, Pétrarque, plus loin Salluste (p. 789) ne sont pas majoritaires et sont étroitement articulées à des autorités théologiques. Ces dernières ont assurément plus de poids théorique mais les premières remplissent un rôle important d'appel. Elles sont en outre suffisamment régulières pour dessiner dans le sermon un horizon d'attente en accord avec la culture curiale du temps (on notera l'intéressante référence à Pétrarque). Au demeurant, l'air du temps est partout. On remarquera sans surprise que les sermons latins élaborés dans le contexte de la papauté (à Avignon ou au concile de Constance) usent du même double ancrage théorique, d'une part théologique, d'autre part pré-humaniste[17]. La mode est également contagieuse à un niveau plus

[16] *Pax vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 779 (1), p. 782 (2), p. 784 (3).

[17] Sur ce point, on se reportera à titre d'exemple au sermon *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214 p. 107-122, prononcé en novembre 1403. Nous soulignons la pagination quand une citation figure, plus ou moins démarquée du corps du propos ; dans les autres cas, ne figure que la seule *auctoritas* nominative. Il convient de souligner l'orientation pré-humaniste du latin utilisé puisque les tournures classicisantes sont nombreuses. Par souci de concision, nous ne mentionnons pas les autorités théologiques et renvois au texte biblique. Pour l'Antiquité on trouve ainsi un renvoi au mythe d'Ulysse (p. 109), à Salluste (p. 109 et 111), à Tite-Live (p. 110) et Valère Maxime (p. 110), à Sénèque (p. 114), à Cicéron (p. 114), à Suétone (p. 114), à Stace (p. 114), à Horace (p. 114, p. 115, p. 116), à Virgile (p. 115, p. 118), à Ovide (p. 115, p. 120. À noter, cette seconde citation, tirée des *Métamorphoses*, II, v. 776 sq., est référencée par P. Glorieux comme étant tirée de Virgile), à Térence (p. 117), à Palladius, ainsi qu'à Aristote (p. 118). Pour une vue plus exhaustive de l'ensemble du corpus des sermons prononcés en contexte papal on se reportera en sus aux sermons latins : *Obsecro vos tamquam advenas* du 21 avril 1415, *OC*, t. 5, n° 235, p. 398-405 ; *Prosperum iter faciat*, du 21 juillet 1415, *OC*, t. 5, n° 241, p. 471-480 ; *Suscepimus Deus misericordiam tuam* du 2 février 1416, *OC*, t. 5, n° 248, p. 538-546 ; *Spiritus domini replevit* du 7 juin 1416, *OC*, t. 5, n° 247, p. 520-538 ; *Jacob genuit autem* du 8 septembre 1416, *OC*, t. 5, n° 232, p. 344-361 ; *Nuptiae factae sunt* du 17 janvier 1417, *OC*, t. 5, n° 234, p. 376-398. En dépit du contexte commun, d'importantes différences se font jour entre ces textes d'où une réelle difficulté pour élaborer une quelconque vue plus systématique : *Jacob genuit autem* brille par son ignorance quasi totale des *auctoritates* antiques mais cite les textes poétiques du chancelier. C'est l'inverse dans un sermon universitaire bien antérieur *Misit illos in vineam* prononcé le 23 janvier 1391, n° 233, où s'exprime un goût pré-humaniste important, sans doute lié à un maniérisme de jeunesse. Il est en outre possible, par comparaison avec les sermons français, que les références antiques soient moins strictement signalées du fait d'un auditoire laïc. Dans tous les cas, il est intéressant de souligner que, là encore, les sermons de Gerson résistent aux tentatives de systématisation trop rigides : les textes déjouent les catégories linguistiques ou sociales, un sermon français destiné à la noblesse pouvant se révéler sur certains points, ici les *auctoritates*, plus proche d'un sermon latin destiné au pape Benoît XIII que d'un sermon français destiné aux paroissiens de Saint-Jean-en-Grève. Pourtant, d'autres critères dessineraient assurément d'autres rapprochements, encore différents.

modeste dans des sermons non-curiaux tels que la série *Poenitemini*[18]. Dans ces derniers, les références à des corpus théologiques et antiques se rencontrent de façon régulière au cours des développements discursifs[19] (mais les parties organisées en liste en sont dépourvues). Leur traitement diffère toutefois, puisqu'elles y sont le plus souvent enchaînées les unes aux autres sans transition, sous la forme d'une allusion nominale. Il y a donc une forme de *continuum* qui relie l'ensemble des sermons de Gerson dans le souci qu'ils ont d'ancrer leur propos religieux dans la sphère du savoir. Les corpus dans lesquels ils puisent sont d'ailleurs assez homogènes. L'usage qu'ils en font diffère et d'un public à l'autre le stock des connaissances est modulé de façon plus ou moins topique.

Il vaut la peine de ce point de vue de s'arrêter aux sermons qui font une place à des proverbes et qui semblent faire signe vers un savoir davantage populaire, pratique et oral[20]. Or rien n'est moins sûr : certes, la dimension communautaire de ces énoncés semble souvent mobilisée mais leur caractère oral est ambigu. Ces proverbes en effet sont rares et ne sont pas intégrés dans un ensemble qui attesterait de traces à la performance orale réelle : les textes de Gerson ne sont marqués ni par un style très paratactique ni par un latin fortement macaronique. Or ce sont des éléments dont les spécialistes des *reportationes* médiévales font des indices d'oralité fiables : leur présence rarissime corroborerait donc l'hypothèse d'une mise par écrit soigneuse qui reconstruit l'oralité plus

[18] Cette présence de références lettrées, soit sous la forme de citations (traduites ou pas ; citées *in extenso* ou tronquées) est intéressante car elle confirme que les laïcs possédaient d'ores et déjà leur propre corpus de référence assimilable à une « culture générale ». À la lecture des sermons de la série *Poenitemini* quelques constantes se dégagent : certains noms d'auteurs reviennent régulièrement, ainsi Virgile et Ovide, dans une moindre mesure quelques historiens latins, mais aussi des fables mythologiques bien identifiées (ainsi Ulysse et certains éléments des *Métamorphoses*). Les références antiques font donc figure d'*auctoritates* classiques, installées qu'elles sont dans le panthéon littéraire médiéval depuis le XIe siècle, plus que de références pré-humanistes.

[19] Nous appelons ici « développement discursif » une partie de sermon exposant une idée de façon développée, linéaire et continue, par opposition à une structuration du propos théologique sous forme de parties listant des articles successifs et juxtaposés, *consideratio*, *item*, *propositio*, dans les sermons latins, *question*, *proposition* dans les sermons français.

[20] Voir entre autres *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 439, « A ce fust dit le proverbe commun : les petits larrons sont penduez, non pas les grands » : le proverbe est répertorié dans l'ouvrage de James Woodrow Hassel, *Middle french proverbs, sentences and proverbial phrases*, Toronto, Pontifical institute of medieval studies, 1982, p. 146. Les occurrences mentionnées sont toutefois toutes prises chez Gerson. Voir également *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 560 « On puet dire par manière de proverbe que toucher emprins par vile arsure Par non toucher vien a sa cure ». À titre d'exception, on se reportera au sermon *Ave Maria gracia plena*, *OC*, t. 7. 2, n° 343, p. 538 où l'annonce du thème est introduite par un proverbe signalé comme tel, « On seult dire : Saint Gabriel, Bonnez nouvelles. » Ce proverbe est attesté, on le trouvera ainsi dans le recueil, *Proverbes français*, Joseph Morawski (éd.), Paris, Honoré Champion, 1925. Voir aussi *Convertimini ad me in toto corde vestro*, *OC*, t. 7. 2, n° 346, p. 575 : « On seult dire que de mauvaise voye fait il bon retourner. ». Pour une approche de la question des proverbes en contexte homilétique on consultera Claude Buridant, « Les Proverbes et la prédication au Moyen Âge. De l'utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons », dans *Richesse du proverbe*, vol 1, Françoise Suard, Claude Buridant, (éd.), Université de Lille III, 1984, p. 23-54 ; ainsi que Marie-Anne Polo de Beaulieu, Jacques Berlioz, « "Car qui a le vilain, a la proie". Les proverbes dans les recueils d'*exempla* (XIIIe-XIVe siècle) », dans *Tradition des proverbes et des* exempla *dans l'Occident médiéval/ Die Tradition der Sprichwörter und* exempla *im Mittelalter*, Colloque Fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, Hugo Oscar Bizzarri, Martin Rohde, (éd.), Berlin-New York, de Gruyter, 2009, respectivement aux p. 25-65 ainsi que Franco Morenzoni, « Les proverbes dans la prédication du XIIIe siècle », *ibidem*, p. 131-49.

qu'elle ne la conserve[21]. Bien plus, ces proverbes à consonance populaire et orale ne s'autosuffisent pour ainsi dire jamais puisqu'ils sont le plus souvent adossés dans le texte à des références textuelles plus légitimes. Ainsi, notamment dans les sermons français non curiaux, on ne saurait parler d'une valorisation du savoir qui passe par l'usage exclusif de références mentales et sociales détachées de la culture écrite[22]. Le cas des sermons latins[23] usant de proverbes en français ne remet d'ailleurs pas en cause cette interprétation car ils semblent alors insister plus sur l'effet produit par la langue vulgaire dans un contexte latin que sur le savoir délivré par le proverbe lui-même. En somme, ces mentions françaises en latin semblent avoir d'abord une valeur stylistique, la langue vernaculaire rendant mieux telle idée précise.

On peut ainsi souligner deux fonctions principales et complémentaires que remplit ce déploiement démonstratif du savoir. Faire montre de connaissances permet tout d'abord de revendiquer pour le genre sermon une dimension théorique qui dépasse la seule édification ou le seul enseignement doctrinal. Ce faisant, il apparaît comme une tribune où la théologie, et à travers elle, l'université, tente d'asseoir sa légitimité à transmettre un discours de vérité méthodique sur Dieu, mais aussi le monde[24]. En ce sens, il n'est guère anodin que dans les textes français les autorités doctrinales en remontrent aux références antiques. C'est que ce savoir, d'ores et déjà plus laïc, ne peut avoir du sens que dans la mesure où il s'intègre à un schéma de réflexion théologique[25]. Le renvoi à des corpus théoriques par des citations, des autorités nominales voire des proverbes ne se borne pas à manifester une légitimité culturelle. Plus modestement, cette pratique sert à créer la

---

[21] C'est peu ou prou la conclusion de Silvia Serventi, dans son article « La parole des prédicateurs », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 20, 2010, consulté le 23 juin 2016. URL : http://crm.revues.org/12239. La pratique de l'oralité au XVe siècle dans l'espace italien disparaît progressivement et le sermon devient davantage écrit.

[22] Gerson n'en a pas moins conscience de la diversité des formes que revêt le savoir notamment quand il s'applique au domaine pratique : « N'est si petite science ou artifice, soit de orfevre ou de charpentier ou de changeur, ou ne soit requis temps et estude qui bien s'y veult cognoistre », *In nomine patris et filii et spiritus sanctus*, *OC*, t. 7. 2, n° 354, p. 676. Là encore, il est permis d'y voir, au-delà du souci de vulgarisation théologique qui anime le chancelier, un primat du domaine de l'écrit en matière de savoir.

[23] Voir ainsi, *A Deo exivit*, *OC*, t. 5, n° 208, p. 18 : « pars mea Deus in aeternum ; et in gallico sonantius dicitur "C'est grande portion et bonne part" » et *Bonus Pastor* n° 215, *OC*, t. 5, p. 136, « C'est le droit de la porte bauder. ». Alors que la plupart des énoncés gnomiques en français sont renvoyés à une source latine (citée le plus souvent de façon allusive) et donc à une autorité, ces mentions françaises en latin semblent avoir une valeur stylistique, la langue vernaculaire rendant mieux telle idée.

[24] Nous reprenons ici de façon large les conclusions formulées par Bénédicte Sère lors de son oral d'Habilitation à Diriger des Recherches le vendredi 6 novembre 2015 à l'Université de Paris Ouest Nanterre où elle présenta son mémoire inédit : *Les Débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique*. Elle y défendit l'hypothèse selon laquelle l'enjeu des conflits ecclésiologiques de la fin du Moyen Âge (centrés sur le Schisme ou non) serait la revendication de primauté en matière théorique. Qui peut légitimement tenir un discours de vérité sur le monde ? Pour Gerson c'est l'université, mais pour d'autres ce sera le roi, le pape ou encore telle puissance politique, ainsi le duc de Bourgogne, ou telle figure inspirée, ainsi Jeanne d'Arc.

[25] Il convient de noter que cet équilibre spécifique qui fait coexister *auctoritates* à caractère doctrinal et *auctoritates* à caractère pré-humaniste avec une primauté pour les premières tient d'une part à des conditions de prédication données, lesquelles impliquent un public spécifique, d'autre part à Gerson lui-même, qui privilégie dans son rapport à l'Antiquité une approche qui maintient l'importance de la théologie. Assurément, ce parti-pris n'est pas celui de tous ses contemporains.

connivence avec les destinataires du sermon. Signes visibles d'un contenu doctrinal dans les textes, les références sont aussi des outils efficaces pour créer la complicité et l'adhésion sur la base de références culturelles communes. Leur usage s'inscrit tout autant, notamment dans les textes français, dans des pratiques d'écriture didactiques qui visent à faire passer le savoir selon une logique de médiation.

c. Transmettre le savoir : une écriture française de la médiation

La thématisation du savoir mais aussi son exhibition comme matière, contenu et visée du sermon diffèrent donc sensiblement entre les textes latins et les textes français. Pour ces derniers en effet, c'est la mise en valeur d'un enseignement qui souligne la teneur du discours, bien plus que la reprise de schémas théologiques. Sans doute faut-il y voir le reflet de la diversité des publics qui requièrent des stratégies discursives différenciées[26]. Les textes vernaculaires montrent ainsi un recours fréquent aux procédés d'explicitation tels que la traduction, la glose, et la reformulation selon une complexité croissante. Le fait que ces éléments interviennent aussi dans des sermons de cour tend à corroborer la thèse selon laquelle la culture latine du milieu scolaire n'était pas toujours maîtrisée par des destinataires nobles.

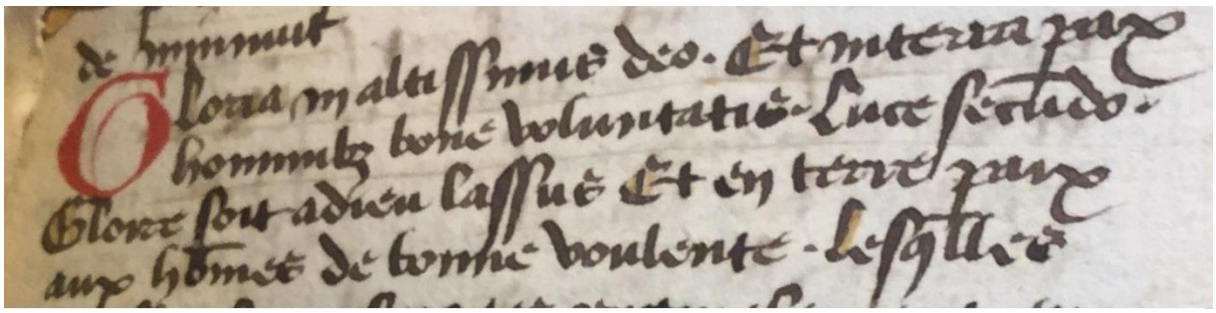
Il est d'ailleurs intéressant de prêter attention aux versions transmises par les manuscrits, celles-ci se distinguant sensiblement de la version[27] imprimée transmise par l'édition Glorieux. Le manuscrit Troyes BM 2292 offre ainsi des éléments pertinents pour l'appréciation d'un traitement pédagogique du latin dans un sermon français, *Gloria in altissimis Deo*, prononcé pour Noël. En effet, alors que dans la version Glorieux le thème latin, « Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bone voluntatis[28] », s'enchaîne directement avec la suite du discours, la version de Troyes intercale une traduction de la citation biblique, « Gloire soit adieu lassut / Et en terre paix aux hommes de bonne voulente.[29] » :

[26] Gerson lui-même s'en explique dans le sermon *Tota pulchra es amica mea*, *OC*, t. 7.2, n° 393, p. 1059 : « Et point ne me veuil chargier de allegances ou concordances […] car a gens qui point n'entendent latin peu sont plaisans, proffitables ou edifians, et si en serait mon fait trop plus long et obscur. »

[27] Nous rappelons que l'édition des œuvres complètes proposées par Palémon Glorieux ne souscrit pas entièrement aux exigences d'une édition scientifique, notamment en ce qui concerne les leçons manuscrites choisies et retenues. Malgré cela il présente, après une enquête manuscrite succincte, un texte globalement proche des versions manuscrites. De ce fait, concernant le détail du texte, et notamment dans une perspective comparative, nous parlerons de version « Glorieux » plutôt que d'édition, considérant que cette publication atteste en elle-même d'une réception (moderne) des textes de Gerson.

[28] *Gloria in altissimis Deo*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 639.

[29] Troyes, BM 2292, f° 1 r°.



F° 1 r°.

Loin d'être anecdotique, ce recours à la traduction intervient dans ce texte de façon assez systématique. Pour le début on compte ainsi la traduction de la reprise du thème en tête du prothème (Glorieux, p. 639- Troyes BM 2292 f°1 r°-f° 1 v°), celle de la citation du psaume CXIII, 3 « omnia quecumque voluit fecit » (Glorieux, p. 640- Troyes BM 2292 f° 2 r°), enfin celle de la citation de la première épître de Jean II, 4 « non pourquant comme dit l'apostre ipse est Deus benedictus in secula » (Glorieux p. 641-Troyes BM 2292 f° 3 v°), « il est Dieu benoist eternellement ». Le manuscrit en question opte donc pour une traduction quasi systématique, quelles que soient les modalités d'insertion de la citation latine (intégrée ou non dans le texte), et son statut (formule liturgique figée, thème du sermon ou *auctoritas*). En l'absence d'une tradition manuscrite bien établie par codex mais aussi, idéalement, par sermon[30], il est difficile de postuler qu'il s'agit d'une caractéristique d'écriture propre à Gerson. Ces traits d'écriture[31] n'en offrent pas moins des éléments pertinents pour comprendre le texte dans une perspective plus globale.

Il serait à cet égard tentant de s'appuyer sur des traits de langue en apparence plus anciens, pour postuler une plus grande proximité du Troyes BM 2292 avec les textes de Gerson et donc, sur cette base, l'importance de la pratique didactique[32]. En l'absence de stemma exhaustif et d'étude

[30] Les logiques d'anthologisation diffèrent en effet grandement d'un manuscrit à un autre : l'appréhension de l'ensemble des copies permet certes de se faire une idée d'un corpus gersonien de référence de par la récurrence de certains textes, mais non de dégager des « séries » fixes et systématiques. Les points communs – comme la graphie et la mise en page du Troyes BM 2292 et du Tours BM 384 – demandent à être encore affinés pour dégager des circuits de diffusion et des rapports d'engendrement.

[31] On aura soin de noter que dans les exemples cités la syntaxe française suit de près le modèle latin avec toutefois assez de souplesse pour ne pas apparaître comme un calque peu heureux. Il vaudrait la peine à cet égard de mener une étude d'envergure sur les textes usant de traductions pour mesurer leur influence sur la langue française : ces micro-traductions sont-elles le lieu d'une invention lexicale et accueillent-elles des néologismes ? Peut-on observer au contraire une relative latinisation de la langue à travers des calques syntaxiques ? Ces îlots textuels offriraient un terrain d'enquête pertinent pour reprendre à nouveaux frais l'interrogation de Gilbert Ouy dans son *Gerson bilingue*, *op. cit.* et affiner la réflexion sur les rapports du chancelier à la langue vernaculaire. Voir également sur ces points notre introduction.

[32] On peut ainsi souligner la tendance à une moindre concision dans la version transmise par le manuscrit de Troyes ainsi qu'un usage plus fréquent de constructions syntaxiques antéposées : « Le monde par avant louoyt plaisances mondaines en toutes choses » (Version Glorieux, n° 351, p. 641) ; contre : « Par avant la naissance Jhesuschrist le monde en son escole louait en toute chose plaisance mondaine » (f° 3 v°). De la même manière, le recours à une terminologie abstraite apparaît moins marquant dans le manuscrit de Troyes que dans la version transmise par Glorieux « […] Les pauvres ne doivent point avoir honte de leur état de pauvreté » (Glorieux, p. 641) contre « Les poures ne doivent point avoir honte ou confusion de leur pourete ni aussi les riches de leur richesses orgueil » (f° 3 v°). Ces

codicologique systématique, une telle supposition reste très hypothétique. Néanmoins, force est de constater que ces éléments de médiation s'accordent avec d'autres, repérables eux aussi dans la version transmise par l'édition Glorieux. Même si le latin y est très présent, les procédés didactiques destinés à l'encadrer sont nombreux. L'annonce du thème du sermon *Accipietis virtutem*[33] offre ainsi de bons exemples de l'entrecroisement serré de la pratique de la traduction, de la glose des citations bibliques afin de rendre la parole accessible :

> Accipietis virtutem Spiritus Sancti in vos. Selon que dit saint Grégoire en l'évangile du jour d'huy, pour neant et en vain travaille la langue des docteurs ou de l'enseigneur se le Saint Esperit n'est présent au cœur des escoutans. Nisi inquit Spiritus Sanctus cordi asit audientium in vanum laborat lingua loquentis […].
> Doncques a present disposons nous a le recepvoir ; ne lui cloons point les portes de espirituelle pa[r] l'orrible science de peche. Oyons volontiers parler de lui car sur telles hommes sault descendre. Patet in Actibus apostolorum. Spiritus sanctus [cecidit] super eos qui audiebant verbum Dei. Ne luy faisons pas la sourde oreille, mais prions le de nostre mieux en disant : Veni sancte Spiritus, etc. O saint Esperit, souverain et docteur de l'ame, viens, viens, nous te prions et visite les cueurs de tes subgetz […].

Sur quatre citations latines, dont le thème, deux sont traduites avec une proximité notable, la deuxième, et la dernière. La deuxième intègre une courte glose[34], *loquentis* étant rendu par *docteurs* et *enseigneurs*, ce qui permet de thématiser la dimension enseignante du propos tout en rapprochant la citation du contexte d'énonciation. La troisième citation fait quant à elle l'objet d'une adaptation complète qui reformule le propos, que nous tâchons de rendre ici visuellement :

« Spiritus sanctus [cecidit] super eos qui audiebant verbum Dei »

« Oyons volontiers parler de lui car sur telles hommes sault descendre »

Plusieurs remarques s'imposent pour souligner le travail de liaison et d'intégration de la matière de

---

éléments, moindre latinisation du texte, moindre concision (du fait aussi d'un usage plus fréquent de doublets synonymiques), syntaxe antéposée et moindre maniement de l'abstraction peuvent laisser penser à un état de langue plus ancien. Il resterait à effectuer d'une part une étude exclusivement linguistique du manuscrit en question afin de valider ces premières hypothèses ; d'autre part une évaluation de la proximité de ces traits linguistiques d'avec la langue de Gerson. Ils pourraient en effet signaler un remaniement un peu conservateur du texte dans un espace géographique peut-être moins au fait des tendances linguistiques en vogue à Paris.

[33] *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340. p. 431.

[34] On pourrait dès lors, en reprenant la terminologie de la traductologie moderne parler de modulation (moins proche que la traduction) pour le procédé linguistique et de glose pour ce qui touche le procédé didactique. Nous ne procéderons pas, vu l'ampleur du corpus, à un relevé quantitatif de tous ces éléments : nous userons néanmoins dans les passages étudiés de désignations à caractère technique afin de faire sentir la subtilité du travail didactique à l'œuvre dans l'écriture du chancelier. De ce point de vue, nous sommes convaincue qu'une entreprise collective concernant les sermons de Gerson permettrait *a minima*, avec l'aide des outils récents à la disposition des médiévistes, d'apprécier le français du chancelier (est-il novateur ou conservateur ?), mais aussi son latin (quelle place pour le style classissisant ?). L'ampleur du corpus des sermons se prêterait d'ailleurs bien à l'édition électronique telle qu'on a pu la produire pour les sermons de Jacques de Voragine avec une exploitation interactive d'éléments ciblés (thèmes, *exempla*, *auctoritates* etc.). Ce type de dispositif se révélerait enfin fort utile dans la perspective d'une étude de « communautés discursives » (cour, cathédrale, collège de Navarre etc.) telles que nous n'avons pu l'esquisser dans notre chapitre 2.

la citation dans le propos[35] : alors que le propos initial revêtait la forme classique d'une *auctoritas* à la troisième personne, usant de deux syntagmes chargés de sens, *spiritus sanctus* et *verbum Dei*, le texte traduit les élude et passe à la première personne du pluriel. Il en résulte une tonalité plus proche, sans être intime. Enfin, l'étoffement de *eos qui* par *telles hommes* ramène à une dimension plus incarnée, propice à la proximité. Soulignons toutefois que si l'impératif du pluriel *oyons* comporte une indéniable dimension inclusive, elle n'en possède pas moins aussi un aspect plus injonctif qui invente à nuancer ce premier aspect.

Les procédés d'explicitation didactiques composent ainsi dans les sermons français un rapport harmonieux et cohérent au savoir théologique et scolaire ; de façon globale, ceux-ci conditionnent l'ensemble du traitement rhétorique des textes. Ainsi dans le même sermon, le souci didactique dont témoignent ces procédés de traduction se poursuit avec un bref développement contextualisant le thème :

> Accipietis etc. Les paroles proposees sont les dernieres paroles que dit Nostre Seigneur Jhesuscrist la propre heure de son ascension en departant de ses apostres, et veulent autant a dire en nostre langaige commun : le Saint Esprit vous recepvrez et vertueux confort aurez[36].

Il est intéressant toutefois de souligner que cette continuité et cette cohérence du souci didactique se voient modulées différemment suivant les publics et les temps liturgiques. Le cas du sermon pour la Passion *Ad Deum vadit*, prononcé cette fois vraisemblablement[37] pour un public non nobiliaire offre à cet égard d'intéressants points de comparaisons. En effet, alors que pour des sermons de cour[38] la traduction joue un rôle plus important que la reformulation, dans des sermons dits « populaires[39] »

---

[35] Cette intégration fluide de la matière biblique dans le flot du discours n'est pas anodine et mérite qu'on s'y arrête à plus d'un titre. Rappelons en effet à la suite de Dario Cecchetti que le travail sur la citation a été au centre de la réflexion des pré-humanistes Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil (nous traduisons) : « Le problème de l'insertion d'un élément autre (*alienum*) renvoie à la question du traitement des sources et des citations en général. Toutefois, dans la perspective de l'humanisme qui émergeait alors ce n'était pas seulement un problème théorique –l'utilisation des *auctoritates*, ou l'élaboration d'une ligne de pensée cohérente par une mosaïque de références. Il s'agit plutôt d'un problème étroitement formel à savoir : comment assimiler un texte cité et éviter, lorsque la citation est explicite, un décalage ou un déséquilibre trop grand entre le style du texte source et du texte cible » dans *L'Evoluzione del latino umanistico in Francia*, *op. cit*., p. 45. Toutefois, il est vraisemblable que l'influence qui oriente l'écriture soit double et que joue d'une part, cette culture pré-humaniste, d'autre part, la culture homilétique monastique et notamment cistercienne, où la citation est intégrée au discours dans une logique de rumination textuelle. C'est là notre opinion, les sermons de Gerson seraient à envisager comme un point de passage entre ces différentes aires culturelles, ainsi que nous l'avons esquissé dans notre première partie aux chapitres 2 et 3.

[36] *Ibidem*, p. 431-432.

[37] Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit*., p. 144-145.

[38] On pourra à titre de perspective comparative se reporter aux trois sermons français *OC*, t. 7. 2 : au début de sa carrière le *Quaerite dominum*, n° 386, p. 969-978, en milieu *Gloria in altissimis Deo*, n° 351, p. 639-650 et pour la fin de la carrière de Gerson (1409) *Pax hominibus bonae voluntatis*, n° 365, p. 763-778.

[39] Nous nous permettons exceptionnellement de recourir aux guillemets afin de pointer toutes les limites que comporte cette appellation de populaire et qui renvoie un peu trop rapidement aux théorisations de Bakhtine et Gourevitch et plus largement à un moment précis de la tradition historiographique et critique. Sur l'articulation théorique de

c'est cette dernière qui prime. On y voit donc les citations latines, traduites ou reformulées, disparaître pour céder la place à de vastes extraits de textes bibliques en français dans la tradition des sermons pour le Vendredi saint[40]. Or, il convient de le souligner, il s'agit d'un traitement proprement didactique du discours homilétique. Gerson lui-même souligne qu'il fait œuvre de pédagogue en reformulant la matière biblique :

> […] je laisseray tout ce qui fut fait jusqu'icy, tant a la Cene comme paravant, et commenceray l'histoire de la benoite passion ou saincte eglise la commence a ce jourd'hui. Et comprendrai le sens des quatre evangelistes ensemble, sans moi arrester longuement a allegacions ou quotacions ou histoires impertinentes ou aux doubtes et questions qui se pourroient faire[41].

Un rapide examen des passages évangéliques cités dans l'ordre chronologique – signalé chaque fois par une numérotation « le premier texte », « le second texte » – montre qu'il s'agit pour l'essentiel de recompositions. Ces patchworks bibliques s'appuient sur les trois évangiles synoptiques, lesquels sont sans doute plus propres à offrir un matériau narrativisé d'usage facile. Le premier extrait fait ainsi alterner Luc, Marc puis Matthieu tandis que la matière johannique est convoquée par intermittence :

> Lors vint Jhesus avec ses disciples en une ville qui est dicte Gethsemani,/**Marc 14, 32 ; Matthieu 26, 36/** oultre le ruisseau Cedron, ou estoit un jardin auquel il entra et ses disciples. Et Judas qui le trahissoit, savoit le lieu car Jhesus y estoit venus souvent avec ses disciples**./ Jean, 18, 1-2/** Et puis qu'il parvint en ce lieu il dit a ses disciples : « Seez vous icy et priez pour que vous n'entrez pas en tentation, /**Luc 22, 40/** jusques a tant que j'aille la et que je prie. / **Marc 14, 32 ; Matthieu 26, 36**/ Apres qu'il eust pris Pierre et les deux fils Zebedeus, Jacques et Jehan, il prist a estre angoisseux marri et mate. / **Marc 14, 33 ; Matthieu 26, 37**[42]**.**

---

l'esthétique et de la sociologie on consultera à ce propos l'ouvrage de Jean Paul Bronckart et Christian Bota *Bakhtine démasqué. Histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un délire collectif*, Genève, Droz, 2011. En effet, au-delà de leur thèse précise (la non-paternité de certains travaux attribués à Bakthine) ils offrent une synthèse intéressante des approches sociologiques de la littérature développées dans le contexte large du formalisme russe du début du XXe siècle. Concernant Gerson, on sait qu'il a prêché dans de nombreuses églises parisiennes qui n'étaient ni aristocratiques ni monastiques : étaient-elles pour autant populaires au sens strict du terme ? L'exemple connu (à l'inverse de nombreux autres lieux de prédication parisiens qui nous demeurent encore inconnus) de Saint-Jean-en-Grève est à cet égard intéressant car la population qui s'y pressait, quoique laïque, était sociologiquement composée de petits artisans ou maraîchers du nouveau quartier qu'était alors le Marais. On ne saurait en toute rigueur parler pour ces profils d'auditoire populaire.

[40] Il convient à ce propos de rappeler que le public n'est pas la seule variable à influencer le traitement de la dimension didactique dans les sermons puisque ce peut être le cas également de la solennité du jour. Le cas du Vendredi saint est de ce point de vue spécifique puisque les sermons qui lui sont consacrés sont, de manière générale, fortement narrativisés. Mais l'art du récit n'implique pas nécessairement l'usage exclusif du français ainsi que le rappelle l'article de Herbert Schendl, « Code-Switching in late medieval macaronic sermon », *op. cit.* le latin peut garder toute sa place, soit de façon classique, soit dans une configuration bilingue qui fait alterner langue vernaculaire et latin macaronique.

[41] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 453.

[42] *Ibidem*.

Cette combinaison textuelle s'explique aisément au regard des « doubtes » que Gerson évoque. La trame narrative des évangiles pose bien des problèmes, notamment en matière de chronologie, pour peu qu'on les compare : les horaires, les durées, les dates et les personnages présents varient sensiblement d'un récit à l'autre au point de rendre complexe une narration unique. Pour rendre le texte et le dogme accessibles dans ce cas précis, la reformulation offre plus d'avantages que la traduction en elle-même.

Les procédés textuels de médiation apparaissent donc comme une caractéristique forte et diversifiée de la construction didactique des sermons français. Ainsi, de la thématisation lexicale aux procédés en passant par le déploiement manifeste d'*auctoritas*, la pédagogie conditionne et informe le déploiement du discours homilétique. Si les formes rhétoriques prises par ce souci didactique diffèrent d'un ensemble textuel à l'autre, le savoir n'en reste pas moins la matière dont le sermon fait son centre.

2. Le savoir comme architecture textuelle

Ces procédés ponctuels mais récurrents construisent donc le savoir comme matière du discours homilétique. Le sens du sermon résulte dès lors de l'articulation d'une finalité, l'édification, et d'une matière, le savoir – le plus souvent théologique, mais aussi politique ou social. Son rôle ne saurait toutefois se résumer à celui d'un contenu inerte qui remplit le discours. Au contraire, profondément dynamique il informe l'écriture à la manière d'une matrice discursive. Forme et sens ne se distinguent donc pas car tous deux sont tributaires de ce même savoir qui les construit.

a. L'interrogation comme mouvement d'un discours d'enseignement

Le recours fréquent à l'interrogation apparaît de ce point de vue comme l'une des modalités d'écriture les plus marquantes chez Gerson. Son rôle structurant excède d'ailleurs les bornes des ensembles textuels et on la rencontre aussi bien en latin qu'en français. L'usage de questions, certes, n'étonnera pas dans un contexte oratoire[43]. Son caractère fréquent dans un discours adressé ne doit pas faire mépriser sa portée dans la présente réflexion. En effet, il ne faut pas y voir une facilité d'écriture presque automatique mais bien plutôt chez Gerson, un instrument efficace pour

[43] Nous reviendrons au cours de notre chapitre 5 sur la portée oratoire de ces interrogations envisagées dans un cadre plus large, celui de l'esthétique polyphonique qui préside à l'écriture des sermons gersoniens. En attendant, nous n'aborderons que la portée didactique de certaines interrogations et leur rôle dans la structuration du savoir par le sermon.

baliser la matière enseignée par le discours[44]. Elle apparaît ainsi comme une ressource utile au seuil du sermon, soit dans l'annonce du thème, soit dans le prothème en favorisant une formulation brève et dynamique des implicites théologiques du jour :

> Omnia dedit ei Pater in manus ; ubi supra. Apud vos, o doctissimi et praecellentes viri, mihi sermonem habendum esse conspicio qui certa jam et indubitata fide tenetis quod Filio suo Domino nostro Jesus Christo dedit omnia Pater in manus, ac perinde monarcham eum universalem constituit […]. Sed quo jure Christus, quo insuper titulo monarchiam hanc accepit[45] ?

Dans le sermon *Omnia dedit ei Pater in manus* prononcé le 31 mars 1401 pour le Jeudi saint, une réponse à cette question est donnée avec un bref développement ponctué par quatre autorités. Gerson rappelle d'abord les principes qui fondent en droit la royauté du Christ, puis s'ensuit une nouvelle question sur l'étendue de ce pouvoir : « Nonne Christus ut imperiosissimus victor aeras potestates debellavit[46] ? Le prédicateur poursuit en développant la figure du Père : « Quis pater ?[47] » et ainsi de suite. Ces questions à la teneur étroitement théologique sont tout sauf des chevilles rhétoriques creuses. Au contraire, telles des colonnes soutenant une voûte historiée, elles structurent et rythment la progression théologique que construit le déploiement d'*auctoritates* du prothème[48]. Ainsi, elles conduisent progressivement au temps d'approfondissement que constitue le développement. Faut-il voir dans ce procédé le déroulement sans surprise de la machinerie automatique que serait la scolastique ? Malgré une relative standardisation – comme dans toute prise de parole codifiée – on ne peut parler d'ennuyeuse répétition. La distance qui nous sépare d'avec les modes de pensée

---

[44] Précisons d'emblée que cet emploi de l'interrogation afin de structurer et de rythmer le discours n'est pas à envisager dans la perspective d'une originalité propre à Gerson, tant du point de vue du sermon que de l'écriture didactique. Le concept d'originalité stylistique, théorisé notamment par Léo Spitzer *Études de styles*, Paris, Tel, 1970, p. 57 sq. est impropre pour apprécier les problématiques d'écriture proprement médiévales. À ce sujet on se reportera à l'article de Benoît Grévin, « Les Paradoxes d'une individuation stylistique. L'écriture du latin médiéval, XIIIe-XIVe siècle », dans *L'Individu au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 101-115. Plus qu'une anachronique originalité, il est permis d'envisager pour la période tardo-médiévale, une forme de singularité reposant sur des choix faits parmi des ressources d'écriture toutes également topiques. L'usage de l'interrogation en tant que tel n'est pas original puisqu'il puise dans un répertoire de ressources rhétoriques codifiées et standardisées et ne renvoie pas à une dimension subjective de l'écriture. On retrouvera donc aisément ce même procédé chez d'autres prédicateurs, par exemple chez Bernardin de Sienne. Sur l'usage de l'interrogation voir Silvia Serventi, « La Parole des prédicateurs », *op. cit.* On peut néanmoins percevoir une spécificité dès lors que Gerson en fait usage au détriment d'autres ressources relativement laissées de côté (par exemple, la narrativité ou le comique) : se dessine ce faisant une configuration stylistique singulière, distincte de celle que l'on trouve par exemple chez un Jean Courtecuisse.

[45] *Omnia dedit ei Pater in manus*, *OC*, t. 5, n° 236, p. 405-406. Traduction : Le Père lui remit tout entre les mains, voir plus haut. Je vois que j'ai à prêcher devant vous, hommes doctes et distingués qui savez déjà d'une foi certaine et inébranlable que le Père remit à son Fils notre Seigneur Jésus Christ toutes choses entre ses mains et qu'il l'établit de là comme monarque universel. […] Mais sur la base de quel droit, avec quel titre le Christ reçut-il cette monarchie ?

[46] *Ibidem*, p. 406. Traduction : Mais est-ce que le Christ n'a pas triomphé comme un vainqueur très puissant des puissances des cieux ?

[47] *Ibidem*. Traduction : Mais quel Père ?

[48] On pourra dans la même perspective consulter le sermon *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 499 qui développe le sème du lavement contenu dans le thème.

scolastiques nous fait oublier la part d'invention et de créativité que pouvait recéler l'analyse d'un thème biblique donné. Certes, le savoir mobilisé en lui-même ne comportait rien de surprenant ou de nouveau pour les destinataires de Gerson ; son choix, plutôt qu'un autre, et son agencement demeuraient en revanche de l'ordre de l'imprévu.

De manière différente, les questions dans les sermons français au moment de l'annonce du thème peuvent quant à elles aider à la contextualisation. Le savoir apporté est dans ce cas moins théologique que textuel et historique :

> Mais ou trouveront ces troys roys leur Dieu Jhesus ? Respond l'evangile que ce fust avecques la vierge Marie : invenerunt inquit evangelium puerum cum matre ejus. Qui leur monstra le chemin et qui les adreca ? Ce fust estoile clere et resplendissant : stella autem antecedebat eos usque dum venirent ad locum ubi puer erat[49].

On retrouve en dépit de l'orientation quasi philologique de ces questions le même fonctionnement que dans les prothèmes latins : le rythme, bref et juxtaposé, apporte des précisions aussi nécessaires que fastidieuses à exposer de façon développée. La dimension didactique est par ailleurs renforcée par l'intégration de citations latines qui enrichissent le propos. Les sermons français ne se limitent pas à la seule contextualisation et les questions peuvent bien évidemment introduire des questions morales ou servir d'amorce pour l'exégèse : « Et qui est le pain de l'ame ? Le pain celestien c'est la parole de Dieu, selon que dit nostre theume [sic] et l'escripture le temoigne.[50] ».

Bien évidemment, l'usage de questions se rencontre ailleurs que dans ces seuils du sermon que sont l'annonce du thème et le prothème : ces formules trouvent également à s'intégrer au cours du développement. Que ces questions soient développées : « Et quid Pascha nisi transitus ?[51] », portant parfois en elles-mêmes leur réponse, ou très brèves « Ad quid ista ?[52] » le but demeure inchangé. Il s'agit d'introduire une rupture pour amorcer un nouveau un développement : ainsi, une réflexion sur la grâce nécessaire à l'homme pécheur, dans le second exemple. Mais cette première fonction de structuration n'est en rien exclusive, l'usage de l'interrogation jouant également un rôle de marqueur qui distingue différentes parcelles de savoir articulées les unes aux autres. Cette dimension, importante dans une perspective de mémorisation, est parfois explicitée par le texte lui-même :

> Si damnandus est qui seipsum spontaneo peccato depravat, numquid non ergo damnatior qui multos secum in interitum trahit, rapit et dejicit ? Rursum statui nostro comes esse debet sacra scientia, hoc est sacrorum et sacramentorum notitia qualis

[49] *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 520.
[50] *Non solo in pane*, *OC*, t. 7. 2, n° 362 p. 739.
[51] *Ante diem festum Paschae*, *OC*, t. 5, n° 211, p. 56. Traduction : Et qu'est-ce-que Pâques sinon un déplacement ?
[52] *Apparuit gratia* Dei, *OC*, t. 5, n° 212, p. 69. Traduction : Et à quelle fin ?

cognitio absque poenitentia nec perfecte cognosci et efficaciter tradi potest[53].

L'interrogation série les cas et introduit une gradation du moins fautif au plus pécheur. Ce faisant elle ouvre sur des considérations touchant les taxinomies en vigueur dans le cadre de la confession et qu'il importe de mémoriser. Si l'interrogation directe a l'avantage d'introduire une rupture tangible dans le rythme discursif, notamment à l'oral, l'interrogation indirecte, notamment dans les sermons français se rencontre également avec ce même rôle de marqueur des étapes du propos :

> Et par aventure tu me demanderas quant se font ces trois temptacions, assauz et empeschemens. Je te respon le texte de l'evangile au commencement ; car dit l'evangile saint Mathieu, que Nostre Seigneur Jhesuscrist estoit nouvellement baptise ou fleuve du Jourdain et estoit mene ou desert par son esperit […].
> Je prens aucunes consideracions pour respondre a cette demande. La premiere consideration est : de tant que l'ame devote s'efforce plus de bien vivre et de querir son pain et nourrissement de devocion, de tant plus s'efforce l'ennemy de la tempter et empescher […].
> La seconde consideration est : ce n'est point malvais signe la vie devote quant elle se sent a sa premiere conversion, estre temptee […].
> La tierce consideracion est : n'est point seure chose ne a conseiller que une personne entrepreigne soudainement trop hault estat de perfection, et en especial de vie solitaire ou de hermitaige ou de recluse […].
> La quarte consideracion ; puisque nous savons que Sathan s'efforce de nous tenter et nous tollir le pain de devotion, bien devons estre tousiours en paour et grande humilite par devers Dieu et requerir l'aide de ses sains et sainctes […][54].

À nouveau, l'interrogation anime le discours en introduisant un autre développement après l'approfondissement du thème du pain céleste. La structuration en considérations souligne par ailleurs la dimension didactique du propos et met en forme de façon claire le savoir proposé (lequel concerne les pratiques dévotionnelles). Si la construction indirecte amoindrie quelque peu le rythme, la communication gagne en efficacité avec la formulation à la deuxième personne.

Outre leur rôle de moteur dynamique rythmant l'avancé du discours, la fonction de structuration de ces questions apparaît avec une force toute particulière dans les sermons français non-curiaux, ici dans le sermon *Mansionem apud eum faciamus* prononcé le 29 mai 1401 pour la Pentecôte :

> Mais ycy on me puet faire aucunes questions :
> La premiere : puet on connoistre la venue ou la presence du saint Esprit ? Je respons que non sans especial revelacion et par certaineté : nemo scit an amore, etc. […]

[53] *Poenitemini et credite evangelio*, *OC*, t. 5, n° 239, p. 449. Traduction : Si donc il est voué à la damnation celui qui s'avilit lui-même par un péché spontané, n'est-il pas encore plus condamnable celui qui entraîne avec lui dans la perdition de nombreux autres, qui les emporte et les y jette ? M'est avis à l'inverse que nous devons faire de la science sacrée notre compagne, c'est-à-dire la conscience claire des choses sacrées et des sacrements – laquelle connaissance ne peut être parfaitement connue ni efficacement transmise en l'absence de pénitence.

[54] *Non solo in pane*, *OC*, t. 7. 2, n° 362, p. 742-743.

> La seconde question : pourquoy est ce que on appelle aucuns péchiés contre le Saint Esperit, et quelz ils sont, et pourquoy on dit que ilz sont sans remission ? Mais a bien repondre conenroit un grand sermon. […]
> La iij^e^ question : se on est tousjours tenus faire tout le bien auquel faire la personne se sent émue ? Je di que nenni et souvent c'est meilleur de actandre […].
> La iiij^e^ question a scavoir se les apostres au jour d'i a la recepcion du Saint Esperit sceurent toute science ? Je respons que oy a parler de science qui estoit necessaire au salut et a la predicacion […].
> La vj^e^ question : comment ilz seurent tous langages ? Aucun dient que par un langage on les entendoit en toutes manieres […].
> La vij^e^ question : pourquoy jugeoient les juifs que les apostres estoient ivres ? Je respon que pour leur malice ; comme maintenant se ung veult bien vivre, on le repute un fol[55].

Les extrêmes ont toujours une valeur heuristique précieuse : de façon à la fois paroxystique et paradigmatique, le sermon est cette fois construit comme une suite d'interrogations peu reliées. Seul un thème assez lâche maintient une continuité et le questionnement devient la forme même du discours. Faut-il y voir une forme de dévoiement de l'éloquence homilétique motivé par des destinataires peu lettrés ? Il nous semble plutôt qu'il faille lire ces textes caractérisés par une moindre élaboration comme un squelette révélateur de ce qui apparaît d'ordinaire, dans un sermon développé, comme un organisme complet, cohérent et dynamique. Ce faisant, on le voit ici, l'interrogation n'est plus seulement le mouvement du discours homilétique mais elle révèle l'une des caractéristiques structurelles du sermon en tant que forme-sens.

b. Savoir multiple et composition numérique du discours

Au-delà de l'interrogation, le savoir imprime sa forme sur le discours homilétique en ce que multiple et diversifié il tend à imposer une structure hiérarchisée par la numérotation. Cette orientation d'ailleurs est faussement simple car elle résulte d'un double ancrage : d'une part dans la culture scolastique rompue à l'organisation sérielle, numérique et hiérarchisée[56], d'autre part dans la logique de l'oralité, grande utilisatrice de listes pour inventorier l'existant[57]. Les sermons de Gerson

---

[55] *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 355, p. 687-688.

[56] Sur les schémas de pensée développé par la scolastique on se reportera en premier lieu à l'ouvrage de Geneviève Hasenohr, Jean Longère, (dir.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Édition du CNRS, Paris, 1981 et qui fournit un aperçu exhaustif de ces nouveaux outils méthodologiques : concordances, chapitrage, table des matières, index, florilège etc. On consultera également avec un grand profit l'ouvrage d'Alfred Walter Crosby, *La Mesure de la réalité, la quantification dans la société occidentale : 1250-1600,* Paris, Éditions Allia, 2003. Celui-ci replace en effet ces innovations intellectuelles dans un tournant culturel plus large, celui de l'avènement d'une culture de la quantification (dont le passage aux chiffres dits arabes n'est qu'une des facettes) et qui donna à l'Europe occidentale l'avance décisive qui la caractérise à l'époque moderne. Sur ces questions, on pourra se référer plus précisément au chapitre III qui traite du passage au XIIIe siècle à une culture de la quantification, p. 59-83 et en particulier aux pages 72-73 pour une application d'une logique numérique aux textes sacrés par les clercs. On pourra également consulter, pour une approche davantage centrée sur la dimension d'innovation intellectuelle (boulier, chiffres, etc.) Alexander Murray, *Reason and society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, Press, 1978, p. 162-187.

[57] Nous renvoyons sur la question large de l'oralité à Brian Stock, *The Implications of Literacy*, *op. cit.* en précisant

se présentent donc dans une forme qui est celle d'un discours qui donne à connaître parce qu'ils reprennent les systèmes de hiérarchisation ordinaire du savoir, quel qu'il soit. Ces deux systèmes de pensée ne se recoupent d'ailleurs pas toujours et il convient que nous dépassions l'écart important qui les sépare : ils offrent en effet deux possibilités que chaque sermon peut moduler suivant la singularité qui est la sienne (public, langue, solennité et thème).

De fait, ce sont les sermons latins universitaires qui se rapprochent le plus des configurations et schémas de la scolastique en associant analyse (du thème) et hiérarchisation (de la matière théologique). La structure suivie est ainsi clairement explicitée dans le sermon pour la nativité de la Vierge Marie prononcé en septembre 1402, *Quae est ista* :

> Quae est ista quae progreditur etc. Verbum istud litteraliter et allegorice et moraliter possit exponi, ipsum tamen ad anagogicum sensum, hoc est supermentalem excessum nos aptius videtur inducere. Litteralis sensum secundum quosdam est de turba filiorum Israel transeunte ex Aegypto per desertum in terram promissionis, hoc est de Synagoga ; vel secundum alios, et magis ad rem nostram de Virgine Maria ; allegoricus vero de Ecclesia ; moralis de qualibet anima sancta. Sed anagogicus de anima per contemplationem singulariter sublimata[58].

Le plan annoncé suivant les quatre sens de l'écriture structure ensuite l'ensemble du développement. L'équilibre strict fait toutefois défaut : il y a une nette accentuation des parties littérales et allégoriques rapportées à la figure de la Vierge, et de l'anagogie associée à l'âme en contemplation. La structuration selon la pluralité du savoir théologique fournit donc un modèle cohérent, ici quadruple, pour l'entièreté du propos. Mais elle se retrouve aussi à une échelle microscopique, celle de la phrase et du paragraphe, le déploiement du savoir par l'analyse étant en effet potentiellement infini :

> Sed de ipsa aurora videamus nominatim secundum tres ejus proprietates quae Mariae congruunt et per eas ostenditur pulchra ut luna, etc. Aurora diei nuntiatrix est, roris generatrix, latronum effugatrix. Sic Maria in ortu suo verum solem justitiae nuntiavit quem paulo post ex se peperit, qui sola sua revolutione verum diem attulit mundo. […] Ceterum aurora est roris generatrix ; sic Maria est mater gratiae quae gratia ros

---

toutefois qu'il ne traite pas de l'aspect précis du schéma de la liste utilisée dans les cultures orales (on songe notamment aux généalogies, aux listes de monarques qui se rencontrent dans la Bible mais aussi les genres épiques de tradition orale et les contes). Sur la liste comme outil intellectuel situé à mi-chemin entre époque médiévale et première modernité on consultera également avec intérêt la subtile et amusante ouverture de Michel Foucault, dans *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 7-10. Pour l'usage des listes par la littérature médiévale, notamment dans sa fonction esthétique et taxinomique voir Madeleine Jeay, *Le Commerce des mots, l'usage des listes dans la littérature médiévale*, 2006, Genève, Droz, p. 34-44

[58] *Quae est ista*, *OC*, t. 5, n° 242, p. 481. Traduction : Quelle est-elle celle-là qui s'avance etc. Ce propos pourrait être exposé selon le sens littéral, allégorique ou moral toutefois, il nous a semblé plus à propos de conduire son interprétation vers le sens anagogique, c'est-à-dire vers un dépassement surnaturel. Le sens littéral pour certains renvoie à la foule des fils d'Isarël qui fuit à travers le désert l'Égypte vers la terre promise, cela se rapporte à la Synagogue. Pour d'autres il renvoie plus à l'objet de notre propos, la vierge Marie. Le sens allégorique quant à lui concerne l'Église et le sens moral d'une âme sainte. Mais le sens anagogique traite de l'âme sublimée dans sa singularité par la contemplation.

> est colicus ad irrorandum ariditatem agri nostri atque foecundandum in omni genere virtuosarum plantationum. […] Denique Mariam aurorae comparemus quia latronum effugatrix est terribilis ut castrorum acies ordinata. […][59].

Le savoir théologique, agencé de nouveau selon les quatre sens de l'écriture[60], fournit donc la structure hiérarchique du discours, mais aussi sa logique d'engendrement au moyen de l'analyse. Il ne faut pas voir dans ces dynamiques l'application d'un formalisme que la raison aurait desséché mais plutôt l'usage, dans l'écriture homilétique, d'une forme au sens esthétique du terme. Cette dimension, du fait de son caractère rationnel, peut échapper dans des exemples peu démonstratifs. Il vaut donc la peine de s'attacher aussi aux occurrences où l'exception confirme la règle et où un abondant méta-discours souligne l'élégance et la beauté renfermées dans la hiérarchisation du discours comme c'est le cas dans le sermon traitant le thème *Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur* :

> Et quoniam tres collati sunt in themate termini principales : beatitudo, luctus, consolatio, tripartita erit nostri sermonis fabrica, quia super quemlibet ex terminis aedificium nostrae ratiocinationis fundabitur et excrescet[61].

L'analyse du thème induit classiquement une composition du sermon qui lui correspond au plan numérique, nous ne nous y arrêtons pas. Ce qui doit retenir en revanche notre attention c'est le vocabulaire dont use Gerson, *fabrica*, *aedificium*, *fundabitur* et qui est choisi dans un champ lexical spécifique et hautement symbolique, celui de l'architecture[62]. Or, la mention dans ce sermon n'a rien d'un accident fortuit et fait au contraire figure de métaphore filée du discours tout au long du propos à chaque étape du développement :

> His pro primo fundamento positis et viva veritatis calce agglutinatis, quadruplicem considerationem, instar quatuor laterum superaedificare fas habemus. (1)
> Attamen ne perpendicularem nostri aedificii regulam conturbet aequivocationis irregularitas, decribendum est quid est luctus, quid consolatio […] (2)[63].

---

[59] *Ibidem*, p. 482-483. Traduction : Mais au sujet de l'aurore, procédons point par point suivant trois de ses caractéristiques qui correspondent à Marie et au travers desquelles elle apparaît belle comme la lune etc. L'aurore annonce le jour, elle génère la rosée et elle met en déroute les voleurs. Ainsi Marie dans son lever annonce-t-elle le vrai soleil de justice qui peu de temps après elle est engendré et qui par sa seule révolution apporte le jour véritable. Par ailleurs l'aurore génère la rosée, ainsi Marie est-elle mère de la grâce laquelle grâce est la rosée du ciel qui vient irriguer l'aridité de notre champ et le féconder d'une diversité d'espèces végétales vertueuses. Enfin comparons Marie à l'aurore, car elle est une terrible pourfendeuse de bandits au titre d'armée aux campements ordonnés.

[60] Sur cet aspect important de la pensée médiévale nous renvoyons à l'ouvrage de référence d'Henri de Lubac, *Éxégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Le Cerf, 1993 (réed. t. 1 1959 ; t. 2 1959 ; t. 3 1961 ; t. 4 1963). Pour une introduction, on consultera en priorité les pages 43-170 du tome 1.

[61] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 93. Traduction : Et puisque se trouvent dans le thème trois termes clé, la béatitude, le deuil et la consolation, notre construction se fera selon trois parties car c'est sur chacun de ces termes que l'édifice de notre raisonnement sera fondé et pourra s'élever.

[62] Nous reviendrons plus tard dans ce chapitre sur la question de la métaphore architecturale et sur ses implications esthétiques.

[63] *Ibidem*, (1) p. 95. Traduction : Ces éléments étant établis comme premières fondation et maçonnés par la chaux vive de

À nouveau, à travers l'architecture c'est l'inventaire numérique des parties du discours, sa structuration, mais aussi le savoir qui y correspond qui sont soulignés et esthétisés. La métaphore invite à reconnaître une forme d'élégance dans cette structuration numérique et à jeter un autre regard sur le goût des listes et l'obsession numérique des sermons français. À la manière d'un motif mathématique se ramifiant et se dupliquant sans cesse, l'écriture multiplie les références au nombre tiré le plus souvent du thème. Les sermons de début de carrière de Gerson[64] apparaissent à cet égard saturés de divisions successives, jusqu'à l'excès parfois. Ainsi, dans le sermon pour l'Épiphanie *Adorabunt eum* les trois rois mages induisent une réflexion sur trois royaumes métaphoriques[65] mais le chiffre trois emporte le prédicateur bien plus loin :

> En signifiance de ces trois royaumes, fist a tel jour comme au jour d'hui nostre sauveur Jhesuschrist trois miracles, sans le miracle de l'estoille […] ; car par son baptesme, il sanctifia l'eaue pour nectoyer du péché originel humaine creature et ce est quant au royaume personnel ; il bailla réfection corporelle a cinq mille hommes pour laquelle chose il le vouldrent roy faire ; et c'est quant au royaume temporel ; il mua l'eaue en vin ; pour la confirmation de nostre foy ; et c'est quant au royaume espirituel. Plusieurs autres figures et concordances et segnefiances pourroient a ce estre appliquees, comme des trois roys et des trois condicions de l'estoille[66].

On pourrait percevoir dans cette allusion à d'autres possibilités exégétiques une sorte d'aveu à demi-mot d'un risque de surcharge numérique du discours ; il ne s'agit pourtant ni d'une critique ni d'une récusation de cette esthétique puisque par exemple la suite du propos souligne que l'écu du roi de France comporte trois fleurs de lys. Plus largement la répétition insistante du chiffre trois et de ses dérivés qui court tout le long du discours doit inviter à dépasser l'accusation d'une maladresse de jeunesse[67] pour y voir plutôt une mise en évidence par le discours lui-même des codes qui président à son appréciation intellectuelle, spirituelle et enfin esthétique[68].

Il serait tentant de faire de l'esthétique du nombre une constante définissant un style

---

la vérité, prenons la liberté de bâtir une quadruple considération à l'instar de quatre murs. Extrait (2) p. 97 Traduction : Toutefois afin que l'irrégularité de l'équivocité ne vienne déranger l'ordonnancement perpendiculaire de notre édifice, il nous faut décrire ce qu'est le deuil, ce qu'est la consolation…

[64] On pourra sur ce point se reporter à *Quaerite dominum dum inveniri potest*, *OC*, t. 7. 2, n° 386, p. 969-978, ainsi qu'à *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 519-538.

[65] Il s'agit, selon l'exégèse qui est proposée du royaume personnel qui se rapporte à la personnalité de chaque individu, du royaume temporel qui revêt une dimension plus sociale, enfin du royaume spirituel qui renvoie à la vie intérieure.

[66] *Ibidem*, p. 521

[67] On retrouvera en effet un mode de structuration proche dans des sermons plus tardifs (1401), *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 355, p. 679-689, où la solennité du jour, la fête de la Pentecôte (selon l'édition Glorieux) ramène encore le chiffre trois lequel correspond aux trois *chamberieres* de l'âme, Oraison, Obéissance et, Paix et Union (il s'agit d'un nom composé).

[68] Insistons également sur la portée mnémotechnique de ces procédés, ce qui n'invalide en rien leur portée esthétique. On pourrait dire en effet que pour Gerson, mais aussi la plupart des médiévaux, la clarté de l'exposition va de pair avec son dénombrement méthodique, lequel permet la bonne mémorisation. Sur la mémoire au Moyen Âge et sa portée esthétique aussi bien que pratique, voir Mary Carruthers, *Machina Memorialis* : *méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1998.

gersonien. Ce n'est toutefois pas possible dès lors qu'on envisage les sermons latins destinés à la papauté et les sermons français destinés à un public non noble[69], lesquels montrent, chacun à leur manière, une reprise et une mise à distance de la structuration numérique. Les sermons papaux privilégient en effet des développements fluides et continus où la rhétorique se déploie sur un plan horizontal. Préfigurant peut-être les pratiques qui se généraliseront au XVIe siècle[70], l'analyse du thème s'y fait discrète : tout en fournissant la base du développement, elle est rarement reprise explicitement par les articulations du discours selon les modalités de l'exégèse allégorique. Le lien entre le thème et le développement suit davantage une logique métaphorique d'engendrement autour d'un terme fort, la lumière, le chemin, etc[71]. Absente de la structure, la verticalité revient toutefois dans ces sermons[72] sous la forme d'articles numérotés proposant des pistes d'action pour la réforme de l'Église. Ce déploiement numérique est néanmoins mis à distance par le texte lui-même. Ainsi dans le sermon *Obsecro vos tamquam advenas* prononcé à Constance le 21 avril 1401, la série de *propositiones* ne découle pas de la volonté de l'énonciateur principal, le prédicateur, mais d'une figure seconde, la *Studiositas Speculatrix*[73] :

> Poterat nunc et posterius trahi sermo noster per concordantias ex Scriptura ad eruditionem moralem assumptas. Sed ecce crebrius occurit in ipsa meditatione mea studiositas speculatrix postulans ut propositiones aliquas doctrinales et scholasticas eliciens insererem. Fiat hoc, intelligat sudiositas[74].

---

[69] Il importe de noter que certains sermons prononcés en contexte curial obéissent malgré tout à une logique de juxtaposition sérielle d'éléments (*quaestiones* etc.) peu développés en eux-mêmes. C'est le cas ainsi du sermon *OC*, t. 7. 2, *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus*, n° 349, prononcé selon Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit*., p. 615-622, en présence du duc de Berry. Faut-il voir dans ces éléments stylistiques le signe d'une mise à l'écrit hâtive ? L'absence de conclusion pour ce texte y invite, de même que les transitions peu travaillées et légèrement abruptes. Pourtant, nous pensons que la structure en elle-même et la logique qui la meut, ici très visible comme dans les sermons *Poenitemini*, esquisse des points de convergences entre sermons français nobiliaires et sermons français non curiaux.

[70] Nous aborderons la question de l'évolution du genre homilétique dans notre conclusion, toutefois on pourra consulter sur ce point Monique Vénuat et Christian Jérémie, *L'Éloquence ecclésiastique de la Pré-Réforme aux Lumières*, Paris, Honoré Champion 2015. Dans la perspective qui est la nôtre, l'évolution du sermon dans la première Modernité, on consultera de préférence l'introduction de Monique Venuat et Christian Jérémie, p. 7-27 et le dernier article consacré à la réception moderne d'un auteur médiéval, Michel Menot, de Guy Demerson, « Du sermon au genre littéraire ? Michel Menot lu par Henri Estienne. », p. 593- 618.

[71] On se reportera, entre autres exemples, au sermon *Ambulate dum lucem habetis*, *OC*, t. 5, n° 210, p. 39-50, où c'est davantage la métaphore de la lumière qui soutient le discours (Gerson l'affirme au second paragraphe de la p. 43), ainsi qu'à *Obsecro vos tamquam advenas*, *OC*, t. 5, n° 235, p. 398-405, et *OC*, t. 5, *Prosperum iter* faciat, n° 241, p. 471-480.

[72] C'est également le cas dans certains sermons destinés à la noblesse tels que *Gloria in altissimis Deo*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 639-650 prononcé si l'on en croit le paratexte du manuscrit (Troyes BM 2292 f° 1 r°) en présence du roi et du duc de Berry. Le développement y est en effet troué de questionnements qui sont également démarqués de l'énonciation principale par « incontinant aucun ne vouldra demander se… » (p. 640) ; « aucun veult savoir se… » (p. 642).

[73] Nous reviendrons à la *Studiositas speculatrix* dans la suite de ce chapitre, « L'écriture de la dérision », et le chapitre 5 pour nous attacher aux jeux de polyphonie et d'énonciateurs secondaires. Soulignons d'ores et déjà qu'il s'agit d'une figure récurrente qui se hisse presque au rang de personnage tant elle apparaît comme un *alter ego* inséparable du *je* énonciateur.

[74] *Obsecro vos tamquam advenas*, *OC*, t. 5, n° 235, p. 401. Traduction : Notre discours pourrait, maintenant et après, être

Cette interruption qui introduit une longue succession de propositions, vérités et spéculations numérotées intervient précisément au moment où le discours envisageait d'obliquer vers un traitement beaucoup plus scripturaire et moral du thème. Faut-il voir dans cet être de papier récurrent sous la plume de Gerson une sorte de conscience scolastique qui se rappelle au bon souvenir de l'énonciateur ? Le lettré qu'est Gerson pressent d'ailleurs peut-être que l'essor de l'éloquence va faire tomber en désuétude les logiques d'écriture associant le nombre au verbe : la *Studiositas speculatrix* serait alors tout à la fois la représentante la plus éminente de la scolastique flamboyante, en même temps que son chant du cygne. Dans tous les cas, le surgissement abrupt de la figure et l'espèce de complaisance de l'énonciateur principal à son égard jettent un léger discrédit la suite numérique qui s'ensuit. À l'inverse, les sermons français destinés à un public non nobiliaire semblent avoir sacrifié la rhétorique sur l'autel du nombre puisque les développements rhétoriques et horizontaux disparaissent.

Ainsi donc, si le savoir imprime à chaque fois sa marque au discours en le structurant selon une logique verticale, il importe de souligner que son exploitation par l'écriture diffère d'un texte à un autre. La structuration par le nombre apparaît donc comme une matrice récurrente susceptible d'être modulée de manière plus ou moins visible, plus ou moins scolaire etc. Nul doute que les destinataires, plus encore que la langue en tant que telle, ne jouent un rôle capital dans ces orientations et ces modulations. Ils ne résument pourtant pas la question à notre sens mais l'éclairent plutôt. En effet, une fois passée la constatation que le savoir structure bel et bien le discours, et que cette structuration varie selon les publics, reste l'interrogation sur les motivations profondes de celui qui écrit. Ainsi, la place du nombre dans le discours dessine-t-elle une sorte de *continuum* stylistique, modulé chaque fois différemment ? Ou bien inscrit-elle dans la pratique homilétique des ruptures fortes qui isolent des ensembles textuels autonomes, distincts et totalement détachés les uns des autres ? Notre démarche s'appuie sur un postulat de cohérence et privilégie de fait la première de ces options. Pourtant, il convient de le souligner, seul un regard synthétique englobant l'intégralité du *corpus* permet de mettre en lumière des convergences entre les ensembles, et ce, malgré l'apparente spécificité, du fait de l'écart des publics, de chaque sermon pris isolément.

c. L'autorité du savoir comme cadre

Le traitement stylistique du savoir selon une logique hiérarchisée et numérique obéit donc à plusieurs régimes suivant les destinataires visés. L'énonciation, quant à elle, montre une cohérence

emporté à travers les concordances tirées de l'Écriture en vue de notre érudition morale. Mais voici que surgit sans répit dans ma réflexion la Curiosité spéculatrice pour réclamer que j'insère quelques propositions doctrinales et scolastiques que j'aurai isolées. Qu'il en soit ainsi et que comprenne la Curiosité.

plus constante. En effet, que ce soit dans sa dimension symbolique ou dans ses aspects les plus pragmatiques, la construction de la parole a fort à voir avec l'autorité que confère le savoir. En effet, l'énonciation dans le cas du discours homilétique[75] s'inscrit dans une configuration proche du prophétisme où la parole se réclame d'une autorité transcendante. Or, chez Gerson cet ancrage n'est pas seulement à comprendre comme une inspiration divine mais aussi comme une référence au savoir théologique mis en forme par l'université. Ce caractère institutionnalisé lui confère comme une dimension surplombante, presque transcendante, à tout le moins, supérieure. Dès lors, le savoir ne donne pas seulement corps à la parole : il l'encadre tout autant en la régulant et en la bornant.

En ce sens, la référence à l'université fait figure de marqueur fort et révélateur, même si elle n'est pas systématique. Par elle, l'énonciation est inscrite dans les bornes d'un savoir qui fait autorité de par sa dimension institutionnelle. Ainsi au seuil du sermon prononcé lors de la délégation de l'Université de Paris auprès de Benoît XIII en 1403, *Benedic haereditati tuae* :

> Benedic haereditati tuae. Psalm XXVII Sanctissime pater Benedicte, benedic obsecramus ut secundum nomen tuum sic et laus et operatio tua det benedictionem. Benedictus, quoniam absque benedictione praevia eloquium nostrum prorsus esset invalidum, eloquium inquam quod ego servuus tuus pro parte et nomine haereditatis tuae peculiaris quae est Universitas Parisiensis, praeclarissima absque dubitatione et primogenita studiorum, habiturus sum cum istis legatis suis probatissimis certe viris Sanctitati tuae fidelissimis quibus associatus sum immeritus et dux verbi factus et hoc te propitio, pater beatissime, te benedicente, te benigno. […] Denique nisi tu jusseris benedicere, quo ausu praesumeret parvitas mea coram summae tuae beatitudine celsitudine in conspectu hujus celebri conventus indignum os aperire[76] ?

Il n'est pas étonnant que Gerson renvoie dans ce contexte à l'université de Paris : c'est en effet l'institution qui a mandaté la délégation à laquelle il participe alors. Pourtant, au-delà de la *captatio* ce passage révèle un singulier rapport de force où, sous la rhétorique de l'humilité presque servile s'énonce un sentiment de primauté qu'assoient fermement les qualificatifs louangeurs et les superlatifs[77]. Or, il ne s'agit pas d'un sermon de jeunesse de Gerson : il a en effet déjà derrière lui ses

[75] Nous renvoyons sur ce point à notre introduction, dans la sous-partie « Le Genre comme catégorie énonciative ».

[76] *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 107-108. Traduction : Bénis ta descendance, (Ps. 27, 9) Benoît, Père très saint, donne-nous ta bénédiction, nous t'en supplions par ton nom : qu'ainsi ta louange et ton action accordent cette bénédiction car sans bénédiction préalable notre discours serait complètement invalide, ce discours dis-je que moi, ton serviteur, je m'apprête à tenir en la place et au nom de cette tienne descendance singulière qu'est l'Université de Paris, la plus illustre sans l'ombre d'un doute et la première née des études, moi, ainsi que ces légats, des hommes éprouvés et fidèles à ta sainteté. Je mérite bien peu de leur être associé et d'être institué chef de la parole et c'est pour cela que je te supplie, ô Père bienheureux et qu'avec ta bénédiction, je te bénis. Car, si tu n'ordonnais de nous bénir, par quelle audace ma petitesse, au regard du bonheur céleste de ta grandeur, s'arrogerait-elle le droit d'ouvrir sa bouche indigne face à cette assemblée nombreuse ?

[77] On retrouvera d'ailleurs une configuration assez semblable dans le sermon *Dedit illi gloriam regni*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 179-190 prononcé pour la fête de saint Louis où l'humilité de la *captatio benevolentiae* cohabite avec une allusion à l'université qui se voit assimilée à la figure de la Sagesse dressant la table dans une tradition toute vétérotestamentaire.

tentatives ascétiques brugeoises et son retour aux réalités parisiennes pétries de pouvoir et d'ambition. Celui qui parle n'est donc pas un homme inexpérimenté qui, à raison, doit s'humilier mais bien quelqu'un de sûr de ses ressources, de son statut et qui peut consentir à s'abaisser ne serait-ce qu'en paroles.

La référence à l'université ne vaut pas seulement en contexte papal ou universitaire : il arrive en effet qu'elle intervienne aussi dans les sermons royaux. Elle n'y est pas toujours explicitement rattachée à l'énonciation[78]. Sa présence néanmoins vient lester incidemment la parole de l'énonciateur d'un poids symbolique et institutionnel notable. Cette force de l'ancrage universitaire pour l'énonciation est toutefois convoquée une fois, dans le contexte grave du schisme. Face à ce mal immense, le sermon *Pax hominibus bonae voluntatis* recourt à une stratégie discursive radicale en faisant du prédicateur la voix de l'université dès l'annonce du thème :

> 1) Pax hominibus bonae voluntatis. Maintefois et pour plusieurs causes est venue feallement par devers Vostre Royale Majesté, o roy tres crestien, plus beaut titre ne vous puis-je donner […], est venue vous di je vostre tres humble et tres devote fille l'Université de Paris, mere des estudes et deffenseresse de la foy, lumiere de saincte Eglise.
> […]
> 2) Si n'est pas merveille se la fille du roy, vostre fille qui estez roy tres crestien, et pour ce tres amant et tres desirant pais, exemplo Assueri, envoye maintenant pour proposer et enhorter a ceste pais en usant de la parole des angelz pax hominibus bonae voluntatis ; paiz soit aux hommes de bonne volonté.
> […]
> 3) Si veuillez scavoir que si veuil reciter comment naguerez je m'estoie comme retrait en la secrete chambrete de ma pensee en cloant les hus et les fenestrelles des sens corporelz pour mielx considerer aviser ce qui faisoit a dire, depuys que la fille du Roy, ma mere tres honoree m'ot ordonne le fait de proposer ceste pais generale […]. N'estoit pas de merveille si je devins pansif et comme paoureux et fort attentif quant d'autre part je sentoie ma petitesse, mon ignorance et ma feblesse […][79].

Nous retrouvons les mêmes ressources que précédemment : registre épidictique, liens de filiation entre le pouvoir et l'Université, humilité de l'énonciateur. Toutefois, à la différence de l'exemple latin, le texte français ici va jusqu'à indiquer d'abord comme source de l'énonciation l'université elle-même (c'est elle qui agit dans les deux premiers extraits). Il met ensuite en scène l'investiture discursive (extrait 3) du prédicateur comme énonciateur, lequel est lui aussi dans un rapport

[78] Dans les sermons français, la mention de l'université est fréquente et confère à la parole sa légitimité. On pourra se reporter de ce point de vue à *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 530, à *Ecce rex tuus*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 621. Dans *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 555, Gerson renvoie au sermon qu'il a prêché la veille à l'Université pour justifier le fait qu'il ne traite qu'une partie des attendus doctrinaux du jour : « A cause de la journée et pour ce que ou sermon que je feys hyer en l'Université je parlay aucunement de la matiere de la seconde raison et de la tierce raison, je me arresteray encore sur ceste premiere raison […]. » La mention ici n'a pas de valeur forte au plan énonciatif, elle confère toutefois un certain poids à la parole qui légitime le fait de ne pas traiter un sujet de façon exhaustive.

[79] *Pax hominibus bonae voluntatis*, *OC*, t. 7. 2, n° 365, p. 763-764.

descendant : « ma mere tres honoree m'ot ordonne ». Il serait aisé de pointer la dimension indéniablement subjective de la parole telle qu'elle se présente ici : l'évocation du for intérieur, *secrete chambrete de ma pensee*, les qualificatifs subjectifs, *pansif*, *paoureux* etc. rappellent le fonctionnement du songe allégorique où la subjectivité passe par l'assoupissement de narrateur ou énonciateur dans le récit ou discours cadre. Toutefois, il importe dans un premier temps de prendre le discours pour ce qu'il se donne et de lire aussi au pied de la lettre : la voix qui résonne alors dans la bouche du prédicateur, c'est celle de l'institution, surplombante et garante de la vérité divine.

Cette toile de fond de l'énonciation où le savoir contribue à fonder le discours comme parole de vérité n'est rien moins qu'intermittente. Au contraire, il est permis de penser que même non exprimée, elle sous-tend l'intégralité du propos et régit son fonctionnement. Il vaut la peine de revenir à la question des *auctoritates* et notamment à leur fonction dans les passages usant de constructions plus ou moins dialoguées. Bien loin de polyphonies modernes où la pluralité des voix dessine un chemin vers une vérité parfois aporétique, la confrontation des discours ne prend ici sens que dans le cadre et les bornes que dessine une énonciation fondée sur le savoir. Faut-il le rappeler, dans l'échange dialogué, tout animé soit-il, quel que soit l'interlocuteur en face, c'est toujours au prédicateur que les *auctoritates* donnent le dernier mot.

> Tu me diras par adventure : je suis en fine flour de jeunesse, j'ay encore beaucoup à vivre. Es tu en fine fleur de jeune jonesse ? En parlant, seche celle fleur. Et saches pour certain que mort et vie semblent estre tres lointaines l'une de l'autre ; touteffois rien n'est plus prochain ne plus voisin l'un de l'autre, car il n'y a point de moyen entre elles ; pour ce que dit Seneque : mors omni etati proxima est. Se tu te glorifie de ta biaute, attens toy ung peu ; tu ne l'aras plus. C'est la reponce de Appuleius : exspecta paulisper, et non erit[80].

L'argumentation peut être moins serrée, elle ne pourtant planer aucun doute sur l'issue du dialogue du fait du cadre implicite que mobilise l'énonciation. Ainsi Gerson peut-il répondre de façon expéditive à la *Charnalite* qui, dans la lignée du *Roman de la Rose*, récuse ses vues sur la prééminence de la chasteté dans le sermon correspondant[81] : « Mais y convient que je responde a mondaine [C]harnalite, nice et vollage et qui parle contre toy, [V]irginite ». Soulignons que cette position hégémonique dans le discours du prédicateur-énonciateur n'est pas propre à l'ensemble français même si on peut noter en latin une tendance à manier davantage l'invective que les *auctoritates* :

> Sed quaeret aliquis si contritionis amaritudo tanta esse debet ut homo mallet damnari vel annihilari quam rursus peccare vel etiam perdere omnia quae habet etiam corpus. Tolle inquisitiones tales curiosas et periculosas, et ideo omittendas, o anima, et dic

[80] *Quaerite Dominum dum inveniri* postest, *OC*, t. 7. 2, n° 386, p. 973.
[81] *Poenitemini*, « De la Chasteté », *OC*, t. 7. 2, n° 372, p. 847 sq.

> ita : tu scis fragilitatem meam ; tu fidelis es et non permittis me tentari supra id quod possum […][82].

Ici, c'est d'abord l'accusation de vanité qui répond à la question avec l'introduction d'un ton polémique qui rompt avec le propos antérieur. Toutefois, le cadre fourni par le savoir théologique à la parole de l'énonciateur ne disparaît pas totalement puisque la suite passe par la proposition d'une reformulation du problème. L'impératif, *dic ita*, et les citations bibliques ou liturgiques fondues dans le discours, *tu fidelis es*, *non permittis me tentari supra id quod possum*, placent bien le prédicateur dans la position surplombante de celui qui sait et qui dit comment il faut agir.

Plus largement, le prédicateur-énonciateur est bien celui qui régit le discours et qui le borne. L'ensemble des échanges faisant intervenir des figures telles que la *Studiositas speculatrix* sont de ce point de vue éclairant : face au risque de débordement du discours vain et de peu de profit, c'est le prédicateur qui tranche. Ce faisant, c'est surtout lui qui établit, sur la base d'une prééminence symbolique ancrée entre autres dans le savoir, ce qu'il est bon de dire, et ce qu'il est futile de développer :

> Quaestiones hujusmodi multiplicare magis et magis satagebat importune nimis Studiositas speculatrix in meditatione mea. Cui ego « noli, precor, molesta esse, locum et tempus aliud exspecta. Non est iste diputationis speculativae actus sed aedificationis practicae. Tu interim secedas aliorsum […][83].

Est-il encore question d'énonciation fondée sur le savoir ? D'une certaine manière non puisque c'est précisément la pratique scolaire du savoir théologique qui est congédiée avec l'opposition de *disputationis speculativae* à *aedificationis practicae*. Toutefois, est-il d'autre juge pour évaluer la place, pertinente ou non, du savoir, que celui qui le maîtrise parfaitement ? Ainsi, jusque dans ses positions qui mettent à distance les connaissances théologiques, Gerson conserve un rôle d'autorité universitaire orthodoxe.

---

[82] *Si non lavaro te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 503. Traduction : Quelqu'un pourra encore demander si l'amertume de la contrition doit être telle que l'homme préfère être damné, ou réduit à néant plutôt que de pécher de nouveau, jusqu'à perdre tout ce qu'a en propre le corps. Laisse-là semblables questions spécieuses, dangereuses et que l'on doit même proscrire et dis, ô âme, comme suit : « Tu connais ma faiblesse, tu es fidèle et tu ne permets pas que je sois tenté au-delà de ce que peut ma force ».

[83] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 73. Nous traduisons : La Spéculation curieuse s'agitait de manière bien opportune, multipliant à l'envi les questions de ce genre dans ma réflexion. Je lui répondis [alors] : « cesse, je t'en prie, de me gêner ; attends un autre lieu et un autre moment. Il ne s'agit pas d'un temps de *disputatio* spéculative mais de pratique d'édification. En attendant, éloigne-toi ailleurs […].

II. La mise en forme du savoir : une scolastique flamboyante

La référence au savoir construit donc une partie de la signification du sermon (de manière non exclusive avec d'autres références que nous étudierons ultérieurement) en même temps qu'elle permet une structuration efficace du discours homilétique. Les textes s'offrent toutefois dans le même temps comme des espaces textuels marqués par une recherche de l'agrément. Ainsi, dans les sermons, la matière théologique du dogme rencontre le travail de la rhétorique. Nous faisons ici l'hypothèse qu'il s'ensuit un échange entre ces deux dimensions et que la rhétorique informe le dogme en un sens esthétique. Notons sur ce point que notre corpus invite à la prudence face à « une » rhétorique accordée au singulier : la souplesse stylistique de Gerson bat en brèche la réduction à un schéma unique. Il y a chez le chancelier une indéniable pluralité dans le traitement de la forme oratoire qui puise à la fois dans la tradition cléricale, l'héritage littéraire médiéval, le corpus monastique, enfin, dans cet air du temps au parfum de pré-humanisme. Cet attachement au savoir méthodique dont fait état la mise en forme de l'écriture nous ramène du côté de la scolastique tandis que son intérêt pour une rhétorique éloquente semble nous en éloigner. Nous nous efforcerons donc maintenant de caractériser ce travail esthétique à travers un syntagme que nous forgeons spécifiquement, celui de scolastique flamboyante. Nous nous plaçons ce faisant dans la continuité des travaux d'Erwin Panofsky[84], qui a proposé d'appréhender l'architecture gothique comme reflet de la forme mentale et des principes organisateurs de la culture scolastique. Ainsi le résume Olivier Boulnois : « la cathédrale fait voir ce qui est donné à croire[85] ». Une telle transposition à l'univers esthétique des textes ne va pourtant pas de soi et il nous faut la clarifier davantage. En effet, appliquée à l'écriture, la scolastique flamboyante se situerait à un niveau second par rapport à l'édification de la cathédrale, apparaissant comme ce mouvement par lequel l'écriture fait sienne le geste architectural qui copie les structures de la pensée. Ce mouvement suivrait pour nous les évolutions du gothique flamboyant : foisonnement des ornements, amincissement et division des structures porteuses, goût du détail. Elle témoignerait en cela d'un approfondissement et d'un raffinement intellectuel conscient épousant l'*akmè* intellectuelle que nous paraît être la période du Moyen Âge tardif. Dans ce cadre, nous tâcherons donc de cerner les modalités d'écriture qui permettent cette rencontre heureuse, d'en caractériser plus finement les réalisations et d'en montrer le déploiement. Ce faisant, il s'agira de proposer de modestes linéaments pour jeter les bases d'un vocabulaire esthétique opératoire pour ce

[84] Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique, Paris*, Éditions de Minuit, 1967, p. 89-113.

[85] Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Âge, Ve-XVIe siècle*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 130. On pourra également, sur un sujet connexe, consulter l'ouvrage de Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 436-438 sur la question du décor architectural comme support de la foi.

type de textes religieux. À terme, il s'agirait de faire bouger les lignes qui orientent ordinairement notre perception des textes pour atteindre une plus grande exhaustivité.

La question pose des problèmes de théorisation et de vocabulaire certains, nous l'avons déjà évoqué au cours de notre introduction. Elle n'en est pas moins pertinente au vu du contexte (voir chapitres 1, 2 et 3) qui voit une évolution des pratiques artistiques, des théorisations ayant trait à l'image et partant du lexique[86]. Ces changements guideront notre approche textuelle : en lien avec le renouveau de la culture oratoire induite par le pré-humanisme, nous nous pencherons d'abord sur les ressources offertes par la rhétorique pour mettre en forme le savoir. Puis, nous appuyant sur l'essor progressif d'une culture de l'image à la fin du Moyen Âge, nous explorerons les possibilités offertes à la théologie dans les textes par l'imaginaire visuel. Peut-on se passer de la beauté quand on veut exposer et démontrer la foi ? C'est tout l'art de Gerson, sa force en son temps mais peut-être pour la postérité, sa faiblesse, que de ne pas trancher et de jouer alternativement de la vérité scolastique et de la rhétorique pré-humaniste[87].

1. La Beauté des formes

Au demeurant, il serait faux d'affirmer que Gerson invente *ex nihilo* une théologie artistique car tout au long de sa tradition séculaire le sermon n'a jamais été totalement oublieux ni de l'ornement ni de l'agrément. On peut ainsi à la suite de Nicole Bériou rappeler que les sermons réservent une place importante à ce qui constitue la beauté médiévale, à savoir le nombre et l'équilibre. Bien plus, Siegfried Wenzel a souligné les échanges fréquents entre le domaine de l'éloquence homilétique et la poésie. Et même si la pensée pré-humaniste tend à proposer de nouvelles

[86] Sur l'évolution des courants et des pratiques artistiques nous renvoyons à l'ouvrage déjà cité de Georges Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme*, *op. cit*. qui rappelle l'essor à la fin du Moyen Âge de la mode du portrait réaliste. Sur ce même sujet on pourra également consulter Alfred Walter Crosby, *La Mesure de la réalité…*, *op. cit.*, p. 172-195 : son chapitre IX propose une synthèse sur l'émergence du vérisme en peinture par suite de l'arrivée de migrants byzantins, porteurs d'une autre culture visuelle, en Europe occidentale. Concernant les théorisations médiévales de l'image on consultera , *Au-delà de l'image*, *op. cit.* avec cette nuance que son approche philosophique tient moins compte de la fin de la période médiévale. Sur le lexique enfin, nous renvoyons à l'intervention de Fabienne Pomel, « *Expériences visuelles et fiction allégorique : lexique et paradigme de la fantasie chez Jean de Meun », prononcée dans le cadre du colloque «* Le *Roman de la Rose* et la philosophie parisienne au XIIIe siècle » qui s'est tenu les 20 et 21 juin 2016 à l'Institut d'Études avancées de Paris. Nous remercions l'auteure qui nous a communiqué son texte. À travers l'objet précis de son propos, le lexique de la fantaise, il ressort en effet que la période des XIVe-XVe siècles se caractérise par un usage grandissant de néologismes français qui renvoient à des facultées mentales liées à une activité de visualisation. On le voit, ces évolutions éparses dessinent en pointillés une sensibilité nouvelle à ce qui est vu, et que nous retrouvons dans les textes que sont les sermons.

[87] On peut sur ce point se reporter par exemple au sermon *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 93 : « Hoc faciemus […] ad Ciceronis imitationem in Paradoxis, minori certe eloquentia sed pari veritate et, unde glorior in Domino, majori fide […]. ». Traduction : Procédons par imitation de Cicéron dans ses *Paradoxes* avec, du moins, une éloquence moindre mais une vérité égale et, j'en tire ma fierté dans le Seigneur, avec une gloire plus grande.

perspectives, elle ne récuse pas encore totalement, à l'époque de Gerson, ces premiers cadres formels.

La question d'une beauté formelle des sermons et de l'élégance de leurs développements théologiques peut surprendre le regard moderne[88]. Les textes nous conduisent pourtant eux-mêmes sur cette voie avec de nombreuses mises en abyme qui émaillent le discours. Pour Gerson, il y a bien une beauté du savoir théologique mis en forme :

> Jacta sunt fundamenta ait Lactantius ex verbis Tullii. Quibus superaedificare volens, quattuor componam orationes moderaturus utriusque quantum portero stylum […][89].

Métaphore classique pour renvoyer dans le texte à l'art de l'écriture l'architecture nous renvoie au même paradigme qui associe l'esthétique au nombre et à la composition harmonieuse des parties. Mais elle renvoie aussi en creux à d'autres arts tout aussi pétris de nombres pour la pensée médiévale, ainsi la musique. Composition, construction, rythme permettent donc d'élaborer une scolastique esthétique qui emprunte son flamboiement aux autres grands arts de la période.

a. La science mise en musique

Est-ce le sujet de la parole homilétique, la proximité avec la liturgie ou simplement l'héritage de la tradition[90] qui fait que l'une des mises en forme les plus immédiatement sensiblement de la matière théologique est celle que permet la musique des mots ? S'il est difficile de répondre de façon directe à cette question, il est en revanche possible de mettre en évidence la place majeure que joue le traitement sonore de la matière verbale dans les textes.

La musique que mobilise Gerson dans son écriture est à l'évidence celle des rimes et des jeux de rythme, conformément à la tradition ancienne de l'hymnique chrétienne et dans la continuité des évolutions linguistiques qu'a connues le latin depuis l'Antiquité tardive[91]. Si ce travail s'appliqua d'abord et pendant longtemps à la seule langue latine on verra que dans notre corpus les textes français se mettent également au diapason. Qui dit musique dit orchestration : il importe à cet égard de souligner que le travail de la mélodie textuelle n'est ni continu, ni systématique chez Gerson. Peut-être pourrait-on y voir l'influence des innovations de l'*ars nova* ? Quoi qu'il en soit la musicalité

---

[88] La perception de la beauté du raisonnement intellectuel reste en revanche un élément souvent mis en avant dans le domaine des mathématiques. En dépit d'un éloignement conséquent d'avec la théologie médiévale, les mêmes critères esthétiques sont souvent mobilisés dans cette perspective : nombre, harmonie, équilibre, économie de moyens, sobriété etc.

[89] *Vade in domum tuam*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 564, voir également l'exemple déjà cité tiré du sermon *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 93. Traduction du texte cité : Les fondations sont posées dit Lactance en reprenant les mots de Tullius. Voulant bâtir quant à moi sur ces fondations, je composerai quatre oraisons en les modulant du mieux que je pourrai.

[90] Nous renvoyons sur ce point à l'ouvrage de Siegfreid Wenzel, *Preachers, poets, and the early English lyric*, *op.cit*.

[91] Sur ces questions voir notre chapitre 2 à la sous-partie « Le latin : langue unique et plurielle » et se reporter à la bibliographie correspondante.

verbale suit le cheminement théologique n'usant que de notes ponctuelles pour démarquer et rehausser le propos. Les passages de structuration du sermon sont donc fréquemment travaillés avec une sorte d'économie de moyens qui fait resplendir fugitivement la matière verbale :

> Habemus ergo titulos tres enumeratos in Christo : divinae filiationis, mutuae redamationis et strenuae debellationis […][92].

À ce premier niveau il est permis de parler de musicalité minimale ; la structuration rimée y relève avant tout des techniques mémorielles développées par les milieux scolaires. Moins fréquemment utilisé dans les sermons français, ce type de structuration se rencontre tout de même avec peut-être une moindre tendance à la concision du fait de la langue[93] :

> Nous devons a Dieu gloire, grans et petis, en recognoissant sa souveraine puissance en tant qu'il nous a faiz et creez, en recognoissant sa merveilleuse sapience en tant qu'il nous a refaiz et reparez apres ce que pechie nous avoit deffait ; en recognoissant finablement sa tres doulce bonté qui nous a administré et offert paix, grace et gloire pardurable se a nous ne tient c'est-à-dire a nostre mauvaise voulenté[94].

Les éléments rimés – intégrés à une construction rythmée serrée– sont surtout porteurs d'un contenu théologique à mémoriser. À la différence du latin, la formulation délaisse les constructions brèves et juxtaposées et privilégie une explication plus détaillée. Ainsi les qualités reconnues à Dieu riment entre elles, *puissance*, *sapience* de même que les motifs qui doivent amener à cette prise de conscience. Ceux-ci fonctionnent d'ailleurs par binômes marqués par des assonances distinctes *faiz* correspondant à *refaiz* et *creez* à *reparez*. Enfin, le passage d'un binôme sonore à un autre est implicitement lourd d'implications théologiques puisqu'on a d'un côté le temps de la création et de la première alliance, de l'autre, le temps de la rédemption et de la seconde alliance.

Ce premier usage quasi utilitaire[95] des rimes ne résume pas le recours à des formes

---

[92] *Omnia dedit ei Pater*, *OC*, t. 5, n° 236, p. 406. Traduction : Nous avons donc trois titres énumérés dans le Christ, la divine filiation, l'amour réciproque mutuellement donné, et une assidue protection.

[93] Néanmoins, on retrouve de loin en loin un goût pour les formules brèves rimées proches de la maxime mais qui ne sont pas signalées comme étant des proverbes par l'énonciateur. Citons à titre d'exemple non exhaustif : « de legier a tout despit, qui set que mort n'a nul repit. » (*Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 369, p. 817) ou « lait dire attrait lait faire » (*ibidem*, p. 839), ou « Qui aime a vie a mort n'oublie » (*Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 552).

[94] *Gloria in altissimis Deo*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 640.

[95] On se gardera d'interpréter dans un sens trop étroit ce terme d'*utilitaire* que nous employons car en effet, il est difficile de scinder les usages en catégories hermétiques. La mise en page que présente ainsi pour ce type d'effets sonores le Paris BnF Fr. 344 invite ainsi à la nuance puisque dans le sermon *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 551 le retour à la ligne est pratiqué pour le passage suivant (à l'inverse de la mise en page de Palémon Glorieux) : « […] Plaisir Mondain / ses amis emprisonne / la male mort donne / oste consolacion bonne ». Faut-il y voir un alignement sur la mise en page qui prévaut dans de nombreux textes didactiques ou au contraire une sorte d'indice esthétique ? Faute d'un travail codicologique sur les manuscrits plus conséquent et systématique il est pour le moment difficile de proposer une réponse tranchée. Reste toutefois la certitude que ces effets faisaient l'objet d'une attention particulière du copiste, preuve de leur portée du point de vue de la réception.

musicales par Gerson. En effet, le même procédé, mais plus détaché d'un souci didactique intervient fréquemment cette fois comme marqueur des modulations du discours. Dans ces cas-là, le travail musical permet d'introduire une dimension plus affective propre à rejoindre l'auditeur après l'annonce du thème ou un long passage théologique :

> Ad Deum vadit. Originaliter Joann xiii, et in evangelio recitato presentialiter.
> In hac lugubri hora, in ista nocte anxia, in recessu tuo moestissimo, bone Jesu, ubi est, quaeso, piissima et dilectissima mater tua[96] ?

Ici, le jeu d'assonance en [a], redoublé par l'anaphore soutient dès les premières lignes du sermon le déploiement d'un *pathos* ample et sobre. Le caractère tragique du moment est relié subtilement, mais fermement, à la figure de la Vierge. La force des sonorités est par ailleurs confortée par un ordre des mots souple rendu possible par la syntaxe latine. À la manière d'un tableau baroque surgit d'abord le noir du cadre pour ensuite passer à l'adresse directe au Christ. Puis se détache la voix nue de l'énonciation face au Dieu incarné dans une relation verticale. Enfin, reporté en fin de phrase, surgit la figure de la Vierge, à la fois secondaire et centrale. Sous les mots denses reliés par le tissu serré des sonorités semble soudain se dessiner la configuration d'une *Pièta* où le spectateur cède la place à la voix du prédicateur aux côtés de la mère du Christ au pied de la croix. La force pathétique des rimes et du rythme offre en effet un soutien précieux dans ces moments de répit où, après un développement conséquent, le prédicateur souhaite délaisser la théologie pour parler à l'âme de l'auditeur :

> O fragiles, o fallibiles, o mendaces, improbae mortalium spes. Quanta in discrimina eos qui vos amplectuntur perducitis ; eosdem quam miserabili ac contumeliosa circumducitis vertigine, linquite eas hominum coecissimi, et ubi de aeternae mortis agitur periculo, quam extremae dementiae sit debilem debilioribus inniti, perspicite[97].

Est-il encore question de savoir ici ? Le substrat théologique est mince et cède la place à une

---

[96] *Ad deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 1 Traduction : Il s'en va vers Dieu. Originellement dans Jn XIII, 13, et récité présentement dans l'Évangile. En cette heure lugubre, en cette nuit d'angoisse, en ton retrait funeste, où se trouve ô bon Jésus, je t'en prie, ta très pieuse et très aimante mère ?

[97] *Spes mea*, collation, *OC*, t. 5, n° 246, p. 514. Traduction : « Ô fragiles, ô trompeurs, ô menteurs, ô malhonnêtes espoirs des mortels. À combien de méfaits ne menez-vous pas ceux qui vous embrassent ? Ceux-là même, dans quel tourbillon, si pénible, si humiliant ne les conduisez-vous pas ? Vous qui êtes aveugles parmi les hommes, laissez là ces espérances et là où plane la menace de la mort éternelle, voyez comme c'est une folie furieuse que le faible prenne son soutien de plus faibles que lui ! ». On pourra également se reporter, pour un exemple supplémentaire au sermon *A Deo exivit*, *OC*, t. 5, n° 208, p. 13 où la solemnité pascale, à nouveau riche au plan émotionnel, favorise le traitement musical du propos : « Et quid est, precor, hoc modo Christum a Deo egred**i** nisi eundem in hoc calamitoso vallis lacrimarum exilio dignanter incarnatum commorar**i**, affligi, cruciar**i** ? Nihil quippe longiquius a Deo poterat excogitare mens humana quam impassibile ad passionem egred**i**, invisibilem vider**i**, immortalem quoque mortis esse participem. ». Traduction : Et qu'est-ce en ce sens, je vous en prie, que le Christ se détourne de Dieu si ce n'est ceci que s'étant lui-même incarné dignement par cet effroyable exil en la vallée des larmes, il y séjourne, il y soit torturé, et qu'il y souffre ? L'esprit humain en effet ne peut rien concevoir de plus loin de Dieu que de marcher impassiblement vers la passion, de paraître invisible et, bien qu'immortel, de participer de la mort.

méditation spirituelle. Toutefois, il serait trop rapide de conclure à la mise entre parenthèses du dogme et de la matière doctrinale. En réalité, chez Gerson, la méditation fait toujours suite à un développement théologique en bonne et due forme, scandé en deux *rationes* et assorti d'un nombre conséquent d'*auctoritates*. Elle propose en fait une reformulation affective et redondante du contenu doctrinal exposé en amont. En même temps, elle opère une transition vers le prochain développement théorique. La musicalité des mots accompagne le discours dogmatique, elle le structure d'une part en vue de la mémorisation, mais rythme aussi son déroulement en introduisant une alternance. Respiration du texte qui réintroduit le souffle de l'affectivité, elle ouvre le propos doctrinal à des perspectives plus intérieures. Le sermon français sur la Passion *Ad Deum vadit* en offre un exemple particulièrement frappant avec la reprise modulée de quelques vers méditatifs qui adaptent le thème et rythment le texte. La première occurrence correspond à l'annonce du thème :

> Ad Deum vadit. Ideo Poenitemini.
> A Dieu s'en va et a mort amere
> Jhesus veant sa doulce mere.
> Si devons bien par penitence
> De ce deuil avoir remembrance[98].

La suite du sermon ne cesse d'en reprendre les termes à la manière d'un refrain qui tisse un pathétique *continuum* sonore et insuffle à l'ensemble du texte une tonalité spirituelle poignante :

> Devotes gens, s'il y a icy cuer piteux et qui sceut oncques que c'est d'amour, par especial de mere au fils, pense a ceste douleur quant de Bethanie a Jherusalem a Dieu va et a mort amere Jhesus veant sa doulce mere[99].

La disposition abandonne le découpage en mètres, et donc une certaine musicalité qui en découle. Néanmoins, la reprise des deux premiers vers du poème liminaire annonçant le thème crée une forte continuité sonore et spirituelle. Le jeu des répétitions sert donc l'approfondissement de la méditation ; mais il ponctue aussi discrètement la progression théologique au moyen de légères modifications :

> Toute la cause de la douleur rechiet sur nous car lui mesmes ne receu douleur fors que pour nous, et de tant sommes nous plus ingrats et mesconnoissans quant nous

[98] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 449.

[99] *Ibidem*, p. 450. On ne peut manquer ici de remarquer l'emploi de l'adjectif *piteux* que l'on rencontre aussi dans la poésie de Christine de Pizan. Pour une étude sur les parallèles lexicaux entre Gerson et Christine de Pizan, à partir du terme « seulette » voir Lori Walters, « Le *vieil solitaire* and the *seulette* : devotion as political theology in the works of Philippe de Mézières, Christine de Pizan, and Jean Gerson », *op. cit.* Voir aussi *Id.*, « The figure of the seulette in the works of Christine de Pizan and Jean Gerson », dans *Desireuse de plus avant enquerre...*, Actes du VIe Colloque international sur Christine de Pizan, Paris, 20-24 juillet 2006, Liliane Dulac, Anne Paupert, Christine Reno et Bernard Ribémont, (éd.), Paris, Champion, 2008, p. 119-139. Ànouveau, un travail s'appuyant sur les ressources que l'informatique met à la disposition de la lexicologie serait précieux pour pouvoir affiner davantage la sociologie littéraire et les effets de communauté discursive qui marquent l'époque.

n'avons de son deuil remembrance et plus encore quant nous aimons tant peche et inobeissance qui ont

Ainsi livre a mort amere
Jhesus, veant sa doulce mere[100].

Le propos s'appuie ici sur les effets de redondance lexicale autant que sur les éléments doctrinaux concernant la pénitence : avant la reprise des vers, la double occurrence de *douleur*, annonce le *deuil* du Christ. De même, le terme *remembrance*, lui aussi repris des vers liminaires, rime avec *inobéissance* avec un effet de contraste théologique fort, les deux attitudes s'opposant d'un point de vue pénitentiel. La modification du vers liminaire avec le remplacement du verbe aller, *va a mort amere*, par *livrer*, à la forme passive, confère à la formule une nette portée accusatrice à l'encontre du genre humain, et donc des destinataires. La musicalité verbale permet donc de faire résonner mélodieusement le savoir doctrinal et de lui conférer une portée esthétique. Pourtant elle ne saurait résumer la mise en forme opérée par Gerson dans ses sermons car leur valeur tient aussi à un véritable travail d'orchestration intellectuel.

b. La composition de l'érudition

Si les *auctoritates* structurent le discours, elles apparaissent également à un autre niveau comme une matière (dans un sens quasi artisanal) que le texte travaille avec un soin tout particulier. En effet, dans une culture de la référence[101], l'agencement de cette pâte intellectuelle relève d'une véritable composition. L'usage des références et des citations ne se borne pas au déploiement d'une liste où l'énumération est parée de vertus esthétiques : il la dépasse souvent par un travail d'articulation et d'insertion qui compose une véritable dentelle textuelle.

Il n'est pas aisé d'approcher la beauté d'un agencement intellectuel, laquelle est tributaire de normes culturelles. Il y a pourtant une saveur de l'enchaînement conceptuel bien mené où l'érudition semble se dérouler de façon fluide. On peut percevoir ce talent de Gerson quand le propos théologique débouche presque naturellement sur l'*auctoritas* comme dans ce sermon prononcé pour la fête de saint Antoine, *Certamen forte dedit illi ut vinceret*. Palémon Glorieux propose avec des réserves la date du 17 janvier 1402, Brian Mac Guire le 17 janvier 1393, en présence du duc de Bourgogne. Après avoir énuméré les trois ennemis qui luttent contre l'humanité (la chair, le monde,

[100] *Ad Deum* vadit, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 496.

[101] Rappelons que la rupture opérée par l'humanisme vis-à-vis de la culture scolastique ne se situe pas à ce niveau puisque la référence à l'Antiquité continue d'être une norme esthétique. C'est plutôt sur le plan des modalités et des pratiques de citation elles-mêmes que des différences peuvent être dégagées. Ainsi, pour le résumer en quelques mots, la citation scolastique, l'*auctoritas*, est le plus souvent visible, voir démarquée du discours dans lequel elle s'insère. Au contraire, la citation humaniste, d'après Dario Cecchetti, *L'Evoluzione del latino umanistico in Francia*, *op. cit.*, vise une osmose lexicale en vue d'offrir un discours lissé où l'altérité initiale disparaît et ne parle qu'aux *happy few*.

le diable) Gerson égrène quelques autorités :

> L'estat de ceste guerre fut bien monstre a saint Anthoine qui en sa vision regarda que tout le monde estoit plain des lax pour decepvoir et prendre les amez, conformiter ad hoc quod habetur Sap. X et Eccli IX « nescit homo finem suum sed sicut pisces capiuntur hamo ; car selon que dit Ecclesiastes, il n'est homme qui sache ou cognoisse quelle fin il doyt avoyr, car ainsi que les poissons sont prins a l'amecon et les oyseaux en telle manière sont surpris les hommes des temptacions subitement et que on ne se garde. Job considerant ou viie chapitre de son livre que ceste vie est une maniere de chevalerie, a qui s'accorde Seneque en ses epistres : vivere inquit, est militare ; vivre en ce monde n'est fors que manière de bataille. Pour ce que tous et toutes ont se defendre sans cesse contre les dessuditz ennemys pour garder leurs ames et leurs heritaigez des cieulz qui leur est promis, a l'exemple de saint Anthoine qu'ilz ne soyent surmontez ; de quoy dit nostre theume que contre tous assaulz saint Anthoine fut victorieux[102].

La progression harmonieuse qui part de la figure de saint Antoine pour passer par des références vétéro-testamentaires, rencontrer en chemin Sénèque, avant de revenir à saint Antoine. On est loin d'une juxtaposition automatique. À aucun moment non plus le propos ne fait du sur-place en tournant en rond. À bien y regarder il propose plutôt un approfondissement de la notion de guerre appliquée à la vie intérieure. En effet, l'image, toute topique qu'elle soit depuis l'Antiquité, mérite d'être éclairée, sous peine d'apparaître comme un signifiant creux. Un premier rapprochement pose ainsi une analogie entre guerre et piège : la vie est une guerre car la tentation tend des embûches. Toutefois, la citation latine et sa reformulation introduisent un autre élément, celui de la fin, qui noue une tension entre le piège inscrit dans l'instant présent et l'ici-bas, et un au-delà. La tentation fait surgir ce faisant deux nouvelles idées : la surprise et la *garde*, d'où un nouveau rapprochement avec la chevalerie qui étoffe encore l'imaginaire de la guerre. Sénèque permet de rassembler l'ensemble du propos rapidement avant que ne soit reprise la polarité entre lutte ici-bas et récompense au-delà (qui est le propos du sermon), pour conclure avec la figure exemplaire de saint Antoine, à la fois combattant et vainqueur. Une telle progression peut sembler évidente ou redondante : en réalité elle ne l'est pas et bien des sermons d'autres prédicateurs usent de citations ou références à la manière d'arguments d'autorité peu travaillés empêchant toute fluidité textuelle.

Au-delà, le jeu des références peut conjuguer une forme de virtuosité dans la construction intellectuelle à un travail plus rhétorique. La citation, signalée comme telle, semble alors assumer une fonction littéraire en soutenant une éloquence plus pathétique :

> At dices, magna sunt ista nimis et supra virtutem hominis posita. Magna sunt, nec

[102] *Certamen forte dedit illi ut vinceret*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 562. On notera par ailleurs que la même référence à Sénèque se rencontre également associée à la métaphore de la chevalerie dans le sermon *Regnum celorum vim patitur*, *OC*, t. 7. 2, n° 388, p. 994. Voir sur ce point notre note 132.

> inficior, pater beatissime, immo maxima sed virtus Dei cui inniti te convenit immensa est. Omnia possum, inquit Appostolus, in eo qui me confortat. Sed maledictus qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum [Jér. 17, 5]. Magna sunt ; propterea magno egent studio, sollicitudine, cura, vigiliis et labore, nam ubi intenderis ingenium valet ait Julius Caesar apud Sallustium. Magna sunt ; propterea deserenda sunt exigua et dispertienda linquendaque minoribus[103].

Les références ici ne participent assurément pas d'une rumination monastique où la répétition revêt une portée spirituelle : elles sont explicitement signalées pour deux d'entre elles et une référence à Jérémie se dégage clairement. Faut-il le souligner ? Dans un sermon adressé à Benoît XIII leur choix n'obéit guère au hasard comme en témoigne le surgissement de deux figures tutélaires prestigieuses, saint Paul et César. C'est ici que peut se mesurer cette forme de virtuosité intellectuelle qui, à la faveur de la progression du discours[104], glisse des références qui enrichissent le registre épidictique. Certes, l'ampleur oratoire du propos réside en bonne part dans l'usage judicieux de l'apostrophe, de l'anaphore et de la redondance synonymique. Pourtant, les citations accompagnent ce mouvement en rehaussant le propos de termes qui trouvent leur source dans des textes prestigieux. Articulées de façon ingénieuse, les citations sont donc aussi serties dans le discours à la manière d'éléments précieux.

De la liste sans apprêts au traitement rhétorique de l'érudition il n'y a qu'un pas que Gerson franchit plus d'une fois. La scolastique devient alors flamboyante au sens où le dogme se pare des ors de l'éloquence sans rien laisser de la visée didactique qui scelle le sens du discours. La forme énumérative de la liste ne disparaît pas, non plus que le caractère théologique de la matière traitée. Le prédicateur apparaît alors comme un maître d'un nouveau genre, à la fois universitaire et guide spirituel. Ainsi, dans le sermon *Memento finis* prononcé pour la fête des défunts le 2 novembre 1406, l'exposé de la doctrine de la pénitence prend la forme majestueuse d'un *ubi sunt* où les *auctoritates* théologiques épousent le mouvement rhétorique :

> [Dicit] Jeronimus : « Facile contempnit omnia qui se semper cogitat moriturum » ; de legier ha tout en despit qui voit que mort n'a nul respit. Se tu prenz mauvaiz plaisir es puissance terrienne et a vaine dominacion, comme Membroth, Nabugodonosor, Holofernes, Pharaon, Jules Cesar, Alexandre et autrez, panse a la fin. Ou sont eulz ?

---

[103] *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 109. Traduction : Mais tu me diras : « Ce sont là des choses par trop grandes et posées hors de la portée de la vertu humaine. » Elles sont grandes, je ne le nie pas ô Père bienheureux, ce sont mêmes les plus grandes mais la force de Dieu à laquelle tu dois t'accrocher est immense. « Je peux tout, dit l'Apôtre, en celui qui me rend fort. ». Mais *maudit soit celui qui se confie en l'homme et qui fait de la chair son appui* (Jér. 17, 5). Elles sont grandes, bien plus, elles réclament un zèle, un soin, un souci, une vigilance, un travail grands eux aussi car là où tu dois fournir un effort, l'intelligence est de mise dit Jules César chez Salluste. Elles sont grandes et c'est pourquoi on doit laisser de côté les considérations étroites, les disperser et les abandonner à ceux qui sont plus petits.

[104] On passe ainsi d'une première affirmation « la mission est grande » à « en Dieu réside la force » puis « la perdition attend celui qui s'en remet à ses moyens propres » pour conclure par « il n'en faut pas moins agir avec volonté et persévérance ».

> Escoute que dit l'escripture de chacun d'yceulx : « et mortuus est » ; et il est mort. Se tu convoites richesses terriennes, or et argent et pierres precieuses, grant tresor et famille pompeuse, comme Cresus, comme le mauvais et sot riche de l'evangile, et semblables, pense a la fin ou sont eulz ? Chacun est mort.
> Tu quiers grandes et haultes sciences pour cognoistre le monde et la nature des choses a l'exemple des philosophes Socrates, Platon, Aristote, Democritus, Tulles et aultres. Panse a la fin. Tu prens plaisance en beaulte corporele ou en delices charneles. Et ou sont les belles creatures de jadis : Absalon, Alcibiades, Lucrece, Helene et autrez ; ou sont ceulz et celles qui ont tant expose leur temp en boire, en mangier, en jouer, comme Sardanapalus. Pense a la fin ; comme dit l'anchanteur : souffle cy, n'a riens ; chacun est mort ; et mortuus est[105].

La matière intellectuelle se voit réduite du point de vue des *auctoritates* avec une seule citation patristique et une citation biblique. À l'inverse, le discours s'étend sur le plan des références avec ces listes onomastiques qui brassent ensemble figures bibliques et antiques issues de tous les domaines. Cette réduction du nombre de citations va néanmoins de pair avec un traitement rhétorique qui leur donne encore plus de poids : la citation de Jérôme introduit en effet l'idée de répétition avec l'adverbe *semper* et le fréquentatif *cogitare*. Or l'anaphore du thème *Panse a la fin* vient comme la concrétiser et donne forme dans le texte à l'attitude existentielle préconisée en vue de la pénitence. De la même manière, la reprise par deux fois de la citation biblique renforce l'effet ordinaire de clôture de l'*auctoritas* pour en faire une véritable clausule rhétorique lourde de pathos.

Le savoir et l'érudition ne sont donc pas des éléments inertes qui s'imposent au discours au point de lui imposer de façon unilatérale une structure hiératique de listes numériques. Au contraire, ce sont des matières que la rhétorique orchestre pour la faire résonner. La scolastique

---

[105] *Memento finis*, *OC*, t. 7. 2, n° 356, p. 691. Au-delà de l'émotion que peuvent susciter ces lignes, il vaut la peine de prendre au sérieux les échos intertextuels que l'on percevra à la lecture. La réception inverse le cours de l'histoire puisque nous connaissons mieux les belles dames du temps jadis de François Villon… Au demeurant, il n'est pas le seul à surgir à la lecture de ce sermon : l'évocation des mirages des enchanteurs, mais aussi la métaphore du théâtre, « ce monde […] n'est que sunge et umbre, vent et fumee et comme un gieu de personnaige, comme la royaulte de la scene […] » (*ibidem*) rappellent de façon insistante Shakespeare (notamment *Hamlet*). L'appel à méditer sur la mort quant à lui pourrait nous emmener vers Montaigne, tandis l'argumentation des pages suivantes pourrait évoquer *mutatis mutandi* le pari pascalien (troquer les plaisirs de la jeunesse contre la pénitence). La possibilité d'une influence de Gerson sur certains de ces auteurs n'est en rien fantaisiste quand on sait que ce sermon est transmis par au moins trois manuscrits parisiens (le Paris Bnf. Fr. 974, le Paris Bnf. Fr 1029, le Paris Bnf. Fr 25552), les deux premiers ayant appartenu à Jacques Auguste de Thou et les deux seconds étant référencés par l'édition Du Pin. Des points communs entre Gerson et Jacques de Thou apparaissent rapidement : tous deux chanoines de Notre-Dame (ayant donc accès à une même bibliothèque), ils ont aussi entretenu des relations tendues avec la papauté (Jacques de Thou est favorable au gallicanisme) et en matière de conflits religieux (schisme ou guerre de religion) ils ont eu tendance à privilégier une voie moyenne. Tous deux s'intéressent enfin à la théologie mystique. Bien plus, Jacques de Thou a fréquenté Montaigne et le milieu de Michel de L'Hospital mais il a aussi ouvert sa bibliothèque (dont peut-être les manuscrits de Gerson) à de nombreux lecteurs, dont certains étrangers. Son histoire universelle a de plus été traduite en anglais, ce qui n'exclut pas une transmission de certains textes dans l'espace anglo-saxon. Pour une approche synthétique de Jacques de Thou consulter Robert Descimon, « Jacques Auguste de Thou (1553-1617) : une rupture intellectuelle, politique et sociale », *Revue de l'histoire des religions*, n° 3, 2009, consulté le 12 mai 2016. URL : http://rhr.revues.org/7282 et pour une vue approfondie de la question Samuel Kinser, *The Works of Jacques-Auguste de Thou,* La Haye, Nijhoff, 1966. Voir enfin les notices de manuscrits en annexe. On trouvera par ailleurs dans un sermon liturgiquement très éloigné, le *Tota pulchra*, *OC*, t. 7. 2, n° 393, p. 1074 un passage sur le caractère fugace de la beauté physique aux accents de *ubi sunt*.

flamboie donc bien puisque le plaisir du texte passe aussi par le goût du savoir.

c. Le plaisir du connu au service du savoir

La dernière mise en forme esthétique à laquelle recourt Gerson pour mettre en forme la matière intellectuelle selon des critères esthétiques relève bien plus étroitement de ce que Roland Barthes caractérisa comme « plaisir du texte[106] ». L'intertextualité constitue en effet une ressource précieuse pour qui veut agrémenter une matière intellectuelle aride. Mais elle est aussi par excellence le marqueur d'une orientation littéraire du texte. Gerson à cet égard fait figure de prédicateur prudent et circonspect car il en use avec discrétion. Nous y reviendrons : cette position faite de modération – sauf peut-être dans le cas du dialogue – pourrait résumer à grands traits la norme esthétique à laquelle se conforme le chancelier. Il n'empêche, en lettré avisé, il sait tout le profit qu'on peut tirer d'un réemploi littéraire bien mené. Toutefois, avant d'aller plus loin il convient de se demander si le jeu intertextuel peut être lu comme une ressource étroitement littéraire, en un sens assurément plus moderne. On serait tenté de le penser en constatant que la pratique se rencontre plus fréquemment dans les sermons français destinés à la cour. Mais sans rien remettre en question de cette première hypothèse, on peut également souligner que la prédication curiale est la seule à se trouver confrontée à une forme alternative de culture possédant son corpus textuel de référence à savoir, la littérature laïque[107].

Quoi qu'il en soit, l'intertextualité a d'abord une visée pragmatique quand elle intervient dans les sermons curiaux français : il s'agit bien de *faire passer* le dogme. La mentalité courtoise et la littérature proposent en effet des valeurs et des représentations sensiblement différentes de celles que transmet le savoir théologique. Dans le même temps, on peut percevoir également une visée esthétique où il s'agit davantage de *donner le goût* du dogme. C'est donc dans cette double perspective que Gerson fait siens les cadres de la mode littéraire, ici ceux du *Roman de la Rose* dans un sermon pour la Pentecôte :

> [Les Apostres] espandirent et semerent la verte herbe de vertueuse operation, mellee avec les plaisantes fleurettes de pures affections, comme la rose blanche de chasteté, la vermeille de charite, la margueritte de l'umilite, le soussie d'obeissance, la violette d'abstinence […]. La fut Discrecion portiere ; avec sa damoiselle Doubtance de mal

[106] Roland Barthes, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 14-19. À l'évidence le projet de lecture de Roland Barthes n'est guère compatible avec le cadre d'écriture des sermons de Gerson, lequel se caractérise par sa forte dimension monologique. Nous le citons néanmoins, son panorama de ce qui construit l'agrément du texte (dissémination, connotation, jeux de sens, etc.) restant pour nous un repère pertinent de ce qui constitue une forme de littérarité.

[107] Nous ne nous étendons pas sur ce point que nous avons déjà abondamment traité dans les chapitres 2 et 3. Pour plus de renseignements, voir les ouvrages déjà cités Ruedi Imbach et Catherine Köenig-Pralong, *Le Défi laïc*, *op cit.* et Hans Ulrich Gumbrecht, « Complexification des structures du savoir : l'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge », *op. cit*.

> faire qui tient les clefz d'Obeissance. Diligence fut la chamberiere qui chaçoit fors Oyseuse la fole, Paresce l'endormie et Mal talent de bien faire. Point ne se oublia vertueux Danger, fils de noblesse avec Bonte fille de Raison la sage, qui eux deux ensemble reboutent Bel accueil le flatteur et decepveur […]. Dedans cest host espirituel des apostres, furent tendus les tapis et les draps de haulte lice fais par tres grant artifice et par la sapience divine sountivement compassee, tissus et factures ; car les ymaiges et les exemples de tous les vaillans chevaliers de Dieu, leurs vertus et nobles victoires y furent descriptes et figurees[108].

Tout fait signe vers la tradition littéraire au sens large : on y retrouve ainsi le *locus amoenus* mais aussi le goût de l'*ekphrasis* avec ces images de tentures splendides. L'examen de détail ne laisse néanmoins planer aucun doute : c'est bien le roman de Guillaume de Lorris et de Jean de Meung qui sert de matrice avec une peinture du jardin idéal renvoyant explicitement au cadre de la diégèse. Gerson toutefois ne reprend que très partiellement son modèle, la monochromie écrasante de la flore, blanche, offre d'emblée une relecture polémique des courtoises fleurs du *Roman de la Rose* à la sensualité voilée. Les personnages en présence convoquent eux aussi l'intertexte tout en prenant son contre-pied : Oyseuse et Bel accueil sont de nouveau au rendez-vous, mais sur le mode de la prétérition puisqu'en réalité ils ne rentreront pas dans le jardin gersonien. Les tentures enfin sont une dernière allusion intertextuelle au mur historié qui enclôt le jardin du *Roman*. La connivence, on le voit, est en demi-teinte puisque l'image construite par Gerson récuse point par point la morale du roman. Ce qui prime au fond, ce sont les *vertueuses affections* ainsi que l'ensemble des qualités morales listées et nécessaires à une bonne tenue de l'âme. Sous le charme gracieux des images littéraires, gît donc un discours autrement plus sérieux[109].

Gerson a l'art du pastiche subversif qui retourne les valeurs d'un texte pour le rendre conforme aux vérités éternelles du dogme. En cette fin du Moyen Âge qui voit fleurir la dévotion mariale, mais aussi la spiritualité féminine, la figure de la Vierge offre un terrain tout trouvé de réécriture de la lyrique courtoise :

> Helas my, quelle fust ceste departie. Adieu beau filz, peustes vous dire, o belle tres doulce mere. Adieu, adieu, ma seule joye, mon seul confort. Or ne vous verray je jamais icy. En disant ainsi ou par aventure en silences, en seuls gemissemens en

[108] *Accipietis virtutem Spiritus Sanctus*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 433. On retrouvera par ailleurs Oyseuse la fole dans un autre jardin, cette fois scripturaire, celui du *Cantique des cantiques* qui donne son cadre au sermon française « Tota pulchra es amica mea », n° 393, p. 1058, prononcé en 1402 et donc contemporain de la *Querelle* ainsi que sous la forme de brève mention comme « nourice de luxure » dans *Regnorum celorum vim patitur*, *OC*, t. 7. 2, n° 388, p. 1003. Soulignons, sur l'indication de Marie-Christine Gomez-Géraud, que ce passage se retrouverait inchangé dans un texte bien postérieur de Jean Boucher, *Bouquet sacré composé des plus belles fleurs de la Terre sainte*, Marie-Christine Gomez-Géraud, (éd.), Paris, Honoré Champion, 2008. Nous n'avons pu à ce jour isoler la localisation exacte du passage.

[109] En dépit du sérieux dont nous créditons Gerson lui-même, nous ne pouvons nous empêcher de percevoir aussi dans ce passage, et dans d'autres, une forme de jeu. Il y a malgré tout du ludique dans cet exercice de style auquel s'adonne un docte théologien et il est permis de penser que parfois, peut-être, ce littéraire un peu brimé qu'était Gerson aspirait secrètement à s'amuser avec des textes plus futiles.

> souspirs, ne sanglots et en plaintes langoureuses […] vous belle mere piteuse embrasiez votre fils […][110].

Ici, à la faveur de la remotivation du *topos* littéraire de la départie, Marie se meut en véritable héroïne courtoise et en adopte jusqu'au discours stéréotypé[111]. Le passage en question ainsi que sa suite (que nous ne citons pas) laissent d'ailleurs songeur quant au flou des relations qui unissent Marie à Jésus à la faveur de cette relecture. Figure de l'âme désirant l'union à Dieu, voire de l'Église, la Vierge parle au Christ comme à son bien aimé, tout en maintenant l'interpellation « beau fils ». Bien plus, à travers lui, elle apostrophe le Père dont elle s'est fait la servante : la lecture allégorique cumule à l'envie les strates signifiantes dans une logique de non-contradiction déroutante pour le lecteur moderne.

L'usage de l'intertextualité n'est pas seulement une ressource étroitement littéraire et vernaculaire, elle est aussi dans un sens plus large une pratique lettrée que l'on rencontre dans les sermons latins. Comme dans le contexte français, elle y remplit d'abord une fonction phatique qui joue de références partagées pour créer la connivence avec le public. Sa fonction de reformulation du dogme s'y fait en revanche plus discrète. La communauté de valeurs est en effet plus forte avec un auditoire clérical qu'avec un public laïc de cour d'où un statut qui oscille entre la plaisanterie potache et l'exercice de style. Il y a de l'humour en effet quand Gerson pour la fête de saint Michel en septembre 1392 prête les mots de Cicéron à l'archange :

> Postquam ab insani et pertinaci proposito nulla possunt Luciferum Michaelis monita revocare sed de peccato in peccatum vasto pondere trahitur, jamque tempus viae ac meriti fere dilapsum est, Deus eundem ab aethero palatio et coelestibus nuptiis dejicere statuit ; stabilibus vero digna pro meritis praemia largitus est, eos per hierarchicas dignitates et officia pulcherrime condistinguens. Dehinc ad eos conversus : « quamdiu, inquit patientia et bonitate nostra abuti apostatam hunc patiemur ? Quousque tumidam ejus tolerabimus elationem ? Accingimini, o cives inclyti, et exsurgite velociter ad vindictam. Estote fortes in bello et in infernum chaos miserum hunc cum suis participibus detrudite ; dent [sic] poenas suae ingratitudinis et laesae majestatis nostrae ; nec amplius inveniatur eorum locus in coelo sed in ima dejecti recludantur qui ausu temerario in summa provehi nequiter voluerunt.[112] »

---

[110] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 450.

[111] Gerson ne fait d'ailleurs pas œuvre originale puisque ce type de réemploi littéraire se rencontre d'abord dans les milieux monastiques, dont cisterciens, puis dans celui de la spiritualité féminine qui s'est montrée particulièrement friande de ces relectures.

[112] *Factum est proelium*, *OC*, t. 5, n° 228, p. 302. Traduction : Après quoi, comme aucun avertissement de Michel ne peut détourner Lucifer de son projet fou et obstiné, qu'au contraire une masse pesante le faisait chuter de péché en péché et que déjà le temps pour trouver une issue et d'un châtiment s'était pour ainsi dire enfui, Dieu résolut le jeter de son palais d'éther et de ses noces célestes en même temps qu'il octroya de dignes récompenses pour leurs mérites à ceux qui étaient restés fidèles, les distinguant avec grand éclat par des grades honorifiques et des fonctions. Alors se tournant vers eux, il dit : « Combien de temps encore souffrirons-nous que cet apostat pousse à bout notre patience et notre bonté ? Jusqu'à quand supporterons-nous son orgueilleuse hauteur ? Aux armes, citoyens célestes, levez-vous en toute hâte pour accomplir votre vengeance. Soyez courageux dans les combats et précipitez dans le chaos infernal ce

Il se dégage de cette reprise des *Catilinaires* comme une impression de jeu pré-humaniste : la citation n'est en effet pas démarquée du texte ni signalée en tant que telle et mise donc sur la culture de son destinataire. Le texte du jeune[113] Gerson n'est néanmoins pas sans raccords plus ou moins visibles du fait du décalage entre le lexique latin et médiéval. Pas de réelle mise en forme du dogme selon les schémas de pensée concurrents de la littérature : la référence recherche avant tout la connivence par un rapprochement presque humoristique. Il n'en va pas de même dans le sermon latin *Fulcite me floribus* prononcé pour la saint Bernard en 1402. Certes, Gerson convoque l'intertexte des sermons bernardins sur le *Cantique* pour rejoindre son public d'alors composé de cisterciens. Mais, la recherche de la connivence n'explique tout et la forme, travaillée par la référence intertextuelle, s'accorde à un propos spécifique :

> Fulcite me floribus, castorum desideriorum, o beati et amorosi omnes spiritus ; stipate malis odoriferis pulchrarum ordinatarumque operationum quia amore langueo. Ecce anima mea, dum advena ego sun in terra peregritationis meae circuibat et quaerebat quem amaret […][114].

Gerson entend en effet traiter un sujet précis qui va lui tenir de plus en plus à cœur au cours de sa carrière. Il s'agit de la question de l'amour et de la théologie mystique qu'il a déjà pu approfondir lors de son séjour brugeois. Le sujet n'est pas hétérodoxe pour un public de cistercien ; il est en revanche plus novateur du côté de Gerson. Bien plus, si le ton qu'adopte ici le prédicateur n'a rien pour surprendre les destinataires, l'idée d'une théorisation théologique de l'amour de Dieu est moins courante. En effet il ne s'agit pas seulement pour Gerson de parler comme saint Bernard, et donc de s'adonner à un exercice purement littéraire ; au contraire il est permis de penser que son but premier est l'élaboration d'une doctrine sur l'amour, *doctrina de amore*. Or, cette dernière fait figure de nouveauté (relative) dans le champ de la théologie d'où une obligation de mise en forme du savoir plus impérieuse. À nouveau, l'intertextualité sous des dehors de jeu littéraire virtuose mû par un souci de connivence se fait *passeur* du savoir théologique face à l'altérité qui constitue l'horizon d'attente des destinataires. Ainsi, en français comme en latin, le discours des autres sert parfois à mettre en

---

misérable et ceux qui l'appuient. Qu'on le châtie pour son ingratitude et pour notre majesté lésée et qu'il n'y ait plus aucune place qui leur revienne dans le ciel mais que, jetés au plus bas, ils soient enfermés ceux là qui voulurent s'élever par une audace téméraire jusqu'aux nues.

[113] Il s'agit en effet d'un sermon datant du début de la carrière de prédicateur de Gerson (environ trois ans après son premier texte). Or, l'âge n'est pas sans incidences sur le goût pour l'intertextualité ainsi que sur les modalités de son usage : il n'est pas inintéressant de rapprocher ce texte de la première lettre conservée de Gerson où, alors jeune étudiant, il écrit à un bienfaiteur inconnu afin d'obtenir une bourse dans un style saturé de références mythologiques et légèrement ampoulé, *À un inconnu*, *OC.* t. 2, n° 1, p. 1-4.

[114] *Fulcite me floribus*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 326. Traduction : « Soutenez-moi avec les fleurs des désirs chastes ô vous tous esprits heureux et amoureux ! Empilez les pommes odorantes des actes beaux et ordonnés car je me languis d'amour. » Voilà comment mon âme, alors que j'étais étranger en la terre de mon errance, voilà comment mon âme tournait et réclamait quelqu'un à aimer.

forme le propos tout en le rehaussant d'une dimension toute littéraire.

2. Le goût intellectuel des images

L'élaboration littéraire du discours homilétique ne saurait être réduite à un formalisme purement textuel : quoiqu'important, ce dernier ne prend son sens que dans la mesure où il participe d'un ensemble plus vaste qui fait intervenir d'autres procédés. Ainsi au plaisir des mots fait pendant le goût certain qu'a Gerson pour les images[115] et ce malgré le fait qu'elles ne possèdent pas un statut d'objet esthétique clair en cette fin du Moyen Âge[116]. Objet ambigu que la représentation visuelle car elle se trouve prise à la période qui nous intéresse entre une longue tradition qui la lit en un sens étroitement symbolique et une sensibilité nouvelle à sa dimension mimétique. La mode florissante de l'allégorie n'est d'ailleurs pas sans exemplifier cette tension car on retrouve associées les deux perspectives. Par ailleurs le traitement de la description tend lui aussi à évoluer depuis une écriture relativement topique à un style qui fait une place aux détails prosaïques.

Si l'objet est mouvant, son caractère esthétique s'impose pourtant sans trop de difficulté. Il est en outre un ornement connu des traités homilétiques qui soulignent son utilité persuasive[117]. Son statut théologique se heurte toutefois à cette première utilité, d'où un usage précautionneux des charmes de l'imaginaire visuel par certains prédicateurs. Gerson est sur ce point le premier à mettre en garde contre un mésusage des métaphores ; l'imagination en effet fait courir le risque de déformer l'appréhension intellectuelle des choses divines. Le recours à l'image dans un contexte homilétique est donc lourd de sens, et ce particulièrement chez le chancelier Gerson. À travers la représentation visuelle, l'écriture joue bien de l'agrément procuré par une illustration frappante, mais elle n'en

---

[115] Il n'est d'ailleurs pas étonnant que cet aspect ait retenu l'attention de plusieurs chercheurs et ce à différents niveaux. Louis Mourin a ainsi consacré une partie de son étude sur les sermons français aux images récurrentes chez le chancelier, voir Louis Mourin, *Jean Gerson prédicateur français*, Brugge, De Tempel, Université de Gand, 1952. Voir aussi l'article de Liliane Dulac, « Un bestiaire politique dans l'œuvre de Jean Gerson », dans *Furent les merveilles pruvees/ Et les aventures truvees. Hommage à Francis Dubost,* Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique Le Nan et Jean-René Valette, (éd.), Paris, Champion, 2005, p. 209-224. L'étude de Virginie Minet-Mahy quant à elle a étudié la structuration de la pensée visuelle chez Gerson voir, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI. Imaginaires et discours*, Paris, Champion, 2005.

[116] Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image*, *op. cit.* On pourra également se reporter à titre de comparaison à l'ouvrage *Pouvoirs de l'image au XVe, XVIe et XVIIe siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des lettres à la Renaissance*, Marie Couton, Isabelle Fernandes, Christian Jérémie, Monique Venuat, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009. L'ouvrage traite essentiellement de la période postérieure et permet de mesurer l'inflation visuelle qui accompagne la première modernité, notamment dans les textes religieux.

[117] Nicole Bériou, « Le Sermon thématique. Une construction fonctionnelle et esthétique », *op. cit.* Voir aussi, pour une approche plus pragmatique Irène Rosier-Catach, « Épilogue : Les mots et les images », dans Gil Bartholeyns, Alain Dierkens, Thomas Golsenne (éd.), *La Performance des images*, Bruxelles, Publications de l'Université de Bruxelles, 2010. Pour une étude historique des usages des images voir René Wetzel, Fabrice Flückiger, (éd.), *Au-delà de l'illustration. Texte et image au Moyen Âge, approches méthodologiques et pratiques*, Zurich, Chronos, 2009.

poursuit pas moins un travail minutieux d'intégration de la matière du savoir justement comprise selon les règles rigoureuses de la théologie.

a. Illustration du propos et art du détail

L'image gersonienne fonctionne donc d'abord sur le régime de l'illustration où l'agrément esthétique est subordonné au contenu intellectuel. Gerson en bon lettré n'est pas sans connaître ses vertus et l'agrément qu'elle fait naître au sein du discours. Une partie de ces images remplit un rôle d'illustration à l'échelle microscopique : l'imagination ainsi bornée se voit donc cantonnée à un rôle tout à la fois ancillaire et didactique. Leur taille réduite ne présume pourtant pas de leur qualité littéraire et elles font au contraire l'objet d'un travail rhétorique certain. Faut-il aller jusqu'à parler de maniérisme ? Nous ne le pensons pas : ce serait créditer ces passages d'une trop grande autonomie esthétique, anachronique au demeurant. En revanche, il est légitime de les apprécier comme participant d'un véritable art du détail qui associe précision, brièveté et diversité comme avec la peinture d'une taupe qui surgit du texte : « [Les avaricieux] resamblent la taupe qui se vit en terre et accouvre de terre et ne voit goute au moins en jour.[118] ». L'agrément ne provient pas à proprement parler d'une image ciselée avec minutie mais plutôt de la concision efficace qui brosse en quelques mots l'animal avec un sens du petit fait vrai. Elle provient également, d'un point de vue plus intellectuel, du rapprochement heureux entre les ruminations que fait naître la convoitise dans l'esprit de l'avare et la vision obscurcie de l'animal Au demeurant, l'image de taille réduite n'est signifiante que dans une logique de juxtaposition ; ainsi, après la taupe vient le serpent pour compléter la ménagerie. De la même manière, la nécessaire alternance du deuil et de la consolation pour le salut de l'âme est rendue par une série d'images musicales qui font résonner visuellement le texte :

> [Luctus] et consolatio eamdem animam tanta celeritate alternatim invicem afficiunt quantam discernere non valemus ; et consequenter poneretur motus cordis quasi tremulus et mixtus ex constrictione et dilatatione, forte similis motui campanae dum tremit et chordae citharae dum resonat ; et ita mirabilis harmonia fit in corde ex hac mutua percussione luctus et consolationis, qualem harmoniam explicare sicut difficile est, ita experiri facile[119].

---

[118] *Poenitemini*, « Contre l'Avarice », *OC*, t. 7. 2, n° 376, p. 872.

[119] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 99 Traduction : Le chagrin et la consolation frappent alternativement la même âme avec une telle rapidité que nous sommes impuissants à les distinguer. Et par conséquent on peut rapprocher le mouvement du cœur à un tremblement fait d'une contraction et d'une dilatation sans doute semblable au mouvement d'une cloche quand elle sonne et aux cordes de la cithare quand elle résonne. Et ainsi une harmonie merveilleuse se fait dans notre cœur du fait de cette mutuelle percussion de chagrin et de consolotion : cette harmonie, il est difficile de l'expliquer mais elle est facile à expérimenter. Outre sa qualité littéraire ce passage est intéressant car l'image peut aisément renvoyer à des aspects davantages biologiques. Nous n'avons toutefois pas pu mener d'enquête qui permette d'évaluer la place d'une éventuelle influence des connaissances médicales sur Gerson.

À nouveau, la description en tant que telle est allusive. La force de l'image est pourtant bien réelle et provient d'une part, de l'effet de la juxtaposition, d'autre part d'un usage discret des allitérations en [t] et [d]. Elle résulte surtout du caractère inattendu et heuristique du rapprochement qui illustre la pensée. Certes, l'association du domaine de la vie intérieure à la musique confine au *topos* depuis les métaphores de la Bible. La cithare pourrait en ce sens faire figure de métaphore morte car trop stéréotypée. Mais c'est beaucoup moins le cas de l'image de la cloche qui renvoie à des *realia* médiévales et qui apparaît dès lors comme une comparaison « vive » pour reprendre les termes de Paul Ricœur[120]. Ce dynamisme de l'illustration se communique ensuite à l'ensemble de la série visuelle qu'elle remotive par ricochets.

Ainsi, à en croire ses textes, Gerson possédait un sens aigu de l'observation qui renouvelle souvent le stock des images stéréotypées. C'est par exemple l'image du roseau (peut-être tiré de la tradition ésopique), pensant avant l'heure, qui illustre une réflexion sur la luxure : « [Luxure] fait une personne instable et ploier a tous vens comme ung roseau, en jurant, en prometant et pariurant sans rien tenir.[121] ». Au-delà, sans aller jusqu'à parler d'oubli total des *topoi* quand les images sont moins surprenantes, force est de constater qu'un regard soucieux de choses vues semble toujours les remotiver dans le sens d'une plus grande attention à leur dimension concrète. Cette attention, s'avère d'ailleurs commune à l'ensemble du corpus latin et français. Le public ici ne semble pas induire de clivages marqués, un sermon clérical pouvant ainsi comporter des illustrations plus prosaïques[122].

Les images peuvent toutefois faire l'objet d'un traitement rhétorique plus étoffé qui leur confère, outre leur portée illustrative, un statut d'*ekphrasis* à la visée davantage esthétique. Faut-il s'en étonner ? Ce type d'écriture se rencontre cette fois davantage dans les sermons curiaux et cléricaux comme si eux seuls pouvaient se permettre de suspendre momentanément le cours du discours par le déploiement de la dimension visuelle. En effet, si le lien établi avec le contenu théologique du propos demeure, la dimension illustrative de l'image semble presque se distendre sous l'effet du travail littéraire. Le sermon *Ante diem festum* prononcé pour le Jeudi saint en 1395 en offre

[120] Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

[121] *Poenitemini*, « Contre la luxure », *OC*, t. 7. 2, n° 370, p. 825. À nouveau on pourrait poser la question d'une transmission des textes de Gerson à Pascal en raison d'images visuelles proches, même si leur sens diffère. L'intérêt d'une telle recherche ne résiderait pas exclusivement selon nous dans l'établissement de filiations entre Gerson et la postérité mais dans la mise en évidence d'une irrigation profonde du champ littéraire par ces textes au statut hybride que sont les sermons de Gerson. À terme, ces éléments alimenteraient la réflexion sur l'évolution du champ littéraire sur la longue durée, bien au-delà du Moyen Âge.

[122] On pourra ainsi s'attacher à l'image de la chemise lavée qui sert par deux fois à interpeler les destinataires : il faut laver son âme plus soigneusement encore. Voir *Omnia dedit illi*, *OC*, t. 5, n° 236, p. 410, §2 : « […] sit tibi quaeso cura vigilantior de anima tua quam de manu vel tunica. » ainsi que *Exsultabunt sancti in gloriam*, *OC*, t. 5, n° 226, p. 278, §2 : « Quaero a te si lavas manus tuas, si vestes lineas ? Respondebis : "ita, lavo vel lavare facio". […] Sit tibi precor conscientia tua carior quam camisia. ». Le second passage est plus long et l'on s'y reportera pour apprécier l'approche concrète dont fait montre le chancelier : l'image est tout sauf un imaginaire vide.

un exemple avec une image où les références mythologiques tendent à éluder le contenu intellectuel :

> Fingamus, obsecro, talem ante mentis intuitum imaginem, nam et in imagine pertransit homo inter cautes et scopulos, inter voragines Scyllae et Charibdis, inter mille latrunculorum piratarumque insidias habendus est transitus […]. Navicula autem fragili luto compacta et nervorum vinculis ligata est citissimae putrefactioni obnoxiis. Atvero quidquid ille qui vehitur egerit, sive dormiat sive ludat et potet, sive irascatur et litiget, navicula haec irreflexo jugique rapitur cursu et absque ulla momenti interpolatione ad tam extimescendum transitus locum allabitur et properat[123].

Le propos théologique, à savoir le fait que l'homme vive dans l'ignorance du jour de sa mort et n'ait par conséquent le souci d'ordonner son existence, semble relégué bien loin. Seul le sème du désordre a persisté et s'est vu développé dans l'image de la navigation périlleuse[124]. L'accroche de l'image elle-même tend à indiquer sa valeur autonome : le verbe *fingamus* introduit en effet une rupture dans le discours pour ouvrir sur un espace imaginaire. Ce n'est qu'ensuite que le discours explique le lien entre l'image et le contenu théologique à la manière d'une glose. Plus topique, cette image nous conduit donc déjà vers une mise en forme davantage travaillée où le goût des *realia* le cède à l'art du maniérisme et la force évocatrice de l'*ekphrasis* succède à la vertu illustrative. Toutefois, une semblable autonomie de l'image pourrait également se rencontrer dans un contexte moins lettré qui, lui, met l'accent sur le plaisir de la chose concrète. Ainsi, dans le sermon français non curial *Si terrena dixi vobis* prononcé peut-être à Saint-Jean-en-Grève pour la fête de la sainte Trinité, l'élaboration littéraire passe par le recours à l'énumération de *realia* :

> Respon moy : coment se fourme la nege, la gelee, l'arc du ciel, le mouvement de terre, les flos de la mer, le tonnerre, la fouldre et le vent ? Comment d'un petit gland vient un chesne, d'un petit oef une ostrusse qui mangue fer ou un paon ou ung faisant qui ont telles plumes, un rosignol, une allouette, ung chardonerel qui si bien chantent ? Comment une petite arondelle scet ainsi faire son nit, une arragne sa toille, la fromis sa garnison, la mouchete son miel[125] ?

---

[123] *Ante diem festum*, *OC*, t. 5, n° 211, p. 58. Traduction : Représentons-nous je vous prie une telle image en notre perception mentale : en imagination, l'homme voyage entre les rochers et les aspérités, entre les gouffres Scylla et Charibde, et son chemin doit passer entre mille embûches de bandits et de pirates. Sa petite nacelle pourtant n'est rendue étanche que par un enduit fragile et elle est emmêlée dans des chaînes de nerfs dûes à un pourrissement rapide. Mais quoique fasse celui tient le gouvernail, qu'il dorme ou qu'il joue et boive, qu'il s'emporte et fasse des procès, cette petite nacelle est emportée par un courant perpétuel qui ne revient pas en arrière. Et sans le moindre instant de répit elle est entraînée hâtivement vers ce lieu de passage si effrayant.

[124] On notera d'ailleurs que ce sermon, prononcé dans la première période de la prédication de Gerson accuse une nette ressemblance avec la lettre de demande de bourse déjà citée, où intervient aussi la référence à Charybde et Scylla. Un recensement plus systématique des types d'images utilisées serait intéressant à mettre en œuvre pour évaluer leur caractère plus ou moins scolaire et topique. Il nous semble en effet que ces images très tributaires de la culture scolaire se font plus rares à mesure que progresse la carrière de Gerson ce qui n'est peut-être pas le cas des images plus concrètes.

[125] *Si terrena dixi vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 391, p. 1041.

La liste est longue et alterne des exemples vraisemblablement tirés de bestiaires (l'autruche) et d'autres constatés au cours de l'existence (le gland). Pourtant, au-delà de l'esthétique de l'énumération quantitative, il est intéressant de noter que la liste joue du goût pour le visuel. Bien plus, elle fait image et suscite l'agrément. Gerson n'utilise en effet que peu de substantifs seuls et préfère des tournures plus développées (substantif + complément du nom, ou substantif + proposition relative) qui ouvrent déjà sur l'imaginaire et rappellent *mutatis mutandis* la force évocatoire et l'agrément de l'hypotypose. La préférence de certains sermons latins va d'ailleurs à ce dernier trope et favorise des images brèves, insérées dans des compositions énumératives. Ces dernières apparaissent dès lors plus rhétoriques que concrètes :

> […] Fugiamus ocius a loco horroris et vastae solitudinis, ad locum uberrimum, a carcere fetulento ad regnum splendissimum ab exilio durissimo et luctuosissimo ad patrima suavissimam, a procelloso mari ad portum tranquillum, ab omnibus denique miseriarum aerumnarumque circumstrepentibus turbis ad beatitudinis montem ubi status est omnium bonorum aggregatione perfectus[126].

Peu de temps après son retour définitif de Bruges, Gerson conserve la logique de l'énumération d'instantanés visuels pour s'adresser à son auditoire clérical ; en revanche, il privilégie des images topiques à la place des *realia*. Patinées par une longue tradition métaphorique et spirituelle, elles permettent de donner à voir l'écart qui sépare la vie désordonnée (par le péché) de la vie ordonnée (par la vertu), l'ici-bas de l'au-delà. Au terme de cette esthétisation, la matière du dogme peut apparaître ténue : sa mise en forme soutient pourtant l'approfondissement exclusivement théorique du propos dans d'autres parties du sermon. À travers les images, le savoir est donc bien travaillé selon une logique littéraire qui privilégie l'agrément esthétique, que celui-ci passe par la mythologie, l'énumération, les *realia* ou les *topoi*. Cette mise en forme n'oublie pourtant jamais le fond théologique du propos auquel est inféodé le but du sermon, l'édification. Qu'elle prenne la forme d'une illustration explicite ou qu'elle réclame le soutien d'une glose, l'image chez Gerson est toujours mue par le souci de faire comprendre. De là résulte d'ailleurs un rôle autrement plus riche que celui de simple illustration puisque, parlant à l'imagination, elle crée la connivence et rejoint l'auditeur dans sa singularité.

[126] *Videns autem Jesus turbas*, *OC*, t. 5, n° 253, p. 609. Traduction : Fuyons en toute hâte ce lieu d'horreur et de solitude immense pour nous en aller vers un lieu plantureux. Fuyons cette prison pestilentielle pour un royaume éclatant, fuyons cet exil si pénible et si triste pour une douce patrie, une mer tempêtueuse pour un port tranquille, partons loin enfin de toutes ces foules de misères et de fardeaux qui se pressent autour de nous pour gravir le mont des béatitudes et où l'on trouve l'état parfait fait de l'union de tous les biens.

b. *Realia* sociaux : l'image comme pont vers le public

En effet, il convient de ne pas envisager le travail esthétique que permet l'image seulement comme une esthétisation plaisante. Les objets visuels suscités dans la parole ne peuvent parler aux facultés imaginatives de l'auditoire que dans la mesure où celles-ci rejoignent des représentations familières. Même topique, l'image doit parler : or, tous les langages ne se valent pas suivant les publics, et le lieu commun à défaut d'être subjectif, comporte une dimension sociologique. Cet aspect prend un relief particulier dans les sermons de Gerson car ceux-ci, malgré des publics diversifiés, thématisent rarement explicitement l'ancrage social de leur énonciation. À la différence de bien d'autres collections de sermons, les textes de Gerson ne furent pas transmis, ni sans doute pensés, selon les cadres du sermon *ad status*[127]. Ainsi, les textes destinés à la papauté, à la noblesse ou aux laïcs de Saint-Jean-en-Grève comportent des caractéristiques qui les distinguent, mais ils ne thématisent pas cette orientation sociologique comme le feraient des sermons *ad status*. Gerson d'ailleurs se montre réservé sur cette pratique consistant à cibler le texte en fonction d'un destinataire principal, individu ou groupe social :

> […] se tu prens excusacion pour la presence du roy, parle des causes par lesquelles la cite de Jherusalem fut destracte, par la corruption des trois estas […]. C'est icy dure matiere. Ou si tu veulx restraindre ton sermon selon l'estat auquel tu as a parler, par lequel sont les mauvais officiers royaulx du hault en bas […]. Ycy j'ai prins qui a faire signe de refus, pour ce que la matiere est trop dangereuse et haineuse […][128].

Périlleux exercice en somme que de prêcher ses quatre vérités à un destinataire spécifié, et donc accusé, dans le texte. Ce sermon de début de carrière (1395) montre peut-être un Gerson plus précautionneux qu'il ne le sera par la suite. Il n'empêche : les destinataires même connus ne sont que rarement apostrophés directement sauf cas exceptionnel (roi ou pape). Le chancelier a pourtant le souci d'adresser au plus près son discours afin que celui-ci trouve la porte du cœur de son auditeur. Or, le cœur n'étant guère affranchi des contingences sociales c'est par les images que peut se créer la connivence outre le lexique, les *auctoritates* etc. Les textes prennent soudain à cette aune une épaisseur supplémentaire qui révèle les goûts que Gerson suppose être ceux de son public. Ainsi, dans le célèbre sermon adressé à Benoît XIII *Benedic haereditati tuae* une image stéréotypée peut en cacher une autre, le carnage accablant le troupeau du pasteur conduisant subtilement à une évocation moins cléricale :

[127] Sur le sermon *ad status* on se reportera à notre mise au point faite en introduction, dans la partie « Le genre comme catégorie historique et descriptive » ainsi qu'à la bibliographie correspondante.
[128] *Ecce rex tuus venit mansuetus*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 616.

> Quid tandem ? Ut abjecta mansuetudine, dimisso omni consilio, relicto ad extremum omni studio prosecutionis ecclesiasticae pacis, spiritus tuus natura mitis et suavis ad solam vindictae carnificam sub zeli justi specie raperetur laceretque oves proprias, proteret, abjiceret, dissiparet et propter suaues infidas et turbidas, res omnes timide gelideque ministraret ; quali arte venatores apros in propriam irritant necem et lepusculos ; per vanam pennae volitantis formidinem in verum trudunt periculum et laqueum[129].

L'évocation à mots couverts par Gerson des risques de division de la Chrétienté si le pape prête l'oreille aux suggestions du démon choisit d'abord l'image topique (dans un contexte pastoral) du troupeau. Le chancelier a d'ailleurs pris soin d'ancrer la métaphore dans un imaginaire agreste soigné en faisant allusion dès le début de son propos à son églogue virgilienne consacrée au schisme[130]. Toutefois, Gerson ne reprend pas l'image de la bête de proie qui fond sur le troupeau sans défense. Ce dernier a en effet un berger en la personne du pape avignonnais et le fond du propos du chancelier n'est pas de mettre en garde contre un ennemi extérieur mais bien contre celui qui réside au cœur même de l'institution ecclésiale. C'est donc l'image sanglante de la chasse et de ses pièges cruels qui vient à mots couverts prévenir du danger. L'évocation est soigneusement travaillée ainsi que l'indique la construction *quali arte* proche d'une comparaison homérique. La langue elle-même joue des sonorités avec un jeu sur l'allitération en [r] et les groupes consonantiques [tr] et [pr]. L'agencement des syntagmes enfin suit une disposition classicisante qui ajoute au raffinement de l'évocation. Assurément, le destinataire du sermon est bien l'amateur d'art et mécène Pedro da Luna dont la cour avignonnaise est un foyer culturel éminent. L'image finalement retenue s'inscrit donc discrètement dans cette tonalité : car si le troupeau est pastoral, la chasse, elle, est une activité hautement prisée par la noblesse[131].

Quand les images ne lèvent pas le voile sur les goûts du destinataire il arrive qu'elles révèlent la diversité du public auquel Gerson s'adresse. Ainsi, dans plusieurs sermons nobiliaires, quelques mentions explicites ont soin de souligner la présence du roi. Les images s'adressent

---

[129] *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 112. Traduction : Pourquoi donc enfin ? Pour que après avoir banni la clémence, laissé de côté tout conseil et abandonné définitivement toute tentative pour atteindre la paix de l'Église, ton esprit de nature paisible et douce soit emporté exclusivement vers une vengeance sanglante sous couvert de zèle juste. Et ainsi il lacérerait ton propre troupeau, il le chasserait, il le déchiquèterait, il le disperserait et, sur la base de soupçons déloyaux et confus, il gouvernerait tout de façon timorée et froide. Ainsi les chasseurs ont-ils coutume d'exciter le sanglier en vue de son propre carnage et, par la peur infondée d'une plume qui vole, de jeter les lièvres dans ce vrai danger qu'est le collet.

[130] Gerson cite son texte au tout début du sermon, p. 108 dans l'édition Glorieux.

[131] On retrouvera une orientation analogue du texte dans le sermon *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, prononcé en présence du roi où, après avoir exploité l'intertexte du *Roman de la Rose*, Gerson construit son allégorie sur la base d'images chevaleresques : l'écu « de ferme creance » et l'épée « de vraye sapience » (p. 433 sq.). La chevalerie reste une matrice puissante pour Gerson qui la mobilise aussi à travers les *auctoritates* qu'il convoque. Ainsi, dans les sermons *Regnum coelorum vim patitur*, *OC*, t. 7. 2, n° 388, p. 992-1005 (pour la Toussaint) et *Certamen forte dedit illi*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 561-572 (pour la fête de saint Antoine), c'est une citation de Sénèque « vivere est militare » qui fait surgir l'imaginaire de la chevalerie, en accord avec un public qui est dans les deux cas curial (royal pour le premier, bourguignon pour le second).

également à lui, mais elles semblent aussi prendre en compte des membres de l'assemblée du jour plus oubliés, à savoir les femmes. Elles occupent de longue date une place spécifique dans la pastorale de l'Eglise et font de ce fait figure de destinataire à part, à l'instar d'autres catégories[132]. On sait en outre que Gerson, pour diverses raisons sur lesquelles nous sommes déjà revenue[133], s'intéresse de près à cette frange de la population et leur a destiné plusieurs textes de façon explicite. Pourtant, les sermons ne les mentionnent que rarement comme destinataires principales et explicites[134]. En revanche, les images mobilisées, même ponctuelles, semblent indiquer de loin en loin un souci discret et réel de ce public. Le sermon *Ad Deum vadit* en français offre à cet égard des exemples frappants avec l'entrelacement serré de réseaux métaphoriques symboliquement associés au féminin : imaginaires des fluides avec les larmes[135], thématisation marquée du corporel, insistance sur le pathétique. D'autres textes renvoient à un public féminin de façon peut-être moins immédiate, comme le sermon *Mansionem apud eum faciamus* prononcé le 29 mai 1401, pour la Pentecôte, vraisemblablement à Saint-Jean-en-Grève. Les images mobilisées sont cette fois plus prosaïques, plus proches peut-être aussi de la réalité quotidienne :

> S'il est ainsy, ô âme dévote, que tu pues estre hostelaine de ton dieu […]. Apreste toy maintenant a cete benoite journée, a ceste faiste sacree […]. Garde que ton hostel soit nectoiez et despechiez de tout ce qui lui pourroit desplaire. Chasse hors au moins un peu de temps, toute autre cure et souci […] ne soit pas le corps au moustier et le cuer en la cuisine. Car le saint Esprit, ce glorieux hoste quant il voura venir en ton hostel et hurtera a l'huis s'il ne treuve ton cuer prêt pour le recevoir, s'il ne treuve a qui parler n'est point doute que tantost se partira […].
> Si dois gecter hors toutes ordures de pechié, la poudre d'avarice, les araines d'ire et d'envie, la boe, la fiente de luxure pour recevoir cest hoste duquel chante l'Esglise : dulcis hospes anime ; c'est le doulx hote de l'ame et sa consolacion. Tu dois avoir trois chamberieres en l'ostel de ta conscience : Oroison, Obeissance, Pais et union. Oroison appelle devotement le Saint Esperit ; Obeissance li euvre apertement, Pais

[132] Nous rappelons d'ailleurs ici que les femmes ne constituent pas une catégorie sociologique au sens propre puisqu'elles se rencontrent au contraire à tous les niveaux de la société. La clarté du propos et la précision obligent donc à parler de catégorie genrée en dépit des polémiques que suscite parfois encore le néologisme.

[133] Sur cet aspect nous renvoyons à la mise au point de notre chapitre 1 sur la question féminine chez Gerson.

[134] Il convient toutefois de préciser d'emblée que la série des sermons français non curiaux, en particulier l'ensemble *Poenitemini* se révèle spécifique de ce point de vue précis. Sans être adressés à des femmes, de nombreux développements y traitent en effet de questions rapportées aux femmes soit explicitement, soit par l'entremise d'*auctoritates* renvoyant à des femmes, soit par les exemples de cas concrets présentés. On peut d'ailleurs noter que la grammaire indique quand le propos concerne les deux sexes : « regarder soy tout nu ou nue […] est ce pechie ? » (p. 829). Notons toutefois que cette orientation de ces textes vers un public féminin passe peu par des images du type métaphore ou comparaison pour privilégier des vignettes présentant des exemples de cas concrets.

[135] Pour une étude des larmes qui intègre finement une approche genrée pour la période médiévale voir Piroska Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000. Plus largement, on se rapportera aux études sur l'imaginaire littéraire de Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1984. Enfin, pour une approche plus générale, on consultera Dom Jean Leclerc, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Âge*, Paris, Le Cerf, 1957, p. 60-61.

le retient joieusement[136].

Est-il légitime de lire la métaphore du ménage[137] comme une image explicitement et étroitement genrée ? Le thème de la « demeure intérieure » n'a en effet rien de spécifiquement féminin. Il est plutôt monastique, notamment cistercien. Gerson l'exploite pourtant ici dans un sens concret et clairement domestique qui doit interpeller, d'autant que l'imaginaire en question était déjà connoté à l'époque. Bien plus, la « maison » ne se limite pas au statut d'amorce spirituelle d'une exégèse allégorique suivant la logique du « saut herméneutique » de Gilbert Dahan. Elle déploie au contraire une métaphore filée qui tout en procédant à une allégorèse, conserve dans le même temps une forte dimension prosaïque aux allures de « petit fait vrai ». La réflexion spirituelle sur la demeure intérieure passe par l'adoption d'une méthode de ménage ordonnée et rigoureuse. L'énoncé gnomique, « avoir le corps au moustier et le cœur en la cuisine », fait d'ailleurs lui aussi signe vers des tâches traditionnellement dévolues aux femmes avec la peinture de la tension entre responsabilités domestiques et temps de la liturgie. Enfin, il convient de rappeler que Gerson lui-même a traité ailleurs, face au roi, le thème de la Pentecôte avec un imaginaire bien différent auquel nous avons fait allusion, celui de la chevalerie. Le choix de l'image ne découle donc pas de la solennité et laisse peu de doute quant à une orientation du discours vers un public féminin. La portée exacte de l'image n'en demeure pas moins délicate à apprécier : comporte-t-elle par exemple une dimension ironique ? L'intériorité est également revisitée en des termes féminins dans le sermon sur la chasteté, *Poenitemini*[138] quoique moins approfondie du point de vue de l'image :

> Pour bien garder virginite, ou viduite en tant qu'elle a estat semblable a virginite, pour vaquer a Dieu, l'evangille du jour d'hui nous enseigne que la vierge soit avoir, a l'exemple de Anne qui fut des trois estas, premierement une norisse que je nomme sobre discipline *jejunio obsecrationibus* ; une messagiere que je nomme oroison ; une chamberiere pour sa chambre de secret, que je nomme solitude : *in templo*[139].

L'orientation du propos vers un public féminin ne tient pas seulement à l'image car la virginité ou le veuvage sont en effet des questions rapportées aux femmes. L'élément visuel vient néanmoins souligner cet aspect avec la convocation d'un personnage féminin, sainte Anne, et la figure de la

---

[136] *In nomine Patris et Filii*, *OC*, t. 7. 2, n° 354, p. 680-681.

[137] On notera par ailleurs que cette image du ménage revient à plusieurs reprises dans les sermons français de manière plus ou moins développée : elle intervient aussi dans un long passage du sermon *Tu discipulus eius sis*, *OC*, t. 7. 2, n° 394, p. 1090-1091 où il est question du ménage de l'âme. Il s'agit cette fois d'un nettoyage à grande eau et la description allégorique n'omet pas les détails concrets. La même image intervient très brièvement dans le sermon *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 554, §3 et c'est le cœur qui doit être nettoyé. Au regard de cette rapide enquête, soulignons que cette image intervient uniquement dans des sermons français non curiaux (voir la chronologie) : elle est donc aussi une image socialement marquée.

[138] *Poenitemini*, « De la chasteté », *OC*, t. 7. 2, n° 372, p. 841-851.

[139] *Ibidem*, p. 848.

nourrisse ou de la *chamberiere* qui sont plutôt des fonctions féminines du fait de leurs connotations nourricières. Il convient de noter que l'image reste plus allusive que dans l'exemple précédent, mais cela pourrait s'expliquer par la série dont fait partie le sermon, moins encline au traitement littéraire du discours.

Les images composées par Gerson établissent donc un lien à la fois subtil et efficace avec les destinataires des sermons. Elles excèdent le simple rôle d'ornement esthétique ou d'outil didactique et opèrent une véritable transposition de la matière du dogme dans les schémas mentaux des auditeurs. Leur caractère opératoire dans cette perspective ne tient pas nécessairement à leur plus ou moins grande minutie et elles peuvent apparaître comme autant de clins d'œil fugaces faits à l'imagination de celui ou celle qui écoute. Il est toutefois des cas où le détail approfondi des représentations visuelles se double d'une fonction intellectuelle dans le discours.

c. Les images ou le goût de la cohérence

Les images de taille réduite reposent en effet davantage sur la saveur de la chose vue et le charme des *realia*. Leur brièveté ouvre également à des jeux sur la *variatio*. D'autres représentations plus fournies en revanche, font appel quant à elles au goût de la cohérence, en un sens à la fois esthétique et intellectuel. La pratique de l'allégorie qu'affectionne la fin du Moyen Âge permet en effet de concilier ces deux dimensions en structurant les objets de la pensée selon la forme plaisante et raffinée d'une image. À nouveau, Gerson se montre modéré et circonspect car les tableaux allégoriques de grande taille sont rares[140]. Ce sont d'ailleurs les sermons français prononcés en contexte curial qui en usent le plus conformément à la mode littéraire laïque. Pourtant, au-delà de l'effet de mode, le couple formé par une composition visuelle harmonieuse et une pensée structurée sur cette base se révèle particulièrement adapté au propos du sermon. Ainsi dans le texte *Pax vobis*, l'image de la forteresse et de la guerre permet de rassembler en un seul objet frappant une réflexion fournie et touffue quant aux rapports de l'âme et du monde, aux vertus etc. Elle est aussi l'occasion de nouer ensemble considérations politiques et édification spirituelle :

> Belle seroit la matiere a declarer comment ceste paix fu en chascun des apostles et entre eux ensemble, par quelle manière ilz garderent et tindrent en concorde la

[140] Nous reprendrons ici les catégories élaborées par Armand Strubel dans « Grant senefiance a » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, *op. cit.*, en distinguant allégorie statique (tableau, ou peinture) et allégorie dynamique (scénographie). Les tableaux chez Gerson sont de petite taille et n'offrent donc pas, comme d'autres, un réseau d'équivalences vertigineux où le plus petit détail se voit transposé par l'entremise d'une correspondance signifiante. En revanche, nous y reviendrons, les scénographies d'ampleur se rencontrent avec une fréquence notable. Il faudrait par ailleurs étudier si l'écriture de Gerson connaît une évolution entre un début de période marqué par des petits tableaux travaillés et une fin de carrière qui privilégie de grandes scénographies allégoriques où le travail porte moins sur la description pour investir le champ discursif.

> forteresse et chasteau de leur ame et par quel art ils surmonterent la tirannie des vices qui ceste paix seulent troubler. A brief dire, sans poursuite et concordance, charite l'amoureuse en estoit capitaine et le lieutenant de Dieu, souverain seigneur et empereur, car sus tout rien elle l'amoit. Et pour ce, Dieu l'a fait emperesse et royne des autres vertus sicut trahitur ab Apostolo, I° ad Cor. 13. Obeissance la servitable estoit sa chamberiere, quia qui diligit Deum manadata eius observat, sicut habetur Joann. Ix°, et Gregoire in omelia Penthecostes : « Caritas operatur magna si est ; si renuit operari caritas non est ». Humilite fit les fossez perfons ; patience les murs et les creneaulx compassa ; prudence la sage fit le guet ; providence l'avisee la garnison ; paour de mal faire estoit le portier qui diligemment gardoit les cinq portes du corps contre pechie le traiteux et toute sa maise gent. Et par ainsi eust chacun d'eulx vraye paix et bonne en soy mesme, sans vicieuse ou mortelle discension ; « pax multa diligentibus[141]. »

On le voit, l'intérêt de l'image[142] ne tient pas vraiment à l'ornement et au travail de la description en elle-même. C'est bien plutôt la cohérence de sa composition, avec un décor en plusieurs plans (la forteresse puis les éléments qui la composent), et plusieurs actants diversifiés qui séduit. C'est également sa congruence qui plaît en ce sens que toute la matière du dogme exposée ce jour-là se trouve comme rangée à sa place dans une image à tiroirs. Le goût de la mise en ordre dont témoignent ces constructions allégoriques n'exclut d'ailleurs pas dans leur recherche d'exhaustivité (tout doit

---

[141] *Pax vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 789-790. Il convient de souligner que le public auquel était initialement destiné ce sermon en 1394 reste incertain. En effet, Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 64 sq. y voit un sermon de cour mais la présence du roi reste incertaine car les indices textuels qui signalent d'ordinaire ce destinataire (apostrophe « Sire ») manquent. Bien plus, il est fait référence au sermon de Pentecôte *Accipitis virtutem* (p. 789, avant notre extrait) en mentionnant le roi à la troisième personne, ce qui laisse penser qu'il n'est pas présent. Certaines apostrophes au public « devotes gens » pourraient faire croire à un sermon destiné à un public non-curial : c'est en effet la désignation que l'on rencontre dans la série *Poenitemini*. Mais les images guerrières nous ramènent tout de même à l'aristocratie. La fin du sermon comporte d'ailleurs quelques apostrophes « o tres nobles et excellans princes » (p. 791), « tres redoubtez seigneurs » (p. 792) qui laisse penser que le public était tout de même nobiliaire.

[142] L'image de la « forteresse et chasteau de [l']ame » mérite qu'on s'y arrête tant elle fait surgir des réminiscences spirituelles connues, notamment pour la période postérieure avec la figure de Thérèse d'Avila. Sur ce point précis, l'article de Ricard Robert, « Le Symbolisme du "château intérieur" chez sainte Thérèse », *Bulletin Hispanique*, t. 67, n° 1-2, 1965. p. 25-41, consulté le 24 juin 2016 à l'adresse www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1965_num_67_1_3832 fournit des éléments intéressants. Il en ressort qu'une influence indirecte de Gerson est plus que vraisemblable par l'entremise de Francisco de Osuna et de Bernardino de Laredo. Les liens entre le franciscain Francisco de Osuna et Gerson apparaissent sans peine mais mériteraient un travail approfondi que nous n'avons pu présentement mener. En effet, on sait que Francisco de Osuna se trouve à Lyon en 1523 or c'est là que Gerson trouve refuge suite au concile de Constance (1518) et ce jusqu'à sa mort en 1429. Par ailleurs il cite dans ses ouvrages le chancelier et leurs démarches se révèlent analogues : goût pour la vulgarisation théologique, rédaction d'abécédaires etc. Voir Melquiades Andres Martin, « Osuna, Francisco de », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. 11, Paris, Beauchesne, 1982, p. 1038-1051. Les parallèles se rencontrent également avec Bernardino de Laredo puisque ce dernier est l'auteur d'un traité spirituel prenant l'image de la montagne pour traiter de l'ascension mystique ainsi que d'un texte en français la *Josephina* consacré à la dévotion à saint Joseph dans la lignée de Gerson. Ce texte est d'ailleurs considéré comme l'une des sources possibles de la dévotion à saint Joseph de Thérèse d'Avila. Concernant Bernardino de Laredo voir Robert Ricard, « Laredo Bernardino de », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. 9, Paris, Beauchesne, 1976, p. 277-281. Ce rapide survol d'une réception encore trop mal connue permet d'ores et déjà d'affirmer que l'influence de Gerson sur l'espace hispanique est avérée et conséquente (il appartient à des études plus poussées de la caractériser comme majeure). Bien plus, des liens entre sa pensée et les courants mystiques de la première modernité sont très plausibles même si en l'état actuel, ils sont peu quantifiables. Il existe là un champ de recherche encore peu traité et qui confirme l'intuition selon laquelle Gerson est un acteur majeur de la charnière Moyen Âge-Renaissance ainsi qu'un témoin précieux des évolutions du champ littéraire et spirituel.

faire sens) une certaine forme d'humour :

> Faictes […] comme les trois rois du jour dui : regardez par l'estoille et par la clarte de vraye foy le lieu ou est vostre Dieu, vostre roy et vostre seigneur ; alez à lui par conversacion et vie honneste et foy ; montez sur les dromadaires de bonne penser et de sainte afection puis l'aoures par religion humble, et trois dons lui presentez : l'or de charite, la mirre de purte sans corrupcion de pechie, et l'encens de fervente et devote oroison[143].

Il est permis de se demander si en la fête de L'Épiphanie, face au roi, Gerson ne fait pas preuve d'un humour discret en mentionnant ces allégoriques dromadaires qui permettent de cheminer vers Dieu. Le reste du propos n'en reste pas moins mesuré et classique et ne laisse guère échapper qu'un sourire théologique fugace. Au-delà, cet exemple permet de saisir avec acuité combien la recherche de cohérence et d'exhaustivité prend le pas sur la teneur de l'image elle-même, jusqu'à intégrer des détails *a priori* incongrus.

Il est intéressant de relever que ce goût de la cohérence dont témoigne le traitement allégorique d'images plus conséquentes est peu présent dans les sermons latins. Faut-il y voir le signe que l'allégorie est avant tout une mode laïque, ou bien qu'elle est perçue comme trop didactique pour des publics cléricaux, ou encore que le travail sur l'image est supplanté par celui sur l'art oratoire ? Sans doute ces différents éléments permettent-ils d'expliquer la relative absence des procédés de structuration visuelle dans les sermons latins même s'il est délicat d'apprécier leur influence de ce point de vue. C'est d'ailleurs sans surprise une image tirée de l'Évangile et renvoyant à la liturgie du jour qu'exploite le sermon pour la fête de la Purification *Suscepimus Deus misericordiam in medio templi tui* prononcé en février 1416[144] :

> […] studebam exprimere qualem in templo cordis nostri processionem agere nos hodie convenit, in qua mystice fuit Maria et Joseph, Simeon et Anna figurantes quatuor virtutes cardinales ; in qua sint praeterea lucernae ardentes in manibus per exemplum conversationis luminosae et honestae in fide, spe et caritate, quas figurat triplex ignis proprietas, fulgor scilicet, vigor et ardor, fides fulget in vi rationali, spes roborat in irascibili, caritas ardet in concupiscibili, quoad tria appropriata Patris et Filii et Spiritus sancti, in Patre vigorem, in Filio fulgorem, in Spirito sancto ardorem concipimus. Decet rursus offerre par turturum mutuae dilectionis in omni castitate, et duos pullos columbarum in sancta foecunditate bonarum operationum. Adornetur templum cordis nostri flosculis piorum desideriorum et herbusculis virentibus

[143] *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 523.

[144] Selon Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 255-256 Gerson fait état dans ce sermon de sa déception face à la décision du concile de se ranger finalement à l'avis du duc de Bourgogne et non au sien. Au-delà, il est intéressant de noter qu'il s'agit d'un sermon plutôt tardif dans la carrière de Gerson, preuve que le travail des images ne suit pas une périodicisation stricte et rigide (du type, sermons de jeunesse imagés et sermon de la maturité dialogués). La règle qui verrait un relatif épurement de la rhétorique visuelle dans les sermons tardifs souffre aisément quelques exceptions.

sanctarum meditationum conspergatur[145].

De même que dans l'image précédente, le tableau tiré de l'Évangile est décliné terme à terme en une lecture allégorique qui enclôt la matière du dogme en une totalité visuelle cohérente. Toutefois, l'exégèse ne fonctionne pas ici exactement de la même manière : en effet, le sermon avait déjà au préalable détaillé la scène évangélique après l'annonce du thème[146]. L'allégorèse s'inscrit donc dans une continuité qui va de pair avec un approfondissement méditatif, marqué par le caractère statique du second tableau. D'autre part, par rapport au texte français, l'image du texte latin intègre un contenu théologique plus important, comme le signale le propos sur les trois vertus cardinales. Enfin, chacun des éléments se voit sensiblement plus développé avec des phrases plus longues et un lexique plus recherché : plus théologique, cette image est aussi plus raffinée avec sa rhétorique spirituelle nuancée[147].

L'image comme mise en forme du savoir offre donc un cadre malléable qui permet au prédicateur d'équilibrer à sa guise et suivant le public du jour les deux dimensions qui la composent, théorique et esthétique. C'est d'ailleurs cette souplesse qui lui permet de jouer le rôle parfois de structure théorique et rhétorique pour l'intégralité du sermon comme c'est le cas dans le sermon *Videns autem Jesus turbas* prononcé pour la fête de la Toussaint en 1400, au retour de Gerson à Paris après l'épisode brugeois. L'intérêt de ce sermon dans cette perspective a d'ailleurs été souligné puisque c'est l'image de la montagne qui est ici reprise, en écho sans doute à la *Montaigne de contemplacion* :

---

[145] *OC*, t. 5, *Suscepimus deus*, n° 248, p. 541. Traduction : J'ai tenté d'exprimer au mieux la forme qu'il convient de donner à cette procession dans notre cœur où Marie, Joseph, Siméon et Anne renvoient aux quatre vertus cardinales. Dans cette procession, les lanternes qui brûlent dans leurs mains donnent à voir la conversation lumineuse et honnête qu'on a dans la foi, l'espérance et la charité et que montre les trois propriétés du feu à savoir, l'éclat, la force et la chaleur. La foi est éclatante à travers la puissance rationnelle, l'espérance se conforte à travers la puissance affective, la charité s'enflamme à travers la puissance désirante. Ces trois aspects sont adéquats pour le Père, le Fils et l'Esprit Saint car nous voyons dans le Père l'éclat, dans le Fils la force, dans l'Esprit Saint la chaleur. Il nous faut donc en contrepartie offrir le couple de tourterelles de l'affection mutuelle en toute chasteté et deux jeunes colombes dans la fécondité sainte des bonnes œuvres. Ornons le temple de notre cœur des petites fleurs des désirs pieux et jonchons-le des herbes fraîches des saintes méditations.

[146] On aura soin de noter que cette première occurrence présente une scène en mouvement et non un tableau statique comme c'est le cas par la suite : « […] Advenit mater gloriosa sua comitata viro justo suo Joseph […], advenit ad templum sanctum Jerusalem distans a Bethleem per duas circiter leucas seu quattuor milliaria parva. Bajulabat eadem decora Virgo tenero laetoque complexu puerum suum Jesum tamquam signaculum super cor suum quasi signum super bracchium suum […]. » (p. 539). Traduction : Glorieuse, la mère s'avance accompagnée de son juste mari Joseph. Elle s'avance vers le temple saint de Jérusalem qui est distant de Béthléem d'environ deux lieues, c'est-à-dire quatre petits milles. La noble vierge en une étreinte tendre et heureuse portait elle-même son enfant, Jésus, qu'elle tenait comme un petit emblême sur son cœur, comme un symbole sur son bras.

[147] Cette recherche esthétique n'est d'ailleurs pas sans évoquer une œuvre contemporaine de Philippe de Mézières qui s'attacha sous une forme théâtrale à une autre procession, celle de l'Annonciation. Sur cette œuvre voir l'édition critique de William Emmet Coleman, Philippe de Mézières' *Campaign for the Feast of Mary's Presentation*, *op. cit.* Il est intéressant de noter que dans les deux textes se déploie une pensée spirituelle pétrie d'allégorie et empreinte d'une rhétorique raffinée tout à fait en accord avec le public qu'ils partagent, la cour papale d'Avignon. Le sermon se fait donc procession et scénographie allégorique, ce qui nous renvoie à la question complexe des genres littéraires.

> Dicamus igitur non tantum de Christo sed de quolibet sanctorum, quod videns turbas ascendit in montem. Sed quo ascensu et ad quem montem ? Ascensus iste non pedibus corporis sed piis affectibus atque virtutibus perficitur […].
> Et in hujusmodi qualicumque deductione nunc ad nostram exhortationem nunc pro sanctorum conlaudatione versabitur sermo noster. Et quamvis unicus in genere sit ascensus in Deum et in montem sanctum ejus, quem ascensum Augustinus posuit amorem Dei usque ad contemptum sui, sicut e contra amor sui usque ad contemptum Dei mergit in infernum, nihilominus septuplex his ascensus in specie numeratur quasi totidem gradus mysticae scalae Jacob ubi sunt angeli ascendentes et descendentes et Dominus innixus scalae. Gen.
> Primus gradus vel primus ascensus est a turba rerum istarum sensibilium et divitiarum mundanarum quem facit paupertas spiritus […][148].

Cette fois, c'est bien l'intégralité du contenu théorique du sermon qui se trouve encadré visuellement par la métaphore. Le discours fait ainsi montre d'un goût marqué pour ce type de cohérence intellectuelle que permet l'usage de matériaux imaginaires. Ce faisant, il trace également le chemin pour une appropriation et une transposition intérieure du discours selon des schémas qui dessinent dans le texte une progression spirituelle, en parallèle de la progression théologique[149].

Flamboyante, la théologie scolastique que traite Gerson dans ses sermons l'est donc assurément car son exposition se révèle intimement travaillée de l'intérieur par les formes mêmes de la rhétorique. Rien n'est trop beau pour dire Dieu dans ces textes, même si c'est le plus souvent avec mesure. Tous les ornements littéraires reconnus par la prose médiévale depuis la musique des mots jusqu'aux images en passant par les jeux d'intertextualité trouvent donc ici leur place et l'exposé des vérités du dogme semble parfois se confondre avec la célébration de la gloire divine. Pourtant, la rhétorique ne

---

[148] *Videns autem Jesus turbas ascendit in montem*, *OC*, t. 5, n° 253, p. 605. On notera que, malgré un public dont on suppose qu'il était universitaire, Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit*., p. 129 ce sermon thématise avec insistance une tonalité spirituelle à travers la référence à Augustin et l'échelle de Jacob. Le thème traité, se retirer à l'écart du monde pour gravir les marches qui conduisent à Dieu, rappelle d'ailleurs un sermon d'Isaac de l'Étoile fondé sur le même thème *Videns autem Jesus turbas*…, *Sermons*, Gaston Salet (éd.), I, 1, Paris, Le Cerf, 1967, p. 84-98. Cette proximité avec un sermon monastique est intéressante car elle fait écho à la mise en forme que permettait l'intertextualité bernardine dans *Fulcite me floribus* de la théologie mystique. Les apostrophes au public, « docti et sapientes viri » ne permettent pas de remettre en question le caractère universitaire du premier public. En revanche, on peut supposer que dans les deux cas la mise en forme (par l'intertextualité monastique ou par l'image à portée spirituelle, proche de la mentalité monastique) vise la transmission d'un contenu théologique spécifique. Son caractère novateur pourrait expliquer le soin rhétorique avec lesquels sont travaillés ces textes. On pourra également, s'intéresser au traitement stylistique, mais aussi spirituel que Pétrarque fait du thème de l'ascension de la montagne dans sa lettre sur l'ascension du mont Ventoux : Pétrarque, *Lettres familières*, Ugo Dotti (éd.), André Longpré (trad.), t. 2, Paris, Les Belles Lettres, p. 18-34. Traduction du passage cité : Envisageons donc dans notre discours que le Christ mais aussi n'importe lequel des saints, voyant les foules, gravit la montagne. Mais quelle est cette ascension et de quelle montagne s'agit-il ? Cette ascension est accomplie non pas avec les pieds du corps mais avec les affections pieuses et les vertus. Et grâce à un raisonnement de ce type, notre sermon peut se consacrer tantôt à notre exhortation, tantôt à la louange des saints. Et bien qu'il n'y ait qu'un seul genre d'ascension vers Dieu et de sa sainte montagne (Augustin l'a d'ailleurs assimilé à l'amour de Dieu ainsi qu'au mépris de soi de même que l'amour de soi va jusqu'au mépris de Dieu et plonge dans l'enfer) il n'en comporte pas moins sept éléments, presque autant qu'il y a de degrés à l'échelle mystique de Jacob où l'on voit des anges monter et descendre et Dieu se tient sur l'échelle. Le premier degré ou bien la première montée a lieu quand on quitte la foule de toutes ces choses sensibles, de toutes les richesses mondaines ce qu'on obtient par la pauvreté d'esprit.

[149] Nous reviendrons sur ces questions, ainsi que sur ce texte, au cours du chapitre 6 consacré précisément à la dimension spirituelle.

joue pas seulement chez Gerson ce rôle de servante de la théologie. La mise en forme de la matière dogmatique selon des schémas esthétiques permet aussi de lui imposer des limites. Le sermon apparaît dès lors également comme une forme propre à borner la théologie, en lien avec des considérations pastorales et sa visée édificatrice.

III. La rhétorique du sermon comme reformulation du savoir :

Oscillant entre texte dogmatique, discours et texte spirituel, le sermon apparaît comme un genre où l'exposition du dogme revêt aussi un caractère proprement rhétorique. De ce fait, l'écriture insiste d'abord sur sa dimension de savoir avant de s'autoriser à jouer de l'élégance des mots. Tout n'est pourtant pas encore joué ni dit car harmoniser les exigences qu'impose le salut aux élans de la parole a tout d'une gageure. En ce sens, Gerson ne fait que poursuivre l'éternelle ambition du christianisme, à savoir, accorder la parole humaine, labile, bornée, fugitive, mensongère à l'immuable vérité de la Parole divine[150]. D'époque en époque des échos surgissent et les destins se ressemblent : d'Augustin, ou d'Eckhardt, à Gerson il ne semble parfois y avoir qu'un pas. C'est que la transmission de la foi doit à chaque fois composer avec les approximations du langage et les écrans dont les mots voilent la vérité. Les perspectives, et surtout les solutions textuelles adoptées[151] diffèrent

[150] Le rapport du langage humain à la vérité transcendante est un des enjeux fondamentaux du christianisme, mais aussi de la tradition juive et musulmane, selon des modalités différentes toutefois. Religions du Livre, plus encore peut-être de la Parole, elles s'interrogent toutes deux sur la possibilité d'une présence du divin dans les actions humaines et l'histoire. Nous précisons à ce propos que nous n'entrons pas dans le débat concernant l'expression « religion du livre » qui a fait l'objet de critiques quant à son peu de pertinence pour chacune de ces religions : la terminologie reste admise, quoique avec des nuances, par la communauté scientifique et l'on se reportera à ce sujet à l'excellente mise au point se trouvant sur le site du Centre d'études des religions du Livre http://lem.vjf.cnrs.fr/spip.php?article28, consulté le 24 mars 2016. Dans le christianisme, l'éloquence qui repose sur des ornements destinés à produire le plaisir et la persuasion, occupe à ce titre une place particulièrement importante et ce dès l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge. Si la Renaissance du XIIe siècle semble pour un temps parvenir à l'équilibre avec des positions philosophiques relativement optimistes quant à la capacité de l'homme à connaître par l'entremise du langage, le XIIIe siècle ramène rapidement le doute sur le devant de la scène avec la question du nominalisme. Sur l'histoire de la philosophie médiévale nous renvoyons à la synthèse de Kurt Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Le Cerf, 1992. En ce qui concerne les interactions entre le champ philosophique et le champ littéraire soulignons tout l'apport que nous avons pu retirer du colloque « Le *Roman de la Rose* et la philosophie parisienne au XIIIe siècle » organisé par Marco Nievergelt, John Marenbon et Jonathan Morton à l'Institut d'Études Avancées (Paris) les 20 et 21 juin 2016. Les relations entre la poétique du *Roman* de Jean de Meung et les polémiques philosophiques du moment ont été à cette occasion soulignées avec récurrence. Nous ignorons pour le moment quelles seront les perspectives de publication données à cet événement.

[151] Concernant les deux exemples que nous citons, Augustin et maître Eckhart on consultera, sur la prédication et ses enjeux rhétoriques Erich Auerbach, *Le Haut Langage*, *op. cit.*, p. 39-66 et Kurt Flasch, *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011, p. 223-261. On résumera brièvement le contenu du premier ouvrage en disant que la réflexion d'Augustin passe par une théorisation des styles qui relie la tradition antique pour encadrer la parole sur Dieu tandis que chez Eckhart c'est l'usage et le dépassement de la métaphore qui donnent accès à la connaissance divine. On le verra, l'approche de Gerson est encore différente et passe par des choix qui privilégient une pensée

pourtant, tributaires qu'elles sont d'un contexte intellectuel et culturel à chaque fois spécifique : ainsi, pour Gerson, l'enjeu du sermon, ce serait de parvenir à re-former, c'est-à-dire réformer, le savoir scolastique à travers l'exercice et le déploiement de l'éloquence. Ce travail n'est ni neutre ni automatique et il faut y voir au contraire une opération qui n'a de cesse de réajuster la place de la théologie. L'écriture dans son processus même lui donne une autre forme, produisant ainsi un discours nouveau.

Faut-il voir un paradoxe dans le fait que c'est précisément un personnage comme Gerson, théologien et clerc de son état, qui se penche sur ces aspects ? Nous ne le pensons pas, car outre qu'il s'est illustré par une réflexion approfondie en la matière, il est aussi le plus légitime pour imposer des limites aux discours qu'il pratique. Par la rhétorique, le sermon va donc afficher une visée proprement édificatrice en régulant le discours de la théologie elle-même. Le traitement littéraire est donc à concevoir également comme créateur de normes pour le genre homilétique lui-même, l'esthétique n'ayant de sens que par le lien qu'elle entretient avec le salut.

1. Les limites de la science

Normer le discours théologique passe donc d'abord par son encadrement, ou plutôt son recadrage, au moyen des différentes ressources offertes par le travail esthétique. L'irruption d'un discours rhétorique adressé, tributaire d'une situation de communication (au moins fictivement) rend en effet plus difficile l'exposition d'un savoir dogmatique abstrait et peu ancré[152]. Ainsi, si la science dans un premier temps structure le discours homilétique, elle se heurte *in fine* à la mise en forme esthétique elle-même qui complique son approfondissement complet. Bien plus, la verticalité exigée par la matière théologique tend, dans certains cas, à entraver le déroulement du discours qui, lui, obéit à une logique horizontale. Étrange place que celle du savoir théologique dans ces textes qui le thématisent et en tirent parti en même temps qu'ils en montrent les limites à travers de régulières mises en garde : « curiositas sciendi inutilia careat vanitate[153] ». Le paradoxe n'est pourtant qu'apparent car la limitation et la critique de la science sont fécondes, la norme permettant de créer un discours neuf.

stylistique.

[152] Nous empruntons la terminologie de l'analyse du discours.

[153] *A Deo exivit*, *OC*, t. 5, n° 208, p. 24. Traduction : Que la curiosité qui veut connaître des choses inutiles soit exempte de vanité.

a. Un savoir de surface

Il convient ainsi de revenir sur le statut même du savoir que déploient et exhibent les textes afin de bien saisir son rôle. Que recouvrent en effet les mots : peut-on parler de savoir ? À bien y regarder, ce dernier apparaît surtout comme une construction textuelle agencée par le discours à travers un jeu serré de références et d'allusions[154]. Comment caractériser cet emploi du dogme qui bien souvent réduit la théologie à sa seule dimension morale ? Il vaut la peine sur ce point de revenir aux sermons les plus structurés du corpus, qu'ils soient universitaires, curiaux ou destinés à la papauté. On y constatera que la réflexion de Gerson n'y atteint que rarement des sommets théologiques ou exégétiques. C'est le cas dans le sermon *Considerate lilia agri* prononcé en 1401 pour la fête de saint Louis et ce malgré un auditoire assurément exigeant puisqu'il s'agit du collège de Navarre. L'analyse du thème fait d'abord un détour par un renvoi à saint Bernard qui expose les vertus de la réflexion distanciée (*consideratio*) :

> [Bernardus ait] « quidem ipsum fontem suum, id est mentem de qua oritur, pacificat consilio, deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat et ordinat », postremo divinarum pariter et humanarum rerum scientiam confert. Et post multa hujusmodi, consequenter ostendit quo pacto ipsa consideratio mater est quatuor virtutum cardinalium […][155].

Le sermon ici se réclame bien d'une référence précise, à savoir le texte de Bernard *De consideratione ad Eugenium papam*. La réflexion pourtant ne dévie pas d'une lecture étroitement morale du thème, proche d'ailleurs de bien des positions philosophiques, en l'occurrence que la réflexion conduit à la sagesse. Certes, ce dernier concept, peut-être du fait de son lien possible avec la philosophie antique, est soigneusement évité et le propos suit la voie chrétienne tracée par la référence aux quatre vertus cardinales. Gerson se consacre ensuite à la réflexion prise pour elle-même : « […] ipsa consideratio non solum virtus est sed aurigaque virtutum, qua sublata virtus quaelibet vitium est, perspicua est consideratio.[156] ». À nouveau, la métaphore de l'aurige (ainsi que le lexique) nous renvoie à la philosophie et à une approche pour l'essentiel morale. Deux références complètent immédiatement

[154] Sur la question du contenu théologique des ouvrages spirituels destinés au lectorat laïc voir Geneviève Hasenohr, « La Littérature religieuse », *op. cit.* Voir également Geneviève Hasenohr, *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XIIe-XVIe siècle)*, Sylvie Lefèvre, Marie-Christine Hubert, Anne-Françoise Leurquin-Labie, Claude Ruby, Marie-Laure savoye (éd.), Turnhout, Brépols, 2015.

[155] *Considerate lilia agri quomodo crescunt*, *OC*, t. 5, n° 217, p. 151. Traduction : Bernard dit « Le discernement pacifie sa propre source, c'est-à-dire l'esprit dont il naît. De là, il gouverne les affections, oriente les actions, corrige les excès, modère les mœurs, rend la vie honnête et l'ordonne. » Enfin il apporte de manière égale la science des choses divines et humaines. Et après plusieurs réflexions de ce type, il montre comment conséquemment ce même discernement est la mère des quatre vertus cardinales.

[156] *Ibidem*, p. 152. Traduction : Ce discernement est non seulement une vertu en lui-même, mais il est encore l'aurige des vertus : quelle que soit la vertu que le vice emporte, le discernement peut le voir.

le propos, l'une à Aristote (*Politique*, V) et l'autre à Macrobe (*Les Saturnales*…). D'autres autorités bibliques (Proverbes, Isaïe, etc.) et une référence à Cicéron suivent et orientent le discours vers le lien entre réflexion et action politique, ce qui relève encore de la morale. Le sermon recourt donc bien à une structuration qui reprend la forme du savoir théologique en usant d'*auctoritates* d'une part, de *considerationes* d'autre part. Pourtant, la forme du savoir théologique ne saurait être assimilée à la théologie elle-même. Le savoir est certes thématisé et le discours en adopte la disposition, mais la question de son approfondissement proprement théorique pose problème.

Les sermons curiaux français n'adoptent pas d'autre stratégie. On trouvera ainsi maint passage où les autorités, tout en s'enchaînant en une progression fluide, ne montent pas plus haut que le sens moral – c'est le deuxième sur quatre – et évitent de trop approfondir en un sens plus théologique – allégorique ou anagogique. Le sermon *Regnum celorum vim patitur* prononcé pour la Toussaint 1391 enchaîne ainsi une page durant les *auctoritates*. Il y est expliqué d'abord que la vie est mortelle, brève et misérable, (Psaumes, Épître aux Romains), puis on évoque ensuite que la joie du paradis, elle, est entière et sans aucune faille (saint Grégoire, Isaïe, Épître aux Corinthiens), pour affirmer finalement que toute âme désire le bonheur (Augustin, Sénèque) avant de conclure sur la nécessité de faire des efforts pour parvenir à la félicité (Épître à Timothée et Sénèque). Le propos fait figure ici de développement typique de la philosophie morale et l'on révise ses classiques sans vraiment découvrir de quelconques nouveautés en la matière. Et pourtant, le discours n'en thématise pas moins le savoir sur lequel il s'appuie et insiste plus loin sur sa dimension didactique :

> L'ennemy d'humain lignage et […] pechie le vilain […] s'efforcent d'empescher [l'âme] devote tendre et aller aux royaulme des cieulz […] comme experience l'enseigne et plusieurs docteurs l'ont descript en leurs livres, par poesie et autrement, comme Alain et son *Anticlaudien*, Prudence en *Sichomachia* et autrez pluseurs esquelz on treuve moult de speculacions belles et plaisant matiere et proffitable a preschier […][157].

Les sources sont donc variées et hautement légitimes mais le propos reste en surface sans plonger plus avant. En réalité chaque corpus semble fonctionner comme une *matiere* fournissant un ancrage théorique de référence et une matrice stylistique plus ou moins contraignante. Or, comme pour la littérature laïque, ce dernier terme ne renvoie ni à un corpus de textes bien établi ni à des théories précises. Il reste au contraire allusif et son rôle se borne ici à habiller une vulgate morale de quelques principes bien connus. Faut-il aller jusqu'à parler de pauvreté du contenu théologique pour ces textes ? Il convient peut-être de nuancer cette vue en soulignant que ces textes homilétiques qui se réclament d'un savoir mis en scène de diverses manières dans l'écriture ne se distinguent guère de

[157] *Regnum celorum vim patitur*, *OC*, t. 7. 2, n° 388, p. 995.

leurs homologues laïcs. Comme bon nombre de textes médiévaux, littéraires ou non, ils se réclament d'un *profit* qui se confond aisément avec l'édification. À l'examen, ces deux notions se révèlent peu contraignantes du point de vue de l'ambition théorique. La dimension didactique d'ailleurs, toute structurante et légitimante qu'elle soit pour le discours, n'était sans doute pas ce qu'attendaient les auditeurs de Gerson. Sans doute suffisait-il que soient brassé un certain nombre de références bonnes à ruminer de façon fragmentaire et que le propos général livre une réflexion cohérente et accessible sur le sens de la vie.

C'est d'ailleurs cette limite du savoir mobilisé à travers ces corpus théoriques de références, relativement superficiels, qui permet de mieux comprendre l'utilisation que Gerson fait d'un savoir empirique et collectif (donc détaché de tout corpus de référence textuel) dans certains de ses sermons français non curiaux. Dans ces textes, le savoir est d'abord pratique ; il n'en soutient pas moins efficacement la visée édificatrice du discours. Ainsi, pour illustrer la nécessité de la pénitence sans nier sa pénibilité, Gerson renvoie dans son sermon *Beati qui lugent* prononcé pour le jour des défunts le 2 novembre 1402, à l'exemple de l'enfant recevant un châtiment corporel :

> Messeigneurs et mes freres, nous avons tous desservis la mort pardurable nous qui avons pechié mortelement. […] Dieu nostre juge nous baille yci election ; ou que nous soyons icy battuz de la verge de penitence ou que nous aurons jugement rigoreux aprés la mort. Ne soyons pas si folz que nous refusons la verge et eslisons la mort. Ung enfant meismement qui refuit tant basture ne feroit pas telle election, ainçois bailleroit il la verge et prieroit que on le batist, que il ne receust la sentence de la mort a laquelle il escheveroit par ceste basture[158].

La réflexion classique (et jusqu'à un certain point morale) sur la nécessité du châtiment et de la pénitence ne passe donc pas par le maniement d'*auctoritates* lettrées mais par l'évocation d'une situation connue et familière des auditeurs du prédicateur. Il va de soi que la réussite du propos passe par le partage de références et valeurs communes : ainsi la question du châtiment corporel ne fait pas débat. S'il est délicat de parler de savoir, en revanche, il y a bien une *matière* qui véhicule un regard singulier sur le monde. Que cette matière soit superficielle n'importe guère : l'important en effet n'est pas de faire connaître ou de faire apprendre. En réalité, le but du sermon est de faire reconnaître le connu (la vie, le monde, la morale etc.) mis en forme selon les grandes orientations morales du christianisme.

[158] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 559. On notera toutefois que le caractère pratique de ce sens commun n'est pas dénué de faux semblant car les allusions aux situations de la vie courante sont souvent (c'est le cas un peu plus bas avec un exemple tiré de saint Augustin) rattachées à des *auctoritates* qui en reprennent la matière à grands traits. En définitive, même si le savoir empirique est convoqué afin de rejoindre des auditoires moins lettrés, il est rare qu'il soit suffisant et l'appui d'un texte reconnu lui est généralement adjoint. On soulignera que le « souci prédagogique » du chancelier vanté par certains travaux doit à l'évidence être remis en contexte.

b. Le méta-discours comme norme régulatrice

Cette mise à l'écart ne découle pas seulement chez Gerson d'une certaine vision du sermon comme discours relativement consensuel où l'essentiel ne réside pas dans ce qu'on apprend. Elle résulte aussi de vues très précises du rôle de la théologie ainsi que de son lien à la vie morale vers laquelle doivent tendre les chrétiens. La limitation de la place d'une matière proprement théorique et empruntée à la théologie tient donc aussi à une éthique de l'écriture qui vise précisément à en réguler l'étendue. Gerson intègre d'ailleurs à ses textes un méta-discours qui encadre, voire proscrit, une réflexion théologique trop approfondie, et ce aussi bien en latin qu'en français.

L'affichage de principes d'écriture limitant l'approfondissement intellectuel théologique au cours du sermon se rencontre dans les textes latins avec d'autant plus de facilité que les destinataires visés par ces sermons sont souvent des clercs, donc formés à la théologie, voire des universitaires dont c'est le métier. Or, pour Gerson, le discours de la théologie et des sermons ne se recoupe que très imparfaitement chacun visant en réalité un but en propre. Il s'agit en effet d'un côté de produire une connaissance de Dieu, quand de l'autre il importe surtout de conduire à adopter une vie vertueuse. La tension est réelle car une longue tradition intellectuelle et historique a rendu poreuse la frontière entre sermon et théologie. Bien plus, il est fréquent que la conversion doive s'adosser à la connaissance ainsi que Gerson le reconnaît lui-même : « Prima pars [sermonis] edocebit quibus gradibus anima christiana vadit ad Deum, quia per cognitionem et amorem, et magis per amorem. Secunda ad pergendum suadebit animabitque[159]. » Avant donc que la rhétorique, *suadebit*, *animabit*, ne puisse fonctionner à plein il importe au préalable de poser quelques bases à caractère théorique. Le savoir est donc bien placé dans une situation hiérarchiquement seconde comme la suite du même sermon le réaffirme :

> Quamobrem his ita praelocutis de pede cognitionis et fidei quo praeposito anima christiana vadit ad Deum, enitamur pro secunda collationis parte monere potius quam docere ut amoris pes subsequatur et in interiora magis magisque tendat[160].

L'irruption du méta-discours dans les textes a pour fonction d'ordonner et de hiérarchiser les types

[159] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 2. Traduction : La première partie du sermon enseignera par quels degrés l'âme chrétienne s'en va vers Dieu, à savoir par la connaissance et l'amour, mais essentiellement par l'amour. La deuxième partie s'efforcera de persuader d'avancer ainsi.

[160] *Ibidem*, p. 8. On trouvera une semblable mise à distance, mais beaucoup moins explicite dans le sermon *A deo exivit*, n° 208, p. 15. Après un long développement sur les diverses théories consacrées au lien entre âme et corps (Gerson cite entre autres les postulats manichéens, Averroès, Platon et Aristote) le texte revient sans transition au propos spirituel : « Nunc ad Christum redeo » où la figure du Christ incarné met en abîme l'orientation expérientielle qui est donnée au discours. Traduction du texte cité : Ainsi, ayant exposé comment l'âme chrétienne s'en va vers Dieu avec le pied de la connaissance et celui de la foi, passons à la seconde partie de la collation qui vise à donner des conseils plutôt qu'à enseigner afin que le pied de l'amour progresse plus avant et tende de plus en plus vers les réalités intérieures.

de discours conformément à la logique pragmatique du genre homilétique (convertir). Dans le même temps, il permet de respecter un certain nombre d'éléments qui constitue l'horizon d'attente des destinataires (s'instruire). Plus largement, ce recadrage discursif équilibre les types de discours en rappelant la juste place de chacun, tant dans la performance elle-même que du point de vue de la sociologie intellectuelle : « Aliae quaestiones sunt de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, et de errore atque schismate Graecorum […] et ita de similibus multis quae *alium locum* requirunt et *tempus prolixius*.[161] » (Nous soulignons). Il convient de noter toutefois que le méta-discours dans les textes latins est relativement discret et n'introduit pas de rupture franche mais réoriente plutôt le propos après avoir donné quelques gages à la théologie. Il n'en va pas de même dans les textes français où le contraste est plus fortement marqué, sans doute du fait d'une plus grande distance culturelle entre énonciateur et auditoire.

Ainsi dans les textes vernaculaires, la différence de sociologie intellectuelle est soulignée avec beaucoup plus d'insistance à travers la référence explicite et récurrente à l'école. Par là, le prédicateur introduit par là une limitation claire l'écriture, ainsi dans le sermon *Adorabunt eum* :

> […] et avecques ce plusieurs questions appartenantes a la solempnite du jour dhui pourroyent estre faictez et solvez, tant de ces trois miracles dessuditz comme de l'estoile que virent les trois roys, de quele nature elle estoyt, de son mouvement, de sa grandeur, de sa duree, de sa figure […]. Mais ces questions et semblablez sont mieulx appartenant e l'escole et entre clers. Si les passe a cause de briefte, pour parler plus au plain a moralite et a nostre instruction[162].

Les questions évoquées relèvent clairement du domaine scolaire : on retrouve ainsi déclinées plusieurs dimensions de l'exégèse médiévale comme le sens historique et littéral (le phénomène physique de la comète) et des considérations touchant la liturgie. Le méta-discours intervient donc pour borner le propos sur plusieurs plans : tout d'abord, il met en avant le caractère impertinent du propos compte tenu du public pour ensuite réaffirmer le but véritable du sermon selon lui, la morale et l'instruction, cette dernière renvoyant surtout à la dimension de *profit*, au sens large d'édification déjà évoqué. Les sermons non curiaux sont d'ailleurs de ce point de vue plus expéditifs encore que leurs homologues nobiliaires et ils ont tôt fait de rayer d'un trait de plume tel questionnement qui paraît oiseux :

> Se ung personne est a danger de morir de fain par son meffait, peut elle mangier s'elle trouve de quoy ? Je laisserai la sollucion de cette question pour autreffois.

[161] *Emitte spiritum tuum*, *OC*, t. 5, n° 225, p. 265. Traduction : D'autres questions concernent la procession de l'Esprit Saint du Père et du Fils, et de l'erreur et du schisme des Grecs et bien d'autres très semblables qui nécessitent un autre lieu et un temps plus conséquent.

[162] *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 522.

> Esbatez vous a la disputer[163].

Ce faisant, le ton peut presque devenir ironique :

> Pareillement on seut dire en commun langage que l'omme est hors de soy quant il ne pense point a soy, et revient a soy quant il commence a penser a soy. Aucun vourroyent plus difficultement ceste matiere par trop querir, comme ceulx qui quierent un neu en un jonc[164].

Le questionnement théorique n'est plus, dans ce sous-ensemble, associé à un lieu autre où il est légitime, il est définitivement recusé par le ton narquois de l'énonciation. Faut-il voir dès lors une forme de progression depuis les textes français non curiaux où l'accent est mis sur la moralité du comportement jusqu'aux textes latins où l'approfondissement théologique est suggéré mais éludé, en passant par les textes vernaculaires de cour où la théologie est évoquée puis congédiée ? Sans doute y aurait-il une forme de hiérarchie à établir malgré le caractère constant de cette limitation. La mise à l'écart de la théologie est motivée par une autre raison liée à l'écriture elle-même, la recherche de la brièveté : « Je laisseray maintenant cecy aprez les allegancez et concordancez de l'escripture, pour despecher mieulz ma matiere[165] ». Elle se rencontre également en latin de façon récurrente, de manière plus ou moins développée :

> Sed eorum dicta nunc et alias quotandum coram scientibus legem et ubi in se perspicua est supervacuum, ne dicamus curiosum judicamus et a sanctorum patrum vestigiis alienum, quia et ostentationem redolet et cicatricosam fluidam reddit orationem[166].

C'est que la théologie et son arsenal critique perfectionné ne cadre pas avec l'exercice d'une parole vive qui se déploie dans l'espace fugace de l'instant présent. Encombrante, elle ralentit le discours et fait courir le risque par l'immobilisation du propos et la déroute de l'auditeur de manquer son but même, l'édification. Certains sermons thématisent presque explicitement cette tension intrinsèque entre prise de parole et exposé dogmatique :

---

[163] *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », *OC*, t. 7. 2, n° 368, p. 808. À noter, Gerson fait suivre peu après cette question d'une autre, tout aussi oiseuse selon lui, et ayant trait à la consommation de viande : le végétarisme avant la lettre se trouve qualifié ici de « fole compassion » (p. 808).

[164] *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », *OC*, t. 7. 2, n° 367, p. 799.

[165] *Certamen dedit forte illi*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 564.

[166] *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 111. On pourra de nouveau remarquer que la réflexion, au-delà de la seule question théologique, porte aussi sur le bon usage de l'érudition et des citations avec un point de vue fort proche de celle des pré-humanistes. On retrouve ici le Gerson lettré du *De laude scriptorum*, *OC*, t. 9, n° 454, p. 423-491. Traduction du texte cité : Mais je passerai sur les affirmations de ces penseurs ainsi que sur d'autres qui sont bonnes à citer devant des savants et quand elles sont superflues, quoique pertinentes en elles-mêmes ce afin qu'on n'aille pas juger que nous tenons un discours alambiqué et emprunté aux reliquats de saints anciens. Ces pratiques en effet fleurent bon l'étalage et couvrent de cicatrices un propos fluide.

> Un religieux peche il [m]ortellement touttefoiz qu'il fait aucunes choses contre sa regle ? Je dy que non ; car aultrement religion seroit trop perilleuse pour l'umaine fragilite. Toutevoiez la declaracion de cette demande requeroit plus longue reponse. Mais pour ce qu'elle appartient mieux a l'escole, je la passe[167].

D'ailleurs, pour aller plus vite encore Gerson n'hésite pas à renvoyer immédiatement à son propre ouvrage consacré à la question, *De vita spirituali*.

Pourtant, on aurait tort de penser que la théologie n'est absolument pas bienvenue dans les sermons. Ce serait oublier qu'en français comme en latin, ces remarques fonctionnent sur le mode de la prétérition et n'interviennent qu'après que le prédicateur a pu suggérer ce que l'on pourrait évoquer. La limitation du discours théologique ne va donc pas jusqu'à faire courir le risque au prédicateur de passer pour un ignorant et il peut faire valoir sa maîtrise experte des objets intellectuels de la théologie. Le méta-discours vise donc d'abord un rééquilibrage plus qu'une proscription complète de la théologie. Ainsi, malgré des conceptions pastorales qui mettent l'accent sur l'édification Gerson ne se résout pas à se passer totalement, ne serait-ce qu'allusivement de la théologie. Son exercice n'en est pas moins très encadré d'où une présence en trompe l'œil qui après une lecture minutieuse peut paraître superficielle[168].

c. Science et satire : la dérision comme écriture

Ainsi la théologie ne s'absente jamais tout à fait des sermons mais doit plutôt au préalable être mise en forme selon des canons rhétoriques appropriés au genre. La première solution peut donc consister en une reprise sous forme de liste de considérations ou d'articles, quitte à ce qu'*in fine* quelques phrases de méta-discours viennent refermer la parenthèse de l'approfondissement théorique. Il est une autre solution sans doute plus satisfaisante au plan esthétique car se coulant mieux dans le discours : il s'agit du recours à la dérision. Une écriture teintée de satire, jouant de l'ironie et mettant en scène une science risible permet en effet de faire une place à ce même discours conformément aux attentes du public et du genre. En même temps, elle met suffisamment à distance le discours théorique pour que le sermon ne dévie pas du but spirituel que lui impose Gerson. Évidemment, et peut-être n'est-ce pas seulement le fait du hasard, la dérision vient renforcer ce même propos par un effet dialectique propre à l'ironie. C'est l'allégorie, ou plutôt l'introduction d'actants allégoriques et de

---

[167] *Dedit illis scientiam sanctorum*, *OC*, t. 7. 2, n° 347, p. 591.

[168] Précisons que cette caractérisation de l'exposition du savoir comme superficielle n'entend pas émettre un quelconque jugement de valeur quant à la qualité des sermons. Il s'agit bien plutôt de préciser la place occupée par le savoir en question. Le problème n'est donc pas qu'il y ait « peu » ou « beaucoup » de savoir : notre ambition reste la compréhension des valeurs qui président à l'appréciation des sermons. Il y a de l'archéologie dans notre démarche au sens où nous souhaitons reconstituer l'ensemble des critères qui donnaient sens à ces textes ; mais nous nous efforçons d'articuler également cette première démarche à une seconde faite de théorisation. Ainsi, avec cette dernière, nous souhaitons contribuer à une meilleure appréhension des phénomènes textuels et esthétiques au sens large.

séquences dialoguées qui permettent en latin et en français, selon des modalités fort proches, de dépasser le hiatus entre théologie et discours homilétique. Quiconque lit les sermons du chancelier de façon un tant soit peu suivie aura tôt fait de noter que deux personnages y reviennent de façon aussi insistante que drôle : il s'agit de *Studiositas Speculatrix* et de son cousin *Desir de savoir*. Le but avoué de ces deux compères est de réintroduire une matière réellement théologique plus ou moins approfondie selon les publics et sous une forme dialoguée proche de la *quaestio*. Ils sont peu décrits mais partagent la caractéristique de se passionner pour les débats théologiques les plus abscons et d'être d'incorrigibles bavards :

> Ita pergebam in meditatione mea satiram in clerum declamare. Neque enim in tam uberi indignationis materia deesse verba potuerant, dum ecce [S]tudiositas speculatrix importunitate quadam sua grandem questionum speculativarum silvam apponere videbatur ut plus sibi quam aedificationi deservirem. « Dic, inquit, si Christus circumcisus est, an circumcisus resurrexit in gloria, dispar gentibus factus ? » Ita me pie tenere respondi, ad honorem eorum ex quibus Christus fuit secundum carnem, qui est Deus benedictus, et ad perversorum confusionem. « Dic si particulam illam carnis virgineae, tu multi ferunt, dimisit in terris ? » Et talis de effuso tunc sanguine quaestio est. Respondi quasdam partes esse de integritate humanae naturae ex necessitate, sine quibus non subsisteret, quasdam de congruitate sine quibus neque perfecte neque decenter existeret, quadam de superfluitate[169].

Sous des allures de gag théologique ou de blague potache le propos conserve en dépit de tout un fond sérieux, il importe de le rappeler, puisqu'il s'agit de la question de la résurrection, et plus précisément du statut du corps glorieux. Saint Augustin lui-même avait déjà abordé le problème[170] en des termes toutefois un peu plus lissés en se demandant si un homme amputé ressuscitait dans la gloire avec ou sans le membre qu'il aurait perdu. Toutefois, il est impossible de ne pas percevoir dans cet échange une ironie certaine[171] qui, tout en faisant une place à la théologie, jette sur elle une lumière bien

---

[169] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 70. Nous faisons le choix ici de traduire la *forêt de questions* par « océan de questions » pour tenter de restituer au mieux l'image dans sa force. Notons toutefois que le terme *silva* possède une intertextualité intéressante puisqu'il renvoie, bien avant Gerson, dans les milieux chartrains (notamment Bernard Silvestre) à une matière informe et confuse. Traduction du texte cité : Ainsi m'aprêtai-je dans ma pensée à me lancer dans une satire contre les clercs. Les mots d'ailleurs ne m'auraient pas manqué avec une matière si riche en indignation… Mais voilà que soudain Curiosité Spéculatrice sembla déverser, non sans un certain dérangement, un océan de questions spéculatives en me demandant de me consacrer davantage à elle qu'à l'édification. « Dis-moi, commença-t-elle, si le Christ a été circoncis, est-ce qu'il a ressuscité circoncis dans la gloire ? Il serait à ce moment différent des païens ». Je répondis en restant pieux pour faire honneur à ceux qui ont affirmé que le Christ fut selon la chair, lui est le Dieu très bon, et pour confondre les pervers. « Dis-moi encore, continua-t-elle : cette petite partie de chair vierge, l'a-t-il laissée sur terre comme l'allèguent plusieurs ? »… Et puis une question semblable encore sur le sang perdu. Je répondis que certaines parties relevaient de l'intégrité de la nature humaine par nécessité, sans quoi l'existence ne serait pas possible, que d'autres s'expliquaient par leur congruence, sans quoi il n'est d'existence parfaite ni décente, que d'autres enfin sont superflues.

[170] On se reportera sur ces points à l'étude de Dom Cyrille Lambot, « Collection antique de sermons de saint Augustin », *Revue Bénédictine*, n° 57, série 1-4, 1947, p. 89-108.

[171] Les exemples de l'ironie dans la littérature cléricale ne manquent pas et il convient de noter que Gerson s'inscrit dans une tradition bien représentée, depuis le *De Pignoribus* de Guibert de Nogent, bien diffusé au cours de la période, à l'écriture polémique d'un Calvin.

singulière. *Studiositas* n'est d'ailleurs pas introduite de façon positive : elle a tout de l'importun bavard qui occupe en dépit de toutes les règles de bienséances le devant de la scène. La quantité de ses questions, mais aussi le contraste entre leur contenu franc et à la limite déplacé, et les réponses sinueuses et bien pensantes au discours indirect du prédicateur la discréditent. La question de la circoncision ne vient pourtant pas de nulle part et trouve sa source dans la solennité liturgique du jour. Gerson en avait d'abord proposé une lecture spirituelle avec l'image du cœur circoncis conforme à la lecture paulinienne, éminemment plus spirituelle. La *Studiositas* nous ramène donc du côté de l'exégèse historique et réintroduit le contenu théologique et littéral qu'un prédicateur soucieux de ne pas choquer la cour papale aurait pris soin d'éviter. Est-il besoin de le souligner ? Elle apporte dans un sermon très clérical une note comique sans doute bienvenue[172].

Désir de savoir dans les sermons français ne fonctionne guère différemment et se voit également accusé de détourner le discours du droit chemin de l'édification :

> Desir de scavoir, — plus par aventure que de bien vivre — vouldroit icy demander : « Dy se saint Gabriel est le plus haut des anges et pourquoy il se nomme Gabriel ? Dy a quelle fourme, a quelle heure et quelle age de Nostre Dame il la salua ; dy pourquoy elle fut espouse et s'elle fist en ce contre son veu ; dy s'elle eust este mere de Dieu se Adam n'eust oncques pechié ; dy s'elle fust noble tant en lignee royale comme sacerdotale ; dy pourquoy Nostre Seigneur attendi tant pour prendre char humaine. Laissons telles questions a l'escole[173].

L'incise liminaire oriente immédiatement la perception de cet actant qui interrompt le cours du discours et fait courir le risque de dévier textuellement et moralement. Pourtant, les questions, pour paraître oiseuses à nos yeux de contemporains, n'en sont pas moins des éléments classiques de la réflexion théologique et qui renvoient de nouveau à plusieurs niveaux de sens. Le sens historique est bien représenté avec les questions portant sur la Vierge, mais on trouve également des éléments d'angéologie assez classiques, ainsi qu'un lot de questions sur la théologie de l'Incarnation. La connotation péjorative du début se résout à la fin en condamnation explicite de ces réflexions, et c'est la thématisation de l'école qui de nouveau l'emblématise.

Au-delà de leur aspect comique, ces interruptions remplissent des fonctions appréciables dans les textes de Gerson : elles permettent en effet de faire une place à un contenu beaucoup plus

---

[172] Le rôle de ces actants allégoriques est d'ailleurs bien souvent plus complexe qu'il n'y paraît ce qui fait toute leur richesse. Car outre la vivacité du dialogue qui redynamise le sermon, l'allégorie permet ici de faire diversion alors que le prédicateur s'aventurait vers des sujets dangereux, à savoir la satire de l'Église, peu appropriée pour un sermon prononcé à Tarascon face au pape avignonnais. Grâce à *Studiositas* le risque est donc bien vite congédié et Gerson peut revenir à des sujets presque sérieux.

[173] *Ave Maria gratia plena*, *OC*, t. 7. 2, n° 343, p. 540. On retrouvera également Désir de savoir, « ung bon estudiant, soutil et ingenieux » (p. 1031) dans le sermon *Sancta et salubris est cogitacio pro defunctis exorare*, *OC*, t. 7. 2, n° 390, p. 1031-1040.

théologique. Ce faisant elles répondent aussi peut-être à une attente réelle du public. Elles offrent également une modulation du rythme intéressante de par la vivacité des phrases paratactiques et du discours direct. Elles jouent au-delà un rôle non négligeable sur le plan de l'énonciation : imposer des bornes strictes à la théologie n'est peut-être pas facile non plus pour un prédicateur qui est par ailleurs lui-même théologien. Rappelons qu'à la fin du Moyen Âge l'allégorie est loin d'être une mise en scène d'une parole objective et extérieure à l'énonciateur : elle permet au contraire d'explorer la dimension subjective de la parole. *Studiositas Speculatrix* ou Desir de Savoir ne sont pas vraiment Gerson mais ils ne lui sont pas non plus totalement étrangers comme lui-même l'avoue :

> Ita pergebam meditabundus dictare mecum quae dicerem vobiscum cum ecce [S]tudiositas speculatrix astitisse visa est mihi satis a puero familiaris. Hinc a me protinus cognita est ; haec plurimas inculcare quaestiunculas et efflagitare reponsiones cepit. Et ubi me attentum videt : « Dic, inquit, si Maria legi purificationis erat obnoxia quia si sic peccaverat, si non, fingere videbatur et opere mentiri, simulans quod non erat […][174].

On retrouve la connotation péjorative à travers les suffixes *quaestiunculas* et les fréquentatifs *astitisse*, *inculcare*, *efflagitare*. Toutefois, ce passage est surtout précieux en ce qu'il nous plonge dans l'intériorité, *meditabundus*, de celui qui parle et nous fait entrer dans la fabrique du sermon. La dimension subjective de l'allégorie est ici clairement mise en lumière. Connue depuis l'enfance par le prédicateur, la *Studiositas* se révèle être l'une de ces voix intérieures qui alimentent le dialogue continu de la pensée. Limiter la science et la part de la théologie ne touche donc pas seulement au sermon comme genre : elle le concerne aussi en tant que discours car elle implique une construction d'*ethos* rhétorique spécifique. La tension n'est donc pas uniquement affaire de texte, elle aussi affaire de parole en son sens subjectif. Le prédicateur peut-il vraiment dénier toute voix au chapitre à celle qui se présente comme un autre soi-même[175] ? Vient toujours le moment où il lui accorde de l'attention, *attentum*. Au demeurant, Gerson pourrait-il si librement tancer ces figures si l'ironie, à travers elles, ne le visait pas lui-même ?

Tant s'en faut donc que la théologie se réduise sous la plume de Gerson à une peau de

---

[174] *Suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 542. Nous n'y insisterons pas, mais ces moments révèlent de nouveau en Gerson un maître quand il s'agit de croquer en quelques traits incisifs des figures caricaturales. Sur le talent de portraitiste satirique de Gerson, on se reportera à l'intéressante mise en perspective de Gilbert Ouy dans son article « In search of the earliest traces of french humanism : the evidences from codicology », *op. cit.* Il y est ainsi souligné que ce goût du portrait assez réaliste témoigne de nouveau en faveur d'une sensibilité pré-humaniste. Traduction : Ainsi, pensif, m'apprêtai-je à me dicter à moi-même ce que je vous dirais quand voici que je vis, elle qui m'est familière depuis l'enfance, Curiosité Spéculatrice qui se tenait debout à mes côtés. De fait, je la reconnus immédiatement : elle commença à enchaîner de nombreuses petites questions et à quémander des réponses. Et quand elle vit que j'étais attentif : « Dis-moi, commença-t-elle, si Marie était soumise à la loi de purification c'est donc qu'elle avait péché, et si non, elle fit semblant et mentit sur ses actes. »

[175] Nous renvoyons sur cette question très large du sujet à notre chapitre 2 ainsi qu'à l'ouvrage de Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*

chagrin. La limitation et l'encadrement de la place du savoir dans le discours homilétique ne sont pas seulement à envisager comme une réduction mais aussi comme une reconfiguration créatrice des normes du discours lui-même. Certes, le discours doit bien fournir les quelques repères élémentaires tirés du dogme pour faire avancer le croyant, et il fonde sa légitimité sur l'arsenal théorique que lui fournit la théologie. Toutefois il s'écarte dans son but de l'instruction pour lui préférer l'édification. Cette préoccupation n'est pas neuve à l'époque de Gerson, pourtant son articulation à l'immense corpus intellectuel produit par les institutions universitaires fait encore défaut. Que cette carence diffère diamétralement selon les publics importe peu, seul compte pour nous le fait que c'est la rhétorique, à chaque fois, qui a à charge de reformuler le dogme pour l'unir à la spiritualité.

2. L'écriture comme sapience

Les mots permettent bien des mariages et le Moyen Âge sait combien la métaphore matrimoniale est riche de possibles enfantements intellectuels. Ainsi de l'union de la rhétorique et de la science on pourrait voir naître la sapience c'est-à-dire, une forme de savoir mis en forme par l'écriture en vue de l'édification. Ciselée à force de retouches et de retranchements, réconciliant les contraires pour mieux les dépasser, la sapience semble paradoxale et trace un mince chemin de crête dans les textes. Au-delà de l'impression d'équilibre instable qu'elle suscite, son chemin vise pourtant l'horizon, incarnant dans les textes le dynamisme même de l'écriture toute tournée vers la conversion.

a. La thématisation d'une voie moyenne

De même que la science, la sapience serait à concevoir comme un effet de l'écriture produite par une thématisation insistante au sein du discours[176]. Ainsi, rares sont les sermons qui négligent d'y faire allusion et n'en font pas le point de mire visé par le discours. Le sermon consacré à la rébellion de Satan lors de la fête de saint Gabriel est de ce point de vue intéressant : en effet, en dépit d'une dimension théologique plus affirmée, la sapience (ou le terme de sagesse) y revient par trois fois. C'est tout d'abord à Lucifer que s'applique le qualificatif pour désigner la perception que l'ange rebelle a de lui-même : « Obnitebatur ergo et obsurdescebat Lucifer Michaelis monitionibus […] affirmans seipsum jure naturalis conditionis debere praeesse quia et sapientior et fortior et pulchrior et in omnibus praestantior […][177]. » Cette sapience est fondée sur l'inversion des valeurs

[176] Notons à ce propos de manière un peu marginale que la thématisation peut s'inverser et s'attacher à l'inverse de la sapience, à savoir la bêtise. C'est le cas du sermon *A Deo exivit*, *OC*, t. 5, n° 208, p. 25 sq. ou de *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 117.

[177] *Factum est proelium*, *OC*, t. 5, n° 228, p. 296. Traduction : Lucifer faisait la sourde oreille pour résister aux conseils

d'une subjectivité déviante. L'occurrence suivante rétablit donc le terme dans son acception ordinaire en l'associant aux anges au moyen de la même énumération : « […] Hos linquamus qui bonis monitionibus obsurduerunt ; et quaeramus quomodo Michael et angeli ejus, utique fortes, pulchri et sapientes, non similiter cum Lucifero in superbiam erecti sunt […][178]. » On notera que la sapience est dès lors proposée comme modèle aux auditeurs à travers l'usage de la première personne du pluriel. Elle prépare ce faisant la dernière occurrence du terme[179] qui renvoie cette fois aux qualités qui doivent être celles des prélats ou des princes ayant la charge de résoudre le problème du schisme. Soulignons toutefois que la sapience n'est pas toujours engagée politiquement en dépit d'une époque qui prise l'engagement. Elle a en effet d'abord chez Gerson une dimension quasi phénoménologique pour désigner un comportement transformé par la conversion intérieure. De ce fait, elle peut saturer le texte afin de l'ancrer dans l'écriture. Ainsi dans le sermon *Considerate lilia* la sapience infuse le texte avant d'être explicitement montrée comme but à atteindre : la figure du roi Salomon qui demande à Dieu la sagesse[180] revient de loin en loin en écho à Louis IX. Plus généralement, des citations des *Proverbes* (p. 158) insistent sur la dimension expérientielle de la vertu. La sapience ne surgit qu'à la fin comme pour parachever le sermon et exhiber quel était l'horizon vers lequel il tendait :

> Ita fit ut res eadem longe aliter sciatur per eruditionem litterarum aut experientiam communem, et aliter per contemplationem quae facit hominem transire in afectu cordis et gustare de re qualibet juxta saporem sibi proprium, et dat primae cognitioni quae arida est, suum saporem, ac perinde resultat sapientia id est sapida scientia. Prima cognitio in intellectu est, secunda in affectu ; prima in quadam luce, secunda in luce et fervore. Secunda plus immutat, quemadmodum dulcedo mellis afficit dum gustando sentitur et masticatur, quam dum tantummodo ratiocinative et visive conspicitur. Ita non opportet contemplantes plura scire quam alios sed pluribus modis et aliis[181].

Ce passage est intéressant à plus d'un titre : on y trouve en effet une définition de la *sapientia* comme

---

de Michel […] en affirmant qu'il devait avoir la suprématie de par le droit de sa condition naturelle : il était en effet plus sage, plus fort, plus beau et en toute chose plus éclatant.

[178] *Ibidem*, p. 301. Traduction : Laissons donc ceux qui se rendent sourds aux bons conseils et demandons-nous comment Michel et ses anges bien que forts, beaux et sages ne se hissèrent pas à ces sommets d'orgueil.

[179] *Ibidem*, p. 306.

[180] 2 *Chroniques* 1, 10-12.

[181] *Considerate lilia*, *OC*, t. 5, n° 217, p. 166. Traduction : Il arrive que la même chose soit connue de manière très différente par la culture qu'on tire des livres et l'expérience commune, et tout à fait autrement par la contemplation qui fait dépasser à l'homme les affections du cœur pour goûter toute chose suivant sa saveur propre. Et elle communique alors à la première connaissance qui est sèche sa saveur et il en résulte la sapience qui est une science savoureuse. La première connaissance relève de l'intellect, la seconde de l'affect. La première est dans la lumière, la seconde est dans la lumière et la chaleur. La seconde a une influence plus forte tout comme la douceur du miel retient quand, le goûtant, on le sent et le mâche bien plus que quand on l'observe dans une perspective seulement intellectuelle ou visuelle. Ainsi n'est-il pas opportun que ceux qui s'adonnent à la contemplation sachent plus de choses que les autres : il vaut mieux qu'ils connaissent les choses de plusieurs manières différentes.

sapida scientia. Cette science goûteuse pourrait renvoyer précisément dans l'écriture à la mise en forme de la théologie par la rhétorique qui permet d'en tirer la saveur de l'expérience[182]. Mais l'on peut également prêter attention aux règles données quant au bon usage du savoir : ne pas savoir beaucoup (à l'inverse de ce que cherche la *Studiositas Speculatrix*), mais connaître selon des modes variés. Or cette modulation ressemble fort au dynamisme circulaire qui anime l'écriture des sermons gersoniens. Textes se donnant pour but de faire goûter la saveur de la science divine, les sermons se construisent comme une alternance de registres qui font le tour d'un seul et même objet de *plusieurs manières*. Ainsi, l'écriture limite et déjoue la théologie mais c'est pour mieux la dépasser et lui donner sens à un autre niveau.

Les sermons français exposent d'ailleurs de manière plus explicite encore cette logique qui recherche la vérité par-delà un corpus théologique de connaissances instituées[183] :

> […] Veuilles attendre comment ce glorieux hoste, le Saint Esprit, bailla aux apostres le valeureux confort en leur donnant l'espee de vraye sapience […]. Par avant c'estoient simple gens sans lettres et sans clergie ; et maintenant ils surmontent et vainquent par leur sapience tous les plus subtilz clercs du monde car selon la promesse Jhesuscrist ils ont receu toute science et toutes verites[184].

La primauté va donc à la *sapience* indexée sur la *verite*. Au passage, et sans doute en accord avec le public non-clerc, le sermon conjure discrètement une approche étroitement théologique avec l'insistance sur le caractère non lettré des apôtres. Ici, comme ailleurs[185], c'est la connaissance

---

[182] On retrouvera l'imaginaire de la nourriture dans un autre passage du sermon *Vade in domum*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 576 : « De theologia loquor non quae ad verbosam et sophisticam loquacitatem et chimericam nescio quam metaphysicam redacta est sed quae nutrit fidem moresque componit. ». On retrouve ici la verve mordante du censeur qu'est Gerson quand il est question d'une philosophie détachée de considérations spirituelles et morales et qu'a bien étudié Zénon Kaluza. L'enjeu n'est toutefois pas là et l'on s'attachera plutôt à cette définition de la théologie à la fois négative et positive qui nous semble reformuler en des termes plus universitaires la *sapience* qui nous intérese présentement.

[183] On aura soin de noter que dans l'exemple de ce texte, le terme *science* dans un sens étroitement théologique est utilisé dans un passage précis avec l'usage par deux fois du syntagme *divine science de la saincte ecriture* (p. 439). Toutefois, cet usage est minoritaire au regard des autres paradigmes sémantiques dont nous développons la présence dans la suite de notre réflexion. Bien plus, il est tributaire d'une mise au point précise sur une hérésie de l'époque d'Augustin.

[184] *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 437. On retrouve cette évocation topique du premier christianisme dans le sermon pour la saint Antoine *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 384, p. 935-948 : les apôtres y sont qualifiés de « tres simples gens sans lettre et sans cautelle, sans violence » (p. 939). Le dernier qualificatif fournit la matière à une digression sur la violence de la religion musulmane : « […] sans violence comme Mahomet deffend sa loy par mort » (p. 939). En écho avec l'époque contemporaine, la question de la réception culturelle de l'islam par l'Occident médiéval apparaît actuellement comme un champ d'investigation à la fois porteur scientifiquement et central au regard des enjeux sociétaux. Pour une approche historique et critique de la question de la perception de l'islam et des mulsulmans au Moyen Âge, notamment dans les milieux intellectuels voir : *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Mohammed Arkoun (dir.), Paris, Albin Michel, 2006, p. 140-146. Plus modestement, nous nous permettons de renvoyer aux travaux qui se déroulèrent dans le cadre du séminaire de Questes (automne 2015) autour du thème « Cultures de l'autre », coordonné par Pauline Guéna et nous-mêmes. (*Bulletin* à paraître en avril 2017).

[185] Ainsi dans le sermon prononcé pour le jour de Noël 1402, *Gloria in altissimis Deo* le lexique du savoir (sur l'incarnation) fait écho directement à celui de la sagesse : « [Dieu s'est incarné] pour nous humilier, pour humilier la fole presumpcion, le fol orgueil que prent personne humaine en ce monde non contrestant qu'elle saiche bien et doye savoir que tantost elle sera boutee en terre et sa charogne rongée de vers. » (p. 641, n° 351). Il est à noter par ailleurs

existentielle qui l'emporte sur le corpus institué de la théologie. L'insistance sur la sagesse varie toutefois et peut n'être parfois qu'implicite : ainsi dans le sermon *Poenitemini* (qui n'appartient pas à la série éponyme) prononcé pour la fête de saint Antoine[186], le thème seul introduit à la dimension expérientielle tandis que l'ensemble du texte thématise surtout la science, par opposition à la *sapience charnelle* (p. 945). D'une façon analogue, les sermons non curiaux ne thématisent que peu la sapience cependant que leur thème commun, « Repentez-vous » renvoie à cette même orientation des sermons. C'est que le savoir est proportionnellement peu présent comme corpus dans ces textes qui visent un public moins lettré. S'il est des connaissances sur lesquelles insistent ces sermons ce sont les vertus chrétiennes auxquelles il faut se former presque à la manière d'un apprentissage :

> Jadiz en l'escole de tribulacion ou g'estoie mis pour apprendre patience, me vint au devant un remede sus tous autres remedes ; fust contre pourete, fust contre autre meschier quelconque : prandre Jhesus, recourir a l'espee de la consideracion de sa divine pourveance dechassant hors. Jhesus dit et promet que nous avons esperance en sa puissance, sapience et bonte, et il ne nous delaissera mie […][187].

On retrouve l'école mais il s'agit de celle du Christ où s'enseigne un comportement et où s'acquiert l'espérance. La sapience quant à elle relève cette fois du divin mais c'est bien toujours vers elle que tend la conversion du comportement.

Dans tous les cas, thématisée comme finalité du sermon, la sapience apparaît tout autant comme la logique qui meut l'écriture elle-même. C'est en effet elle qui génère les modulations du discours (de la théologie à l'affectivité, du rationnel au spirituel) et qui par recoupements successifs entre plusieurs manières, dessine un fragile cheminement vers la conversion intérieure. Gerson dans un sermon[188] rapproche la sapience de la vision d'une *aurea mediocritas* en citant Horace et peut-être peut-on y voir aussi une clé de compréhension pour cette écriture ecléctique qui manie tous les discours tout en dosant parcimonieusement chacun. Au demeurant, le but de l'écriture ne se dit pas seulement à travers les recoupements et réajustements que permet un terme clé disséminé au cœur des textes. Ce dernier prend également corps à travers des images qui le figurent pour l'imaginaire des auditeurs et rendent tangible l'horizon vers lequel tendent les sermons.

b. L'école, miroir en abyme du discours ?

La métaphore de l'école pour renvoyer à la prédication n'est pas neuve et son emploi par

---

que ce binôme savoir/sapience (non cité, à la même page) est également relayé par une rapide mention du Christ comme miroir (p. 641).

[186] *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 384, p. 935-948.

[187] *Poenitemini*, « Contre l'avarice », *OC*, t. 7. 2, n° 376, p. 881.

[188] *Considerate lilia*, n° 230, p. 165 sq.

un chancelier d'université qui est investi de responsabilités scolaires n'a rien pour étonner. L'image de l'école chez Gerson n'est donc ni novatrice ni originale ; elle pourrait même faire figure de *topos* éculé reprenant la figure classique du Christ *magister*[189]. Toutefois, toute connue qu'elle soit, elle comporte une réelle richesse dans les textes de Gerson. Motif récurrent ou métaphore cadre, elle renvoie en effet en miroir à la dynamique même du discours homilétique en permettant à ce penseur scolastique d'unir les contraires. Le savoir théologique et son homologue plus subjectif qu'est la *sapience*, mais aussi l'idée de progrès et d'effort s'y trouvent accueillis sans heurts et peuvent s'articuler de façon riche. Cette pluralité sémantique apparaît bien dans le sermon français prononcé pour la fête de saint Antoine *Dedit illis scientiam sanctorum* dès l'annonce du thème qui introduit la métaphore cadre :

> Devotez gens, en l'escole de sainte eglise et en publique auditoire de sainte predication, nous sommes assembles pour acquerir la science des saints et la sapience, a l'exemple de saint Anthoine glorieux patron de céans, duquel la vie et la légende est comme un livre, une lettre ou une lumiere ou ung mirouer pour parvenir a telle science des saintz comme le dit Evagrius que grant avantaige a bien vivre est scavoir quel fut saint Anthoine. Saint Augustin le temoigne d'aultres et de soy mesme, qui pour ouir la leçon de la vie de saint Anthoine furent convertiz a la science des saints. Une foys vint ung sien amy qui, entre les aultres choses, commença a parler s'il avoit point ouy parler de saint Anthoine l'ermite. Il respondi que non. Il se donna merveille car n'avoit point guerez qu'il estoit trespasse et estoit sa renommee tres certainne. Lors prit a reciter sa vie et entre ses paroles saint Augustin qui n'estoit pas converti du tout a servir Dieu, se retournoit sur soy mesme en regardant la difference de son estat et de celuy de saint Anthoine, et de tant plus oyoit et de tant plus se desplaisoit et prenoit couroux contre soy mesmez et meprisoit. Lors comme tout courroucie et enflamme contre soy mesmez, embrassa son compagnon en disant et complaignant : as-tu oy ? Que faisons-nous ? Les ignorans et ydiotes ravissent le ciel, et nous tout a nos lectres sommes sans cueur et tresbuchons en enfer. Lors s'en alla au jardin touschans a l'ostel et se mist dessoubz un figuier, lut la leccon de l'apostre, en fut de tout converti a servir Dieu par une lumiere de seurte qui lui survint. Saint Anthoine ot bon escolier, et qui bien enseigna depuys, et lut en l'escole generale de sainte eglise[190].

Il vaut la peine de citer l'intégralité de ce passage et de faire le détour par la narration pour bien comprendre la logique qui sous-tend l'usage de l'image de l'école. L'adresse au public, « devotez gens » met d'abord l'accent sur la foi et la piété[191] et la suite de la phrase file l'idée pour introduire

---

[189] Soulignons toutefois que cette figure intervient peu, et c'est le cas plus généralement du Christ. En effet si le dieu incarné est évoqué dans une perspective de modèle moral, c'est davantage la figure de Dieu le Père, plus abstraite, ou du Saint Esprit (dans les sermons de Pentecôte) qui se rencontrent. Pour une référence à la figure d'un Christ enseignant, on se reportera au sermon latin n° 213 pour la Toussaint : l'image y découle du thème choisi, tiré du passage des Béatitudes.

[190] *Dedit illis scientiam sanctorum*, *OC*, t. 7. 2, n° 347, p. 585.

[191] Ce type d'adresse, ainsi que la langue de transmission du texte, pourrait faire croire à un public laïc ; or, il semble que ce ne soit pas le cas à en croire la mention « Puisque je parle icy devant a religieus » (p. 590). Le contexte de prédication gagnerait à être mieux cerné pour apprécier la construction du texte.

le syntagme polysémique, *la science des saints*. Le discours met en scène explicitement l'apprentissage à travers un schéma magistral. Un groupe *auditoire*, *assembles*, est dirigé, *pour acquerir*, en direction d'un savoir qui lui est extérieur, exemplifié dans des objets relativement matériels, *livre*, *lettre*, *lumiere*, *mirouer*[192]. Ce n'est qu'après ce début très ordinaire que ce même savoir est transposé dans une perspective existentielle : *bien vivre est scavoir*, *leçons de la vie*. Ce primat donné au vécu ouvre ensuite sur une narration biographique[193] d'où tout savoir semble absent pour ramener *in fine* à l'école à travers un jugement axiologique : *saint Anthoine eut bon escolier* qui noue ensemble l'expérience de la conversion et la *science des saints* qu'entend communiquer le sermon.

On trouvera un traitement fort proche dans le sermon latin *Fulcite me floribus* où l'image cadre de l'école intervient aussi au début pour être reprise de loin au fil du discours qu'elle contribue à structurer. Si le fonctionnement est semblable, il vaut la peine de souligner les points de divergences entre ces deux textes afin de mieux saisir la souplesse de l'image. Le public est cistercien[194], la solennité du jour est la saint Bernard et le thème choisi est tiré du *Cantique des cantiques*. Cette fois, le sermon suit d'abord le fil de l'expérience subjective en peignant la solitude spirituelle de l'âme loin de Dieu. Puis, cette solitude se mue ensuite en errance à la recherche du vrai amour :

> Verum quamdiu, heu, tandem aberit ? et quousque ? Usquequo vociferabor vim patiens [Job, 19, 7] et non exaudiet ? Quaero eum misera nec invenio. […]

---

[192] On pourrait à ce propos revenir plus longuement sur cette courte énumération qui, à bien l'examiner, n'est ni si topique ni si anodine qu'elle le semble. Le livre et la lettre apparaissent comme un premier truchement relativement classique destiné à manifester la nature de l'enseignement qu'est le dogme, un savoir institué et fixe. Les deux images au-delà prennent leur sens des échos qu'elles font surgir avec l'intertexte biblique. La lettre est porteuse toutefois d'une dimension d'adresse. Le second ensemble peut étonner : cohérent en lui-même puisqu'il est unifié par le sens de la vue, il semble n'entretenir aucun rapport avec le premier qui s'organisait autour de la matérialité de l'écriture. On peut balayer cette difficulté par la facilité en posant que Gerson a repris toutes les images topiques de la médiation du savoir divin vers l'homme, mais cela n'est guère satisfaisant du point de vue de la logique herméneutique. On peut également considérer que l'ensemble de l'énumération est unifié autour d'un sens de la vue de plus en plus épuré : le livre d'abord convoque la vue et le toucher pour passer d'une page à l'autre, la lettre, de format plus restreint se réduit à la lecture, la lumière fait disparaître l'activité de décodage pour ne garder que la perception visuelle que le miroir mobilise dans une activité où le retour sur soi prime sur ce qui est vu. Plus largement, on ne peut que souligner la coexistence d'éléments qui empruntent davantage à des schémas cléricaux, la lecture, le livre, avec d'autres, tels que le miroir qui font signe vers une culture plus mondaine, ou spirituelle. Là encore, affiner la diffusion de ce texte précis permettrait de mieux en comprendre les ressorts. Soulignons toutefois que la matière du développement s'appuie de façon particulièrement conséquente sur une culture philosophique aristotélicienne : il y aurait peut-être là un indice ténu sur les destinataires.

[193] Il s'agit d'un renvoi au célèbre passage des *Confessions* d'Augustin VIII, XII qui ont connu une diffusion constante au cours du Moyen Âge, quoique peut-être dans une moindre proportion que les traités théologiques. Ce renvoi signale à nouveau en Gerson un lecteur profondément augustinien, aussi bien dans sa pensée théologique que dans ses goûtsp lus littéraires. Il suit en cela l'exemple de Pétrarque pour lequel la référence à Augustin fait figure de guide biographique majeur. Sans entrer dans le détail, on peut souligner que la reprise est relativement fidèle au texte : pourtant, la reformulation qu'en fait Gerson de nouveau thématise plus fortement que dans le texte antique la distinction savoir/vie vertueuse. Sur la diffusion des *Confessions* à la fin du Moyen Âge, notamment chez Pétrarque voir Pierre Courcelle *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire…*, *op. cit.*, p. 329-351.

[194] Brian Mac Guire, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 138 Il est par ailleurs à supposer, compte tenu de l'importante partie qui est consacrée à un public apostrophé à travers l'appellation *adolescens*, que Gerson destinait au moins en partie son discours à un public plus jeune, peut-être des novices en cours de formation.

> Eratque languor fortissimus adeo ut macrescerem et marcescerem totus. Displicebat quidquid agebam, quidquid videbam in saeculo. Et aio ego ad animam meam : « certe anima mea, adhuc rudis es in amore nec satis erudita ; propterea forte non venit ad te dilectus tuus. Vis introeamus scholam aliquam quae doceat nos modum quo amandus est amicus tuus Deus noster […]. »
> Veni ergo non tam gressu corporis quam studio sedulae investigationis ad scholas varias[195].

Le point de vue semble donc se situer à l'opposé de l'évocation précédente : la démarche est individuelle et l'énonciation à la première personne gomme toute relation d'enseignement et de hiérarchie apparente. De nouveau, le sermon déjoue l'association figée école/savoir institué en donnant comme objet de l'apprentissage un comportement qui s'ancre nécessairement dans la subjectivité *modum quo amandus est*. Bien plus, si l'énonciation à la première personne imprime un écart vis-à-vis de la narration à la troisième personne de la vie de saint Antoine, elle n'en ramène pas moins aussi à une orientation biographique.

Ainsi en dépit de ces logiques et traitements textuels spécifiques, les fonctions de l'image de l'école restent sensiblement les mêmes. À chaque fois, elle exemplifie dans le sermon un contenu qui est de l'ordre du savoir et le met en relation avec une expérience biographique orientée suivant une logique de progrès[196]. Ce faisant, elle permet d'articuler des éléments fortement différenciés au plan théorique et donne forme au but visé par le discours homilétique. Le motif met en abyme le sermon comme nouvelle école qui réconcilie dans sa lettre la science du dogme et l'expérience des saints. Faut-il le rappeler ? Cette construction tire son sens du refus d'un autre type d'école[197] où seul le discours rationnel a droit de cité. Plus largement elle renvoie en miroir à une rhétorique spécifique qui donne à voir dans le texte l'association des discours, sur la base de leur modération et limitation

---

[195] *Fulcite me floribus*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 327. Traduction : Mais hélas combien de temps l'amour sera-t-il loin de moi ? Et jusqu'à quand ? Jusqu'à quand devrai-je lancer mon *appel*, endurant la *souffrance*, sans qu'on m'entende ? J'implore sa pitié et je ne la trouve pas. Le désespoir était plus fort que tout au point que je dépérissais et me consumais complètement. Tout ce que je faisais me déplaisait, ainsi que tout ce que je voyais dans le monde. Et je dis à mon âme : « assurément mon âme, tu es encore novice en amour et trop peu instruite c'est pour cela, peut-être, que ton bien aimé ne vient pas à toi. Veux-tu, entrons dans une école pour qu'elle nous enseigne la manière avec laquelle il faut aimer ton ami, notre Dieu. Je me rendis donc en des écoles variées, non pas avec les pas du corps mais avec le zèle de la recherche assidue.

[196] On trouvera dans le sermon français *Tu discipulu eius sis*, *OC*, t 7. 2, n° 394, p. 1080-1092 l'équivalent quasi exacte de la configuration du sermon *Fulcite me* où l'image de l'école fournit la métaphore cadre globale du texte avec cette même orientation biographique et expérientielle : « […] ainsy est il souvent en l'escole de laquelle nous parlons, en l'escole personnelle de creature humaine […] » (p. 1083). L'image diffère toutefois puisqu'il n'est pas question ici de l'école qui enseigne l'art d'aimer mais de l'école de la Raison où sont élèves les cinq sens du corps. Sans doute faut-il y voir une adaptation au public plus qu'une modification profonde car l'orientation du texte, progressive et spirituelle apparaît grandement semblable.

[197] Nous parlons ici bien évidemment de l'institution universitaire que Gerson connaît bien. Toutefois, les sermons donnent à voir à l'occasion une contre-école à travers le motif de l'école du péché. Cette fois, le défaut réside dans le type d'expérience qu'on y apprend, et non plus le type de savoir : « Qui est la personne qui n'y a esté a [l'escole de Plaisir Mondain] et qui a la foys trop ne le croye ? », n° 344, p. 550, *Beati qui lugent*. Si l'université pèche par manque d'expérience spirituelle ancrée, l'école du péché, elle, délivre un enseignement faux, détaché de la vérité. Entre les deux, équilibré par une rhétorique choisie, le sermon fait à nouveau figure d'école par excellence de la vie chrétienne.

respective.

c. Discours théologique et dialogue spirituel : l'équilibre d'une écriture

Écrire la sapience passe donc par un jeu de thématisation précise, une limitation soigneuse de la place de la théologie ainsi que par la mobilisation d'une image englobante et cohérente qui reflète le sermon et les buts qu'il se donne. Elle passe aussi en dernier ressort par une alternance des types de discours qui permet de les juguler. Entre théologie et rhétorique, le sermon est en équilibre et avance tel un funambule sur la corde du discours. L'énonciateur est d'ailleurs très lucide sur la variété des registres qui s'offrent à lui et le choix de l'un ou l'autre est conscient et réfléchi :

> Remanserat tamen scrupulus aliquis si materiam hanc de poenitentia lotrice mentis optima, tractare convenientius opporteret vel declamatorio modo vel scholastico. Primum accuratius et venustius est ; alterum acutius et quodammodo verius aestimatur. Primum magis accomodatur affectui, secundum intellectui, primum plus allicit, secundum plus instruit. Tandem ex circumstancia temporis et auditorum qualitate inductus sum scholasticum morem gerere. […] Omittatur ornatus nisi qui sponte provenerit[198].

Entre les deux, le cœur du prédicateur balance et c'est précisément dans cette oscillation qu'il faut aussi voir l'action d'équilibrage qui caractérise l'écriture du sermon. Le maniement de modalités discursives variées offre ainsi des possibilités appréciables pour borner la place de chaque type de discours, en limiter les éventuelles inflations et réguler le sermon à un niveau plus global. Ce jeu d'alternance n'introduit en effet pas de matière réellement nouvelle qui lui conférerait le statut d'une digression. Les passages rhétoriques (qui comprennent des dialogues spirituels mais pas seulement) sont à comprendre davantage comme une reformulation sous un angle nouveau, ou un approfondissement du contenu développé précédemment sur le plan théologique C'est le cas dans le sermon latin *Ad Deum vadit* où le dialogue fait suite à un développement sur les vertus respectives de la connaissance et de l'amour pour cheminer vers Dieu :

> Mirum vero est […] quoniam gelido torpore tenetur pes nostrae cognitionis ut non repente gradiatur, immo evolet, immo rapiatur ad terminum suum qui est Jesus Christus et hic crucifixus, obtinendum. Dic nobis, anima, precor et obtestor, dic tu,

[198] *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 501. Traduction : Il me restait toutefois un scrupule me faisant me demander s'il valait mieux traiter cette matière de la pénitence comme meilleure lotion de l'âme selon un mode déclamatoire ou bien scolastique. Le premier est plus incisif et élégant, l'autre est plus pointu et il est en quelque sorte perçu comme plus vrai. Le premier s'accorde plus à l'affect, le second à l'intellect, le premier attire plus, le second enseigne plus. Enfin, au regard du moment et de la qualité du public, j'ai résolu d'opter pour la manière scolastique. Je laisse de côté l'ornement, sauf celui qui viendra spontanément.

numquid non per affectiones amorosas moveris, vivis et graderis […][199] ?

Quelques lignes reprenant les métaphores cadres du développement théologique précédent (le pas, la marche) ménagent une transition vers une expression plus spirituelle, teintée d'une rhétorique affective. La suite du propos délaisse presque entièrement l'approche théorique pour se concentrer sur le tête-à-tête du prédicateur avec l'âme chrétienne :

> Cur igitur ignava languescis o anima christiana ? Quo pacto inerti segnitie languida deprimeris ? […]. Audis quod ad Deum vadit Jesus Christus et hic crucifixus ; eia ergo (s.r), rumpe moras omnes (Vg), o anima, Jesu Christi crucifixi titulo insignata. Ob hoc nempe ad Deum vadis ut sequaris.
> Sed dices : « debilitata sum, damnata sum, illaqueata sum, inviscata sum, incurvata sum, infixa sum in limo profundi (Ps) et non est substantia.[200] »

Le sermon se fait dialogue spirituel[201] pour redonner au développement théologique l'épaisseur de l'expérience. Le recours à la deuxième personne est un ressort puissant pour faire surgir sur la scène de l'énonciation l'intériorité la plus intime des destinataires mais aussi, peut-être, du prédicateur. La force du passage réside aussi dans le travail dense de la langue : l'intertexte discret du *Salve regina* (noté s.r), des *Psaumes* (noté Ps, LXVIII, 3) et de l'*Énéide* (noté Vg, IX, 13) étend l'horizon du discours. Bien plus, les effets d'assonance et de parallélisme, très visibles dans la réponse de l'âme tissent le dialogue de résonances pathétiques propres à ébranler l'auditeur.

L'adresse à l'âme ne résume absolument pas l'étendue des possibilités à la disposition du prédicateur pour convoquer le for intérieur de l'auditeur. La dénomination est de peu de poids, elle manque d'ailleurs parfois : seul importe qu'à travers le dialogue soit rejointe cette part intime de l'être où doit se jouer la conversion visée. Le dialogue peut d'ailleurs exemplifier la résistance au salut

---

[199]. *Ad Deum Vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 8. Traduction : Mais il est étonnant que le pied de notre connaissance soit retenu par une torpeur glacée au point d'empêcher qu'elle se mette immédiatement en marche, qu'elle s'envole, qu'elle soit emportée vers son but qui est Jésus Christ le crucifié et qu'elle doit obtenir. Dis-nous, mon âme, je t'en prie et t'en supplie, dis-le, toi, pourquoi donc n'es-tu pas émue par d'amoureux sentiments, pourquoi n'en vis-tu pas et ne te mets-tu pas en marche ?

[200] *Ad Deum Vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 9. Traduction : Pourquoi donc languis-tu exsangue ô âme chrétienne ? Comment se fait-il que tu t'effondres, alanguie, sous le coup d'une molle faiblesse ? Tu entends que Jésus s'en est allé vers Dieu et qu'il a été crucifié : allons, laisse-là tout délai, ô âme qui es marquée du signe de Jésus le Christ crucifié. Pour cela, n'est-ce pas, tu t'en vas à Dieu pour le suivre. Mais tu diras « Je suis faible, je suis condamnée, je suis empêtrée, je ploie sous un joug, je suis enlisée dans un marais profond où il n'y a rien. »

[201] Nous reprenons la terminologie employée par Isabelle Fabre dans la présentation orale de novembre 2014 de son mémoire inédit d'Habilitation à Diriger des Recherches : *Les Vergers de l'âme. Le Discours du jardin spirituel à la fin du Moyen Âge*. Quelques précisions toutefois s'imposent pour user en toute clarté de ce concept dans le contexte qui nous occupe. Les dialogues spirituels étudiés par Isabelle Fabre sont en effet essentiellement postérieurs à la carrière de prédicateur de Gerson. Ils constituent donc un volet distinct de son activité littéraire. À ce titre, on pourrait poser l'hypothèse que le genre homilétique a offert un premier champ d'expérimentation ou un laboratoire de l'écriture spirituelle pour le chancelier. Par la suite, il explorera cette écriture en elle-même, de façon autonome, dans des textes indépendants. À l'inverse, le dialogue spirituel dans le contexte présent n'est qu'une des composantes du sermon : son statut diffère donc quelque peu. Il y est à la fois une écriture qui vaut pour elle-même, et une recherche d'écriture homilétique qui fait alterner différents types de discours.

autant que la rencontre du divin :

> — N'est pas tout un, me diras-tu icy, de moi et de Judas ; car Judas veoit la presence de son maistre et ses miracles, et je non.
> — O homme qui ainsi dis, comment sais-tu que Judas veoit les miracles de Jhesucrist ? Tu me diras que par les evangiles. Tu crois doncques les evangiles qui affirment tels miracles de Jhesuscrist lesquels Judas avoit veu et encore autres plus grans[202].

Il arrive que dans ce dernier cas le dialogue cède la place à l'apostrophe pour remplir un rôle semblable. Ce n'est donc pas toujours l'échange dialogué qui permet de moduler le discours et de faire passer de la théologie à l'expérience spirituelle : la situation d'adresse peut suffire. C'est le cas dans *A Deo exivit* où une longue apostrophe véhémente vient clore le développement et annoncer la conclusion du sermon :

> Audisne, o praesumptio stulta cordis humani ? O stultissima, inquam, humani cordis praesumptio, numquid hoc attendis ? Ut quid superbis, terra et cinis ? Vesica ventosa cur inflaris ? O pellis fragilis et cito rumpenda, cur tenderis ? Si quaeris honores superba cervice, si sapientiam, si gratiam tota ut dicunt, erras via[203].

Rencontre houleuse que celle-ci car le for intérieur dévoilé dans le discours révèle cette fois la faute plus qu'un quelconque désir de Dieu. La présence de l'éloquence participe néanmoins de la même logique de modulation des types de discours : elle reprend la matière de la théologie avec les outils de la rhétorique, pour l'inscrire sur le plan de l'expérience[204].

---

[202] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 462.

[203] *A Deo Exivit*, *OC*, t. 5, n° 208, p. 25. Il est intéressant de noter que l'on retrouve un passage fort proche dans le sermon français *Gloria in altissimis*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 641 : « O sote presumpcion ! O charoigne orgueilleuse ! O sac plein de fiens ! Pourquoy te esleve tu ? ». Le sermon latin est antérieur (23 mars 1402) au sermon français (25 décembre 1402) mais ils datent tous deux de la même année ce qui rendrait possible des échanges entre les textes, en dépit d'ailleurs de solennités tout à fait opposées (temps pascal pour le latin, nativité pour le français). Toutefois, la prudence est de mise car ce type d'interjection, toutes proches soient-elles, possède un caractère topique fort dans l'éloquence religieuse. Il est en revanche intéressant de constater que la liturgie apparaît comme un paramètre qui certes oriente le texte, sans lui conférer une identité telle que des échanges soient impossibles. Il y a donc une parenté entre les sermons gersoniens par l'éloquence qui dépasse la divergence des temps liturgiques et des publics. Traduction du texte latin cité supra : N'entends-tu pas ô sotte présomption du cœur humain ? Ô très sotte présomption, dis-je, pourquoi te montres-tu attentive à ces choses ? Pourquoi, toi qui es faite de terre et de cendres étales-tu ton orgueil ? Pourquoi vas-tu t'enfler ô venteuse vessie ? Ô fragile peau et qui éclateras vite, pourquoi te distends-tu ? Si tu recherches les honneurs sur ton orgueilleuse nuque, si tout entière tu cherches la sagesse, la grâce selon ce qu'ils disent, tu te trompes de chemin.

[204] Rhétorique et théologie ne sont toutefois pas égales tant s'en faut et Gerson le souligne parfois : « Potest utique et poetria et rhetorica et philosophia cum theologia et sacris Litteris admitti vel misceri ; quod et Paulus, Augustinus, Hieronymus ceterique maximorum fecerunt et adhuc faciunt. Modus tamen habendus est, fateor, ut illae scientiae non dominae sed ancillae ministraeque sint ; sic quod theologiae praecipuus honor, summa auctoritas et frequentius studium a theologis semper impendatur. », *Factum est*, *OC*, t. 5, n° 229, p. 321. Si l'affirmation est classique au regard de toute la tradition médiévale, elle n'en prend pas moins à la période en question un relief tout particulier : en effet, c'est bien sur le statut de la rhétorique et de la théologie que les sensibilités diffèrent chez les lettrés pré-humanistes et c'est également cet aspect qui occupera entre autres l'Église de la Contre-Réforme. Le succès des textes de Gerson dans ce contexte intellectuel postérieur s'explique assurément aussi par ces positions théoriques. Traduction du texte

Cette variation peut se cantonner à un niveau beaucoup plus élémentaire : dans ce cas on ne relève pas de dynamique explicite pour l'écriture homilétique. Il en va de même dans les sermons français destinés à un public non noble : une recherche d'équilibre avec le discours théologique persiste en pointillé, mais l'exploration entre les deux types d'écriture est peu approfondie d'un point de vue spirituel :

> Et comment, dit Luxure, et nous cuides tu ainsi bouter hors du monde, hors de nostre possession, hors d'entre les hommes et les femmes, quant nous leur donnons toute joye, tout solas et consolacion ; et que sans mout briefment le monde vendroit a fin ; vrayment on te peut bien nommer travail en vain, car tu pers ta peine et ton langaige, nous n'en partirons ja. Se Dieu ne voulait que on mangast, pourquoy eust ordonne la bouche et les viandes ? S'il ne vouloit que luxure regnasse entre homme et femme, il ne les eust pas ainsi faiz et fourmez. Si t'en peuz bien taire doresnavant, et penser autre entreprise ; nous ne nous en mouverons ja[205].

Destiné avant tout à relancer le discours d'un point de vue rhétorique, le dialogue ici n'a pas vocation à reformuler la théologie dans le cadre d'une expression plus littéraire. De la même manière, dans ces sermons français, le dialogue adressé à un interlocuteur comporte souvent une dimension beaucoup plus didactique, on l'a vu, mais qui ne se hisse pas jusqu'au dialogue spirituel.

Ainsi, le souci d'équilibrer la place du savoir théologique et de l'expérience spirituelle sous--tend l'écriture homilétique de Gerson. Le discours se déploie donc dans un entre-deux mouvant entre raison et rhétorique dans lequel on peut voir jusqu'à un certain point, l'élaboration d'une écriture spécifique tournée vers la sapience. Pourtant, on aurait tort de considérer ce mouvement comme constant : la diversité des textes, et surtout des publics, résiste à une systématisation trop étroite. L'écriture de la sapience pétrie des ressources qu'offre la rhétorique en latin ou en français serait-elle un langage que l'on pourrait indexer à la seule sociologie ? L'affirmer serait excessif, pourtant les textes français non curiaux accusent dans leur grande majorité une réelle simplification qui voit disparaître aussi bien le substrat théologique et moral que les effets de style que l'on rencontre dans les sermons cléricaux ou nobiliaires.

À la fin du Moyen Âge, à une époque qui voit s'élever les cathédrales intellectuelles de la théologie scolastique, il n'est guère envisageable de dire la foi et Dieu sans user du savoir, sauf à être mystique ou hérétique. Bien plus, cette même période renoue avec le souci constant des textes

---

cité en note : En tous cas, la poésie, la rhétorique, et la philosophie peuvent être associées ou mélangées avec la théologie et les lettres sacrées. La mesure est requise toutefois, je l'avoue, afin que ces sciences ne règnent pas en maîtres mais soient des servantes et des aides. Ainsi, parce que l'honneur le plus grand va à la théologie, que les théologiens lui reconnaissent l'autorité suprême et lui consacrent le travail le plus assidu.

[205] *Poenitemini*, « Contre la luxure », *OC*, t. 7. 2, n° 369, p. 811.

médiévaux d'apporter un *profit* avec la redécouverte de la richesse pratique contenue dans les textes antiques. Ces orientations, mais aussi son appartenance à l'institution universitaire, font du savoir théologique, et plus largement scolaire, un cadre de référence et un matériau obligé pour le prédicateur qu'est Gerson. Toutefois, l'usage que le sermon fait de ces corpus de références n'est pas forcément celui qu'en fait la théologie : le cadre, le public, la finalité du discours orientent d'emblée vers une utilisation peu approfondie. Le savoir de ce point de vue joue le rôle d'une caution légitimante qui s'exprime au travers de procédés variés mais aussi comme une matrice formelle qui offre des modalités de structuration faisant autorité. Il ne s'agit là cependant que du premier niveau du texte car ce fin lettré qu'est Gerson sait autant se servir du savoir qu'en jouer. Si ses auditeurs furent peut-être intéressés par l'exhibition généreuse de la matière théologique qui leur était rendue accessible dans ces textes, ils furent sans doute bien au-delà séduits par le charme de sa mise en forme. La rhétorique en produisant une scolastique flamboyante, raffinée et élégante, offre la théologie comme objet à goûter et redevable d'une appréciation tout à la fois intellectuelle et esthétique. Toutefois, Gerson n'est pas seulement un fin lettré : il est tout autant un moraliste et un pasteur soucieux de l'adéquation des mots à la conversion visée par les textes. Si la rhétorique a donc toute sa place pour mettre en forme la théologie, elle n'en est pas moins assujettie à des considérations pastorales qui conditionnent son déploiement. Faut-il y voir une limite de l'éloquence gersonienne ? Nous ne le pensons pas car c'est bien le travail de l'écriture qui donne corps à cette recherche d'un équilibre entre science et sapience et non un au-delà théologique du texte.

Chapitre 5 : Performance. Le spectacle de l'éloquence

L'histoire du traitement du discours comme art de la parole tout à la fois esthétique et social – l'éloquence – s'est longtemps résumée pour la période médiévale à la vision qu'en offre la table des matières de la thèse de Marc Fumaroli. On y constate une absence pure et simple, signe d'un oubli et d'une décadence n'appelant nul commentaire[1]. Erich Auerbach[2] fait à peine entendre un écho différent lui qui dépeint le même Augustin comme refondateur de l'éloquence antique (au service de la prédication) mais aussi comme ultime témoignage d'une rhétorique vivante au sens d'une parole d'apparat comprise et appréciée par un public littéraire. Par la suite, le Haut Moyen Âge scellerait la séparation radicale entre une langue latine de prestige[3] et une proto-langue romane encore peu formalisée ainsi que la fin d'une culture de la parole publique. Pas d'éloquence donc *a priori* au Moyen Âge[4]. Pourtant, nous l'avons vu[5], la rhétorique ne disparaît pas et elle nourrit au contraire une production importante de textes, ancrés dans des usages sociaux, et dont la dimension esthétique n'échappe pas[6]. La langue de prestige est plus dynamique qu'il n'y paraît. Parallèlement la parole publique retrouve au fur et à mesure de la période une importance majeure dont témoignent d'une part la prédication, d'autre part la communication politique[7], toutes deux contribuant à renouveler les

---

1 Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980, p. 866-867. La dernière partie du chapitre I consacré à l'Antiquité s'intitule ainsi « Saint Augustin, le *De Doctrina Christiana* » avant de passer au chapitre II « Essor et désastre de la première Renaissance cicéronienne » où la situation italienne au XVe siècle est abordée tandis que la France n'intervient qu'avec les personnages de Joseph Scaliger et Étienne Dolet.

2 Erich Auerbach, *Le Haut langage*, *op. cit*.

3 *Ibidem*, p. 217-306, voir notamment les remarques faites en ce sens à propos de Sidoine Apolinaire p. 235 sq. Dans la même persepective, sur la place du latin écrit comme langue écrite on se reportera également à Michel Banniard, *Viva Voce*, op. cit. Ces approches sont néanmoins en partie liées à la période étudiée à savoir le Haut Moyen Âge ; sans remettre en cause le formalisme qu'elles soulignent, on pourra se montrer plus attentif à la part de créativité que recèle la production latine notamment du Moyen Âge central.

4 En ce sens, nous nous montrons réservée à l'égard du titre de l'ouvrage suivant de Vittorio Coletti, *L'Éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Le Cerf, 1987. L'ouvrage traite en effet de prédication et notamment des influences du latin sur les langues vernaculaires, et notamment de leur « émancipation » (p. 10). Aucune mise en perspective de ce terme d'« éloquence » n'est pourtant faite et l'ouvrage n'y revient guère au fil du développement, usant surtout du terme de prédication. Pourtant, toute forme de communication orale religieuse ne mérite pas à notre sens d'être qualifiée d'éloquence de la chaire. Le syntagme renvoie en effet à une réalité historique datée, celle du XVIIe siècle qui voit les hommes d'Église comme Bossuet ou Bourdaloue avoir une carrière littéraire grâce à leur prédication. Sur cette période qui dépasse de loin notre propos on se reportera pour une approche littéraire précise et informée aux travaux de Cinthia Meli *Le Livre et la chaire. Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet*, Paris, Honoré Champion, 2014. L'auteure a eu la courtoisie de nous communiquer son travail doctoral quoique encore non édité à l'époque et nous l'en remercions.

5 On se reportera sur ce point à notre chapitre 2 sur la place et le renouveau de la rhétorique durant la période médiévale, notamment à partir du Moyen Âge central « Cicéron et la science de la loquence ».

6 Sur cette question de l'esthétique on pourra lire Alain Michel, *La Parole et la beauté*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 139-208

7 Voir Benoît Grévin*, Rhétorique du pouvoir médiéval*, *op. cit.,* partie 4 « Les textes des lettres dans l'ensemble des formes de communication politique au XIIIe siècle : circulation, transposition et déformation », p. 425-536.

formes de discours et les usages qu'ils font de la rhétorique. Les scansions les plus fermes de l'historiographie sont ainsi faites qu'elles doivent donc être sans cesse nuancées. Si le concept d'éloquence doit faire encore l'objet d'une argumentation attentive, force est de constater que la rhétorique et une culture de la parole publique existent bien à partir du Moyen Âge central.

Le signe négatif pèse tout autant sur cet autre objet théorique épineux pour la période médiévale qu'est le théâtre. Pas de théâtre au Moyen Âge, on le sait, puisque ces gens par malchance ne disposaient pas des sages conseils prodigués par Aristote en son temps pour écrire de façon orthodoxe[8]. Or tant s'en faut que le Moyen Âge se résume à des vignettes d'Épinal peuplées uniquement de bouffons. Pascale Dumont le note[9] l'époque médiévale pèche moins par absence de théâtre (dont les textes nous ont été transmis) que par manque de théoriciens. Tout n'est donc pas pure « performance[10] » fugitive et dépourvue de règles : le Moyen Âge a aussi le sens du spectacle esthétique et codifié.

Codifiée, la prédication l'est assurément, l'abondante production d'*artes* suffit pour s'en convaincre. Elle entretient en outre une relation étroite et privilégiée avec la liturgie dont le caractère réglé ne fait pas question. Mais au-delà de la performance qu'en est-il de l'esthétique ? La prédication peut-elle être un spectacle où la parole fait l'agrément comme au théâtre ? Le rapprochement doit en effet être manié avec précaution : qu'il y ait spectacle dramatique n'implique que l'on conçoive un équivalent homilétique. Passée cette courte mise au point méthodologique destinée à rappeler que ni l'éloquence, ni le spectacle ne sont *a priori* incompatibles avec le Moyen Âge il convient dorénavant de reprendre quelques notions d'histoire intellectuelle déjà esquissées afin d'entrer dans le détail des textes.

Nous nous attacherons désormais à cerner ce qui constitue la parole en performance esthétique et consciente d'elle-même, en somme en spectacle qui fait montre de son art pour mettre en scène l'éloquence. Nous nous intéresserons dans cette perspective au traitement qui est fait d'une donnée esthétique importante pour la culture et les textes médiévaux à savoir la voix comme support du discours pour le constituer en parole vivante, émouvante et signifiante. Puis dans un second temps, nous examinerons ce qui constitue la performance homilétique en spectacle jumeau ou rival des

---

8 Le débat sur cette large question dramaturgique reste d'ailleurs d'actualité ainsi qu'en témoigne l'ouvrage de Florence Dupont, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Aubier, 2007. Nous ne nous appesantissons pas sur la polémique en elle-même qui reste assez vigoureuse et qui engage à la fois des conceptions esthétiques mais aussi des considérations politiques sans lien avec notre présent objet. Nous nous contenterons de souligner à travers cet ouvrage que la théorisation du théâtre dépasse de loin la seule période médiévale ce qui, par retour, confère à la dramaturgie médiévale une intéressante modernité.

9 Pascale Dumont, *L'Espace et le temps dans la dramaturgie médiévale française*, Orléans, Paradigme, 2010.

10 Sur l'usage de ce terme anglais et pour une mise en perspective conceptuelle on lira avec intérêt l'introduction de Marie Bouhaïk-Gironès pour l'ouvrage collectif Marie Bouhaïk-Gironès, Marie Anne Polo de Beaulieu, (éd.) *Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle*, Actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Paris, Classiques Garnier, 2013.

tréteaux du théâtre en montrant que le discours tire parti d'un espace imaginaire – une scène – et d'un jeu du prédicateur qui le rapproche de l'acteur. Nous explorerons enfin une dernière dimension de ce spectacle de la parole à savoir sa relation au temps.

I. La parole comme art :

L'existence de formes de discours d'apparat et bien codifiées ne fait pas de doute à la lecture des travaux de Benoît Grévin pour le domaine politique[11] et on en retrouve les traces sans mal à l'époque de Gerson avec l'essor des textes de propagande que ce soit dans le cadre de la guerre de Cent ans ou du grand schisme d'occident[12]. Formée au collège de Navarre dont on connaît les orientations rhétoriques, toute une génération de clercs qui va de Nicolas de Clamanges à Alain Chartier mettent leurs talents d'écriture au service des administrations d'alors. Cet art d'écrire pétri des références rhétoriques de Cicéron et Quintilien[13] élabore donc bien un art du discours, au sens latin d'*ars*, mais peut-on considérer qu'il permet l'éclosion d'un art de la parole, c'est-à-dire d'un discours qui se conçoit selon des catégories également esthétiques ?

Nous proposons pour formuler des éléments de réponse à ces différentes questions de nous appuyer sur deux critères : le fait d'une part que le discours soit destiné à un « public littéraire[14] » pour reprendre les termes d'Auerbach, le fait d'autre part qu'il atteste en des termes esthétiques une conscience réflexive de lui-même. L'existence d'un public littéraire pour période des XIVe-XVe siècles au sens d'« une minorité [anonyme d'individus] si nombreuse qu'ils peuvent servir la littérature comme vecteurs, c'est-à-dire comme auditeurs ou lecteurs, comme admirateurs ou critiques des écrivains et clients des libraires[15] » est bien attestée et l'on peut presque reprendre les termes dont use le philologue pour les appliquer à la période médiévale. On pourrait reprendre le terme dont use Sylvain Piron[16] pour l'Italie un court siècle plus tôt : il y a bien à la fin du règne de Charles V et au

---

11 Benoît Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, *op. cit.*, p. 151-229 et p. 255-267.

12 Voir à titre d'exemple sur ces questions l'article de Gilbert Ouy, « Humanisme et propagande politique en France au début du XVe siècle : Ambrogio Migli et les ambitions impériales de Louis d'Orléans », dans Franco Simone, Actes du colloque *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance*, Torino, Accademia delle scienze, 1974, p. 13-42.

13 Voir sur la diffusion des théoriciens antiques de la rhétorique, Regula Meyenberg, *Alain Chartier prosateur et l'art de la parole au XVe siècle*, *op. cit.*, p. 78.

14 Erich Auerbach, *Le Haut langage*, *op. cit.*

15 Erich Auerbach, *Le Haut langage*, *op. cit.*, p. 218. La citation se rapporte à la Rome impériale.

16 Sylvain Piron, Emanuele Coccia, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *Revue de Synthèse*, Springer Verlag, 2008, n° 129, vol. 4, p. 549-586. Hyperlien : halshs-00380558, consulté en ligne le jeudi 6 octobre 2016.

début de celui de Charles VI une « saison » où une génération de lettrés consciente d'elle-même s'adresse à un nombre de destinataires conséquents, lecteurs ou auditeurs, sur un sujet assez précis (les affaires de la cité), avec les ressources spécifiques de la rhétorique et ce, quel que soit le genre pratiqué. Nous avons amplement détaillé dans notre première partie les caractéristiques intellectuelles et sociologiques qui composent le climat de cette saison[17] et on les retrouvera ici de loin en loin au fil de notre analyse. Le cadre culturel propice à l'éclosion d'une parole artistique étant posé, reste à examiner à la lumière des textes comment elle naît d'un travail du discours autour d'une notion importante de l'esthétique médiévale, la vocalité. La voix est d'abord unique, c'est celle de la transcendance divine mais aussi de l'acteur humain qui la porte, le prédicateur et c'est tout un travail rhétorique que de lui donner une consistance et un timbre. Mais la voix peut également résonner dans un cadre polyphonique, et ce tout particulièrement à l'époque qui nous intéresse : elle ouvre ce faisant, et ce sera notre seconde sous-partie, sur une esthétique qui fait du sermon un chœur.

1. Poser et composer la voix.

Le discours humain doit, pour que ses mots portent, se faire parole et s'accorder à une voix précise qui lui confère un sens singulier. Si à l'époque moderne cette voix est celle de l'individu, elle est moins subjective à l'époque médiévale et peut se faire l'écho lointain de la transcendance. Les relations entre la voix du *je* qui parle et le contenu du discours est complexe ainsi que le rappelle Paul Zumthor :

> Lorsque le poète ou son interprète chante ou récite […] sa voix seule confère à celui-ci son autorité. Le prestige de la tradition, certes, contribue à le valoriser ; mais ce qui l'intègre à cette tradition, c'est l'action de la voix. Si le poète ou l'interprète, en revanche, lit dans un livre ce qu'entendent ses auditeurs, l'autorité provient plutôt du livre comme tel, objet visuellement perçu au centre du spectacle performanciel ; l'écriture, avec les valeurs qu'elle signifie, et maintient, est explicitement partie à la performance[18].

La prédication, on le voit, s'inscrit de plain-pied dans cette configuration en même temps qu'elle la complexifie car la voix commence bien par lire un extrait de la Bible (le thème) et l'écriture joue de

[17] Les saisons sont fugitives et Sylvain Piron note que celle qui coïncide avec l'activité littéraire de Dante (qui fait figure de paradigme plutôt que d'exception dans la perspective qui est la sienne) se finit brutalement à la suite de plusieurs décès de ses principaux protagonistes. On notera de façon assez intéressante que la saison du pré-humanisme français connaît un dénouement assez analogue, la peste et la guerre faisant disparaître peu à peu tous les protagonistes que l'on connaît autour des premières décénies du XVe siècle. Sans doute faut-il n'y voir qu'une coïncidence, pourtant cette même configuration n'est pas sans intérêt pour qui souhaiterait penser à neuf l'histoire littéraire et tout particulièrement la notion de progrès dans les domaines intellectuels. Le modèle linéaire est-il toujours valable ?

[18] Paul Zumthor, *La Lettre et la voix*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 19.

fait un rôle symbolique fort, associée qu'elle est à la vérité. Cette dernière est pourtant lettre morte si une voix vivante portée par l'inspiration divine ne la rend pas accessible aux auditeurs ici et maintenant. Qui parle donc et quelle voix résonne dans la performance homilétique ? C'est celle de Dieu, disent évidemment les *artes* sans trop marquer de façon claire la frontière entre prédicateur et prophète. Les textes travaillent donc avec une rare constance à rappeler que la prédication est une parole inspirée selon des modalités toutes divines. Pourtant, en matière de discours Dieu serait peu de chose sans les hommes et ceux-ci entendent parfois le rappeler. Les sermons de Gerson font ainsi également entendre sous des voix d'emprunt un timbre plus singulier qui souligne qu'en cette période tendue de la fin du Moyen Âge les lettrés exposent aussi leur parole singulière, voire subjective pour défendre ce qu'ils voient comme la vérité. La voix en somme est une forme lointaine d'incarnation qui articule dans le corps réduit à un souffle l'humain et le divin ; aussi ne s'étonnera-t-on pas que le texte écrit mime précisément le timbre, les accents, les modulations voire la respiration de la voix fantasmée qui est censée le porter.

a. Convoquer l'inspiration

Est-il une voix sans inspiration ? La parole serait en effet vide si elle ne s'appuyait, déjà au sens étymologique, à cet *esprit* qui fait signe vers une singularité. Que celle-ci émane d'une transcendance divine qui excède l'ici-bas ou d'un individu moderne trouvant son origine en lui-même importe peu dans un premier temps. Car seul compte le mouvement par lequel le discours se colore d'une tessiture particulière, signe d'une spécificité qui dépasse le simple flot des mots. Pourtant, l'inspiration ne saurait être balayée à si peu de frais dans un corpus homilétique car elle y revêt une dimension à tout le moins polysémique. L'invocation à l'Esprit saint fait figure en effet d'étape classique dans les définitions théoriques du genre homilétique : au seuil du discours, avant même que la rhétorique ne prenne sa place, il convient de se réclamer de plus haut. Ce moment scelle donc l'appartenance à un genre en même temps qu'il l'établit en « discours constituant » selon les termes de Dominique Maingueneau[19]. Les textes pourtant se montrent souvent moins loquaces que les traités théoriques et ils se font discrets sur la présence agissante de l'Esprit saint[20]. La convocation d'une inspiration sacrée se confond d'ailleurs souvent dans notre corpus avec l'*Ave Maria* qui clôt le prothème. Ainsi seuls les sermons des fêtes associées à l'esprit saint s'attardent à évoquer explicitement l'origine transcendante de la parole :

[19] Dominique Maingueneau, *Le Discours littéraire*, *Paratopie et scène d'énonciation*, *op. cit*.
[20] Sur ce point nous renvoyons à l'ouvrage Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers, *La Parole du Prédicateur*, *op. cit*.

> Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur. Scribitur ubi dictum est. Proposita hac coelesti stupenda sententia, insonante hoc grandi tonitruo ex ore divinatis in sublimi monte Ecclesiae audierunt quam plurimi altisonam hujus extraneissimae et a sapientibus mundi hactenus absconditae doctrinae tubam ; et quidem in omnem terram exiit sonus eorum[21].

La reprise du thème évangélique énoncée auparavant dans le prothème prend la forme ici d'une épiphanie de la parole aux caractéristiques classiques notamment avec l'insistance sur un bruit fracassant *insonante*, *tonitruo*, *altisonam*, *tubam*. Si l'acteur humain qu'est le prédicateur n'est pas mentionné à cet instant précis du texte, il réapparaît immédiatement après en tant que témoin du message divin. Dans ces passages, il est d'abord un récepteur marqué par une passivité fondamentale face à une parole dynamique qui a son origine au-delà :

> Non igitur absque ratione praedicabatur propheta per verba thematis : « Emitte Spiritum tuum etc. Nam praemiserat conformiter ad praedictam sententiam et deficient et in pulverem suum revertentur. Quam creationem et innovationem ut adipisci valeamus in hoc celeberrimo die […] ! Ad te talem, fiducialiter accurrimus pro novae recreationis per gratiam impetratione et ut digne loqui valeamus de causa hujus magnificae processionis […][22].

Tout concourt ici à placer ailleurs la source de la voix qui retentit dans la parole présente : le vocabulaire du prophétisme, l'allusion à la finitude humaine, et la prière de demande de grâce. La présence assez remarquable du lexique de la nouveauté, *creationem*, *innovationem* et *recreationis* insiste enfin la puissance créatrice de la parole, nous renvoyant ainsi à une voix investie par l'Esprit esprit. Ces configurations sont toutefois rares et découlent souvent, rappelons-le, de solennités liées à l'Esprit saint comme dans cet autre sermon français :

> Accipietis virtutem Spiritus Sancti in vos. Selon que dit saint Gregoire en l'evangile du jour d'huy, pour neant et en vain travaille la langue des docteurs ou de l'enseigneur si le Saint Esprit n'est présent au cœur des escoutans. […] Ne luy faisons donc pas la sourde oreille mais le prions de nostre mieux en disant : Veni Sancte Spiritus etc. O saint Esprit, souverain maistre et docteur de l'ame, viens, viens nous te prions et visite les cueurs de tes sujets […][23].

---

[21] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 91. Traduction : Heureux ceux qui pleurent car ils seront consolés, c'est écrit là où nous l'avons indiqué. À l'annonce de cette parole céleste stupéfiante, au son, sur la haute montagne de l'Église, de ce grand coup de tonnerre issu de la bouche divine, comme il fut grand le nombre de ceux qui entendirent la trompette retentissante de cette doctrine ô combien étrangère aux savants de ce monde et qui, encore aujourd'hui, échappe à leur regard. Car en effet le son qu'ils produisent se propage à toute la terre.

[22] *Emitte spiritum tuum*, *OC*, t. 5, n° 225, p. 255. Traduction : Ce n'est pas sans raison que le prophète prêchait au moyen de ces mots du thème : « Envoie ton esprit etc. » Car oui, en effet, il avait annoncé suivant la parole prédite qu'ils dépériraient et qu'ils s'en retourneraient à la poussière. Oh, quelle création, quel renouvellement ! Puissions-nous être en mesure d'y atteindre en ce jour illustre ! Tel tu es et nous accourrons vers toi avec confiance pour te prier de nous accorder par ta grâce une nouvelle re-création afin que nous soyons à même de parler dignement de la cause de cette magnifique procession.

[23] *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 431.

Si dans ce dernier cas l'invocation à l'Esprit vise d'abord les auditeurs il est permis de penser qu'incidemment, par l'entremise de la première personne du pluriel, l'inspiration du prédicateur soit également concernée.

Pourtant, si le travail de l'inspiration suppose d'abord la mobilisation de la puissance divine, les sermons de Gerson se penchent également sur les ressorts tout humains de la prise de parole. De loin en loin, le chancelier laisse affleurer ses sentiments au moment de prendre la parole :

> Utinam quantus et quam celebris est conventus iste vester ante diem festum Paschae ad audiendum verbum Dei, tanta mihi et tam efficax ministraretur ubertas eloquii et sermo tanto dignus coetu non deesset, quatenus in pelvim nostrae mentis aquas sapientiae salutaris infusa ablueret pedes nostrae affectionis[24].

Pure *captatio* ? Nul doute que ces passages, souvent situés au seuil des textes, n'aient une valeur rhétorique. Pourtant, ils ne sont systématiques ni chez Gerson, ni chez ses contemporains. Au demeurant, le caractère convenu ne doit pas faire oublier que les mots peuvent dans le même temps être porteurs d'une singularité particulière. Face aux cisterciens du collège Saint--Bernard, le Jeudi saint de 1395, une tension légère se fait jour : comment parler au nom de Dieu avec sa voix propre ? L'alternance des pronoms *mihi* / *nostrae* est de ce point de vue intéressante car elle dénote une oscillation entre une inspiration transcendante qui laisse l'agent humain dans l'anonymat et un souffle qui opère à travers un individu singulier. La suite du passage maintient cette ambivalence puisque la parole divine débouche sur un choix rhétorique singulier qui est bien le fait du prédicateur :

> Ante diem autem festum Paschae. Ut nuper objecta est oculis meae intentionis evangelica lectio quae nostris nunc auribus insonnuit, subiit ardor animum eamque totam more veterum sub homilia transcurrere. Hic enim modus praedicationis quamquam a modernis parum tritum sit efficacior forsan est ad fidei robur stabiliendum […][25].

L'inspiration transcendante du genre discursif se dédouble ici en une inspiration seconde qui touche la personnalité du prédicateur, *ardor*, *animum*. Il en résulte un choix d'écriture spécifique, une voix singulière qui emprunte pour cette fois le phrasé et les modulations de la prédication antique (selon la perception qu'on en a au XVe siècle).

---

[24] *Ante diem autem festum Paschae*, *OC*, t. 7. 2, n° 211, p. 50. Traduction : Ah, si seulement, à l'instar du nombre et de l'empressement dont fait montre votre couvent pour écouter la parole de Dieu avant ce jour de fête de Pâques, si seulement je pouvais disposer d'une éloquence féconde en de telles proportions et avec la même puissance agissante et que ne me faisait défaut un discours digne d'une telle assemblée ! Puisse-t-elle, cette éloquence, être telle que, répandant dans la poitrine de notre âme les eaux de la sagesse salvatrice, elle lave les pieds de notre affection.

[25] *Ante diem autem festum Paschae*, *OC*, t. 7. 2, n° 211, p. 50-51. Traduction : Avant le jour de la fête de Pâques. Quand fut placée tantôt sous le regard de mon intention la lecture évangélique qui résonne à présent à nos oreilles, une ardeur s'empara de mon esprit pour parcourir le texte avec une homélie à la manière des anciens. Ce mode de prédication, quoique en effet il soit peu pratiqué des modernes, est peut-être plus efficace pour établir solidement la foi.

La mise en scène d'une recherche individuelle de l'inspiration n'est pas systématique dans les sermons de Gerson, tant s'en faut. Ces moments d'écriture se rencontrent néanmoins suffisamment, au niveau du seuil ou dans le corps des textes, pour qu'on leur accorde une attention particulière. Ainsi, sans rien récuser de l'importance de l'inspiration divine, Gerson aime à mettre en scène les enjeux de la prédication dans sa dimension humaine :

> Et qui sera la voix de predication sainte ou d'admonicion sainte qui porra estre oye en la pensee ou telle division est, telle noise, tel cry et telle tension[26] ?

La parole divine reste ici en suspens un court instant, le prédicateur ne se désignant pas explicitement comme le héraut qui assumera cette mission spirituelle. L'esprit souffle, mais nulle voix ne l'accueille. D'autres fois le prédicateur se met davantage en avant et rend visible la transmission de la parole sacrée par la voix humaine :

> Memoriam, etc. verbum ubi allegatum est. En considerant le hault mistere du saint sacrement nagueres me fut advis que mescreance faulse, desloialle et obstinee beste sauvage, monstrueuse et contrefaicte s'apparut ou secret de ma pensee. Laide estoit sa figure, noire et obscure et moult hideuse […]. Si fut tres impacient et vouloit comme furieuse causer et arguer que ces parolles de David n'estoient de rien a propos […].
> Et ainsy comme je me apprestoie a respondre puis que je euz pris courage et force en moy, je soubleve ung peu les yeulx et apercois [T]heologie la loiale et veritable gouverneresse de saincte eglise venant des cieulx sa jus. Apres ce qu'elle fu descendue en l'ostel de mon ame elle regarda un peu de furie et comme par indignacion son adversaire [M]escreance, et incontinent se tourna devers moy et dit a voix doulce et seure que je me doubtasse en rien que Jhesuscrist pouoit donner sa char a manger […][27].

Ici, la scénographie allégorique ne vise pas seulement l'introduction d'une polyphonie agréable et distrayante. Comme souvent pour la période des XIVe-XVe siècles elle offre, par le détour de l'imaginaire, une articulation fine des différents niveaux de la création et ce avant même que les arts poétiques ne proposent de théorisation ferme. Le lien à une inspiration transcendante apparaît ici clairement, d'une part avec la reprise du thème puis avec l'évocation du mystère du sacrement théologique. Le deuxième personnage allégorique enfin inscrit une continuité de cette inspiration sacrée au cœur de la conscience du *je*. La place de l'acteur humain singulier est en effet soulignée avec la première personne et l'allusion à un espace intérieur *considerant*, *secret de ma pensee* et des sentiments *force*, *colere*. Être inspiré, on le voit dans cet extrait, n'exclut en rien la singularité : le for intérieur accueille bien des discours contradictoires. Le prédicateur doit donc poser sa voix propre en

[26] *Pax vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 779.
[27] *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors*, *OC*, t. 7.2, n° 357, p. 698.

choisissant parmi cette diversité. Il est de ce point de vue intéressant de noter que de fortes similitudes apparaissent entre des sermons comme celui que nous venons de citer, qui appartient vraisemblablement à l'ensemble français non aristocratique[28], et certains textes latins[29].

Pour que la voix humaine s'accorde à la parole divine il faut donc qu'une double inspiration fasse son œuvre, transcendante et humaine, et ce sans solution de continuité. Pourtant, il est aussi des circonstances où le prédicateur insistera moins sur sa voix propre que sur celle de Dieu. Dans certains sermons et souvent de façon ponctuelle c'est une configuration proche du prophétisme qui confère à la voix singulière sa légitimité. Ces moments sont certes une reprise d'une configuration traditionnelle de la parole ; pourtant, dans le même temps, ils contribuent à mettre en évidence la place de l'acteur humain. L'investiture divine ne suffit en effet pas : il faut aussi que l'homme réponde et assume la parole transcendante, ici, dans le début du sermon *Vade in domum tuam* :

> Vade in domum tuam. Originaliter Matth. IX, 6, et recitative in evangelio dominicae currentis. Etsi haec Christi vox ad me traduci potest quasi me jubeat in domum regredi et increpans dicat : « Quare tu ennarras justitias meas et assumis testamentum meum per os tuum, quia sic opus est manendi, audaciam praestat paralyticus hodie a peccatis simul et morbo curatus in illa quam ingressus fuerat Christus domo. » Sic agam eo modo in domum ubi Christus, grabbato propriae fragilitati instratus plena fide devolvar, quatenus morbidam ispse paralysim meae mentis ejiciat[30].

Le passage reprend avec soin les éléments traditionnels de la scénographie prophétique : la voix, le Christ, l'impératif, *jubeat* ainsi que l'injonction d'assumer une parole transcendante en son nom propre, *testamentum meum* / *os tuum*. Le discours d'autorité qui trouve sa source dans la figure transcendante du Christ ne suffit toutefois pas toujours pour que le prédicateur puisse poser sa voix

---

[28] On pourra néanmoins trouver des configurations analogues dans des sermons plus nobiliaires, ou, plus largement, dans des textes destinés à la noblesse. C'est notamment le cas dans le discours traditionnellement intitulé « Pour la paix et l'union », ou, si l'on se réfère au thème biblique utilisé, *Pax hominibus bonae voluntatis*, aux pages 764 et suivantes : « Si veuillez scavoir que si veuil reciter comment nagueres je m'estoie comme retrait en la secrete chambrete de ma pensee en cloant les hus et les fenestrelles des sens corporelz pour mieux considerer et aviser ce qui faisoit a dire… ». Pour ce qui touche la question de la désignation des textes, nous préférons quant à nous user du thème biblique plutôt que des titres qui font allusion le plus souvent au but du discours et qu'on trouve dans l'édition Glorieux. Il convient de noter toutefois que ces éléments de caractérisation figurent dans certains manuscrits où ils précèdent le thème à la manière d'un chapeau à la mise en page spécifique.

[29] C'est le cas notamment dans le sermon *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 500 où la Science orgueilleuse assaille le prédicateur alors qu'il prépare son sermon. Cette fois c'est la Charité qui le sauvera et qui lui permettra d'ancrer sa voix dans la parole divine. Nous reviendrons dans ce chapitre sur ce même passage et ne le citons donc pas présentement.

[30] *Vade in domum tuam*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 563. Traduction : Retourne en ta maison. Originellement en Matthieu, IX, 6, et récité dans l'évangile du dimanche présent. Et si d'aventure la voix du Christ pouvait parvenir jusqu'à moi, elle m'ordonnerait pour ainsi dire de rentrer chez moi et elle me dirait, pleine de reproches : « Voilà donc comment tu vas relater ma justice et assumer mon testament par ta bouche car oui, il y a besoin de rester au repos : aujourd'hui un paralytique s'illustre avec audace en guérissant en même temps de ses péchés et de sa maladie dans la maison où le Christ était entré. » Aussi procèderai-je de cette manière dans la demeure où le Christ est entré : alité sur le grabbat de ma propre faiblesse je me redresserai avec une foi entière au point que lui repoussera la paralysie maladive de mon âme.

et délivrer sa parole de vérité. Il faut parfois faire l'expérience directe de l'inspiration divine. Pourtant, tout inspiré qu'il soit, le prédicateur possède aussi une voix humaine en propre. Or, s'affirmer comme sujet du discours sur le devant de la scène homilétique n'est ni évident pour la période, ni très indiqué dans ce genre littéraire précis. C'est donc à travers des effets d'énonciation secondaire et des jeux de masques que le prédicateur peut s'autoriser à faire aussi résonner une voix plus singulière.

b. La voix déguisée : jeux de masques

Les voix qui résonnent dans les sermons de Gerson sont nombreuses et ne se ressemblent pas. Le jeu des énonciateurs secondaires introduit en effet une variété de voix qui coexistent avec celle du prédicateur ainsi qu'une diversité rhétorique plaisante[31]. Mais leur fonction ne se borne pas à agrémenter le discours homilétique d'une vivacité bienvenue : elles s'offrent parfois aussi au prédicateur comme des masques commodes et qui prennent en charge parfois l'ensemble du sermon. Ce faisant, elles permettent au prédicateur de changer de timbre et surtout de rompre avec les canons de l'exposé scolastique, marqué par l'approche rationnelle. Ces jeux d'énonciation ventriloque atteignent leur paroxysme dans le sermon *Fulcite me floribus* où ce n'est plus le chancelier de l'université de Paris qui parle mais Bernard de Clairvaux par l'entremise d'un jeu énonciatif :

> Introducetur itaque personna [Bernardi] jam beata et secura tamquam ipsum de amore suo in hoc mundo loquentem audiamus. Ita enim texere meditatus sum doctrinam de amore quatenus jucundior esset ad audiendum, facilior ad credendum, majestate sua dignior et invidiae habens minus ad imitandum. Quis enim sibi congruentius amoris magisterium usurpaverit cujus et facta omnia, et scripta omnia scintillae quaedam igneae sunt amoris ? Avertite igitur paulisper mentem a me et ipsum Bernardum loqui putate, non me[32].

Le subterfuge énonciatif n'est en rien caché ici et la finalité visée est clairement exposée : il s'agit bien de plaire, *jucundior ad audiendum*, et d'instruire, *facilior ad credendum*, tout à la fois et de susciter le désir d'imiter le saint. De la même manière, la fin de la prise de parole de Bernard est bien indiquée :

---

[31] Nous reviendrons sur la dimension esthétique de cette écriture polyphonique dans la seconde sous-partie de la première partie de ce chapitre, « L'Orchestration des mots ».

[32] *Fulcite me floribus*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 326.Traduction : Qu'on introduise donc le personnage de Bernard déjà bienheureux et en paix comme si c'était lui que nous écoutions parler de son amour en ce monde. J'ai en effet songé à tisser ainsi une doctrine concernant l'amour qui soit assez agréable à écouter, assez facile à croire, assez digne de par sa majesté et donnant moins de jalousie pour l'imiter. Qui mieux que lui s'est arrogé avec assez de pertinence le magistère de l'amour lui dont tous les actes, tous les écrits sont comme des étincelles d'amour ? Détournez un instant votre esprit de ma personne et imaginez que c'est Bernard lui-même qui parle, et non pas moi.

> Haec tanta dicta sint, reverendi patres et viri doctissimi, de amore bono faciente civitatem Dei in nobis ; et hoc sub persona amorosi nostri devoti Bernardi tum ad commonitionem nostram tum ad sui praeconium[33].

L'enjeu est donc bien ici de prendre ses distances avec un exposé homilétique trop strictement tenu par les canons scolastiques. Moyennant un arrangement qui ne trompe personne puisqu'il est affiché, Gerson peut puiser dans le registre affectif que prise la prédication cistercienne : le sermon est saturé par le lexique amoureux et un *pathos* effusif. De la même manière, l'énonciation se fait à la première personne et s'apparente à une confession biographique et spirituelle. Faut-il voir dans ce dernier trait un indice en faveur d'une expérience mystique de Gerson ? Rien ne le laisse à penser de manière explicite puisque, nous l'avons souligné, le cadre discursif est très nettement posé. Pourtant, d'une voix à l'autre, il n'est pas dit que le masque ne révèle pas la subjectivité de celui parle, dans des proportions et selon des modalités dont nous ne pouvons malheureusement rien savoir.

Sous le masque de la voix d'emprunt réside ainsi une liberté réelle pour l'énonciateur qui peut s'écarter brièvement des cadres génériques du sermon universitaire. Ainsi, la part des figures d'énonciateur secondaire favorisant une expression plus affective est importante, en latin comme en français. Ceci semble confirmer qu'il s'agit là d'un aspect auquel ne répond pas totalement la rationalité scolastique. Dans le sermon pour le jour des morts, *Beati qui lugent*, c'est une mère[34] qui apostrophe les auditeurs individuellement depuis le Purgatoire :

> Helas, mon doulx enfant, pourras tu refuser a ceste povre mere une goutte d'eaue, une seule larme qui tant luy puet proffiter et sa douleur alegier. J'ay soustenu tant de doleur et de meschief pour toy porter, enfanter, nourrir et avencier. J'ay pour toy fait mains pleurs et mains gemissements, tu les sces bien ; sy te prie et requier que tu ne failles mie a ce darrain besoing. Au besoing voit on qui amis est ; prie pour moy, ayes cuer doloreux pour moy. Je ne te requiers chose que tu ne puisses. Las, dolente, et se mon enfant que j'ay conceu, porte et enfanté, me refuse et m'est dur et m'oublie, qui me aydera ? A qui de moy souvendra ? O Dieu quelle misere[35].

Il est intéressant de constater que, si l'usage du *pathos* joue indéniablement un rôle notable dans ce passage, il n'est pas déterminant du point de vue du sens. En effet, le même contenu aurait pu, à peu

---

[33] *Ibidem*, p. 336.Traduction : Tous ces propos, révérends Pères et hommes éminemment doctes, expliquent comment le bon amour bâtit en nous la cité de Dieu et nous les avons tenus à travers le masque de notre amoureux et dévôt Bernard, d'une part pour nous instruire, d'autre part pour lui rendre hommage.

[34] Sur ce point on notera que les textes vernaculaires recourent davantage à des voix de substitution caractérisées comme féminines tandis que les textes latins mobilisent des figures de la sainteté masculine. Il pourra mettre en perspective cette différence de stratégie à la lumière de l'ouvrage de Piroska Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle),* Paris, Albin Michel, 2000 ainsi qu'à son article « Sharing charismatic authority by body and emotions : the marvellous life of Lukardis von Oberweimar (*c*. 1262-1309) », dans Verlee Fraeters, Imke de Gier, *Mulieres Religiosae. Shaping female spiritual authority in the medieval and early modern periods*, Turnhout, Brépols, 2014, p. 109-126. Nous attirons l'attention sur la richesse et subtilité de la problématisation proposée dans l'introduction de cet ouvrage.

[35] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 244, p. 553.

de chose près, être pris en charge par la voix du prédicateur à la troisième personne : en dehors des interjections qui disparaîtraient, les rythmes, le proverbe, *Au besoing voit on qui ami est* pourraient demeurer. Le sens global du passage, sans ce jeu sur l'énonciation avec une figure lourde de sens au plan symbolique, serait relativement différent et pourrait s'apparenter à une invective accusatrice plutôt qu'à une supplique.

Toutefois, le jeu de masques énonciatif auquel s'adonne Gerson dans ses textes n'est pas seulement affaire de registres. Il arrive également qu'il soit préférable de troquer sa voix pour celle d'un autre, fût-il un pur être de langage, pour atténuer le caractère subversif de certains propos. Les sermons prononcés en contexte papal fractionnent ainsi de façon récurrente l'énonciation entre plusieurs figures qui se partagent entre elles le discours polémique et l'assument en leur nom :

> Properebat rursus quaerere [S]tudiositas cur non modo si baptismus ut olim in nomine Jesu […] dum haec inter loquendum superirruit [Z]elus fervidus, filius [C]aritatis : « Abscede hinc, ait, o [S]tudiositas speculatrix ; non est tempus disputandi sed plorandi ; nam si propterea Deus appellatus est Jesus, si in hoc apparuit gratia ipsius ut salveremur, unde nobis tot mala, tot incommoda qui in ispum credimus, ipsum invocamus ? […].
> Sed vae tibi mala [V]oluntas, voluntas ingrata ; tu istam a nobis Dei gratiam abscondis, tu divinum illud carmen obturbas dissonis moribus tuis, tu surripis gloriam Deo partem suam. Quidni pace spolieris parte tua ? Tu igitur bene vivere docenda esses, non acute disputare […] Sit, [Domine] hodierna sanguinis tui effusio exspectationum nostrarum valida signatio, sit encaenium salutare, ut ubi abundavit iniquitas superabundet gratia. ». Talis erat in meditatione mea [Z]eli plangor querulus, commovens, orans et obtestans ut sublata [M]ala voluntate de medio nostri. Cui [S]tudiositas : « Et cur, ait, non inquirit clerus cum praelatis suis qualibus viis occurrere convenit tantis et tot incommodis ; seu per congregationem factam in nomine Jesu qui aderit in medio, seu per sedulae disputationis officium tendentis non ad contentionem sed veritatis inquisitionem […] ? Cui [Z]elus : « Expedit quidem […]. Dic tu, [S]tudiositas, radices aliquas ex jure divino sub generalibus principiis utiles ad sedandum pestiferum schisma […] » Tunc [S]tudiositas visa est quaedam aperire sub consideratione quadruplici, quae qualia sunt, vestrum erit judicium[36].

[36] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 82-84. Traduction : L'Ardeur spéculative se dépêchait à l'inverse de demander pourquoi le baptême n'était pas donné comme auparavant au nom de Jésus quand, sur ces entrefaites, Zèle Fervent, le fils de Charité, fit irruption pour parler : « Arrière Ardeur spéculative, le temps n'est plus à la dispute mais aux pleurs car en effet, si Jésus est bien appelé Dieu, si en cela sa grâce apparaît afin que nous soyons sauvés, d'où nous viennent tant de maux, tant de désordre à nous qui croyons en lui et qui l'invoquons ? Mais malheur à toi ô Mauvaise Volonté car, toi, tu as dérobé à notre vue la grâce de Dieu, tu déranges ce chant divin par ton comportement dissonant, tu soutires à Dieu la gloire qui lui revient. Pourquoi donc nous dépouilles-tu de la paix de ton côté ? Sans doute pourtant as-tu été éduquée à bien vivre, à ne pas disputer avec acrimonie […]. Puisse, Seigneur, l'effusion de ton sang qui a lieu aujourd'hui être un signe valide pour nos attentes, qu'elle soit une consécration salutaire de sorte que là où abonde l'iniquité, que surabonde la grâce. ». Telle était la plainte lamentable que poussait le Zèle dans ma méditation, faisant appel aux sentiments, suppliant et prenant à parti …pour que Mauvaise Volonté soit ôtée du milieu de nous. L'Ardeur lui répondit alors : « Et pourquoi le clerc ne s'enquiert-il pas avec ses prélats des voies par lesquelles nous sont arrivé tant et tant d'inconvénients, soit en faisant un rassemblement au nom de Jésus qui se trouve au milieu de nous, soit par un travail de dispute assidu orienté non pas vers le conflit mais en direction de la recherche de la vérité ? ». Le Zèle lui répondit : « Il le faut, assurément. Expose-nous, toi, Ardeur, quelques fondamentaux tirés du droit divin sous la forme de principes généraux utiles pour apaiser le schisme. Alors on vit l'Ardeur exposer des choses

Le ton ici est véhément : la situation du schisme s'enlise et la délégation de l'université qui vient rencontrer Benoît XIII et dont fait partie Gerson décide d'abandonner les voies consensuelles. Certes, le contexte brossé à grands traits par Zèle fervent ne fait aucune allusion nominative et la Mauvaise Volonté n'est pas forcément une allégorie à clé. Pourtant, le propos est sans concession et n'épargne ni les personnes ni les institutions. On ne s'étonnera pas que dans un tel contexte le *je* ait totalement disparu, laissant seules des allégories en position d'énonciateurs déverser leur acrimonie. On ne s'étonnera pas non plus que cette fois, Gerson ne referme pas la parenthèse discursive et se borne à faire appel au sens critique des destinataires sur la teneur du discours de Studiositas, se défaussant, en apparence de toute responsabilité : « qualia sunt vestrum erit judicium ». Ainsi, il laisse le soin à la Studiositas de développer encore longtemps les principes qui, selon elle, devraient prévaloir dans la réforme de l'Église, le tout avec une argumentation théologique serrée qui pouvait assurément déranger les autorités papales. De nouveau ici, le jeu sur l'énonciation offre une plus grande latitude pour dire sans avoir l'air de dire. Loin d'être un exercice de style, il s'agit ici, dans un contexte de prédication tendu et contraint, de flouter la parole. Qui parle sous Studiositas ou sous la figure du Zèle ? Est-ce Gerson ? Oui, et non, car les figures ont leur personnalité propre même si cette dernière se réduit à une épithète. Il y a donc bien un jeu de masques au sens propre du terme dans les sermons de Gerson non sans une certaine mauvaise foi quant à l'autonomie de ces figures qui remplacent l'énonciateur. Au final c'est bien aussi de cette manière que le prédicateur peut espérer poser sa voix propre et singulière[37] ; car le flou tout comme l'ambiguïté sont riches de potentialités signifiantes, artistiques assurément pour qui sait en user.

c. Le travail de la voix : volume, respiration, silences

Pourtant, le travail d'une voix littéraire ne peut se résumer ni à la source où l'on prend son inspiration, ni à la polysémie que lui octroie l'usage de masques variés. Ou plutôt, ces éléments offrent un espace, vaste, où se déployer mais ils n'augurent en rien de la qualité vocale qui s'ensuivra. Gerson le sait, qui travaille dans ses sermons à exploiter toute l'étendue des volumes possibles de l'éclat de la colère jusqu'au silence presque complet tout en veillant à une bonne respiration. Il y a

ordonnées en une quadruple considération. Quant à leur teneur, c'est vous qui en jugerez.

[37] Le propos pourrait sembler excessif et par trop paradoxal puisqu'en somme, la singularité de la voix se dessinerait à rebours, de manière fragmentaire car difractée en de multiples figures, et dans une opacité troublante. Le Moyen Âge sait pourtant que la vérité divine ne s'atteint parfois qu'à travers un miroir incertain et Gerson, qui a traité la parole de saint Paul dans un de ses sermons ne l'ignore pas. Bien plus, la pluralité énonciative et la multiplication des instances allégoriques est un procédé courant pour construire un discours subjectif. Voir sur ce point Virginie Minet-Mahy « Les systèmes de représentation de l'auteur et du lecteur dans le texte allégorique : figures idéales et vocations poétiques. », *op. cit*. Nous signalons par ailleurs que nous avons consacré à ce point précis un article « L'autorité de l'homélie : polyphonie et *ethos* auctorial dans les sermons de Jean Gerson. », Actes du colloque *Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité*, page consultée le 7 octobre 2016. URL : http://www.fabula.org/colloques/document2410.php

une musicalité vocale dans ces textes au sens où ils jouent de façon régulière, presque systématiquement, sur un sens du phrasé qui leur confère l'apparence d'une totalité harmonieuse[38]. La nuance est toutefois de mise car on ne trouvera pas un degré de structuration et de cohérence qu'on trouverait chez un Bossuet, de même que certains sous-ensembles de notre corpus (les sermons français non curiaux) travaillent moins cette dimension. Ces quelques réserves étant posées, il est possible d'apprécier les sermons de Gerson comme mus par un souci de modulation de la voix, et ce d'abord au niveau de leur macrostructure.

Les types de discours alternent en effet au sein des sermons comme autant de tonalités musicales[39] qui confèrent à une même voix une variété de couleurs. Le sermon latin *Ad Deum vadit* prononcé en 1403 pour un public de religieux offre une illustration parlante de l'alternance qui préside au travail de la voix. Le début du sermon commence, après l'annonce du thème par donner la parole à la vierge Marie qui s'adresse à son fils dans un discours pathétique de quelques lignes : « […] ad Deum dilecte uteri mei et gaudium. Ut quid non sequor te quocumque ieris ? Parata sum tecum in carcerem ire.[40] » Ce premier discours est empreint d'un pathos découlant des sentiments de la Vierge, s'ensuit une reprise en main de la parole par l'énonciateur-prédicateur qui offre la scène comme spectacle spirituel à méditer : « Ecce, viri patres et fratres, pium miserandumque spectaculum.[41] » Puis la voix abandonne les accents feints de la vie pour se remettre en chaire dans une posture pastorale ; le pathos demeure pourtant, mais associé à une méditation. La colère surgit alors avec une

---

[38] Le présent syntagme de « totalité harmonieuse » n'est pas sans présenter des risques dans un travail littéraire car il renvoie peu ou prou de par une longue tradition critique, au concept d'œuvre. Nous ne reviendrons pas ici sur cette question qui est davantage pertinente pour la période moderne et nous nous bornerons à renvoyer en guise d'introduction aux travaux de Jean Rousset, *Forme et signification. Essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel,* Paris, José Corti, 1964, p. 3 sq. pour la période classique et à Umberto Eco, *L'Œuvre ouverte*, Paris, Points, 2015, (1965) pour la période récente. Il vaut la peine en revanche de souligner que, sans trop s'appesantir sur un lexique d'emploi délicat, le statut individuel des sermons, chacun pris en lui-même, mérite qu'on s'y arrête. Dans une perspective éditoriale on pourrait se demander s'il est préférable de privilégier une logique de recueil ou de collection, laquelle donne plus d'importance à l'individualité des textes. Pourtant la première approche trouverait également des points d'appuis dans la tradition manuscrite qui fait apparaître des ensembles récurrents dans la transmission ainsi que des *hapax* (ainsi le sermon très connu *Ad Deum vadit* français connaît une existence relativement autonome).

[39] Précisons que le terme de tonalité que nous employons a un caractère de métaphore qui emprunte au lexique musical et ne relève pas, exceptionnellement, du vocabulaire technique de l'analyse littéraire où il a un sens autrement plus précis et que nous ne sommes pas sans connaître.

[40] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 1. Pour une étude des parallèles entre le sermon latin et son homologue français on consultera l'article de Christopher Burger, « Preaching for members of the University in latin, for parishioners in French : Jean Gerson (1363-1429) on "Blessed are they that mourn" », dans *Constructing the medieval sermon*, op. cit., p. 207-220. Le discours de la vierge du texte latin notamment présente des similitudes fortes avec celui du texte français. Il est toutefois beaucoup plus court et apparaît comme une version condensée. Au reste, les deux sermons ont été prononcés la même année (1403) à quelques jours d'intervalles : l'hypothèse d'une rédaction quasi simultanée des deux textes paraît envisageable et ce d'autant plus qu'il est admis que la langue de rédaction de Gerson n'était pas toujours celle de la prédication. Brian Mac Guire postule ainsi que le discours *Ecce Rex* aurait été prononcé en français à l'Hôtel Saint Paul devant le roi mais écrit ensuite (et non traduit) en latin par Gerson lui-même. Traduction : « À Dieu, mon bien aimé et joie de mes entrailles. Et pourquoi est-ce que je ne te suis pas partout où tu vas ? Je suis prête à être emprisonnée avec toi. ».

[41] On prendra soin de noter dans cette citation le terme de *spectaculum* qui est employé et sur lequel nous reviendrons. Pourquoi est-ce que je ne te suis pas partout où tu iras ? Je suis prête à aller avec toi en prison. ».

apostrophe des juifs : « Vae tibi, Judaeorum infelix invidia[42] ! » pour renouer avec une invitation à la compassion qui culmine dans l'*Ave Maria* de la fin du prothème. Le ton change alors pour adopter le phrasé plus didactique de l'exposé théologique avec, d'abord, l'annonce du plan : « Ad Deum vadit. Tria olim dicebamus esse hujus horae vespertinae mysteria specialia : pedum lotionem, Christi humiliationem, sacramentalem refectionem.[43] » (p. 2). Un long développement se déroule à partir de là (cinq pages) qui traite successivement du cheminement vers Dieu par la connaissance, puis par l'amour. Dense, le propos use du langage technique de la théologie et de tournures injonctives, *necesse est, habenda est* qui ont vocation à fournir une méthode pour la vie spirituelle. Des questions rhétoriques de loin en loin relancent le rythme du propos constitué de longues phrases le tout sans jamais dévier du contenu théorique. À la page 8, Gerson signale qu'il est parvenu à la fin de sa première partie, consacrée à l'exposé théorique :

> Quamobrem his ita praelocutis de pede cognitionis et fidei quo praeposito anima christiana vadit ad Deum, enitamur pro secunda collationis parte monere potius quam docere ut amoris pes subsequatur et in interiora magis magisque tendat[44].

L'énonciation renoue alors avec des accents affectifs que distillent maints détails :

> Ad Deum vadit Jesus Christus et hic crucifixus. Figamus hic, viri patres et fratres, figamus cum Apostolo pedem nostrae cognitionis ; non judicemus nos aliud scire nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. Non nutemus, non labamur plus sapere quam opportet […][45].

Le thème ici est repris et modulé, ce qui n'était pas le cas dans la partie théologique : les sonorités [us], [kr], [i] sont reprises et s'entremêlent dans un *continuum* sonore subtil qui ramène du côté de l'émotion. S'y ajoute l'impératif pluriel, *figamus*, qui succède à l'impersonnel de l'exposé didactique précédent et suggère l'idée d'une communauté d'expérience[46]. Le propos enfin écarte explicitement le savoir pour remettre l'accent sur la dévotion au Christ avec un effet de soulignement notable du fait de la répétition. Trois pages s'ensuivent, cette fois denses quant au contenu spirituel. Les

---

42 Traduction : Maudite sois-tu, malheureuse jalousie des Juifs !

43 Traduction : À Dieu s'en va. Nous disions précédemment qu'il y avait trois mystères spécialement attachés à cette heure de l'après-midi : le lavement des pieds, le bafouement du Christ, le renouvellement sacramental.

44 *Ad Deum Vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 8. Traduction : C'est pourquoi, après avoir ainsi traité du pied de la connaissance ainsi que de la foi par l'enchaînement desquels l'âme chrétienne s'en va vers Dieu, attachons-nous pour la seconde partie de la collation à conseiller plutôt qu'à enseigner afin que le pied de l'amour soit accompagné et qu'il tende de plus en plus vers les choses intérieures.

45 *Ibidem*. Traduction : À Dieu s'en va Jésus Christ à présent crucifié. Attachons, messieurs mes pères et mes frères, attachons avec l'Apôtre le pied de notre connaissance. Considérons que nous ne savons rien d'autre que Jésus Christ en croix. Ne chancelons pas, ne glissons pas en tentant de savoir plus qu'il ne convient.

46 On notera à ce sujet que l'expérience suggérée par la personne verbale est teintée de connotations éminemment spirituelles puisque *figo* est aussi le verbe utilisé de façon usuelle pour renvoyer à la crucifixion.

questions sont nombreuses et interpellent l'âme : « Dic nobis anima precor et obtestor, dic tu numquid non per affectiones amorosas moveris, vivis et graderis ? [47] ». Le ton change rapidement pour passer à l'invective : « Erubesce o anima, turpidinem tuam, ingratitudinem tuam, misericordiam tuam. [48] ». Un court développement (p. 11) reprend une approche théorique pour énumérer les quatre erreurs, *stultitia*, que fait l'âme avant de reprendre une approche plus sensible avec une invective à l'impératif pluriel « Erubescamus, viri, patres et fratres, super his stultitiis nostris […][49] » (p. 11) agrémentée d'un court récit et qui sert de conclusion. Moduler sa voix c'est donc jouer de l'alternance entre un ton théorique, un ton plus didactique et un ton affectif, chacun d'eux pouvant ensuite se décomposer en de nouveaux sous-ensembles à la couleur propre[50].

Pourtant, le travail de la voix ne s'exerce pas uniquement à l'échelle de la macro-structure[51] que marque l'alternance de différents mouvements stylistiques. À l'échelle de ce qu'on appellera la phrase[52], la voix surgit, marque des arrêts, accélère ou ralentit. Ce faisant, une respiration semble travailler le texte nous ramenant ainsi du côté de l'oralité. Les manuscrits permettent d'approcher ces modulations ténues avec une acuité particulière : ceux-ci en effet dans de nombreux cas, notamment en français, laissent voir une hiérarchisation dans l'écriture à travers l'usage d'encres de couleurs. Ainsi, dans le cas du Troyes BM 2292 et du Tours BM 384 ainsi que du Paris BN Fr. 990 le texte est régulièrement ponctué de majuscules rehaussées d'un aplat sommaire d'encre dorée[53]. D'une manière semblable le Paris BnF fr. 13318 présente des majuscules dans le

---

47 *Ibidem*, p. 8. Traduction : Dis-moi mon âme, je t'en supplie et te prends à témoin, est-ce que par hasard tu n'es pas émue par des affections amoureuses, est-ce que tu n'en vis pas et est-ce que tu n'avances pas grâce à elles ?

48 *Ibidem*, p. 10. Rougis, ô mon âme, de ta honte, de ton ingratitude, de ta miséricorde.

49 *Ibidem*, p. 10. Traduction : Rougissons Messieurs mes pères et mes frères de nos sottises.

50 On pourrait à ce propos s'interroger sur l'unité de la voix qui se dégage de cette alternance et s'il y a une voix unique qui est posée au travers de ce travail. La question, qui revient à s'interroger sur un « style » Gerson, est pour le moins complexe ainsi que nous l'avons déjà souligné. Pourtant, on gagne à se défaire des schémas modernes, relativement anachroniques au regard de la présente étude, et à apprécier dans un premier temps la question pour elle-même. Si « style Gerson » il y a il se caractériserait assurément par sa souplesse, voire par un aspect protéiforme de la même manière que certaines voix dans le travail lyrique peuvent se distinguer par une forme de polyvalence. Or, au-delà de la métaphore, une telle perspective ne nous paraît ni impertinente ni marquée d'une sorte de faiblesse théorique. Nous y reviendrons, notamment dans notre conclusion, une rapide comparaison avec certains contemporains de Gerson, par exemple Courtecuisse, fait ressortir que c'est justement ce jeu sur la diversité des tons, des styles (toujours maîtrisée par ailleurs) qui singularise le chancelier.

51 La rigueur associée à un sain souci d'exhaustivité nous imposerait de procéder comme nous l'avons fait précédemment à un travail de comparaison avec un texte français. On y décèlerait sans mal une semblable logique, la langue n'apparaissant pas sur ce point comme un facteur de différenciation notable. Nous ne le ferons malheureusement pas, l'étude de la macro-structure des sermons requérant un espace trop conséquent pour le présent travail. Nous donnerons donc la préséance à la clarté, tout en nous focalisant sur les textes français tout même, mais cette fois au niveau de la micro-structure.

52 Nous nous inspirons ici des approches formulées par la grammaire dite « de phrase » et qui renvoie à l'échelle du paragraphe (lequel ne renvoie pas *stricto sensu* à une réalité médiévale) où se déploie la signification. La grammaire de phrase privilégie en effet une approche plus linguistique que syntaxique et s'intéresse à la structuration du sens ainsi qu'aux éléments qui en scandent la progression. C'est cette perspective qui nous retiendra ici. Voir sur ce point Pierre Le Goffic, *Grammaire de la phrase française*, Paris, Hachette, 1994.

53 Nous nous bornons présentement à souligner ce point commun mais il va sans dire qu'il conviendrait de procéder à une étude comparative beaucoup plus systématique et d'intégrer ces éléments codicologiques à une réflexion sur la

corps du texte marquées d'une biffure rouge. Or ces marques, relativement fréquentes, nous semblent suivre souvent une scansion vocale du sens[54]. Ces marques jaunes peuvent par ailleurs être complétées par des pieds de mouche et des points dans le cas du Paris BnF fr. 990 sans pour autant que soit remise en question cette structuration à caractère oral :

> [Pied de mouche] **M**ais je vouldroye bien scavoir quelle chere tu faisois o traiteur et desloyal judas tu diz je judas qui le jour paravant avoyes promis de livrer ton bon seigneur et maistre Jhesuschrist quel estoit ton cuer quel ton regard quant tu regardoies et apercevoyes telles dures complaintes **O** cuer sans cuer o cuer plus endurci que pierre de marbre qui ne s amollit ne ne se fend et rompt au feu de telle amour et de telle compassion **O** cuer d homme inhumain cuer plus fier plus bestial et plus creul que de lion quant ne se veult affléchir et adoucir **D**e quels yeulx povoies tu regarder o traitre judas[55].

Un rapide essai d'oralisation du texte montrera que ces scansions ne sont sans doute pas conçues pour ponctuer une respiration réelle : les phrasés sont longs et il n'est pas dit qu'ils conviennent même à quelqu'un de rompu à l'éloquence. En revanche, sans faire plus avant d'hypothèse sur les techniques respiratoires des prédicateurs médiévaux, il est permis d'y voir un signe graphique qui ancre à l'écrit une forme de conscience orale ou, pour le dire autrement, un fantasme de voix. Un rapide regard au Troyes BM 2292, qui comporte uniquement des aplats jaunes, rend plus visible encore cette structuration en référence à l'oral :

> **M**ais tantost incontinant aulcun ne vouldra demander se dieu doit avoir gloire pour sa puissance ou sapience **N**e scavoit ou ne pouoit il mye racheter autrement l humain lignage que par recevoir telle vilte impuissance jusques a fain et soif a plourer a braire comme ung enfant voire jusques a recevoir mort tres angoisseuse **J**e respons que dieu pouoit nous autrement racheter a son bon plaisir car a ung seul mot c est sa voulente **E**t n y avoit riens qui y deust y contredire omnia quecumque voluit fecit **M**ais dieu nostre a voulu prendre ceste manière premierement pour nous esmouvoir a l amer[56].

À travers ces marques graphiques, l'écrit mime davantage les modulations de la voix du fait de groupes de mots moins réguliers, plus évocateurs des accents d'une intonation imaginaire.

La construction de la voix homilétique habite ainsi tous les niveaux de l'énonciation, depuis la mise en scène d'un souffle qui fait d'un discours une parole inspirée jusqu'à la mise en page

---

tradition manuscrite des sermons de Gerson afin, à terme, de proposer soit un stemma complet, soit quelques repères fermes. Dans cette perspective, il faudrait ainsi examiner si dans chacune de ces versions les majuscules rehaussées de doré apparaissent aux mêmes endroits, quand les textes sont communs.

54 Précisons sur ce point que cette scansion diffère de celle que propose la mise en forme syntaxique moderne de la version Glorieux. Le sens des textes n'en est pas changé pour autant, en revanche, les accents dont ils sont porteurs sont nettement distincts.

55 Paris, BnF, Fr. 990 f° 169 r°.

56 Troyes BM 2292, f°2v°.

codicologique en passant par les jeux d'enchâssement et de fragmentation des discours. Cette recherche pour poser un timbre est rarement univoque chez Gerson non plus que marquée d'une dimension subjective constante. S'il y a bien un *je* qui parle en son nom au moyen d'une seule voix, c'est de façon intermittente. En réalité, l'expression de la singularité ne s'y réduit jamais, la diversité des modulations se révélant au contraire bien plus centrale. En somme, tout l'art réside dans le travail de *la* voix plutôt que d'*une* voix car la finalité reste bien le surgissement vivant de la parole, au sens esthétique comme spirituel.

2. Un sermon choral : une esthétique polyphonique

La qualité artistique de l'éloquence requiert donc bien un travail de la voix pour timbrer les textes mais nulle obligation n'est faite à celui qui parle de rester l'unique et monocorde détenteur du discours. Gerson au contraire fait de ses textes des espaces traversés de voix nombreuses qui s'agencent subtilement à la façon d'un chœur. Nous l'avons dit, la culture du dialogue, la mode du débat[57], l'invention récente de l'*ars subtilior* sont sans doute pour beaucoup dans ce goût marqué pour la polyphonie. Le contexte n'explique pourtant pas tout car tous les prédicateurs n'usèrent pas semblablement de ces ressources. Nous manquons assurément de recul par rapport au champ de la littérature homilétique mais un rapide détour par Jean Courtecuisse, ou Pierre d'Ailly[58] permet de mesurer qu'il y a là une spécificité de Jean Gerson. Nous osons même parler d'intuition car nous pensons que c'est justement là que le chancelier s'est montré le plus attentif à l'air du temps, et ce de façon particulièrement opportune. Certes, Daniel Hobbins l'a montré, le succès de Gerson est aussi en partie *post mortem* et fruit d'une diffusion savamment orchestrée de son vivant. Pourtant, ses talents d'orateurs furent également appréciés en son temps et rien n'interdit de penser que sa gloire posthume reflète aussi une éloquence particulièrement brillante. En effet, à l'heure où la mode allégorique bat son plein en France et où l'Italie reconnaît un statut particulier à l'art oratoire Gerson fit de ses sermons des scènes où toutes les voix pouvaient se donner en spectacle. Nul doute qu'il n'y

[57] Nous renvoyons sur ce point à la partie II de notre chapitre 3, « Disputes, débats, dialogues : gestes intellectuels d'une culture de l'échange. »

[58] Pour un accès à des éditions, partielles, des textes de ces auteurs à des fins de comparaison voir, pour Pierre d'Ailly, Édith Brayer, « Notice du manuscrit 574 de la Bibliothèque municipale de Cambrai suivie d'une édition des sermons français de Pierre d'Ailly », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque municipale et autres bibliothèques*, n° 43, 1965, p. 145-341 ; pour Jean Courtecuisse, Geneviève Hasenohr, « Le sermon sur la Passion de Jean Courtecuisse », *Le moyen français*, n° 16, 1985 et Giuseppe Di Stefano, *L'Œuvre oratoire de Jean Courtecuisse*, Torino, Università di Torino, Facoltà di lettere e filologia, Filologia moderna, 3), 1969 et Id., « Un sermon français inédit de Jean Courtecuisse », *Romania*, n° 85, 1964, p. 417-454.

ait eu là une attention particulière et très à-propos de ce qu'était l'horizon d'attente d'alors en matière de littérature au sens large.

a. Le chœur du monde : un art de la diversité

Pour bien comprendre l'art avec lequel Gerson use de dispositifs polyphoniques il est intéressant de commencer par une typologie succincte des voix autres que celles du *je* qui interviennent dans ces textes. Nous ne méconnaissons pas le caractère quelque peu fastidieux de ce type de décompte, néanmoins nous pensons que ce n'est qu'à ce prix qu'on peut acquérir une vue un tant soit peu globale et ordonnée de la question en suspens. Ainsi donc qui parle dans les sermons de Gerson et pourquoi considérons-nous qu'il s'agit là d'une des richesses des textes ? L'impression de diversité qui se dégage des textes de Gerson pourrait se résumer à un jeu sur deux variables, d'une part le type de voix (Qui parle ?), d'autre part le rôle de cette voix (Dans quelle position parle-t-elle ?). Combinés, ces deux paramètres offrent des possibilités de variation quasi infinies qui empêchent toute forme de lassitude.

Qui parle dans les sermons ? Sans surprise, la répartition des voix obéit à un ordonnancement qui fait écho à une schématisation théologique plus globale. Les textes réservent ainsi tout d'abord une place aux voix du monde, puis aux voix de l'âme, enfin aux voix des cieux. Chaque catégorie peut être subdivisée pour isoler des figures plus précises ainsi, les voix du monde accueillent à la fois des voix concrètes et celles d'entités abstraites à caractère allégorique. Nous plaçons la *Studiositas* et ses doubles entre ces deux types car elle emprunte des traits aux deux. Les voix de l'âme, quant à elles, peuvent être incroyantes, repentantes ou dévotes, selon un terme cher à Gerson. Les voix des cieux font enfin intervenir des entités allégoriques, des êtres spirituels (anges), des figures liées au divin (Vierge, Dieu, etc.) ainsi que les morts, que nous mettons à part.

L'intérêt de cette proposition de taxinomie ne réside pas dans l'apparence de hiérarchisation qu'elle suggère de façon trompeuse. En effet, les textes ne font que rarement intervenir de façon méthodique une figure de chaque type afin que l'alternance de discours induise une progression spirituelle. Ce qui importe ici, c'est de mesurer la très grande diversité des voix en jeu ainsi que la largeur du champ qu'elles englobent. Il y a place ainsi pour des discours critiques relativement réalistes qui font sentir les tensions internes à l'institution ecclésiale :

> Sed improperando dicunt nonnulli praelatorum : « Cur, inquiunt, vos theologi, maxime doctorati, non praedicatis ? Cur statis in studio vel in cameris tota die otiosi ? Cur talentum scientiae vobis collatum retinetis ?[59] »

Le monde est le lieu des voix défiantes, hostiles, et le cadre du sermon ici importe peu. Tout texte peut en effet se révéler propice à faire surgir l'animosité, ici de la foule face au Christ :

> « Or te tenons bien, dy tu a Jhesus ; a ce coup ne nous eschapperas tu point. Or sus, or sus. Haste toi, delivre toi, avance toi. » Les aultres le frappoient du pié, les aultres des genoux […] en souvent se vantant. « Or vous tenons nous bien, beau maistre. Il vous fauldra bien sermoner si vous voulez et si vous pouvez estre delivre. Allumez icy c'est il, disoient par aventure ceulx qui le tenoient à ceulx qui portoient les brandons. Approchez cy ; ce n'est il pas ? C'est il.[60] »

Ici, la nature narrative du sermon sur la Passion n'infléchit pas l'utilisation du dialogue. Il s'agit à chaque fois de faire entendre une parole vivante et donc le plus souvent au discours direct. Elle peut résonner seule, ou s'intégrer à un échange avec le prédicateur comme ici avec une figure peu identifiée, qui se confondrait presque avec une allégorie tant elle est abstraite :

> Sed dicet forsan aut prigrior aut somnolentior aliquis : « Cur mane et non potius vespere ? Accedentes itaque novissimi praeponemur primis et mercedis tantumdem juxta sententiam parabolae hodiernae sumus accepturi. Incassum igitur tota die sudantes nostra atteremus corpuscula et aestus pondusque diei intolerabiles gratis subiremus. Ludendum potius est et adolescentiae juventutisque affectibus gratissimis et placidissimis indulgendum ; ipsi maturae senectuti quando quidem aliud agere fas non erit, vineae cultus relinquatur.[61] »

---

59 *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 132. La figure du lettré universitaire n'était pas sans susciter la défiance voire l'hostilité ainsi qu'il est rappelé par Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, dans son article « L'intellectuel », *op. cit*. Au demeurant, il est intéressant de noter que par-delà les époques l'articulation de l'activité de recherche et des modalités de sa diffusion est loin d'être une évidence. Traduction : Mais, s'invitant de façon empressée quelques-uns parmi les prélats disent : « Pourquoi, disent-ils, vous, théologiens, docteurs éminement gradés, ne prêchez-vous pas ? Pourquoi demeurez-vous oisifs dans une pièce ou une chambre tout le jour ? Pourquoi gardez-vous les talents de la science qui vous ont été confiés ?

60 *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 465. Le présent passage offre une vision fortement négative de la foule à travers la peinture de la violence exercée contre le Christ. De façon générale, si la voix singulière peut être aussi bien positive que négative, le collectif lui, est presque systématiquement connoté péjorativement dans la prédication de Gerson. On notera avec d'autant plus d'intérêt que le même sermon sur la Passion comporte un passage émouvant où la foule s'apitoie sur la figure de la Vierge : « Et combien que plusieurs de la mesnie au diable se moquoient des femmes qui ensuivoient Jhesus Christ neanmoins […] c'est bien a penser que plusieurs en vous regardant disoient […] : "C'est grant pitie de ceste femme, c'est grant dommage quant on lui mainne ainsi son fils a mort ; on l'eust bien peu delivrer et ne fust que pour l'amour d'icelle." », *Ibidem*, p. 498.

61 *Misit illos*, *OC*, t. 5, n° 233, p. 365. Le thème du discours qui reporte à la vieillesse la conversion est au demeurant un *topos* de la littérature religieuse et il se rencontre en divers endroits du corpus gersonien. On pourra ainsi se reporter, dans le même sermon, au murmure de l'espérance malhonnête « non hodie sed cras […] », p. 366 et dans les textes français, *Poenitemini*, « Contre la paresse », *OC*, t. 7. 2, n° 378, p. 891 avec la reprise de la parabole de la vigne. Traduction : Mais peut-être quelqu'un dira-t-il, soit qu'il soit assez paresseux soit qu'il soit assez endormi : « Pourquoi le matin et non pas plutôt l'après-midi ? Bien qu'arrivant parmi les tous derniers venus, nous sommes placés devant les premiers arrivés et nous recevrons des gages en proportion égale suivant la parole de la parabole du jour. C'est donc en vain que nous irions suer tout le jour en faisant ployer nos faibles corps et en subissant la chaleur et le poids

La réponse ne tardera en effet pas à venir qui accusera le conseilleur d'une légèreté coupable. Ces voix du monde se ressemblent souvent car le contenu de leur discours ne change pas radicalement comme le montre un autre exemple, le discours de Plaisir mondain : « Vaath, tu es encore jeunes, il fault que tu pregnes du bon temps ; et quant tu seras veielz tu penseras a ta fin, tu metteras paine a bien mourir. ». Et pourtant, chacune n'en est pas moins singularisée par une approche et une argumentation spécifique. Le rôle joué par cette première catégorie de voix est en revanche bien homogène : il s'agit d'introduire de l'altérité dans une situation où un seul individu parle, dans une position d'autorité et sans grand risque de se faire interrompre. Le sermon pour convaincre a besoin de recréer la situation de tension que ne manquera pas de rencontrer l'auditeur convaincu face aux situations ambiguës de la vie. Ce faisant, il renoue avec son ancrage symbolique dans l'activité évangélisatrice.

Toute autre est la fonction des voix de l'âme[62]. Elles donnent cette fois corps à la vie intérieure du public et inscrivent dans le texte même la figure du destinataire à la manière d'un lecteur modèle[63]. Celui-ci peut ne manifester qu'une confiance modérée dans ce qu'affirme le prédicateur : « Voir, me diras tu, mais je n'ai nuls biens faiz ou merite ou dessertes envers Dieu pour recourir a lui. »[64]. L'opposition peut être encore plus marquée et aller jusqu'à récuser le contenu de la prédication : « Non mihi soli, inquies mihi, ista donata sunt ; propterea non sunt amoris erga me singularis indicium.[65] ». Qu'il s'agisse dans ce dernier exemple de la réponse de l'âme de Bernard de Clairvaux change peu de chose : le but est bien d'intégrer dans le texte même des réactions qui font écho aux sentiments du public. On ne s'étonnera pas que le pendant positif de ces figures se rencontre également car si les sermons ont tout à gagner à tenir compte des réticences des destinataires, leur but reste bien la conversion. De loin en loin des voix font donc aussi entendre un désir de conversion : « Sed lugere volo, inquies, nec valeo.[66] ». Le ton est rarement triomphant et la voix reste empreinte de réserve car le repentir n'est pas chose aisée :

> Sed dicet fortasse timidior aliquis : « Ecce ego apertos habens cordis oculos in lumine fidei et lucerna evangelicae veritatis hodiernae intueor in hoc puero severitatem divinae justitiae, severam valde quae etiam proprio Filio Dei non pepercit ; quin eum nuditati et frigori et duro vulneri dum tenellus circumciditur

---

intolérable du jour pour rien. Il faut plutôt s'amuser et nous adonner aux sentiments agréables et plaisants de l'adolescence et de la jeunesse. Qu'on laisse à la vieillesse mûre, quand il n'est plus permis de faire autre chose, la culture de la vigne.

62 Nous reviendrons plus en détail dans notre chapitre 6 sur ces dispositifs ainsi que sur les voix du ciel : nous n'en approfondirons pas outre mesure l'étude présentement et nous bornerons à leur dimension rhétorique.

63 Nous reprenons de façon large les catégories issues des théories de la réception.

64 *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 408.

65 *Fulcite Me*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 333. Traduction : Ces dons, me diras-tu, ne sont pas destinés à moi seul, par suite ce ne sont pas des marques d'un amour singulier envers moi.

66 *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 106. Traduction : Mais je veux pleurer, dis-tu, et je n'en ai pas la force.

> exponeret ; et tu mihi apud ipsum puerum invenire thronum gratiae repromittis. Si in viridi hoc fecit Deus, si innocentissimo Filio non pepercit, in sicco quid fiet ? Peccatoribus servis qualiter ignoscet[67] ?

Les voix du ciel font écho parfois à ces âmes repentantes mues par l'amour de Dieu comme pour les accompagner. Elles inscrivent dans le texte la présence divine dont il est abondamment question mais qui demeure difficile à entendre. Plus que l'exposé du dogme, ce sont elles qui doivent susciter la foi en faisant descendre le ciel sur la terre par l'entremise de la rhétorique. Gerson n'est pas avare de ces procédés et l'on pourra écouter entre autres figures allégoriques Oraison :

> [Oraison] appelle le Saint Esprit et comme en se complaignant et huchant a basse chiere, a face esplouree, a lermes et gemissements : « O tres doulx et tres begnin Saint Esperit, protecteur certain et conforteur des desolez, peres des povres, tuteur des orphelins, lumiere des aveugles, conduiseur des forvoiez, joyes des tristes, secours des affigiez […] maintenant devant les yeulx de vostre misericorde, devant le throne de vostre haulte majesté je fais ma complainte et ma querelle. […][68] ».

Figure céleste, Oraison n'en établit pas moins un pont entre le public et le ciel en manifestant un comportement que l'auditeur peut adopter. Les figures de morts qui s'adressent depuis le purgatoire aux destinataires par-dessus l'épaule du prédicateur jouent ici un rôle semblable. En revanche, les effets du procédé sont un peu différents quand Gerson fait parler directement des figures comme les anges, la Vierge, voire ici Dieu :

> Exemplum, inquiens, dedi vobis ut quemadmodum ego feci ita et vos faciatis. Si similitudines pulcherrimas coelestis ordinis in terris posui, vos illas servate ; vestrum officium ut ceteros purgetis, illuminetis, perficiatis quatenus coelestem portent imaginem ; idcirco vos purgavi, illuminavi, perfeci quia nec sordulentum mundificat, nec tenebrosum illuminat, nec diminuta perficiunt. […][69].

Le dialogue ici *fait* foi, il produit la croyance : il donne force d'existence à ce qui, sinon, court le risque d'être l'objet d'une croyance abstraite et théorique[70]. En somme, si le sermon n'est pas tout à

---

[67] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 65. Traduction : Mais peut-être que quelqu'un dira assez timidement : « Voici que je garde ouverts les yeux du cœur sur la lumière de la foi et, par la fenêtre de la vérité évangélique du jour, je vois dans cet enfant la sévérité de la justice divine. Ô justice combien sévère : elle n'a même pas épargné le propre fils de Dieu au point qu'il soit exposé à la nudité, au froid et à une dure blessure car tout petit il a été circoncis. Et toi, tu me fais la promesse que je trouverai auprès de cet enfant un trône de grâce ? Mais si Dieu a infligé à la fraîcheur de l'enfance, s'il n'a pas épargné son Fils innocent entre tous, qu'adviendra -t-il quand il se tournera vers la sécheresse de la vieille ? De quelle manière pardonnera-t-il aux esclaves du péché ?

[68] *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 355, p. 681.

[69] *Domine si in tempore*, *OC*, t. 5, n° 221, p. 212. Traduction : « Je vous ai donné un exemple, dit-il, pour que, comme j'ai agi, vous agissiez de même vous aussi. Si j'ai établi sur la terre des beautés en tous points semblables à l'agencement céleste, à vous de les préserver. C'est votre devoir que de purifier tout le reste, de l'illuminer, de le parachever afin de renvoyer un reflet du ciel. Et c'est pourquoi je vous ai purifiés, je vous ai illuminés, je vous ai parachevés car la saleté ne nettoie pas, la ténèbre n'éclaire pas, et les choses amoindries ne parachèvent rien. »

[70] Rappelons que ce n'est pas là la seule vertu du procédé, Dieu étant, tout comme les allégories de la Charité, fort peu contraint par un devoir de réserve : le schisme et tous les travers de la Chrétienté peuvent ainsi être dénoncés sans

fait une prophétie, il n'en hésite pas moins à ressusciter le temps des prophètes où les hommes pouvaient entendre Dieu et ses saints.

La diversité des voix que font entendre les sermons français et latins est immense ; pourtant, elle est loin de saturer les textes. À faire le décompte des occurrences[71] de voix dans le corpus, on s'aperçoit que Gerson use du dialogue de façon tout aussi récurrente que parcimonieuse à l'exception des sermons papaux (nous y reviendrons). Sans doute la puissance du dialogue n'a-t-elle pas besoin de l'abondance pour marquer les textes. Mais peut-être peut-on y voir un souci esthétique de Gerson, désireux d'éviter la surcharge : à côté de la voix, les modes d'expositions scolastiques gardent toute leur place.

b. Les modulations des passions

La force littéraire de ces voix qui habitent les textes ne réside pas en réalité dans un effet de quantité : c'est au contraire leur qualité, ce qu'elles sont, qui est en jeu. Ancrées dans un imaginaire (le monde, les cieux etc.), marquées par des caractéristiques même sommaires, ces voix permettent d'emblée de construire une situation d'énonciation spécifique et singulière. Cette forme de personnalité élémentaire les rend particulièrement propres à introduire dans les sermons des effets de *pathos* dont on sait tout le prix rhétorique. C'est beaucoup moins le cas du *je* du prédicateur-énonciateur : sa prise en charge de l'exposé didactique, sa responsabilité à l'égard de la parole en font une instance beaucoup plus sage avec laquelle il est difficile de se départir d'un certain sérieux. Certes, même prise en charge par le *je*, l'énonciation n'est jamais tout à fait monocorde ; sa latitude reste toutefois contrainte.

À l'inverse, les voix qui prennent en charge plus ou moins fugitivement la parole permettent de dire tout, ou presque en convoquant une vaste palette d'émotions. La parole y acquiert

ambages et le prédicateur a beau jeu de s'abriter derrière la voix d'une autorité si respectable.

[71] Nous nous sommes acquittées de cette tâche et nous nous proposons donc de partager avec notre lecteur un rapide sommaire. Nul doute qu'il ne doive être complété et affiné, notamment pour être mieux distingué des questions rhétoriques. Compte tenu du nombre d'occurrences, nous userons d'un système de renvoi aux textes simplifié afin de ne pas surcharger les notes. Occurrences des textes latins : les philosophes (p. 22), un curieux (p. 41), l'âme repentie (p. 65), les médisants (p. 104), Bernard (p. 106), l'âme (p. 106), l'Église (p. 116), l'amour (p. 120), une femme (p. 124), les théologiens (p. 132), Modestie (p. 143), les anges (p. 206), un interlocuteur (p. 211), Dieu (p. 212), le roi (p. 239), quelqu'un (p. 256), l'âme incroyante (p. 260), un profiteur (p. 365), saint Michel (p. 293 et p. 302), l'âme ingrate de saint Bernard (p. 333), le paressseux (p. 366), les théologiens (p. 502), la présomption (p. 516), Dieu (p. 527), saint Bernard (p. 532), la femme convertie (p. 532), l'Erreur (p. 544), un hérétique p. 567), un mécréant (p. 575), les arts libéraux (p. 599). Occurrences des textes français : les disciples (p. 432), le roi (p. 436), la dissension (p. 447), la vierge (p. 450), l'âme (p. 462), la laronaille (p. 465), saint Jean (p. 469), la foule (p. 498 et 524), la Vierge (p. 505), l'âme dubitative (p. 508), la mère (p. 553), Désir de savoir (p. 540), un flatteur (p. 544), saint Antoine (p. 564), un bon vivant (p. 565), les pécheurs repentis (p. 576), les voix du ciel (p. 581), saint Antoine (p. 593), l'Orgueil (p. 645), les anges (p. 666), l'Oraison (p. 681), Le Plaisir mondain (p. 691), l'Avarice (p. 875), l'Outre cuidance (p. 859), la Nature (p. 1060 sq.), Oraison (p. 1062), La Justice (p. 1065).

ainsi des modulations qui la font vibrer et la caractérisent, positivement ou négativement. Sans surprise, le versant négatif a la part belle dans les textes, car il introduit des tonalités fortes, utiles à l'énonciation. La colère est à ce titre tout indiquée pour recréer un contexte polémique pour la parole, comme dans l'échange de saint Michel contre Satan avant sa chute :

> Habuit igitur Michael orationem hujusmodi : « Attende tibi, o Lucifer, et quid agas vide. Noli super temetispum inaniter erigi, nec dixeris : "super astra coeli exaltabo solium meum et similis ero Altissimo". Neque enim quidquam habes quod non acceperis ; si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? Aspicis ut te nobiscum gratuita voluntate condiderit Altissimus, rationem dedit et intelligentiam, liberum contulit arbitrium, donis insuper gratuitis armavit, ornavit, illustravit […] Cur insuper fornicariis amplexibus inanem et vane gloriosum dominandi titulum complecteris ? Ascendam, inquis, in coelum, super astra coeli ponam solium meum ascendam super altitudinem nubium et similis ero Altissimo. Similis Altissimo, Lucifer, ita videlicet quasi non infinite distet a creatoris sublimitate creaturae cujuslibet finitas atque declivitas, quasi praeterea non unum principem sed duos habiturus sit mundus, Deus et teipsum. Erras itaque vehementer et intolerabili vanitate extolleris si Deo factori nostro subesse et dominamtissimam ejus majestatem agnoscere refugis […][72].

La colère fait verser le discours dans la harangue et le ton devient celui de la fougue partagée entre l'interpellation, la dénonciation. L'ironie elle-même s'invite par le jeu des reprises de la citation d'Isaïe XIV, 14, « Similis ero Altissimo[73] ». Le sarcasme est, avec l'hostilité, une attitude délicate à manier dans un discours sérieux comme la prédication et ce sont souvent d'autres voix que celles du *je* qui le font entendre. Au demeurant, ce sont souvent des entités peu respectables qui s'autorisent à parler de la sorte, ainsi pour l'Annonciation, Flatteur Mensongeux : « Il faut temporiser, dit il, il faut dissimuler ; tel me veulent, tel me prenent.[74] ». Ici le ton est à l'indolence grinçante et la joie superficielle cache mal le pessimisme fondamental du propos. De la même manière, la Peur s'invite dans un sermon prononcé face au pape et fait passer brutalement le sermon au niveau d'un murmure menaçant qui décourage l'action contre le schisme : « Cavete a scandalis ; si sublaveritis veritatem, cavete ne casum et factum verum ex quo tamen jus oritur, ponatis in medium ; alioquin mors

---

72 *Factum est proelium*, *OC*, t. 5, n° 228, p. 294. Michel lui tint un discours de ce type : « Arrête-toi Lucifer et vois ce que tu fais. Cesse de te hisser vainement au-dessus de toi-même et ne dis pas : "J'élèverai mon trône au-dessus des astres du ciel et je serai l'égal du Très-Haut." Qu'as-tu en effet que tu n'aies pas reçu ? Si donc tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si ce n'était pas le cas ? Regarde : le Très-Haut t'a établi avec nous dans sa volonté gratuite, il t'a donné la raison et l'intelligence, il t'a octroyé le libre arbitre et par dessus tout cela il t'a pourvu de dons gratuits, il t'a orné et t'a illustré. Pourquoi donc convoites-tu en plus avec une étreinte idolâtre un titre vain et glorieux pour dominer, en pure perte ? "J'atteindrai, dis-tu, au ciel et au-delà des astres du ciel j'établirai mon trône, j'atteindrai aux nuées élevées et je serai l'égal du Très-Haut." L'égal du Très-Haut, Lucifer, bien sûr, évidemment, comme si la finitude et la mortalité d'une créature n'étaient pas infiniment distantes de la sublimité du créateur, comme si en outre il y avait non un seul principe dans le monde mais deux, Dieu et toi. Tu te trompes complètement et fais montre d'une vanité intolérable si tu refuses de te soumettre à Dieu notre créateur et de reconnaître sa majesté toute puissante.

73 Traduction : Je serai l'égal du Très-Haut.

74 *Ave Maria*, *OC*, t. 7. 2, n° 343, p. 544.

imminet ; credite, mors.[75] » L'altérité avec le *je* est réelle car il ne peut assurément jouer l'incrédule[76]. Ces figures secondaires permettent ainsi de faire une place à ces voix tout en les maintenant un peu à distance pour atténuer leur portée. C'est également le cas quand, sans aller jusqu'à l'incroyance, le sermon entend aborder les paradoxes, les contradictions et les ambiguïtés, nombreuses, que comporte le dogme chrétien. L'incarnation reste à cet égard un cas d'école :

> Interrogata super hoc Logica : « Qualiter inquit, hunc terminum homo quae species specialissima est, de pluribus specie et plus quam specie differentibus verificari continget utputa de Sorte et Deo. Hoc praedicabilia mea, hoc praedicamenta non habent. […][77].

C'est bien la Logique, et non le prédicateur, qui assume ce discours rationaliste à la limite de l'incroyance. Le dispositif énonciatif modère toutefois le caractère potentiellement polémique du propos en ce qu'il attribue le discours à l'autre.

Mais la spécificité de ces voix, et donc leur pertinence, peut également tenir au type de sentiment qu'ils manifestent. La tristesse est ainsi un domaine où le *je* tend à s'effacer au profit de voix autres. Ce dernier cas résulte peut-être moins d'une incompatibilité théologique du point de vue de l'*ethos* (le prédicateur ne peut pas être incroyant) que d'une difficulté à tenir un discours qui fait davantage appel à la subjectivité. Les quelques passages de ce type dégagent en effet une force rare qui cadre mal avec la réserve ordinaire de l'énonciation :

> Et Nostre Dame […] peut dire : « Las, il est pris. Certes Jehan, il est pris, mon benoit et doulx fils. La prophetie est accomplie : le pasteur est feru et les brebis sont en dispersion. Ou sont les aultres ? » Puis se converti a Marie Magdeleine : « Las, il est pris le benoit seigneur innocent, ton bon maistre, o Marie Magdeleine. Il s'en va ; il en est fait ; il recevra la mort amere. N'est il pas ainsi, Jehan ? que dis tu ? Que ne parles tu ? »
> — Pardonnez-moi, belle maistresse, dist saint Jehan, en griel soupir et en sanglot, pardonnez moi. L'horreur du fait est telle, he my, la frayeur que j'en ai prise est si grande et si parfonde, qu'a peine puis je neiz souspirer. Il est pris voirement, et tres vilainement pris. […][78] »

---

[75] *Suscepimus Deus*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 543. Traduction : Craignez les scandales, si vous releviez la Vérité, craignez de mettre sur la place publique un cas ou un fait qui engendre une juridiction, si vous n'y prenez pas garde la mort va vous menacer, croyez-moi, la mort

[76] Il convient toutefois de nuancer notre propos sur ce point car il serait exagéré d'associer systématiquement les attitudes telles que la colère, le sarcasme etc. à des figures incroyantes. Le dégoût peut être aussi le fait d'une conscience sainte face au péché : c'est le cas de saint Antoine qui repousse le péché avec force : « O vile et orde creature, jamais n'auray cure de toy ne de tez temptacions. » Cf. *Dedit illis scientiam sanctorum*, *OC*, t. 7. 2, n° 347, p. 593.

[77] *Verbum caro factum est*, *OC*, t. 5, n° 252, p. 599. Traduction : La Logique, interrogée à ce sujet, répondit : « Comment ce terme, *homme*, dont la classe est des plus spécifiques, pourrait-il tomber juste pour plusieurs classes et des classes plus que différentes comme par exemple *hasard* et *Dieu*. Cela, mes prédicats et mes énoncés ne peuvent l'avoir.

[78] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 469.

Les voix ne se contentent pas ici d'élargir le texte aux dimensions du désespoir : elles impriment également au discours le rythme de la tristesse fait de hoquets, de silences et d'approximations. Au demeurant, ce type de sentiments forts et qui font plus appel à la subjectivité peuvent être assumés par des figures beaucoup plus allégoriques comme l'Église dans le sermon *Benedic haereditati tuae* :

> Sed ad te convertor, pater sancte. Finge, precor, in ipsa sublimitate meditationis tuae sponsam Ecclesiam talibus utentem quaerulis atque plangoribus : « Eheu, quis consolabitur anxiam ? Et quis desolatae, quis plaga crudeli percussae medebitur ? Inter has angustias quae me circumvallarunt undique, quale dabitur effugium ? Quis mei miserebitur[79] ?

La première personne associée à un recours important aux sentiments donne à ce passage une ampleur tout autre que si le prédicateur-énonciateur se contentait d'aborder la question du schisme d'un point de vue théologique. L'accent mis sur la tristesse en outre peut être une manière de ne pas procéder à une accusation directe du pape tout en insistant avec force sur une situation problématique.

Le *pathos* qu'introduisent les jeux polyphoniques joue donc à de multiples niveaux : il permet de moduler le discours selon des tons variés et ce faisant, de rompre un temps avec le sérieux de l'exposé scolastique. En effet, outre qu'il opère souvent un passage du discours à la première personne, sa forte portée émotionnelle joue sur le volume du discours (*forte* ou *pianissimo*) et favorise un travail sur le rythme verbal. La polyphonie n'est toutefois pas l'affaire de voix éparses traversées d'émotions qui colorent les sermons de teintes vives et variées. Les voix secondaires ne sauraient exister les unes sans les autres, quand elles sont plusieurs et surtout, sans cette voix spécifique qu'est le *je* et avec laquelle elles interagissent.

c. Des voix qui se répondent

User de voix autres que celles du *je* du prédicateur-énonciateur ne permet pas seulement d'introduire ces modulations du discours que sont les passions à l'aide de masques commodes. En effet, dès lors qu'elles surgissent, ces figures suscitent des formes diverses d'interactions qui renforcent l'usage rhétorique des émotions. Avec elles, le sermon s'inscrit dans un cadre dialogué qui oriente l'ensemble du discours et joue d'effets de « tour de parole[80] », et ce même si le détail des

---

[79] *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 116. Mais je me tourne vers toi ô Père saint. Représente-toi dans les hauteurs de ta méditation ton épouse l'Église poussant des plaintes et des lamentations en cette guise : « Hélas, qui me consolera, moi la désepérée ? Et qui me soignera, moi qui suis accablée et affligée de plaies cruelles ? Au milieu de ces angoises qui m'encerclent de toute part, quelle issue me sera offerte ? Qui me prendra en pitié ? »

[80] Nous empruntons la notion à Catherine Kerbrat-Orecchioni dans son ouvrage *Le Discours en interaction*, Paris, Armand Colin, 2005 (1990). Elle l'applique au dialogue littéraire qui use de « simulacres » de conversations réelles en lui empruntant des effets d'interuption, de chevauchement de parole, d'unisson et avec un jeu combinant discours direct et indirect le tout, dans une « stratégie de reconquête de l'auditeur [ou du lecteur] » (p. 333). Voir pages 312-331. C'est bien là l'une des fonctions principales du dialogue chez Gerson et l'on retrouve sans peine la plupart de ces

textes montre des échanges plus intermittents quant à eux. Ainsi, le *je* du prédicateur-énonciateur n'échappe pas à ce cadre polyphonique[81] et il peut de fait se départir d'un traitement scolastique du discours. Les voix du sermon se répondent ou, à défaut de réponse, s'interpellent et suscitent en creux des figures plus engagées dans le discours que les destinataires des exposés didactiques du théologien. Les émotions prennent corps dans un échange et résonnent de plus belle.

Orienté par le souci de la conversion, le sermon offre à cet égard une palette large d'adresses mues par des sentiments variés pour ramener l'âme dans le droit chemin. Elles émanent tout d'abord du *je* qui y acquiert une autre dimension que précédemment. L'apostrophe teintée d'invective fait figure de ce point de vue de dispositif topique tant Gerson aime à prendre ce phrasé. Face au pécheur, le ton peut se montrer tour à tour conciliant et narquois car il faut composer avec la sensibilité du destinataire :

> Se tu disque tu ne peutz c'est-à-dire que tu ne veutz, ce n'est point d'excusacion. Se tu entans que c'est fort et penible, je te l'accorde et sui avec toy. Vrayement c'est griefve painne et forte temptacion ; mais souffrir fault pour mieux avoir, pour soy sauver et paradis acquerir en obeissant a Dieu. Panse bien, panse quelles painnes, quelles douleurs et travaulx sueffrent les serviteurs d'un seigneur pour gagnier un peu d'argent, quelz dangers, quelles injures et quelles batures a la fois […]. Et pour Dieu ton souverain seigneur, et pour louyer pardurable tu ne souffriras riens ? Ce ne se peut ou doit faire. Tu seroies un chevalier de cheminee[82].

Il est néanmoins des cas où l'humour n'a plus sa place pour adoucir la rudesse du discours de conversion car il faut alors dénoncer le péché dans toute son étendue :

> Audisne hoc, o praesumptio stulta cordis humani ? O stultissima inquam, humani cordis praesumptio, numquid hoc attendis ? Ut quid superbis, terra et cinis ? Vesica ventosa, cur inflaris ? O pellis fragilis et cito rumpenda, cur tenderis ? Si quaeris honores superba cervice, si sapientiam, si gratiam tota ut dicunt, erras via. Tu quo tibi major eo vilior, pauperior, et stultior efficeris. Tu pharisaico more divitias tuas jactas ; noli mirari si nihil eleemosynae capis[83].

---

techniques imitant l'échange dialogué réel dans ses sermons.

[81] Précisons que le rôle d'interlocution qu'assume le *je* participe d'un cadre large et ne vient pas toujours en réponse à une voix précise. Toutefois, ce jeu d'apostrophe est bien à replacer dans la perspective de la polyphonie dont use Gerson et il s'y enracine.

[82] *Poenitemini*, « Contre la Luxure », *OC*, t. 7. 2, n° 371, p. 836. Cette lecture morale et ironique de l'image du chevalier se rencontre également dans le sermon *Regnum coelorum*, *OC*, t. 7. 2, n° 388, p. 994 : « Comme ung chevalier n'a point l'onneur de la victoire sans labourer et batailler constamment, ce seroit moquerie, mais se moqueroit on d'un chevalier qui vivroit volupteusement et buvroit le pie au feu s'il cuidait avoir l'onneur de la bataille comme un autre. »

[83] *A Deo exivit*, *OC*, t. 5, n° 208, p. 25. Traduction : Entends-tu bien, ô sotte présomption du cœur humain ? Que dis-je, ô présomption combien sotte du coeur humain est-ce là ce que tu attends ? Pourquoi enfin t'enorgueillis-tu, toi qui n'es que terre et que cendre ? Ô vessie pleine d'air, pourquoi te gonfles-tu ? Peau fragile et bientôt sur le point d'éclater pourquoi te distends-tu ? Si tu cherches les honneurs avec une nuque orgueilleuse, la sagesse, la grâce, tu te trompes de chemin comme on dit de bout en bout. Plus tu te grandis, plus tu t'avilis, tu t'appauvris et tu t'abêtis. Tu dissipes à la manière des pharisiens tes propres richesses : rien d'étonnant à ce que tu ne reçoives aucune aumône !

L'invective, marquée par les exclamatives et les interrogatives rhétoriques et les structures comparatives (superlatif, *quo major…eo vilior…*), est sans concession. Le ton frôle d'ailleurs l'injure avec l'usage d'un lexique fortement péjoratif, ainsi *stultus* par trois fois et l'allusion au bas corporel, *vesica ventosa*. On retrouve cette même colère dans les adresses à de grandes figures du récit évangélique qui renvoient à cette même figure du pécheur orgueilleusement endurci ; c'est le cas de Judas, « Dy moi Judas osas tu bien regarder [ta bonne et doulce maitresse qui t'aimoit tant] […] ?[84] » mais aussi d'Hérode « Vraiment, o Herode, tu prophetises icy de fait.[85] » Dans tous ces cas, le sermon ne laisse que peu, voire pas, parler celui qui se voit interpellé[86]. Le plus important ne réside en somme pas là : seule compte la nature de voix dialoguante et vibrante d'émotions que le *je* y acquiert au travers des sentiments manifestés[87].

Au demeurant, le sentiment peut fournir la matière à une adresse où le dialogue est en partie fictif, mais aussi à une véritable interaction, ou encore à un échange confinant au monologue. Les voix et les sentiments sont un prétexte pour parcourir l'ensemble des possibilités de la prise de parole. On trouvera ainsi un *je* seul, campant une figure quasi prophétique aux réminiscences vétéro-testamentaires face à la Babylone de son temps :

> Sed heu, et plus quam milies heu ! quam grandis nobis materia lacrimarum objicitur. Circumferamus oculos quorsumcumque libuerit, nusquam pax, nulla tranquillitas, nusquam secura quies, ubique calamitas, afflictio, perturbatio. Me miserum, quomodo regnum ubique diffusum per bellatores inclytos coractavit in angustum ac restringit rex impius Babylonis […][88].

Voix abstraite, dialogue creux que cette déploration ? Non, car l'adresse solitaire use des mêmes tours

---

84 *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 451. Il est fait référence à la vierge Marie.

85 *Ibidem*.

86 C'est néanmoins le cas dans quelques textes où l'on perçoit bien l'animation que permet le procédé. On consultera sur ce point le sermon *Poenitemini*, « Sur la chasteté », *OC*, t. 7. 2, n° 374, p. 859 où c'est Oultrecuidance qui répond au prédicateur ainsi que *Poenitemini*, « Contre l'avarice », *OC*, t. 7. 2, n° 376, p. 875 où le prédicateur s'exclame à la suite d'Avarice : « Elle mant devotes gens, elle mant, certes ne la creez pas, creez plutôt Jhesuscrist […] ».

87 Les possibilités en la matière sont d'ailleurs nombreuses et nous ne pouvons toutes les décrire. Notons toutefois qu'une configuration intermédiaire existe entre l'échange très circonscrit entre le *je* et une autre voix et la grande scène polyphonique où plusieurs voix se répondent entre elles, laissant en partie le *je* de côté. Une succession de petites incises d'autres voix, auxquelles le *je* répond offre une autre variante en matière d'échange dialogué et l'on se reportera à titre d'exemple à l'interaction qui oppose le *je* à un hérétique puis à une multitude d'incrédules, voir *Vade in domum tuam*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 567.

88 *Domine si in tempore*, *OC*, t. 5, n° 221, p. 207. On notera ici une parenté forte avec le texte attribué à Gerson, notamment par Gilbert Ouy, la *Deploratio super civitatem*, (n° 540). Il ne semble pas après lecture que les deux textes se recoupent en revanche, sans parler de réécriture, on ne peut que souligner l'importante proximité lexicale et les parallèles dans le traitement du sujet : il pourrait dans ce cadre être intéressant de traiter avec des outils informatiques les passages polémiques de ce type des sermons et le texte de la *Deploratio*. Traduction : Mais hélas et plus que mille fois hélas ! Comme est grande cette matière offerte à nos larmes ! Nous portons nos regards partout où nous le pouvons : nulle part nous ne voyons de paix, de tranquillité, de repos sûr. Partout ce ne sont que cataclysmes, affliction, désordres. Malheur à moi, comme ce royaume étendu en tous lieu par des guerriers illustres s'est réduit à un étroit territoire et comme le roi impie de Babylone l'a comprimé !

que le monologue : la parole vise bien quelqu'un. Et s'il n'est de figure dessinée assez fermement dans le discours c'est qu'elle se trouve par-delà celui-ci. En effet, ces adresses du *je* redoublent, complètent les voix secondaires qui ponctuent le déroulement du discours et elles leur répondent de loin en loin. Elles restent au demeurant des insertions d'une proportion mesurée en ce sens que, de la même manière que les voix secondaires, elles se raccrochent d'abord au cadre polyphonique.

Il en va de même, *mutatis mutandis*, à l'autre extrême du spectre dialogué quand les voix se répondent entre elles et que soudain les sermons se transforment en véritable théâtre de la foi. Il convient toutefois d'apprécier la spécificité de ces dispositifs qui, loin de s'accompagner systématiquement d'un déferlement choral, jouent d'abord sur des effets de voix et de dialogue. Le plus souvent en effet, les prises de paroles sont longues et les figures en jeu peu nombreuses : le plus souvent il y aura le *je* et une autre figure. On retrouve là une disposition proche de certains textes à dominante allégorique où les personnages s'étendent en de longues tirades. Pourtant, le cadre ainsi créé qui repose sur une situation d'échange confère déjà un dynamisme réel et que vient renforcer la diversité des tons et des opinions. C'est ainsi le cas dans le sermon *Videmus nunc per speculum* où la Raison échange avec l'Âme :

> […] L'Ame parloyt ainsi a Raison la saige et luy disoit : « Belle suer Raison, tu as esté longuement hors de moy par les portes des cinq sens corporelz pour enquerir de nostre Dieu et pour scavoir se aucun t'en pourroit dire la certainneté. Que me dis tu ? Quelles nouvelles me rapportes-tu ?
> — Belle suer, je te diray, respond Raison. J'ay cherché par mer et par terre, par l'air et par le ciel et ay demandé a la terre se elle estoit mon Dieu ; elle respond que non. J'ay demandé à la mer s'elle estoyt mon Dieu ; elle respond que non. J'ai demandé à l'air, au ciel, au soloeil et aux estoilles se aucune des ces choses estoit mon Dieu : tout s'est escrié a haulte voix : Dieu nous a faiz, les ydolatres et les paiens faillent ; nous ne sommes point Dieu ; querez le ailleurs et au dessus de nous. […][89]. »

L'échange des deux figures est long et se poursuit tout au long du sermon en une réflexion théologique et spirituelle à deux voix, et même parfois plus. On bien la richesse de ces constructions dialoguées. Outre la maïeutique qu'elles soutiennent, elles confèrent au discours une réelle animation. Point de bataille d'idées féroces ici, certes, mais la différence d'opinions, l'écart du vécu d'une figure à l'autre, la tonalité affective qui unit ces deux « sœurs » suffisent à rehausser ce sermon du charme de voix singulières.

Il arrive toutefois que Gerson exploite à fond les possibilités de la polyphonie avec plusieurs interlocuteurs, une alternance entre discours direct et indirect et un jeu sur la longueur des discours. Sans doute l'exception confirme-t-elle la règle dans le sermon *Suscepimus Deus* avec ainsi

[89] *Videmus nunc in speculum*, *OC*, t. 7. 2, n° 397, p. 1127.

cinq figures secondaires en plus du prédicateur-énonciateur. Dans le même temps, ce sermon fait figure de paradigme où l'on peut apprécier l'esthétique polyphonique du chancelier à son plus haut degré d'aboutissement et de rédaction. C'est tout d'abord la *Studiositas* qui accapare la parole pendant une page avec ses questions à caractère théologique. Dans ce sermon les questions s'enchaînent sans laisser au *je* le temps de répondre. Elles sont d'abord au discours direct, puis elles passent au discours indirect :

> Multiplicatura magis ac magis videbatur Studiositas speculatrix hujusmodi quaestiones ut de fructibus et utilitatibus misericordiae […] quid in templo cordis est altare, quid atrium, quid sancta sanctorum […] et ita de reliquis, etiam usque ad curiositatem vel garrulae loquacitatis vitium. Cui dum morem gerere respondendo pararet animus accomode satis ad praesentis celebritatis mysterium, horresco referens lamentabilis derepente vox insonuit ex ore prophetico claman et conquerens : « corruit in platea veritas [Is., 59, 14][90] »

Le discours de la *Studiositas* use bien ici d'un rythme vraiment paratactique mais l'on aura soin de noter que c'est entre autres ce qui lui est reproché en des termes qui rappellent les catégories pénitentielles des péchés de bouche, *garrulae loquacitatis vitium*. Cette impétuosité est d'ailleurs assagie par le discours indirect (cité) à l'inverse des autres figures. En effet, la voix qui résonne immédiatement après, et qui émane d'une source toute divine, résonne, elle sans médiation rhétorique et reprend avec force les termes de la Bible. S'ensuit la description d'un tableau davantage visuel où la Miséricorde aide la Vérité tombée à terre (p. 543). Une troisième figure intervient pour parler en trois temps avec trois voix, l'Erreur. Un autre personnage, la Peur, intervient pour murmurer ce qui ressemble à des menaces, introduisant une modulation intéressante dans le ton de la voix après les trois précédentes, plutôt tonitruantes. Alors que le fatalisme face au schisme semble l'emporter au fil d'un discours qui va *decrescendo* la Miséricorde prend soudain la parole et tente de faire parler le *je* avant de défendre elle-même la Vérité :

> Atvero Misericordia ut erat tota visceribus affluens pietatis et zelans super Veritate et animarum salute, […] haec, inquam jussit et obtestata est quatenus adversus triplicem hunc errorem, pestem improbam, ceteris praetermissis insurgerem. « […] Et heu, jam, inquit Misericordia, nedum jam non aperitur iniquitas per prophetas, praelatos scilicet, doctores et confessores, sed justificatur, sed attolitur, et defenditur etiam in medio templi, in praesentia sacrosancti hujus concilii.[91] »

---

[90] *Suscepimus Deus*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 543. Traduction : L'Ardeur spéculative semblait sur le point de multiplier à l'envi les interrogations de ce genre sur les fruits et les applications de la miséricorde, sur ce que représente l'autel dans le temple du cœur, et puis le préambule, et puis le saint des saints et ainsi de suite versant dans la curiosité voire dans le vice de la prolixité intempérante. Et, alors que mon esprit se préparait pour lui répondre suffisament en accord avec le mystère de la présente fête, une voix lamentable, je tremble en le rapportant, retentit soudain d'une bouche prophétique, s'exclamant et se lamantant : « *laVérité trébuche sur les places publiques*. »

[91] *Ibidem*, p. 544. Traduction : C'est alors que la Miséricorde, comme elle débordait tout entière d'une piété profonde

À la fois théâtre[92] et joute verbale, le sermon se transforme ici en grand spectacle choral et la voix du prédicateur-énonciateur se démultiplie à l'envi pour devenir toutes les voix du monde. Est-on encore dans une éloquence homilétique ? La question est assurément mal posée mais il est sûr que le sermon joue ici de tous les genres littéraires en jonglant presque simultanément entre la polémique aux accents politiques et la prophétie inspirée. Les genres ont-ils une force sans les passions ? Il est certain aussi que l'orchestration des prises de paroles qui se répondent serait un cadre creux si les couleurs de la rhétorique ne rehaussaient pas le discours d'un pathos soigneusement choisi.

Ainsi, le monde, mais aussi l'âme, est un chœur de voix chez Gerson et le sermon les accueille toutes dans un cadre polyphonique de nature tout à fait esthétique. L'exposé de la foi s'y transforme dès lors à tout le moins en récital vocal, voire, en un grand spectacle de rhétorique. Pourtant, de la musique de chambre à l'orchestre, les principes esthétiques restent les mêmes avec toujours un accent mis sur une diversité de figures – plus ou moins grande – et des effets de modulations entre des passions et des tons variés. Ce goût pour l'échange et la dimension vocale doit toutefois être replacé dans une perspective plus large que celui, étroit, de l'esthétique : il s'articule aussi aux dispositifs didactiques déjà évoqués et se prolonge par-delà en un sens spirituel. La musique des voix agencée en un art subtil ne résume en effet pas le paysage sonore qui compose les sermons : il y a place aussi pour d'autres sons, musiques célestes, ou absence de son, silence du recueillement qui font bruire les textes d'imperceptibles présences.

II. Effets de théâtralité

Les sermons ne se réduisent pourtant pas à des jeux d'orchestration verbale non plus qu'à des chœurs de voix fictives recréées dans l'écriture. Le goût du chancelier pour la musique et les métaphores que celle-ci permet, notamment dans le registre spirituel[93], est connu et l'on ne s'étonnera

---

et tendue vers la Vérité et le salut des âmes, celle-ci, dis-je, me prenant à témoin ordonna que je m'élève contre cette triple erreur, cette maladie impie, en laissant toutes mes activités en l'état : « Hélas, disait alors la Miséricorde, encore maintenant l'iniquité n'est pas révélée par les prophètes c'est-à-dire par les prélats, les docteurs, les confesseurs mais elle est justifiée, elle est confortée et défendue et ce même au milieu du temple, en présence ce sacro-saint concile. »

[92] On notera que ce faisant, la conception esthétique des sermons de Gerson semble offrir une réponse aux doutes de saint Augustin sur le théâtre, voir *Les Confessions*, X, XXXV, 55-56, É Tréhorel, G. Bouissou (trad.), Paris, Institut des études augustiniennes, 1996, p. 241. On notera par ailleurs qu'Augustin se montre réservé sur une esthétique sacrée à travers une critique du chant liturgique, *Ibidem*, X, XXXIII, 50, p. 231.

[93] Sur la question de la musique on pourra se reporter aux travaux d'Isabelle Fabre, notamment *La doctrine du chant du cœur*, *op. cit*. où est bien étudié l'usage de la topique musicale en contexte spirituel. Il est de ce point de vue intéressant de noter une continuité notable entre les sermons, où la topique musicale se rencontre de façon intermittente (nous nous attacherons à cet aspect dans notre chapitre 6), et les traités spirituels de la dernière période d'écriture de Gerson. Nous y reviendrons, mais il est tout à fait envisageable de voir dans les sermons et les dialogues spirituels le

pas de cette sensibilité esthétique dont témoigne l'écriture. L'ouïe n'est pourtant pas seule à retenir l'attention de Gerson : parfois c'est l'ensemble des cinq sens[94], dans d'autres cas c'est la vue. Ce dernier sens occupe d'ailleurs une place importante dans la réflexion du théologien, souvent associée à des considérations sur l'imagination en tant que faculté productrice d'images visuelles. Sans surprise, Gerson s'y montre un moraliste prudent, attentif aux effets délétères qu'induit une *fantasie* mal contrôlée. Pourtant, ses sermons n'en sont pas moins construits comme de véritables spectacles qui mobilisent fortement la dimension visuelle. Le caractère purement verbal des sermons – voire purement écrit – n'empêche en rien la mise en scène de visions fortement dramatisées et d'un prédicateur-énonciateur qui fait de sa parole une performance dramaturgique. Des dispositifs rhétoriques font ainsi surgir dans l'imaginaire du lecteur une scène imaginaire peuplée de personnages impliqués dans une action. L'énonciation, quant à elle, suggère que la parole est une représentation impliquant un acteur, auquel est attribué un rôle, celui du prédicateur (ou d'autres), et qui pratique un certain jeu.

Ce dernier mot, et plus largement le rapprochement du sermon avec la pratique théâtrale appelle toutefois quelques précisions car il est tout à la fois heuristique et fauteur d'égarement. Il vaut la peine de se reporter aux pages consacrées à la question dans l'ouvrage d'Henri Rey-Flaud où le jeu est défini comme la mise ne forme ludique et festive des conflits, des « enjeux » à l'œuvre dans une société hiérarchique et rigide :

> Le jeu est au contraire la représentation d'un monde fantasmatique dans lequel tout est permis, l'expérimentation d'une liberté illusoire. Qui dit liberté pose aussi bien refus de la *persona* sociale que de la *persona* individuelle et spirituelle. Par le je, l'homme est un nouvel Adam : il échappe à la condition que Dieu lui avait faite[95].

Cette définition, on le voit, est inadaptée à l'objet qu'est le sermon : il récuse en effet la dimension

---

déploiement d'une même écriture qui se renouvelle en fonction des formes et des genres. À cette aune, on peut voir dans les sermons un premier terrain d'expérimentation pour l'écriture qui se formalise ensuite dans l'esthétique si singulière des traités. Il n'est pas nécessairement souhaitable de lire la carrière littéraire de Gerson selon l'image du progrès, néanmoins, on soulignera les fortes parentés entre ces deux ensembles textuels : le jeu sur les voix, le recours au *pathos*, la dimension didactique, le travail des images s'y rencontre à chaque fois, mais modulé différemment. Au demeurant, nous y reviendrons aussi, la codicologie elle-même nous invite à ne pas trop séparer les ensembles puisque dans certains cas ils ont circulé conjointement, signe d'une réelle communauté d'esprit.

94 Le thème des cinq sens se rencontre en plusieurs endroits dans les textes de Gerson : on citera à ce propos, de façon non exhaustive, le sermon *Poenitemini*, « Contre la luxure » *OC*, t. 7. 2, n° 371, p. 868 où c'est la Bouche qui parle ainsi que dans le sermon *Tu discipulus eius sis*, *OC*, t. 7. 2, n° 394, p. 1088 sq. c'est le prédicateur qui apostrophe tour à tour chaque organe des sens. Voir en dehors de notre corpus le dialogue qui met en scène les cinq sens en un court poème *Ame il est temps matiere avoir*, *OC*, t. 7. 1, n° 294, p. 5-10 et *Conscience accuse les cinq sens comme escoliers a la maitresse*, *OC*, t. 7. 1, n° 304, p. 109-111. Les textes sont d'ailleurs proches et mériteraient une étude comparative afin de savoir s'il s'agit de versions dérivées, de réécritures etc. De nouveau, soulignons l'importante perméabilité et circulation qui régit le corpus gersonien : nous y voyons l'indice, nous l'avons dit d'une conscience auctoriale certaine, proche de certaines pratiques d'autres pré-humanistes tels que Clammanges entre autres.

95 *Ibidem*, p. 80.

fantasmatique puisque les images que le discours fait surgir renvoient à une dimension invisible jugée plus vraie que la réalité. Mais il entretient également un rapport contrarié à la liberté puisqu'il s'agit bien plutôt, selon lui, d'assumer une condition humaine gouvernée et orientée par la transcendance. Théâtralité ou dramaturgie ? Les conceptions tout à la fois esthétiques, éthiques et anthropologiques qui caractérisent les lectures faites du théâtre médiéval rendent le parallèle avec le sermon ambigu. Nous préférons toutefois le premier terme au second, plus technique et plus étroit, qui ne nous semble pas propre à mettre en lumière la dimension scénique en même temps qu'esthétique des textes homilétiques de Gerson. En somme, le sermon emprunte au théâtre les instruments de son succès tout en gardant ses distances avec sa dimension laïque qui émerge peu à peu[96].

1. La scène visuelle.

Théâtre de voix au sens métaphorique, les sermons de Gerson sont tout autant un théâtre construit par la voix et la rhétorique. L'appel à la vision et à la monstration font ainsi figure de dispositifs majeurs qui, s'ils ne sont systématiques, interviennent suffisamment régulièrement pour que l'on considère qu'ils relèvent d'une esthétique consciente et travaillée. Mais faut-il parler d'images ou de scène ? Nous l'avons dit précédemment, le recours aux images, notamment dans une perspective didactique est important chez Gerson et fait également l'objet d'une élaboration esthétique minutieuse. L'image néanmoins se présente comme une réalité issue des facultés imaginatives et verbales du prédicateur et de l'auditeur-lecteur. Or, cela ne suffit pas à instaurer une théâtralité qui naît des mots. C'est en effet la création d'un espace, une scène, où quelque chose arrive qui est ici central. Du théâtre à la vision d'ailleurs il n'y a qu'un pas, celui qui fait passer de la rhétorique à la mystique : nous ne le ferons pas tout de suite et nous nous bornerons présentement aux seules machines verbales façonnées par le discours.

a. Scènes de mots : faire surgir ce qu'il faut voir

Comme l'inspiration qui se convoque et se construit, les apparitions théâtrales qui ponctuent les textes de Gerson ne surgissent pas fortuitement. Elles font au contraire figure de machines[97] au sens théâtral du terme que la rhétorique agence. Celle-ci passe en premier lieu par une

[96] Il convient toutefois de le rappeler cette dimension n'intervient pas tout de suite, le théâtre médiéval étant d'abord, comme bon nombre d'arts dramatiques, une pratique liée au sacré et à la religion. Sur les rapports entre théatre sacré et théâtre profane on se reportera, pour une plus ample information à l'ouvrage de Thierry Revol, *Représentations du sacré dans les textes dramatiques des XIe-XIIIe siècles en France*, Paris, Champion, 1999.

[97] Le terme de machine en un sens dramatique n'est anachronique qu'en apparence et Paul Zumthor dans *La Lettre et la Voix*, *op. cit.*, p. 266 sq. mentionne la présence de machines théâtrales dans certaines prédications médiévales.

pratique s'apparentant au coup de théâtre : l'énonciation évoque une rupture soudaine, ouvre une nouvelle perspective et désigne un objet. Il se passe quelque chose. Dans le sermon *Gloria in altissimis* c'est MaleVoulenté et sa compagnie qui font ainsi irruption :

> E ainsy comme je pensoye me fut avis que Male voulenté se apparut a moy en maintes guises et figures, laydes et hydeuses et monstrueuses : *monstrum horrendum ingens*. Elle ot avec soy comme pour principal capitaine Orgueil, le fol présomptueux, traitre de Dieu son droiturier seigneur ; et fut pas seul ; avec luy estoit la maudicte compagnie de tous les Vices lesquels je ne pourroye nombrer né que le sablon de la mer. […] Ainsy me sembloit parler Orgueil, quand je apparceu en tournant les yeulz de la pensee vers Male voulenté que elle se muoyt en maintes guises, especialement en quatre qui sont ou lieu ou je presche.
> Et premierement elle print ung habit qui se nommoit dissimulacion ; il me estoit avis que ce estoit familiere prodicion ou trayson. Apres ce je regardoye que elle feroit ; et incontinent se bouta entre seigneurs et princes car bien sembloit dame de grant sens et prudence et dame de bon conseil. Elle veist bien Verite la loyable et la feable conseilleresse mais n'en tenoit gueres de compte ainsoys se moquoit d'elle […].
> En apres ne garde l'eure que Male Volonté reprend ung autre habit assez pareil qui se nommoit adulacion qui vault autant a dire comme aimable decepcion. Elle se part lors du conseil et s'en ala lors par sale, par chambre, partout briefment ou les plus grants aloyent. C'estoit merveille que de veoir et de oyr le maintieng de Male Voulenté ainsy affublee de adulacion […][98].

L'extrait est ici détaillé et permet d'étudier finement le fonctionnement de la machine rhétorique. Le surgissement est tout d'abord suggéré par les nuances aspectuelles de *je pensoye* et *se apparut a moy* et le passage au passé simple. La scène est d'abord intérieure et elle se confond ici avec le travail de la parole. Le caractère d'apparition est quant à lui bien souligné avec une insistance forte sur le caractère visuel, tant dans les verbes que dans l'amorce d'une brève description : *en maintes guises et figures, laides* etc. L'apparition ne se résume néanmoins pas à une chose vue en imagination : après une prise de parole (non citée) elle ouvre sur un espace comme si la scène de la prédication s'élargissait avec un effet de perspective. Car, ces figures se trouvent d'abord au même endroit que le prédicateur : *quatre qui sont ou lieu ou je presche*. Elles n'y restent pas longtemps, contribuant de fait à étendre l'espace visuel, *incontinent se bouta entre seigneurs et princes*, et ce jusqu'à occuper le monde social dans toute son étendue, *elle se part lors du conseil et s'en ala par sale, par chambre, partout*.

D'autres apparitions sont néanmoins plus concises, tout en mobilisant les mêmes ressorts et en conservant une force visuelle analogue :

---

[98] *Gloria in altissimis*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 645-646. La métaphore du manteau de l'hypocrisie puise dans un fond topique amplement relayé au Moyen Âge par les proverbes. Il renvoie également en miroir au manteau de la Vierge que l'on rencontre fréquemment dans les représentations picturales. Gerson quant à lui a utilisé à plusieurs reprises cette image et l'on reportera à titre comparatif, à l'exemple très proche du manteau d'Avarice dans le sermon *Poenitemini*, « Contre l'avarice » OC, t. 7. 2, n° 376, p. 868 sq.

> Renitebar quidem, multa et varia animo circumvolvens, nimirum perterrebant plurima, duae praesertim effigies horridae concutiebant mentem meam : una arrogantis temeritatis notatio ; altera foedi et turpis defectus formidatio[99].

L'espace reste ici davantage celui du *je* et met surtout en scène le travail de la parole mais il reste quelque chose de l'ordre du surgissement avec l'activité connotée par *concutiebant* ainsi qu'une dimension visuelle soulignée, *duae effigies horridae*. En réalité, l'important ne réside pas vraiment dans le passage de l'intériorité au vaste monde car, dans la perspective qui est celle de Gerson dans ses sermons, la vie intérieure est le monde[100]. Seul compte pour la conversion le fait de voir et dans bien des textes, c'est à l'accroche visuelle que se résume la machine de la rhétorique. Le sermon *Beati qui lugent* enchaîne ainsi plusieurs petites scénographies et cette fois, c'est le passage de l'une à l'autre qui élargit l'horizon du sermon à une vaste scène. C'est d'abord le *je* qui montre qu'il n'est pas seul sur la scène de la parole homilétique :

> Je regarde que mile et mile advocaz, par lesquels j'entens les vices et les pechiez font partie et font des pieca pour retraire les gens de croire ceste verite […].

La scène est concise mais conserve les éléments principaux de la machine rhétorique : le verbe de vision, la gradation superlative, *mile et mile*, qui élargit l'espace et les éléments descriptifs qui le singularisent en un tribunal : *font partie et font des pieca*. Le discours du sermon se poursuit toutefois et débouche sur une nouvelle scène qui vient s'ajouter à ce premier espace. Cette fois, et de manière assez exceptionnelle, c'est le *je* qui donne à voir, alors que d'ordinaire il est le récepteur de ces apparitions :

> Eslevons, nous, doncques maintenant les yeulx de noz ames qui sont par dedans nous. Regardons en la clarté de vraye foye et creance les ames des trespassez qui sont en la prison de purgatoire, par especial celle de noz amis. Faictes vous ce que je vous dy ? Les veez vous ? Les considerez vous ? Y pensez vous ? Ouvrez doncques les oreilles espirituelles de vostre cuer, tendez les en hault et escoutez leur humble requeste et leur plainte douloureuse pour les aydier, secourir et delivrer. Pensez a elles, non pas a moy, et […] entendez que dit la mere a son enfant ou chascun mort a son heritier ou executeur […][101].

Ce passage est intéressant à plus d'un titre mais nous nous concentrerons pour l'instant uniquement

---

[99] *Dedit illi gloriam regni*, OC, t. 5, n° 219, p. 180. Traduction : Je résistais néanmoins, remuant dans mes pensées des images variées et nombreuses : assurément plusieurs m'effrayaient. Deux pourtant, horribles, heurtèrent mon esprit : l'une, horrible, Conscience de la témérité arrogante, l'autre, Peur d'une alliance et d'un déclin honteux.

[100] Cette imprécision n'est d'ailleurs pas forcément le seul fait du théâtre, Pascale Dumont le note dans son ouvrage *L'Espace et le temps dans la dramaturgie médiévale française*, Orléans, Paradigme, 2010, l'espace dramaturgique des textes médiévaux voit coexister sans grande précision ni frontières très nettes l'espace géogrpahique réel et l'espace spirituel (enfers, cieux, etc.). Le repérage spatio-temporel ne s'y inscrit pas dans une perspective mimétique mais dans une logique d'efficacité dramatique.

[101] *Ibidem*, p. 552.

sur la dimension visuelle[102]. À nouveau l'espace initial est intérieur mais à la différence de l'extrait précédent il ouvre cette fois non pas sur le monde terrestre et le péché qui y règne, mais sur les cieux. Sans doute d'ailleurs est-ce pour cela que l'apparition ne s'impose pas mais nécessite un effort : on n'atteint pas le ciel sans y mettre du sien. En revanche, c'est bien l'isotopie de la vision, et en contrepoint celle de l'audition, à l'exclusion de tout autre procédé qui fait surgir cette seconde scène. L'impératif joue également un rôle important mais force est de constater que les descriptions manquent et que les éléments réellement vus échappent. La figure de la mère elle-même n'est qu'une voix évanescente dont la présence repose uniquement sur le *pathos*. Pourtant, d'une scène à l'autre, du monde aux cieux, un espace se forme par un jeu de rajouts successifs. Des choses s'offrent à la vue, ou à l'imagination, du lecteur-auditeur mais ce faisant, une scène se déploie pour la parole ainsi que pour un cheminement intérieur du destinataire. Ainsi, même quand ils n'usent que d'une thématisation visuelle forte, les sermons jouent d'une théâtralité qui transforme la parole en spectacle. Celui-ci tient d'abord à la mise en scène d'un espace mais la parole échouerait à le remplir si des figures – même s'il ne s'agit parfois que d'esquisses – n'y représentaient l'éternel jeu du salut et de la chute.

Il resterait à examiner le cas des scènes à caractère religieux telles qu'on les trouve dans le sermon français pour la Passion *Ad Deum vadit* ou dans celui pour Pâques et qui puisent dans une tradition de théâtre religieux abondante et bien documentée[103]. Or, si leur dimension visuelle ne laisse aucun doute, la théâtralité qu'elles mobilisent diffère du surgissement qui caractérise les scénographies allégoriques. En réalité, elles insistent peu sur leur dimension de scène et elles se rapprochent tout à la fois de la narration en suivant le récit biblique qui scande la liturgie de ces deux solennités, et du genre du mystère. Nous les étudierons donc en deux endroits selon deux perspectives différentes : d'une part comme exemple d'un art du récit (fin de ce chapitre) d'autre part comme expérience émotionnelle et spirituelle donnée à vivre au spectateur dans notre chapitre 6.

b. Monstres de mots : une esthétique tératologique

Est-ce d'ailleurs l'action qui intéresse Gerson ? Ou plutôt, le jeu des figures est-il l'action principale des sermons ? Il serait délicat de l'affirmer tant ces scénographies sont courtes et leur

[102] Nous aurons l'occasion de reprendre l'analyse de ce passage dans notre chapitre 6 dans une perspective cette fois spirituelle et nous nous pencherons sur son caractère visionnaire dans notre dernière sous-partie « Visions ? Extases ? De la contemplation homilétique. »

[103] Nous reviendrons à plusieurs reprises sur ce sujet mais l'on peut d'ores et déjà se reporter à deux ouvrages principaux. Pour une étude accompagnée des textes on consultera Émile Roy, *Le Mystère de la Passion en France du XIVe au XVIe siècle*, Genève, Slatkine reprints, 1974. Pour un panorama critique du théâtre médiéval religieux, on se reportera de préférence à Thierry Revol, *Représentations du sacré dans les textes dramatiques…*, *op. cit*.

contenu narratif ponctuel, voire limité. Certes il se passe quelque chose : l'un parle, pousse l'autre, l'attaque etc. Pourtant l'action est ailleurs dans les sermons : elle se déroule dans le théâtre de l'âme et c'est surtout la portée de ces scénographies théâtrales qui importe. Bien qu'elles soient épurées et réduites à quelques traits, elles mettent en effet en œuvre une véritable esthétique du monstrueux. Ces monstres ne sont pas ceux qu'engendre la raison mais le péché, car c'est l'objet que les sermons représentent le plus souvent. Il ne faut pas voir là l'effet d'un esprit étroitement moraliste mais plutôt le constat que la faute, la déviance, le péché échappent le plus souvent au regard des destinataires de Gerson. Il faut donc insister lourdement sur l'omniprésence de la tentation. L'intérêt pour une tératologie esthétique n'a au demeurant rien de surprenant : il s'agit là d'un élément important de la culture de la fin du Moyen Âge ainsi que de l'époque moderne[104].

Le monstre a, dans la perspective qui est celle des sermons, une utilité pragmatique indéniable : il s'agit avant tout de susciter dégoût et horreur du vice selon une logique parénétique. L'énonciation joue de ce point de vue un rôle important car le *je* est le premier récepteur de la vision monstrueuse : il opère à ce titre une médiation subjective qui oriente la perception du destinataire. Les verbes de discours sont ici des marqueurs sûrs et efficaces comme *horresco* dans le sermon *Vade in domum* (nous soulignons) :

> Quot putas hanc ob causam haereticos esse de his qui specietenus in Ecclesia conversantur ? Horresco memorans. Hoc vita monstrat, voces hoc sacrilegae indicant, quas inter vina, epulas et convivia impudenter evomunt. Illic sub joci specie haereses effunduntur, cum nullus in fidem cadat jocus […]. Theologia ab eis stultilogia nominatur ; et quae sola aut principalis in arce locari debuerat tamquam speculatrix sagacissima, et in comparatione cujus alia quaevis scientia ignorantia dici potest, in ima dejicitur, calcatur, reputatur probrum ingens, quinetiam nisi fama mentitur, praelatorum nonnulli, quod vix credere ausim, stultitiae palam arguunt homines theologiae operam impendentes, quasi ipsa res sit fatua, inutilis, phantastica : « theologicus, inquiunt, ergo phantasticus. » O nefandas diabolicasque voces et perditissimis auctoribus suis persimillimas[105] !

---

[104] Sur ce sujet on consultera l'ouvrage de Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot et Rivages, « Bibliothèque historique Payot », 1999. L'approche de l'auteure prend le parti d'une périodisation souple et intègre ainsi à son étude des éléments concernant la période moderne. L'attrait pour les monstres est par ailleurs bien représenté dans les productions artistiques de la période contemporaine de Gerson comme en témoigne l'exemple emblématique mais non exhaustif de Jérôme Bosch. La référence n'est d'ailleurs pas anodine car des sermons aux tableaux, on trouvera des échos lointains, notamment dans les sujets : la chute des anges rebelles, la tentation de saint Antoine, des visions de l'au-delà et la Passion. Nul doute qu'il ne faille y voir le reflet de la mode au sens large, en particulier dans les sujets spirituels alors en vogue. Pourtant, les liens de Gerson avec l'espace néerlandophone, ainsi que la bonne diffusion de ses textes, mériteraient qu'on y consacre une enquête plus précise qui étudierait les possibles échanges entre ces textes spirituels et des productions artistiques célèbres. Ce serait également l'occasion de se réinterroger sur la périodisation puisque le courant des Primitifs Flamands est parfois associé à la période moderne.

[105] *Vade in domum*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 575. Traduction : Combien penses-tu qu'il y ait d'hérétiques parmi ceux-là qui en apparence sont bien dans l'Église ? Je frémis en m'en souvenant : la vie le montre, des voix sacrilèges l'indiquent qui, au milieu du vin, des banquets et des convives vomissent en toute impudeur. Là se répandent les hérétiques sous

Le *je* affirme être saisi par l'horreur mais cela ne suffit pas pour affirmer que ce passage campe une apparition monstrueuse[106]. En effet, si le verbe de discours donne le ton c'est la suite du passage qui construit le monstre avec l'usage constant d'une rhétorique hyperbolique. Le lexique apparaît fortement péjoratif, *sacrilegae*, *haereses*, *nefandas*, *diabolicas*, le ton mime une expressivité forte avec des effets de rythme, *hoc vita… voces hoc sacrilegae*, *O nefandas* et des interrogatives ou exclamatives. La violence affleure partout *evomunt*, *dejicitur*, *calcatur* et l'échelle fait la part belle au gigantisme dans l'usage constant de gradations, dans les termes *ingens* et le recours aux superlatifs.

L'horreur doit repousser le fidèle, pourtant les textes cachent mal la fascination que suscitent les monstres. La rhétorique trouve en effet dans la monstruosité une source inépuisable ouverte à tous les excès stylistiques. La théologie scolastique paraît presque loin ce faisant quand les textes adoptent une esthétique toute littéraire peuplée de monstres merveilleux comme la figure de la Luxure qui apparaît au prédicateur :

> Darrannement a Saint Germain […] vint et se mosntra par devant les yeulx de ma pensee une hideuse figure d'un autre vice qui se nomme Luxure la Soullarde. Elle prend le surnom de Gloutonnie sa mere. Seigneur, quelle abhominacion ! Oncques ne vy pourceau plus plain d'ordure tant fust en fiens ou en boe ou en mortier soullie. En la regardant je herissay tout et fremy ; ne fu pas de merveille ; car elle sembloit toute forsonnee et plaine de rage de ce que j'avoie […] parle contre sa mere et sa nourrisse, orde Gloutonnie. Orde la mère, plus orde la fille, maudite soit telle nourrisson. […]
> Luxure, ceste soullarde […] n'estoit pas seule. Je vous di bien ; une grant tourbe de vices, ors et villains avecques grant partie de tout le monde. Elle aussi ne se tenoit pas en ung maintien ou un habit, mais muoit en tant de diverses manières que c'est horreur de le penser[107].

Métamorphose, traits empruntant au règne animal[108], saleté, difformité : on retrouve là les

---

les dehors du jeu alors qu'aucun jeu ne peut s'appliquer à la foi. La théologie est nommée par ceux-là Bêtisiologie et elle qui devrait être seule ou première dans cette tour comme une sage discoureuse, en comparaison de laquelle une autre science peut être qualifiée, selon ce que bon te semble, d'ignorance, celle-là est jetée au plus bas, elle est piétinée, elle est taxée d'immense turpitude, et même si sa réputation ne lui fait pas défaut, certains parmi les prélats, ce que je peux à peine oser croire, accusent ouvertementde sottise les hommes qui consacrent leur effort à la théologie comme si c'était là une chose vaine, inutile, fantasmatique : « théologique donc fantasmatique, disent-ils. » Ô voix sacrilèges et diaboliques, en tous points semblables à leurs auteurs perdus entre tous !

[106] Le terme d'apparition ne doit pas manquer d'interpeller car un rapide examen le montrera, on ne voit rien ici et l'on entend seulement. L'ouïe fait néanmoins l'objet d'une thématisation suffisamment importante pour que l'on conclue que l'audition peut être chez Gerson le support exclusif d'une apparition. Cela n'est pas si étonnant au regard des extraits que nous avons cités qui souvent associent simultanément vue et écoute. En revanche, il y a là un élément intéressant au regard de l'évolution de la place des sens dans la culture sur le temps long : notre modernité, on le sait, est caractérisée par la place massive, voire hégémonique, de la vue. Or, on le voit, il s'agit d'un état fait redevable d'une histoire et sans doute faut-il voir là la source des récents travaux qui s'attachent précisément à cet objet relativement nouveau, les sons et leur perception.

[107] *Poenitemini*, « Contre la luxure », OC, t. 7. 2, n° 369, p. 811.

[108] Le thème de l'animalité et de l'hybridité ne fait qu'affleurer ici à travers la mention de *pourceau*, on en trouvera en revanche un exemple très développé dans le sermon déjà cité *Gloria in altissimis*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 647-648 avec la figure de Male Voulenté. La présence du règne animal n'a pas échappé à la critique et a fait l'objet d'un article de Liliane Dulac « Un bestiaire politique dans l'oeuvre de Jean Gerson? », dans *« Furent les merveilles pruvees et les*

composants classiques de la monstruosité médiévale. L'écriture quant à elle souligne la puissante matrice littéraire que la monstruosité offre à la rhétorique : exclamation *Quelle abhominacion*, aveu d'émerveillement *ne fut pas merveille*. Il y a bien une part là de gratuité et d'autonomie qui est davantage le fait d'un goût esthétique pour la monstruosité. Les textes eux-mêmes se font ponctuellement les échos de cette appréciation au travers de brèves incises de méta-discours, attestant ainsi la dimension d'agrément que comportent ces passages :

> […] plusieurs docteurs ont descript en leurs livres [l'attaque de l'âme par le péché] par poesie et autrement comme Alain en son Anticlaudien, Prudence Sichomachia et autres pluseurs esquels on treuve moult de speculacions belles et plaisant matiere et proffitable a preschier, vel sub metafora peregrini vel naute vel militis vel aggricole vel regnatis[109].

Certes, l'autonomie de la poésie dans les sermons n'est jamais si complète qu'elle remplace le souci du salut : ici aussi, le profit, associé à la prédication est réaffirmé. Pourtant, l'attrait de l'agrément est lui aussi explicitement évoqué à travers un lexique clairement esthétique, *belle*, *plaisant*. On y ajoutera *matiere* qui, s'il comporte un sens théologique indéniable, n'en possède pas moins un sens littéraire bien attesté pour la période médiévale[110].

La monstruosité est constituée en bonne part par l'excès et la démesure mais pour autant, elle peut se déployer à des échelles plus modestes où le péché ne fait que passer, ainsi Gloutonnie et Luxure dans le sermon qui leur est consacré : « Et vous savez comment Glotonnie et Luxure en especial sont ordes et boueuse, et puans toutes […][111] ». Tous les sermons ne s'adonnent pas en effet à de gigantesques scénographies et l'horreur peut surgir brièvement, sous une forme plus atténuée, qui est celle du dégoût. L'effet visuel n'est pas le même et l'on parlera plus difficilement de mise en scène. Pourtant si la théâtralité s'y exprime en sourdine, ces moments réactivent cette même esthétique où le vice, tout repoussant qu'il soit, est aussi le prétexte à une écriture excessive, bigarrée.

---

aventures truvees ». Hommage à Francis Dubost, Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique Le Nan, Jean-René Valette, (éd.) Paris, Honoré Champion, 2005, p. 209-224. Pour un autre exemple d'utilisation du bestiaire on consultera le sermon *Poenitemini*, « Contre l'orgueil », OC, t. 7. 2, n° 381, p. 917.

[109] *Regnum coelorum*, *OC*, t. 7. 2, n° 388, p. 995. L'exemple n'est pas isolé et l'on trouvera également dans le sermon *Tota pulchra est*, *OC*, t. 7. 2, n° 393, p. 1069 le terme de poétique dans un contexte semblable : « […] je termine la premiere partie de nostre sermon ou nous avons oy sus figure poetique faicte au plus cher et au plus brief, au plus vray que j'ay peu la maniere de la conception nostre glorieuse Dame ».

[110] Sur ce point de lexique et de théorie littéraire nous renvoyons au volume à paraître des actes de colloque *La Notion de matière littéraire au Moyen Âge,* Christine Ferlampin-Acher, (dir.), organisé par le CELLAM (Université Rennes 2), le CESCM (Université de Poitiers) et l'Institut Universitaire de France, Poitiers 12-13 mars 2015 et Rennes, 21-22 mai 2015, à paraître aux Presses Universitaires de Rennes.

[111] *Poenitemini*, « Contre la luxure », OC, t. 7. 2, n° 371, p. 833.

c. Théâtralité et faux-semblants rhétoriques

Le rapprochement avec ce grand courant culturel de la période moderne doit toutefois se borner à rester une métaphore car la théâtralité visuelle chez Gerson est aussi faite de faux-semblants. À bien y regarder, la vision apparaît d'abord comme un effet performatif du langage et de la rhétorique. La mise en œuvre d'une esthétique visuelle dramatisée est ainsi bornée dans son étendue : quels que soient les textes, sermons nobiliaires ou pas et même cléricaux, tous usent de la vue, associée parfois à l'ouïe, dans des incises. Ces effets de clôture renforcent de fait leur statut de scène en même temps que leur valeur esthétique. On pourra à cet égard reprendre l'exemple du sermon *Gloria in altissimis* où le prédicateur reprend le contenu de la vision dans une argumentation théorique et selon des schémas didactiques plus ordinaires :

> Et sur ceste poesie ou ymaginacion qui puet sembler obscure, je prens iiij briefs et clers enseignemens pour vostre royale personne, sire, auquel je doy adrecier ma parole principalement.
> Le premier enseignement est lequel bailla saint Louys, vostre predecesseur, a son ainsné filz : « Monstrez vous tel que on vous ose dire verite sans ce qu'il faille que on use de dissimulacion entour vous ». Et comme dit Tulle : « qui clot ses oreilles a la verité, par especial de ses amis, il est a delaissier comme celuy auquel on ne attend salut ne amendement. Les bons seigneurs sont les bons conseillers […].
> Et pour ce je adjouste le second enseignement. Ne retenez, sire, envers vous quelzconques personnes qui vous enhortent a mal et au contraire de verité, car dit le Saige que le prince qui oyt voulentiers parole de mansonge et de flateurs, a ses ministres tous pervers[112].

Le passage est clairement borné par l'appréciation esthétique, en même temps que les lacunes inhérentes à ce mode d'exposition sont soulignées, d'une part par le binôme antonymique *obscure*/ *clers*, d'autre part par l'adjectif *briefs* qui implicitement peut faire état d'un manque de concision. Les types de discours ne sont donc pas équivalents et la fiction ne semble pas, pour Gerson, pouvoir prendre la place de Raison à l'école du sermon. Si donc la valeur esthétique de ces moments de théâtralité visuelle est indéniable, ils ne tiennent néanmoins pas lieu de paradigme littéraire valable pour l'ensemble des sermons. En somme, ils n'en éclairent qu'un aspect.

Mais le spectacle qu'offrent les sermons doit être encore nuancé car en fait de vision, force est de constater que les textes font surgir bien souvent des « figures absentes[113] ». Qui dit « esthétique visuelle » n'implique pas pour autant « description » et l'on aura soin de ne pas rabattre

[112] *Gloria in altissimis*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 648-649.

[113] Nous nous permettons de reprendre pour les besoins de notre analyse l'élégant syntagme dont use Philippe Jaccottet dans le titre d'un de ses recueils, *Paysage avec figures absentes*. On se gardera de voir là une revendication de parenté littéraire entre le chancelier de l'université de Paris et le poète francophone. Soulignons toutefois que la tendance à l'abstraction, loin de tout registre descriptif et lyrique, de la poésie de l'après-seconde guerre mondiale ramène parfois, *mutatis mutandis*, à des esthétiques évoquant certaines pratiques médiévales.

le spectacle sur la *mimesis*. En effet, malgré une période qui s'ouvre aux charmes de la reproduction artistique de la réalité – que ce soit au travers du portrait ou de l'enluminure comme dans les *Riches heures du duc de Berry* – on cherchera en vain chez Gerson une esthétique soucieuse d'exactitude descriptive. L'économie de moyens est au contraire portée à un haut degré d'abstraction ainsi, dans le passage déjà cité du sermon *Suscepimus Deus* :

> Nam o luctosissimum, o lugubre spectaculum videre Veritatem quae praevalet, quae super omnia vincit, prostratam positamque in ruinam et in signum cui contradicitur. Hanc sublevare Misericordia soror sua nitebatur ita enim Misericordia et Veritas obviaverunt sibi. Sed obsistebat et reclamabat triplex error velatus cortice jurium positivorum non recte intellectorum[114].

Ainsi, malgré une dimension visuelle soulignée avec insistance, *spectaculum*, *videre* la teneur descriptive du passage se révèle mince : les figures ne sont pas caractérisées physiquement à l'inverse de ce que l'on rencontre parfois dans les textes allégoriques. Le genre grammatical des termes suffit par ailleurs à les caractériser comme féminines ou masculines. La scène se résume, pour l'essentiel, à la lumière de l'analyse (mais non de la lecture) à une disposition spatiale schématique : une figure à terre, une autre penchée qui l'aide, une troisième qui s'y oppose. Les verbes employés comptent dans cette perspective et la nature inchoative de *nitor*, contribue à faire image. En revanche, un élément *a priori* plus tangible, tel *velatus*, se révèle plus proche du mirage que de la description puisqu'au final l'Erreur est drapée d'une réalité peu propre à cette fonction, à savoir le droit positif. L'image est donc d'abord abstraite et chacun est libre d'imaginer, ou pas, que le droit est un manteau, une cape etc.

Il n'est pas jusqu'à l'idée de dramatisation qui ne soit pétrie de paradoxes. En effet, si l'on conçoit comme dramatique la représentation d'une action dans son déroulement intégral, il sera délicat de penser à cette aune la plupart des scènes de Gerson. Car dans ces passages, outre le visuel qui échappe, l'action se réduit à une mince portion. En dépit de la mise en scène qui est la leur, ces incises ne sont pas orientées par un fil narratif transposé en une représentation théâtrale. Le surgissement de la Science Orgueilleuse dans le sermon *Si non lavero te* permettra de mieux s'en rendre compte :

> Dum ecce […] irrumpere visa est secretum thalamum cordis mei pestis improba, Scientia Inflans, curiositatis noxiae germen, portentuosa mater eadem et filia. Monstrum heu horrendum ingens. Haec ambulat in magnis et in mirabilibus super

[114] *Suscepimus Deus*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 543. Traduction : En effet, quel spectacle misérable, quel spectacle funeste que de voir la Vérité qui est en tête de toutes choses, qui triomphe de tout, prostrée, effondrée et en une manière qui la récuse. La Miséricorde sa sœur essayait de la relever car la Miséricorde et la Vérité vont l'une au-devant de l'autre. Mais à cela s'opposait une triple Erreur qui protestait à grands cris enveloppée de la carapace des droits positifs mal compris.

> se ; ponit in coelum os suum et lingua ejus transit in terra ; caput quoque inter nubila condit quia ibi est tenebrosa aqua in aeris. Haec postquam animadverterit pergere me ut de poenitentia loquerer, pepulit me. Ad cujus impulsum cum tremuissem et faciem convertissem, ipsa torva indignabundaque animositate suspici[t][115].

À l'évidence, la figure qui s'invite sur la scène du sermon ne reste pas immobile ; il y a bien de l'activité dans ce passage ainsi qu'en témoignent les verbes *visa est*, *animadverterit*, *pepulit*, *tremuissem* et *convertissem*. Pour autant, il semblerait exagéré de parler d'action au sens dramaturgique du terme car il n'y a pas de progression. Certes, l'intertexte virgilien, *monstrum horrendum ingens* anime la scène ; pourtant l'activité dénotée par les verbes tend à faire du sur-place ou bien renvoie à des considérations générales comme c'est le cas des quatre verbes au présent, *ambulat*, *transit*, *ponit*, *condit*. Ainsi donc, l'action ne dépasse pas certaines bornes, en l'occurrence celles de la scène que lui réserve le discours homilétique. La longueur du passage concerné influe d'ailleurs peu sur cette dimension ainsi qu'on le verrait en reprenant le passage cité précédemment dans le sermon *Gloria in altissimis*.

Il est dès lors possible d'affiner l'esthétique que mettent en œuvre les sermons de Gerson. Il s'agit d'une théâtralité réduite à la scène, voire parfois à la saynète : l'action y est réduite, quasi statique et ne vise pas une progression en vue d'une finalité. C'est en effet l'animation du discours qui est recherchée dans ces passages. De même que la théâtralité réside dans le fait « qu'il se passe quelque chose », la dimension visuelle repose quant à elle sur le fait de « faire voir » dans un sens imaginatif plutôt dans une logique référentielle. C'est moins la *mimesis* qui meut ces scènes que l'hypotypose, cette figure clé de la rhétorique. L'agrément du spectacle ne tient pas ici au jeu de reconnaissance qui s'instaure entre le texte et le monde mais à la réalité verbale qui surgit par le seul pouvoir fascinant des mots. C'est bien là ce que met en relief avec insistance le sermon déjà cité prononcé pour le jour des morts : « Les veez vous ? Les considerez vous ? Y pensez vous ?[116] ». Au demeurant, l'importance de la dimension visuelle doit être nuancée pour ces passages, car s'ils thématisent un surgissement qui sollicite le regard, la scène repose, elle, autant, voire plus, sur le discours. La théâtralité chez Gerson ne se conçoit donc pas détachée de la parole et elle est étroitement articulée aux effets de polyphonie. Ce lien à la voix n'a rien d'étonnant dans un genre tel que le

---

[115] *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 500. Soulignons que le syntagme « Monstrum horendum ingens » est emprunté à Virgile qui décrit ainsi la Renommée dans l'*Énéide* au livre 4, v. 181. Traduction : Je vis alors faire irruption dans la secrète chambre de mon cœur cette maladie impie, la Science enflée d'elle-même, matrice d'une nuisible curiosité, mère et fille étant également monstrueuses. Ah, quel monstre gigantesque, à faire frémir ! Elle déambule dans des hauteurs merveilleuses qui la dépassent, elle place son visage dans le ciel et sa langue balaye la terre ; elle pose également sa tête au milieu des nuages car c'est là qu'on trouve dans les airs une eau ténébreuse. Quand elle eut aperçu que je m'aprêtais à parler de la pénitence, elle me repoussa. Je tremblais sous le choc et comme je me tournai vers elle, elle me toisa avec un regard torve plein d'une animosité indignée.

[116] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 552.

sermon qui ressort de la *diction* selon les termes de Gérard Genette et que nous avons déjà cité[117]. Mais il est également permis d'y voir un trait caractéristique d'une civilisation si pétrie de la référence à la voix que c'est elle tout autant que la vue qui est associée à l'imaginaire.

Au-delà, la sensibilité théâtrale dont témoignent les sermons est tout sauf anodine. Elle fait écho en effet à une évolution générale à la fin du Moyen Âge qui voit un succès grandissant du théâtre, et ce notamment sur les sujets religieux – en parallèle ou en concurrence des sermons – et que souligne Pascale Dumont[118]. Cette vogue du théâtre ne s'est d'ailleurs pas arrêtée à la période moderne et elle a pu jouer un rôle important dans l'enseignement ainsi que dans les conflits religieux[119]. Mais cette écriture renvoie tout autant à la conscience esthétique et au sens de la communication religieuse de Gerson qui tire parti de la souplesse générique du sermon pour intégrer des éléments nouveaux issus d'autres formes. Ce faisant, il revendique aussi son appartenance au champ littéraire avec un jeu tout artistique sur les frontières des genres et une pratique de recyclage culturel qui construit de nouvelles pratiques signifiantes. Du théâtre à l'éloquence, il n'y a qu'un pas et sans doute ne faut-il pas s'étonner que le pré-humaniste français qu'est Gerson rejoigne par ces chemins de traverse littéraires ses homologues italiens qui placent d'ores et déjà l'art de la parole au plus haut, bien au-dessus de la théologie.

2. Le jeu de l'acteur

La théâtralité ne se résume pourtant pas à la scénographie qui agence la vision et l'ouïe de façon dramaturgique. Le spectacle serait piètre s'il n'impliquait pas aussi la performance d'un individu qui soumet à l'appréciation esthétique du public un *jeu*. L'usage de ce terme renvoie ce faisant aussi bien au théâtre qu'à la rhétorique classique dont il constitue une des parties, l'*actio*. Tout consacré soit-il, il n'est pourtant pas sans ambiguïtés appliqué à la période médiévale puisque, nous l'avons déjà souligné, il a fait l'objet d'une conceptualisation spécifique par Henri Rey-Flaud dans son ouvrage consacré à la dramaturgie théâtrale[120]. Cette réflexion ne cadre pourtant pas avec le

---

117 Gérard Genette, *Fiction et diction*, Paris, Le Seuil, 2004.

118 Pascale Dumont, *L'Espace et le temps dans la dramaturgie médiévale française*, *op. cit*.

119 Sur ces questions de postérité médiévale, et notamment gersonienne on pourra se reporter à l'article d'Estelle Doudet, « Jean Gerson, prédicateur et *auctor* dramatique : du sermon au théâtre scolaire », dans *Prédication et performance*, Marie Bouhaïk-Gironès, Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Garnier, p. 121-146. Nous signalons par ailleurs qu'elle a récemment abordé la question du théâtre religieux à l'époque des guerres de religion dans une communication intitulée « Une archéologie des médias est-elle possible au Moyen Âge ? Pensée du discours public et pratiques de communication au XVe siècle » dans le cadre du colloque *Aspects sociaux des littératures médiévales*. *Textes et situations* communicatives, Institut de littérature mondiale, université saint Tikhon, 5-8 septembre 2016, Moscou. (Actes à paraître aux éditions Garnier).

120 Henri Rey-Flaud, *Pour une dramaturgie du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1980, p. 73-82.

sermon qui, tout en faisant usage de ressorts dramaturgiques excessivement proches de ceux du théâtre, échappe à cette lecture existentielle. C'est donc le jeu dans un sens plus usuel (et assurément lié, nous ne le nions pas) auquel nous souhaitons maintenant nous attacher car sur la scène comme en la chaire, rien n'est moins évident que d'habiter l'espace vide et encore à venir de la scène du discours. La parole ne se suffit à elle-même et il faut mobiliser bien des artifices relevant de la feintise, de la fiction et, de façon atténuée, du ludisme.

Le prédicateur, tout inspiré soit-il, n'échappe pas aux impératifs de représentation inhérents à la prédication. Des pratiques de performance sont d'ailleurs attestées dans les sources médiévales illustrées, les textes quant à eux, ne signalent pas la gestuelle qui devait les accompagner. Moins développée que pour la période moderne, l'iconographie offre ainsi de fugaces aperçus du recours à la gestuelle pour la prédication, notamment à partir du XVe siècle[121]. De la même manière, les sources historiques révèlent l'usage d'accessoires dans certains contextes : c'est le cas avec Bernardin de Sienne dans l'Italie contemporaine de Gerson avec le monogramme du Christ[122]. Des sources jumelles des sermons enfin, à savoir les mystères et autres textes théâtraux, permettent de se faire une idée d'un prêche réel à travers les représentations qu'ils proposent de scènes de prédication[123].

Mais les textes normatifs que sont les *artes praedicandi* permettent également de se faire une idée des pratiques en s'appuyant sur les interdictions proférées. L'opinion communément partagée, tant par Alain de Lille (1125-1202), Humbert de Romans (1200-1277) et Thomas de Chobham (1160-1236), est qu'évidemment le prédicateur doit se garder de ressembler à l'acteur. Ce faisant, on retrouve le dilemme qui poursuit le prédicateur et que Gerson laisse deviner dans ses discours théoriques ainsi résumés par une chercheuse :

---

[121] Sur les sources iconographiques documentant les pratiques gestuelles de la prédication médiévale on se reportera à l'article de Marie-Paule Champetier, « Faits et gestes du prédicateur dans l'iconographie du XIIIe siècle au début du XVe siècle. », *Médiévales*, n°16-17, 1989. Référence numérique www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_1989_num_8_16_1149, consulté le 23 août 2016. L'article s'appuie sur l'iconographie rencontrée dans les Bibles moralisées : la part de prédicateurs issus des ordres mendiants y est important. On en tirera néanmoins une information pertinente pour imaginer quelles pouvait être la pratique de Gerson en tenant compte de son hositilité notoire à l'égard des franciscains et dominicains. La période moderne a fait également l'objet du travail d'Isabelle Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014 : on pourra s'y reporter pour mieux cerner sur le temps long la question de la gestuelle homilétique.

[122] L'usage du monogramme du Christ est bien attesté par l'iconographie consacrée au saint. On pourra toutefois approfondir ces premières données avec l'analyse proposée par l'article d'Emily Michelson, « Bernardino of Siena visualizes the name of God », dans *Speculum Sermonis : Interdisciplinary reflections on the medieval sermon*, Georgiana Donavin, Cary Nederman, Richard Utz (éd.), Turnhout, Brépols, 2004, p. 157-79.

[123] Charles Mazouer analyse ainsi différentes représentations de la prédication du Christ ou de Jean-Baptiste dans les textes de Gréban ou Jehan Michel dans son article « *Praedicator sive histrio* : le spectacle de la prédication », dans *Prédication et Performance*, *op. cit*., p. 109-119. Le ton qui va de l'apostrophe douce à l'inviective mordante laisse penser qu'une gestuelle variée pouvait accompagner ces changements de voix.

> D'un côté [le prédicateur] était obligé de choisir les mots appropriés et construire son sermon dans l'intention de capter l'attention du public, et d'un autre côté, il devait toujours éviter d'utiliser les méthodes dont les bouffons et les *histriones* usaient pour amuser leur public et créer un divertissemtn agréable à la foule[124].

Certes, il convient de le souligner, les performances les plus démonstratives étaient le fait des ordres mendiants et Gerson en la matière se situe de nouveau dans le camp des partisans d'une gestuelle économe dans ses manifestations. Le sermon *Bonus pastor* le voit sur ce sujet endosser le rôle du censeur :

> […] Mulieris vox, facies, gestus quasi taedae sulphuribus illitae, audientes et spectantes adurunt faciliter et in pravam desideriorum carnalium flammam accendunt. Sic virorum aliqui muliebriter fracti sine virga disciplinae, plus eloquio et gestibus effluunt in lasciviam ipsamque provocant, nutriunt et augent quam exstinguant[125].

Comme toujours, la performance historique échappe et, entre le discours du censeur et les pratiques attestées par les sources, il est difficile de savoir où se situait l'éloquence de Gerson. On notera toutefois que dans l'extrait précédent, Gerson précise, en parlant du public : *audientes* et *spectantes* ce qui laisse à penser qu'il intégrait néanmoins bien cette dimension dans sa prise de parole. La censure des gesticulations excessives n'exclut pourtant pas le recours à une forme modérée de gestuelle : une épitaphe attribuée par Palémon Glorieux à Jean le Célestin y fait allusion (nous soulignons) : « Tinnula vox ejus, gestu comitata venusto / Vera suadebat coelia verba docens.[126] » laissant à penser que le chancelier ne restait pas statique tandis qu'il prêchait.

À côté de ces témoignages discrets et ponctuels, les textes transmettent un écho de l'éloquence du chancelier car ils donnent à voir dans leur lettre une performance fantasmée, médiée par des représentations métaphoriques et une mise en forme discursive. Cette fiction mise en scène ressort de l'*ethos* qui compose dans le discours une image de l'énonciateur[127]. Elle met en lumière,

---

[124] Valentina Berardini, « Prédicateurs et acteurs. À la recherche d'indices de performance dans les sermons de la fin du Moyen Âge. », dans *Prédication et performance*, *op. cit*., p. 79-90. Nous tirons de cet article l'analyse précédemment exposé des prescriptions contenues par les *artes praedicandi*.

[125] *Bonus Pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 130. On trouvera un autre exemple de cette critique dans le sermon *Dedit illi*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 180 : « Itaque praedicator vitiose praedicans, quid aliud est quam homo magnis vocibus ad sui irrisionem inclamitans et invitans ? ». On notera que dans les deux cas, la formulation d'une critique concernant un jeu de scène se rencontre dans les textes latins. Traduction extrait 1 : Une voix féminine, l'expression du visage, les gestes enflamment facilement les auditeurs et les spectateurs, pareils à des torches enduites de soufre et elles alimentent la flamme dépravée des désirs charnels. Ainsi certains hommes affaiblis à la manière de femmes sans l'appui du bâton de la discipline, s'adonnent à la lascivité dans leur discours et leurs gestes. Et même, ils la font naître : ils la nourrissent et l'augmentent plutôt qu'ils ne l'éteignent. Traduction extrait 2 : Qu'est-ce donc qu'un prédicateur prêchant mal si ce n'est un homme qui, avec de grands éclats de voix, incite et invite à se moquer de lui ?

[126] *OC*, t. 1, section 6, p. 145. Traduction : Sa voix claire était accompagnée d'un beau geste / enseignant des choses vraies avec des mots célestes.

[127] Pour une synthèse brève sur la notion d'*ethos* empruntée à la rhétorique antique par l'analyse de discours on se reportera à l'article en ligne de Jérôme Meizoz, « Postures » d'auteur et poétique (Ajar, Rousseau, Céline,

ce faisant, le spectacle que l'écriture entend créer et le rôle qu'y joue le prédicateur-énonciateur en empruntant subtilement à l'acteur mais aussi à l'auteur[128].

a. Prendre la pose de l'orateur

Un bon jeu, capable d'occuper l'espace de la scène, suppose le choix d'un rôle adapté. Est-il de masque plus indiqué pour le prédicateur que celui de l'orateur ? Nul doute que le lettré attentif à la mode pré-humaniste qu'était Gerson n'ait senti toute sa puissance, lui qui, dans le sermon *Dominus regnavit*, voit dans l'éloquence le gage de l'immortalité pour les grands souverains[129]. Il s'agit là pourtant d'une nouveauté et le rapprochement de l'orateur et du prédicateur émerge justement au XVe siècle, moment où il supplante peu à peu la figure du prophète[130]. Les masques de Gerson sont néanmoins variés et ce n'est donc pas toujours l'intertexte religieux qui lui fournit son jeu et son rôle. C'est ainsi la figure de l'avocat qu'il endosse face au péché dans *Beati qui lugent* :

> Beati qui lugent. J'ai entrepris à l'ayde de Dieu prouver et demonstrer comme advocat et playdoyeur contre erreurs et vices et comme estant en la chayere de verite crestienne que Ceulz yci sont bienheureux Qui les cueurs ont doloreux. Mais tantost par aventure on me dira le proverbe commun : « Bien aise plaidoyer qui parle sans partie ; car il semble que nulz ne parle ou doye parler contre moy. Voulsist Dieu que ainsy fust et que on ne trouvast advocat ou plaidoyeur faisant partie contre cette verité. Mais helas, autrement va. Je regarde que mile et mile advocaz par lesquels j'entens les vices et les pechiez font partie et ont fait des pieca pour retraire les gens de croire ceste verité […]. J'ay doncques trop dure partie, trop puissant avocat encontre moy, qui a tellement desja plaidoyé sa cause que presque tout le monde le croit[131].

Le vocabulaire de la plaidoirie judiciaire, *advocat*, *playdoyeur*, *chayere* etc. esquisse implicitement la figure de l'orateur public. Une opposition bipartite est par ailleurs fortement thématisée à travers les adverbes *contre, encontre*, renvoyant là encore à la figure de l'orateur public connu de l'Antiquité, mais aussi des communes italiennes. Au-delà de l'image, il convient de noter que, plus que le prédicateur lui-même, c'est l'action qui est soulignée dans cette mise en scène à travers de nombreux verbes de parole. La lutte oratoire prend ici des accents héroïques en ce qu'elle semble dès le début

---

Houellebecq) », url : http://www.vox-poetica.org/t/articles/meizoz.html, consulté le 23 août 2016.

128 On aura soin de noter dans cette perspective que la distinction auteur/acteur est loin d'être établie pour la période qui nous occupe même si elle commence à se dessiner. Sur cette question à la fois de lexique et de théorie littéraire on consultera l'ouvrage issu d'un projet collectif : Delphine Burghgraeve, Jean-Claude Mühlethaler (éd.), *Un territoire à géographie variable. La communication littéraire au temps de Charles VI*, Paris, Garnier, (à paraître).

129 Il s'agit de saint Louis auquel est consacrée cette collation. On n'y rencontrera pas le terme d'orateur mais celui d'*eloquentia* associé à *scriptor* : « Et utinam ingentibus et maximis regum nostrorum virtutibus pares in eloquentia scriptores accessissent ! », *Dominus regnavit*, *OC*, t. 5, n° 223, p. 340-341. On notera par ailleurs (nous y reviendrons) le remploi du *Contre Jean de Monzon*.

130 Marie-Paule Champetier, « Faits et gestes du prédicateur… », *op. cit*.

131 *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 550.

vouée à l'échec. La plaidoirie judiciaire est une image commode car bien ancrée dans l'horizon de la fin du Moyen Âge qui voit un essor conséquent des professions issues des cursus de la faculté des Arts. De ce fait, elle affleure également de façon plus discrète au détour d'une configuration adversative : « Quos advocam defensores ? Quos quaeram adjutores[132] ? »

La justice n'est néanmoins pas le seul domaine qui puisse fournir à celui qui fait profession d'orateur un modèle pour mettre en scène sa parole. La guerre et l'héroïsme chevaleresque fournissent un autre cadre agonistique qui met en relief l'activité de la prédication :

> Long temps a que dedens le secret de ma pensee j'aye considere que Peche le desloyal et le traitre maudit de Dieu, son droiturier seigneur, faisoit guerre aspre et mortelle contre tout humain lignage. Las sur moy mesme l'ay je sentu plus que ne fust besoing, et aux autres je l'apercoy ung chascun jour ; ideo Job dicit militia est vita hominis super terram ; pour tant, disoit Job, que ceste vie est comme une maniere de chevalerie en laquelle il convient guerroier ung chascun jour, voire contre toute la maudite compaignie de ce tirant capitaine Peche […].
> En apres je regardoy que la bataille des pechiez a plusies heraulx trompeurs et menestriers pour enhorter a victoire. Ne fault pas demander lesquele ce sont. Cilz sont tous les pecheurs mondains aui par faiz, par dis et tres mauvaises exortacions traient les autres a mal faire. Si convient d'autre part que les vertus en leur bataille ayent heraulx au contraire, pour activer et esmouvoir les cuers a bien faire et a bien vivre. Ces heraulx sont les prescheurs de verite qui doivent monter en hault et hucher hault pour louer vertus et blasmer vices. […] Et car entre les autres telz heraulz, nostre empereur et roy Jhesuscrist a voulu que je, non digne, fuce de cest office en son eglise et son peuple, j'ay maintefoiz voulu moy exposer plus souvent pour cest office exercer ; mais paour de faillyr […] et par aventure auncune fois paresseuse negligence m'en ont retrait et destourne […].
> Et pour prendre mon cry, le cry de ceste bataille des vertus contre les vices, j'ay regarde que je ne puis trouver autre plus propre ne plus vertueux que celui que prist nostre meisme empereur en sa predication premiere […] : « Repentez vous ». […]
> Et car je ne pourroie mie mie en chascun sermon batailler ou parler contre tous les vices ensemble, ne pour toutes les vertus, je les prandray par parties[133].

L'activité de la prédication est essentiellement saisie cette fois au travers de la métaphore filée de brèves gloses élucidant l'image à l'attention du destinataire distrait : *cilz sont tous les pecheurs*, *ces herauts sont les prescheurs*, *batailler ou parler*, etc. C'est moins la parole en elle-même qui retient l'attention mais les conditions de sa réalisation : ce sont elles qui font du prédicateur le héros de la foi chrétienne. L'image s'inscrit dans le puissant courant culturel initié à la suite au concile de Latran IV et elle ne prétend pas de ce fait à l'originalité. Pourtant, au moment où la guerre de Cent ans voit le déclin de la guerre à cheval et des vertus aristocratiques qui lui sont associées, il est possible d'y voir une réutilisation particulièrement réussie. En effet, tandis que s'efface le héros des temps

---

[132] *Si in tempore*, OC, t. 5, n° 221, p. 215. De même, on trouvera dans *Poenitemini*, « De la chasteté », OC, t. 7. 2, n° 372, p. 841, la qualification du sermon comme « bataille, exhortacion et avocacie. » ? Traduction : À quels défenseurs ferai-je appel ? Quels soutiens irai-je chercher ?

[133] *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », OC, t. 7. 2, n° 367, p. 794-795.

anciens, le chevalier, surgit une nouvelle figure qui renouvelle l'héroïsme, l'homme habile à parler, l'orateur. Il y a là dans ce déplacement une intuition remarquable des bases culturelles sur lesquelles se construira la Renaissance et qui transparaissait déjà dans le *Contre Jean de Monzon*.

La mise en scène du prédicateur comme un orateur reprend toutefois d'autres masques topiques et ce, bien au-delà de la seule chevalerie. C'est à dessein que nous nous attachons à une dernière figure qui permet de mettre en lumière celui qui parle, la figure du prophète. Plus évidente en effet, elle ne résume pas, on l'a vu, le regard que Gerson pose sur lui-même dans les textes. Surtout, si le prophète est bien l'homme de Dieu, il est tout autant l'homme de la parole. Dans le sermon *Suscepimus Deus misericordiam tuam* prononcé à Constance en 1416 après l'adoption par le concile des positions du Duc de Bourgogne, Gerson insiste de nouveau sur les raisons qui le poussent à défendre un point de vue en décalage avec la majorité du concile. C'est que, dit-il, il parle sous l'effet d'une inspiration supérieure, divine en somme, et qui est celle de la Miséricorde :

> Longus essem si cuncta prosequerer [M]isericordiae verba, plena gemitus, plena suspiriis plena singultibus, lacrimis atque plangoribus. Ego vero, reverendissimi patres et viri celeberrimi, insignes, egregii, sapientes et doctissimi, quid dicerem ? Quid dicerem sic pulsatus sic obtestatus in ipso meditationis meae secreto per misericordiam condolentem veritati quae tam infeliciter et foede corruerat in plateis. […] Urget [M]iseridordia dicens : « Vae tibi si non evangelizaveris ; necessitas enim incumbit tibi ; necessitas ex professione et talento commisso ; necessitas ex legatione ; necessitas ex juramento et fidelitate ; necessitas ex veritatis periclitatione et ecclesiastici pertubatione, necessitas ex aperta et praecipiti subversione justitiae […]. » Vae mihi quia tacui aut quia non celerius, patentius, crebrius et constantius memet istis erroribus opposui.
> Fuerat scio placentior altera multis materia, sed nulla fortassis utilior vel ad tempus urgentior. Unde si quaererem solum hominibus placere, si captare famam popularem, si praedicare metipsum, ambularem nunc forte in magnis et mirabilibus super me versans et reversans quaestiones oppositas. Sed opportet esse imitatorem esse illius qui ait « Ego, Deus, docens te utilia. [Is. 48, 17] ». Non dixit subtilia[134].

On retrouve ici les éléments principaux qui mettent sur le même plan la parole homilétique et la

[134] *Suscepimus Deus*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 544-545. Traduction : Je m'éterniserais si je m'attachais à tous les propos de la Miséricorde remplis de gémissements, de soupirs, de sanglots, de larmes et de plaintes. Quant à moi, ô pères très nobles, hommes de très haute réputation, renommés, illustres, sages et très savants, que pourrais-je dire ? Que pourrais-je dire à ce point ébranlé, pris à parti dans le for intérieur de mes propres pensées par la Miséricorde au chevet de la Vérité qui si tristement et si ignoblement trébuchait par les places publiques. La Miséricorde me pressait en disant : « Malheur à toi si tu n'évangélises pas car cela t'incombe par nécessité. Elle découle, cette nécessité, de ta profession et du talent qu'on t'a confié, de cette délégation, de ton serment et de la fidélité que tu lui dois, du naufrage de la vérité et du désordre de l'Église, elle découle du renversement patent et abrupt de la justice […]. » Malheur à moi car je me suis tu, car je n'ai pas pris position en personne contre ces erreurs plus vite, plus publiquement, plus intensément et plus continûment. Je sais bien qu'une autre matière parmi nombre d'autres eût été plus plaisante, mais nulle n'est sans doute plus utile ou plus pressante en ce moment. Car, oui, si je cherchais seulement à plaire aux hommes, si je voulais acquérir succès et popularité, si je prêchais pour moi, je déambulerais alors en ce moment dans de merveilleuses hauteurs qui me surplombent, tournant et retournant des questions antithétiques. Mais il nous faut imiter celui qui a dit : « *Moi, Dieu, je t'enseigne des choses utiles*. » Il n'a pas dit *subtiles*.

prophétie : l'inspiration est transcendante, elle est marquée du sceau du sacré comme en témoigne l'intertextualité biblique du passage enfin la prédication est assimilée à l'évangélisation. La dimension traditionnelle et topique du passage est à cet égard indéniable.

Pourtant, le prophète cache mal une autre figure plus ancrée dans l'époque du chancelier à savoir celle du clerc engagé, conseiller du roi ou des puissants. Le passage est en effet marqué par un ton subjectif notable[135] : si la parole est bien transcendante, elle est toutefois reçue et accueillie par quelqu'un dans son for intérieur, *in ipso meditationis secreto*[136], et induit un retour critique du *je* sur lui--même dans une logique spéculaire, *vae mihi quia tacui*. La notion d'engagement se dégage quant à elle fortement de l'articulation de deux thèmes, l'utilité, associée à la vérité, et la nécessité, que vient renforcer l'idée d'urgence. Si l'on retrouve une configuration agonistique, ce n'est pourtant pas elle qui prédomine cette fois dans ce passage ; car c'est plutôt la parole qui est soulignée avec insistance. L'orateur, puisque c'est bien de lui qu'il s'agit derrière le prophète, est en effet celui qui parle, c'est-à-dire, celui qui choisit ses mots, *quid dicerem* (x2), et plus largement son sujet, *materia*. Mais il est aussi une figure sociale dont l'on perçoit bien la dimension culturelle et esthétique : il peut en effet rechercher la gloire, *famam popularem*, voire se délecter narcissiquement de sa propre virtuosité, *praedicare metipsum*, *subtilia*[137].

Si les sermons transmettent donc la parole de Dieu, force est de constater que Gerson s'écarte souvent du rôle du « calame que tient un scribe véloce[138] ». Le sermon est aussi le fait d'un sujet singulier dont le statut est défini par une activité, la parole : c'est l'orateur, *vir peritus dicendi*. Ce statut est encore en germe en France, notamment dans ses implications sociales et culturelles et

---

[135] À ce propos il est intéressant de souligner les acccents presque biographiques des arguments invoqués par la Miséricorde pour obliger le prédicateur à parler : la profession, le serment. Il y a là un retour sur soi intéressant à relever. On pourait d'ailleurs se demander, sans perspective de réponse, ce que recouvre ce « talent confié » : s'agit-il d'une énième reprise dans un contexte intellectuel de la parabole des talents ? Faut-il y voir une discrète allusion de Gerson à sa trajectoire sociale marquée par le soutien de protecteurs puissants ? Nous ne le saurons jamais, pourtant, les résonnances psychologiques de ce passage en font un texte marquant.

[136] Nous soulignons l'emploi dans un sens subjectif de *secretum* dont on sait l'importance chez Pétrarque pour renvoyer à l'expérience intérieure. Gerson semble reprendre ici cette acception : il serait intéressant de pouvoir d'appuyer sur une étude lexicale de plus vaste ampleur pour apprécier cet emploi. On pourra en attendant se reporter à Brian Stock, « *Lectio divina* e *lectio spiritualis* : la scrittura come pratica contemplativa nel Medioevo », *Lettere Italiane*, série LII, 2000, n° 2, p. 171-180.

[137] La mise en scène d'un engagement subjectif en des termes relativement explicites est loin d'être exceptionnelle. On trouvera ainsi d'autres exemples entre autres dans *Domine si in tempore*, *OC*, t. 5, n° 221, p. 211 « …effundo coram te cordis mei affectum, immo profero voces Ecclesiae sanctorum… ». Traduction : je présente devant toi le sentiment de mon cœur et je porte les voix de l'Église des saints). De même dans *Apparuit gratia dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 74 « Haec ego loquor eo liberius quo mihi conscius sum non ex quaestu, non ambitu […] sed pro assertionis veritate et utilitate publica haec dicere. ». Traduction : J'affirme ces choses d'autant plus librement que je sais, pour moi, que je tiens ces propos non parce que je recherche le gain, une promotion mais parce que je veux proclamer la vérité au nom de l'utilité publique.). Enfin, dans *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 443 « Je affirme a mon petit advis, oncques ne fust si grant besoing d'avoir ceste paix… » ; et *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 531 « …je, vostre petit subget et clers indigne sans grant science de eloquence porte la parole de Dieu devant vostre royale presence… ».

[138] L'expression tirée du psaume 45 fait figure de *topos* homilétique pour formaliser l'articulation entre acteur humain, le prédicateur, et inspiration divine.

sans doute faut-il voir là une explication au caractère indirect et métaphorique des figures qui font exister le *je* comme acteur sur la scène de la parole. Il n'en va pas de même pour le jeu qu'il adopte pour mettre en scène cette fois sa propre parole. Profession d'humilité, aveu d'impuissance et autres circonvolutions rhétoriques dissimulent en effet mal l'assurance de son propre brio oratoire.

b. La parole, entre cabotinage et virtuosité

Au fil des textes, la parole est ainsi thématisée comme un jeu qui met en lumière celui qui le pratique. L'écriture pratique une forme de cabotinage rhétorique qui, avec la complicité des destinataires, tend à l'énonciateur le miroir où se reflète sa propre virtuosité. Rien d'explicite cependant, le discours continuant de revendiquer en des seuils choisis sa propre médiocrité. Les brefs moments de pause méta-discursives qui apparaissent sont, de ce point de vue, révélateurs de cette louange indirecte. Il s'en dégage en effet comme une complaisance à l'égard de soi ; il y a du narcissisme dans l'*ethos* rhétorique et l'on entr'aperçoit parfois Gerson se regardant avec satisfaction en son discours. Le jeu au demeurant est discret et n'outrepasse pas les bornes de la bienséance rhétorique et de la moralité.

Cet affichage d'un plaisir de la scène chez le prédicateur-énonciateur transparaît d'abord dans des passages méta-discursifs classiques qui thématisent le choix suivant : faut-il parler ou se taire ? La question étreint Gerson fréquemment, ainsi en latin dans le sermon *Tradidit Jesum* : « Et o Deus, o religio, o fides, o pietas, eloquar an sileam[139] ? ». L'interrogation est à comprendre, certes, en lien avec le sujet abordé à ce moment, à savoir, les dysfonctionnements de l'institution ecclésiale selon Gerson dans des domaines tels que les paroisses, la tenue des confessions etc. L'interrogation renvoie en premier lieu à une feinte pudeur de l'énonciateur qui fait mine de ne pas aborder les sujets qui fâchent. Ce faisant, le jeu de masques (prédicateur respectueux de l'institution/prédicateur provocateur) renvoie par ricochet au *je* qui se met en scène sous l'œil complice du public. Parler ou se taire peut toutefois revêtir un enjeu plus étroitement discursif comme dans le sermon français *Ad Deum vadit* :

> […] tournons les yeulx de nostre consideration a vous, belle tres doulce mere et a vostre incomparable douleur quant vous regardastes en tel estat vostre benoit fils […]. La veez vous ? Y pensez vous ? Las, que ferai je icy ? Parlerai je ou me tairai je ? Compassion m'esmeut a parler ; mais la grant indignite de la chose ne trouve parole pour vostre angoisse suffisamment dire et exposer. Qui a icy cœur de mere a

[139] *Tradidit Jesum*, *OC*, t. 5, n° 249, p. 561. Traduction : Et au nom de Dieu, au nom de la religion, au nom de la foi, au nom de la piété, dois-je parler ou me taire ?

> son enfant […] pense et advise a ce douloureux tourment ; car langage me fault a le decrire […][140].

Parler, mal, ou se taire : le dilemme est topique, tout comme l'est la poursuite du discours qui ne manque pas d'arriver. Ainsi, quoique Gerson fasse de temps à autre état de son impuissance face au langage, les sermons se poursuivent malgré tout, souvent avec un effet de relance qui contraste avec la posture discursive précédente. Le temps d'arrêt marqué par le discours est d'ailleurs dramatisé ici par une mise en scène teintée de pathétisme : le destinataire est interpelé et pris à partie dans le jeu de l'éloquence. Par-dessus les subterfuges de la parole, énonciateur et public échangent un sourire complice.

Toutefois, le prédicateur ne peut pas tout le temps se mettre en scène à travers des dilemmes qui, à la longue, risqueraient de faire accroire qu'il est peu compétent et réellement dépourvu de ressources verbales. La prétérition offre dans cette perspective d'intéressantes possibilités pour mettre en avant des qualités que l'on ne mettra pas en œuvre. L'évocation du manque de temps ou du souci de brièveté revient avec une régularité surprenante dans les textes de Gerson car, on le sait, l'écrit n'est pas le résultat de *reportationes* hâtives et livrées telles quelle, mais d'une copie encadrée qui ressort à un travail d'édition. En réalité, dire que l'on manque de temps permet entre autres d'évoquer tout ce que l'on *aurait pu* traiter dans une configuration idéale. La prétérition est donc très liée à une forme d'exubérance rhétorique ainsi qu'on le voit dans le sermon latin *Beati qui lugent* :

> Deinde quia tripliciter dicitur bonum, pro delectabili, pro utili et pro honesto et malum similiter ex opposito pro tristabili, pro nocivo et pro inhonesto, possemus conformiter ad has rationes objectales boni et mali multiplicare sermonem de luctu et consolatione ; verum nos abbreviantes intendimus principaliter de luctu et consolatione […][141].

La machine scolastique semble soudain s'emballer : des concordances et des raffinements analytiques se pressent sans nombre dans l'esprit du prédicateur. La profusion qui se déploie prend des allures d'affichage pointu. Le format de la liste cependant, rudimentaire, et le caractère peu élaboré des mentions de concepts donnent l'impression d'un prédicateur au brio presque nonchalant. On retrouvera le même affichage d'un *ethos* d'intellectuel de haute volée à travers l'évocation, aussitôt congédiée, du charme théologique qu'il y aurait à traiter tel sujet : « Ex quibus pulchram corollarium

---

[140] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 490.

[141] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 97. Ensuite, puisque le le bien est considéré comme triple en tant qu'il touche à l'agréable, à l'utile et à l'honnête et que le mal à l'opposé et de façon semblable touche au triste, au nuisible et au malhonnête, nous pourrions en suivant ces raisons objectives du bien et du mal démultiplier notre sermon sur le deuil et la consolation. Mais dans notre intention de faire court, nous nous attacherons essentiellement au deuil et à la consolation.

moralium et metaphysicalium catenam connectere liceret si vacaret.[142] ». L'effet d'hyperbate, *si vacaret*, la mise en abyme du discours à travers un lexique esthétique donnent à cette brève incise un ton entre la jubilation intellectuelle et la fanfaronnade oratoire.

La question de la matière du discours et du choix du sujet prend des formes variées mais toujours teintées de cette discrète mais certaine mise en scène de l'énonciateur. Ainsi, quand bien même le temps ne manque pas, le sujet peut paraître éculé comme dans le sermon *Poenitemini* pour la fête de saint Antoine :

> Pardonnez moy, o glorieux prince des cieulz et ung des plus glorieux, monseigneur saint Anthoine, pardonnez moy, o glorieux champion de Dieu, se je ne me arreste a dire toutez vos louengez, dignites, excellences et bontes. Certes je me travailleroie en vain, plus en dirois, et plus y en a. Parleray je de la haultesse de vostre contemplacion ? J'en suis trop peu expert pour en parler suffisamment, et plusieurs indisposez a l'entendre. Reciteray je voz miracles, lesquels saint Augustin nomme tres approuvez ? Ils sont cogneux par tout le monde, je n'en dirai riens de nouveau. Exposeroie je l'austerite et la longueur de vostre penitence ? Ce seroit impossible de le faire par briefs moz […][143].

Pour un peu, tout est dit et Gerson vient trop tard : l'énumération des sujets attendus pour les récuser successivement dans le prothème donne l'impression d'une culture théologique profonde à laquelle rien n'échappe. Elle met également en valeur, par contraste le thème traité dans la suite du sermon qui apparaît plus original et novateur.

Les sermons ont beau être des textes dont l'orientation est religieuse et Gerson a beau être un moraliste parfois sévère, il n'empêche : sur la scène du discours la mise en scène de la parole auréole le prédicateur de lauriers invisibles. Manque de mots ou excès de sujet, réticence ou prétérition le but demeure le même : il s'agit de faire de la parole un jeu qui met en valeur la virtuosité, l'érudition et l'originalité de l'acteur. Acteur, ou bien auteur ? On sait que la langue médiévale ne distingue pas toujours les mots et dans le domaine de l'éloquence, le glissement de l'un à l'autre est aisé. Le passage d'une figure à l'autre est d'ailleurs d'autant plus aisé que le jeu de Gerson brouille les frontières.

c. Jouer les auteurs ?

Le chancelier ne se peint en effet pas seulement sous les traits de l'homme de scène, fût-elle de parole, mais aussi sous ceux d'un homme de lettres singularisé. On l'a vu en effet, l'usage de

---

[142] *Dedit illi*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 185. Et de là, on pourrait raccorder une belle chaîne de corrolaires moraux et métaphysiques si le temps le permettait.

[143] *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 384, p. 935.

la première personne est fréquent et en lien notamment avec des considérations touchant l'énonciation. Le recours à la polyphonie contribue en outre, entre autres, à isoler et singulariser la voix de l'énonciateur et dans certains cas, cette dernière assume un rôle d'arbitre des voix qui lui confère le statut spécifique de responsable du sens, ou censeur. Pourtant, la prudence est de mise car ces faits sont le plus souvent intermittents ne permettant guère qu'une conclusion nuancée et ténue dans ses acquis. De ce fait, au-delà des postures discursives qui font voir le versant interne des textes, il vaut la peine de se remettre à l'écoute des passages marqués par le méta-discours et qui prennent sensiblement leur distance avec le mouvement du texte. Dans cette perspective et en partant d'une acception consciemment moderne du terme d'auteur[144], on s'attachera à la question du style, en lien ou non avec une subjectivité. Le corpus latin se montre ainsi particulièrement sensible à la question du mode, *modum* ainsi que du style, *stylus*. La première question renvoie à la structure : le prédicateur va-t-il choisir un plan oratoire ou un plan scolaire, ici pour la fête de la nativité de la Vierge : « […] conabor ut potero deducere, modo quodam scholastico plus quam declamatorio et accurato sermone.[145] ». La dimension esthétique de ces considérations mérite d'être soulignée : elle permet en effet à l'occasion de se réclamer d'un illustre modèle qui nous place bien du côté d'une écriture recherchée : « Hoc faciemus, si quidem permiserit Deus, ad Ciceronis imitanionem in Paradoxis, minori certe eloquentia, sed pari veritate et, unde glorior in Domino, majori fide […].[146] ». L'incise qui semble ici de pure forme, *si permiserit Deus*, n'est peut-être pas si insignifiante qu'elle le paraît : la référence à Cicéron renvoie en effet à la figure bien connue de saint Jérôme, trop cicéronien pour être chrétien et que Gerson cite par ailleurs. Il y a peut-être quelque hardiesse à suivre l'orateur antique dans un exercice d'éloquence chrétienne. Au demeurant, c'est la notion d'imitation que l'on retiendra ici et qui est affichée explicitement : on sait en effet son importance dans la pensée humaniste ainsi que sa dimension profondément littéraire. Son emploi ici révèle de nouveau un Gerson informé de l'air du temps mais aussi soucieux de le suivre dans sa propre pratique, toute spirituelle soit-elle.

---

144 L'emploi du terme n'est au demeurant pas abusif puisqu'on le rencontre dans sa forme ancienne au moins une fois au sein du corpus : « …comme l'acteur de ce sermon le, c'est assavoir maistre Jehan Gerson, le declaire bien au long et preuve […] en ung traicte de virginite et mariage, lequel il envoya a ses cinq seurs vivans ensemble en virginite… » *Dedit illis scientiam*, *OC*, t. 7. 2, n° 347, p. 595. Le terme est bien employé ici dans un sens auctorial comme le montre le lien fait avec un autre écrit.

145 *Jacob autem genuit Joseph virum Mariae*, *OC*, t. 5, n° 232, p. 344. La réflexion n'est pas isolée et on la rencontrera formulée en des termes voisins dans d'autres sermons Si non lavero te, *OC*, t.5, n° 245, p. 501. On trouvera dans le sermon *Spes mea*, *OC*, t. 5, n° 246, p. 514 des considérations sur l'efficacité de tel ou tel plan et le vertus d'une exposition complexe. Enfin le sermon *Ante diem festum*, *OC*, t. 5, n° 211, p. 51 se penche sur les atouts d'une exposition non thématique, l'homélie, *homilia*, donc plus proche de la tradition monastique. Traduction : Je m'efforcerai, dans la mesure du possible, de conduire plutôt mon discours suivant un mode scolastique plutôt que suivant un sermon oratoire et recherché.

146 *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 93. Traduction : Procédons, du moins si Dieu le permet, en imitant Cicéron dans ses *Paradoxes*, certes avec une éloquence moindre, mais avec une vérité égale, et, j'en tire ma gloire dans le Seigneur, avec une foi plus grande.

On ne s'étonnera donc pas de rencontrer des considérations analogues sur le style. On sait l'importance du concept pour la théorie littéraire moderne élaborée à partir du XIXe siècle, on sait aussi combien sa transposition à des textes de périodes anciennes est délicate[147]. Ainsi, à quoi renvoie le style quand le mot apparaît dans un texte de Gerson ? Pour l'essentiel à des caractéristiques textuelles précises qui façonnent la singularité d'une expression en lien avec un sujet. Une allégorie, à laquelle nous reviendrons apostrophe à ce sujet le prédicateur :

> Adde quod materia haec de poenitentia non accuratum stylum vel elaboratum sed quotidianum exigit, quod locutionis genus quasi sordidum jam apud modernos dissolutum flaccidum et nauseans contemnitur, praesertim in sermocinationibus extra scholam[148].

Le style ne renvoie pas présentement à la question des *genera dicendi* bien connus au Moyen Âge à travers la roue de Virgile et les textes d'Augustin. Il renvoie à une notion intermédiaire à mi-chemin entre le registre de langue moderne et des considérations rhétoriques*, accuratum*, *elaboratum*. Il comporte sans doute aussi une dimension sociologique, mais ici trop ténue pour être pleinement exploitée. En somme, l'enjeu réside bien dans le choix des mots au sens large, mais il n'est pas rattaché comme de nos jours à la personnalité d'un sujet. La question est malgré tout esthétique car Gerson précise un peu plus loin, après avoir pris le parti du langage prosaïque : « Omittatur ornatus nisi qui sponte provenerit[149]. » Le concept semble donc d'abord négatif chez Gerson puisqu'il va de pair souvent avec une restriction, et il semble également lié à une appréciation morale de l'écriture :

> […] quatuor componam orationes moderaturus utriusque quantum poteri stylum, prius magnopere studens ne sermo frivolus illeberalisque diffluat ac sordeat ; dehinc elaborans ut talis sit qui intelligatur, sed ab intelligentibus tamen verbaque latina scientibus[150].

De semblables réflexions se rencontrent en présence du terme *sermo* et renvoient à cette même recherche sur l'équilibre du langage, du sujet et d'une recherche esthétique modeste. La langue de la

---

147 Sur ce point on se reportera à la synthèse efficace et pointue que livre sur la question Benoît Grévin, dans son article « Les paradoxes d'une individuation stylistique. L'écriture du latin médiéval, XIIIe-XIVe siècle », *L'Individu au Moyen Âge*…, *op. cit*., p. 101-115.

148 *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 500. Traduction : Ajoutons que cette matière touchant la pénitence recquiert un style quotidien plutôt qu'un style recherché ou élaboré. Or ce genre de langage est méprisé par les modernes presque comme une chose sale, lâche, molle et écoeurante, et ce particulièrement dans les discours qui se font en dehors de l'école.

149 *Ibidem*, p. 502. Traduction : Que soit donc laissé de côté l'ornement à l'exception de celui qui surgirait de lui-même.

150 *Vade in domum tuam*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 564. On notera dans ce bref passage l'allusion à la question de la compréhension du latin : Gerson écrit dans une langue simple mais à condition de comprendre le latin. On perçoit là toute l'étendue du problème de la maîtrise de la langue latine, y compris dans le clergé. Traduction : Je composerai trois oraisons en m'efforçant d'atténuer autant que je le peux mon style, tout d'abord en travaillant beaucoup à ce que le discours ne s'éparpille ni ne fasse pâle figure en étant frivole et vulgaire, puis à partir de là en le construisant de telle façon qu'il soit compris, du moins par les gens intelligents et connaissant la langue latine.

Bible à ce titre fait figure de paradigme pour appréhender une langue tout à la fois belle et sans apprêts : « Utamur insuper familiari, grossa et palpabili similitudine peregrini, magis scholastico, doctrinali et quotidiano quam accurato sermone loquentes. Habet enim satis venustatis ipse sermo divinus […][151] ».

D'auteur ici, on n'en trouve guère dans un sens très étroitement esthétique et littéraire puisqu'en effet le style équivaut surtout chez Gerson à la censure des effets de style. Pourtant, cette mise en scène d'un contrôle du langage renvoie bien à une des facettes de l'auteur, tant médiéval que moderne. L'*auctor* c'est en effet celui qui est garant, qui atteste et qui est responsable[152] : ici, cette fonction s'applique à vérifier l'adéquation du langage à une certaine idée de l'éloquence religieuse. Le style ne renvoie donc pas à une personnalité qui transparaîtrait dans le langage mais à une forme de canon littéraire ainsi qu'à un choix. Or ce choix est bien celui du chancelier Gerson et le fait de le donner à voir en miroir[153] dans l'écriture laisse à penser qu'il est bien question malgré tout d'auteur.

Au demeurant la dimension subjective de ce choix quant à l'écriture n'est pas totalement inexistante et l'on peut dorénavant revenir à la question de l'inspiration. Les passages sont nombreux en effet où Gerson se met en scène sous les traits d'un énonciateur recevant une parole ou une vision d'une entité abstraite, souvent transcendante. Il y a là, nous l'avons dit, une remise au goût du jour des schémas traditionnels de la prédication inspirés du prophétisme en puisant dans la mode allégorique. Ainsi, l'inspiration, et donc l'écriture ainsi que le style viennent d'en haut. Ces passages sont pourtant profondément ambivalents et l'on y voit à la fois la transcendance et l'acteur humain mis en lumière tour à tour. Le procédé est en effet classique à cette période chez des écrivains, notamment laïcs, qui revendiquent, eux, le statut d'auteur. Il serait sans doute délicat de postuler que ces scénographies renvoient à une dimension auctoriale, du fait de la spécificité du genre homilétique, si on ne trouvait la question de l'expression littéraire thématisée à travers une scénographie allégorique :

> Animadvertat igitur unusquisque nostrum quid dicat Christus, quidve intelligat ad nostrum documentum : si non lavero te, etc. Ita dicebat mihi ipsa meditatio mea contexere sermonem consequenter de lotione peccatorum per ministerium poenitentiae […] Offerebant se concordantiae et distinctiones sine numero de Scripturis pro dilatatione prosecutionis praemissorum. Dun ecce inter meditandum et studendum, irrumpere visa est secretum thalamum cordis mei pestis improba, scientia inflans, curiositatis noxiae germen […]. Haec postquam animadverterit

[151] *Obsecro vos*, *OC*, t. 5, n° 235, p. 400. Traduction : Usons en plus d'une analogie familière, rudimentaire et tangible, celle du pèlerin, en tenant un discours plus scolastique, doctrinal et quotidien que recherché. Le discours divin a d'ailleurs assez de beauté en lui-même.

[152] Nous renvoyons sur ce point aux éléments de bibliographie déjà fournis dans notre chapitre 3, partie « Des individus savants. Figures de lettrés. »

[153] Précisons ici que ce n'est donc pas le fait de choisir qui induit une posture auctoriale dans ces textes mais le fait d'y montrer, d'y mettre en scène en somme, de façon régulière un choix quant au langage.

> pergere me ut de poenitentia loquerer, pepulit me. […] « Abi, inquit, in malam horam tuam, quid cogitas, quid ordiris, quis pusillus iste et degener animus obstrepit tibi ut famam negligere, ut perpetuum conflare non horreas infamiam ? Quid me spectas ? ita est dum omissis considerationibus altis et subtilissimis speculationibus, materiam communissimam assumis quasi in eadem jugiter cantilena nugatoria perseveres, quasi pueriliter vulgarissimum carmen afferas vel efferas ? Linque humiles materias ; numquid desunt tibi mysteria longe plus difficultatis et verae laudis habentia circa sacramentum altaris et benedictae passionis. Illic tuum ingenium, tuam manifesta eruditionem coram viris omni doctrina superminenter eruditis. An ignoras ubi loqueris ? […] Praeterea quaeso, non te casso labore fatiges neque turpem risum tibi suscites[154].

Il n'est pas seulement question d'un choix abstrait ici : l'écriture engage bien la personne du prédicateur tel qu'il se met en scène dans les textes. Elle l'engage précisément sur des questions d'écriture qu'exemplifient les quelques genres cités, *cantilena*, *carmen*. Elle l'engage aussi dans l'*ethos* qui est le sien : le choix d'un sujet trop catéchétique fait courir le risque de passer pour un idiot et donc compromet la gloire promise à l'orateur sacré aussi éloquent que brillant. Enfin, cette apparition, comme toujours se déroule sur la scène du for intérieur de l'énonciateur, *secretum thalamum cordis mei* où l'adjectif *secretus*[155] ne manquera pas d'interpeller. Il est question de style assurément, mais il est tout autant question d'un auteur qui, tout en disant qu'il n'a pas succombé aux tentations spécieuses de la Science orgueilleuse, se met en scène dans toute sa singularité.

Le sermon s'offre ainsi chez Gerson comme un grand spectacle qui dépasse le seul maniement de la voix. Après la musique, c'est au théâtre que l'éloquence emprunte ses ressorts et son

---

154 *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 500. Traduction : Que chacun d'entre nous regarde ce que dirait le Christ ou qu'il le comprenne pour notre instruction : si je ne te lave pas etc. Ainsi ma pensée me disait-elle de tisser un sermon en conséquence sur le lavement des péchés par le sacrement de pénitence. […] Des concordances et des distinctions sans nombre tirées de l'Écriture s'offraient à moi pour dilater la suite des prémisses. Soudain, alors que j'étais en train de réfléchir et d'étudier la question je vis la Science imbue d'elle-même faire irruption dans la secrète chambre de mon cœur, cette maladie impie, matrice de la Curiosité nuisible. Quand elle eût vu que je m'apprêtais à parler de la pénitence, elle me bouscula. « Arrière, maudit sois-tu ! À quoi songes-tu, que vas-tu manigancer ? Quel esprit puéril et dégénéré vient te crier à l'oreille pour que tu ailles négliger ta renommée et ne trembles pas à l'idée d'alimenter l'infamie pour l'éternité ? Qu'as-tu à me regarder ? C'est bien de ça qu'il s'agit puisque tu négliges toutes les considérations élevées et les spéculations subtiles pour reprendre une matière rebattue : comme si t'efforçais d'associer une cantilène et des plaisanteries, comme si tu apportais ou portais aux nues puérilement un poème banal. Laisse-là ces matières médiocres : te font-ils défaut les mystères assurément plus difficiles et porteurs de louanges véritables qui sont attachés au sacrement de l'autel et de la Passion bénie ? C'est là que tu dois montrer ton génie et ton érudition devant des hommes versés brillamment dans toute la doctrine. Est-ce que tu ignores où tu parles ? Par-dessus tout, je t'en prie, ne va pas te fatiguer par un travail creux et évite de faire rire honteusement à tes dépens.

155 La question du for intérieur chez Gerson mériterait une étude précise en soi car les occurrences des expressions et syntagmes qui s'y rattachent sont nombreuses. La relation à Pétrarque sur ce point pourrait être affinée, de même que l'ancrage pré-humaniste. Il faudrait y rattacher le thème de la solitude également thématisé en plusieurs endroits, ainsi dans *Considerate lilia*, n° 217, p. 153 : « Cur subinde celebratur a Tullio memorabile illud dictum Scipionis Africani superioris : "nunquam minus solus quam cum solus " ? » (Traduction : Pourquoi donc Tullius célèbre-t-il ce mot mémorable du grand Scipion l'Africain : je ne suis jamais moins seul que quand je suis seul ?) ainsi que dans *Benedic haereditati tuae*, n° 214, p. 119 : « Dicam vero […] id quod nuper in meditatione mea dum solus essem et non solus, solus corpore non solus cogitatione, versabatur. ». (Traduction : Je dirai donc ce qui me passait l'autre jour par l'esprit alors que j'était seul sans être seul, seul de corps mais non d'esprit). Ce deuxième exemple, qui est tiré d'un sermon au pape Benoît XIII et pétries de références humanistes invite à prendre au sérieux l'évocation de cette subjectivité intérieure qui se dit en des termes spirituels d'une façon qui n'est pas sans rappeler Pétrarque, de nouveau.

esthétique se hissant par là au rang d'art total. Associant la vision imaginative à l'ouïe, le sermon se fait scène où la vie spirituelle se donne en représentation. Si les visions apparaissent grandioses, les effets spéciaux que met en œuvre la rhétorique ne le sont pas moins : l'agrément naît autant des scénographies elles-mêmes que de l'hypotypose qui en est le cœur. Au demeurant, la scène n'est pas qu'un pur produit de la *fantaisie* et les êtres qui la peuplent ne sont pas seulement choses de l'esprit. Le prédicateur-énonciateur est en effet le personnage central de ce spectacle dont tout l'enjeu est aussi de le mettre en lumière au côté des vices et des vertus. La scène surgit en effet aussi à la faveur de sa présence et il est bien naturel que l'écriture lui réserve une place particulière. Elle souligne ainsi son jeu oratoire, l'affuble de masques éloquents pour le constituer partie prenante de la dimension esthétique du sermon. Le prédicateur en sort changé et sur la scène du discours il endosse à bien des égards un rôle d'auteur qui ne se dit pas. Le spectacle ne se résume pourtant pas à l'agencement esthétique d'une parole dans un cadre dramatisé par un prédicateur tout à la fois acteur et auteur. Il suppose en effet la construction d'une temporalité singulière qui s'offre à l'expérience des destinataires.

III. Le temps du spectacle

Le spectacle n'existe guère sans une mise en forme esthétisée du temps. Qu'il s'agisse en effet de formes académiques (songeons au théâtre classique), ou de formes données comme plus populaires (par exemple le cirque), on rencontre toujours la décision de mettre en suspens, pour une certaine durée, le déroulement ordinaire de la temporalité. Cette structuration n'implique pas, au demeurant, que ce rapport à la temporalité soit toujours pensé et explicité. Le genre du sermon quant à lui entretient de façon traditionnelle une relation étroite avec la dimension temporelle de par le contexte de communication, réel ou fictionnel[156], qui le définit. Il est en effet inclus, le plus souvent, dans une liturgie : celle-ci est d'une part définie par un calendrier spécifique (l'alternance du temps ordinaire et des solennités), d'autre part elle induit un rapport temps lui aussi spécifique au cours de la cérémonie. Le rapport que le sermon entretient à la temporalité est donc d'abord un trait religieux

[156] Nous le rappelons, le genre du sermon postule toujours de façon théorique un cadre de communication originel, la prédication, pour légitimer le texte, donné comme support écrit réalisé *a posteriori*. Cette configuration est toutefois en partie idéale car les sermons écrits détachés de toute prédication orale se rencontrent, de même que des textes rédigés avant la prédication etc. Nous y insistons donc : la prédication en tant que performance orale est tout autant une fiction communicative construite par les textes (et c'est à elle que nous faisons référence et que nous étudions) qu'une réalité historiquement datable (et qui relève davantage d'une approche historienne).

avant de se teinter sous la plume de Gerson d'une dimension esthétique. Celle-ci vient pour ainsi dire par ricochet dès lors que l'éloquence construit les textes comme spectacle d'écriture.

Ce sens esthétique du temps n'a toutefois rien pour surprendre dès lors que l'on se rappelle qu'au cœur même du spectacle, mais aussi de toute littérature ou de prise de parole réside la notion de performance ainsi que le rappelle Paul Zumthor dans *La Lettre et la voix*[157] : « […] la parole en se déployant capte son temps fugace, et en fait l'objet d'une connaissance. »
Or, si le terme de spectacle ne s'impose pas comme une évidence pour tous les sermons et tous les types de prédication, il n'en va pas de même pour celui de performance dont Marie Bouhaïk--Gironès souligne la pertinence :

> Le rapprochement entre le prédicateur et l'acteur, comme entre la parole prédicatrice et la parole théâtrale, s'impose avec force dans les discours modernes.
> Maîtres de la langue vulgaire, préoccupés l'un comme l'autre de l'effet perlocutoire de leur parole sur leur public, sommés l'un et l'autre de maîtriser la rhétorique et l'art de la parole, le prédicateur et l'acteur [ont] en commun le savoir-faire propre aux métiers de la parole[158].

Plus largement, elle s'inscrit en effet dans une évolution qui voit une « spectacularisation[159] » de la prédication à la fin du Moyen Âge laquelle calque, de manière plus ou moins marquée, les cadres propres au spectacle, ainsi machines, structuration mais aussi, rapport au temps.

Au cœur du sermon se trouve donc le temps, temps sacré, temps liturgique mais aussi éternité à côté du surgissement, de la durée d'un spectacle, du rythme et du tempo enfin. Et nul que ce ne soit l'entrelacement de ces formes et de ces expériences du temps qui fasse la richesse signifiante du sermon, son agrément esthétique mais aussi sa portée spirituelle.

1. Le sermon comme instant

Le temps est pluriel, c'est une gageure que de l'affirmer au regard de l'immense tradition philosophique consacrée à la question ne serait-ce que dans l'espace occidental. Ainsi, si le sermon tire sa dimension de spectacle à son rapport au temps, encore faut-il préciser en quel sens on l'entend présentement. Le spectacle, comme le jeu mais aussi comme la vie ainsi que le rappelle Vladimir Jankélévitch, appréhendent toujours le temps sous plusieurs angles à la fois, tout en privilégiant à

---

[157] Paul Zumthor, *La Lettre et la voix*, *op. cit.*, p. 248 (éd. 1987).
[158] Marie Bouhaïk-Gironès, « Introduction », dans Marie Bouhaïk-Gironès, Marie Anne Polo de Beaulieu, (éd.) *Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle*, Actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 11.
[159] *Ibidem, Prédication et performance*…, p. 10.

chaque fois une perspective : d'un côté se trouve le sens de l'instant, mais aussi (nous le rajoutons) celui du rythme, d'un autre, le sens de l'intervalle et l'expérience de la durée, du moment[160].

Le sermon a ceci d'ambigu que, « spectacle dans un fauteuil[161] », tout porterait à croire qu'il trouverait à se déployer sur le versant paisible de la durée, s'attachant au rythme lent de la lecture. Dans ce moment indéfini on trouverait, indissociables, la durée du moi et l'éternité du salut transcendant. Pourtant, nous l'avons maintes fois souligné, ce n'est pas là que se place le sermon en tant que genre littéraire car il n'a de cesse de se rattacher de manière plus ou moins fictive et rhétorique à l'instant et à son rythme enlevé fait de surgissements sans cesse renouvelés. On retrouve là la performance mais aussi le théâtre pour qui ce qui fait l'art c'est l'événement. Pourtant, ce n'est pas seulement la recherche artistique, ni même l'horizon d'attente que construit une catégorie de textes qui donne cette importance à l'instant présent. Le sermon en effet se veut aussi actualisation d'un salut existant de toute éternité : le moment présent est donc autant celui du spectacle de la chaire que de l'événement de la conversion. Nous nous attacherons donc dans cette dernière partie à la construction rhétorique d'un sens, parfois esthétique, du présent mais tout est dans tout et nous verrons ensuite (dans notre chapitre 6) sa portée spirituelle.

a. Le sens du présent : sermon et *deixis*

La construction du texte homilétique comme moment prédicatif repose en premier lieu sur la convocation d'indices déictiques variés qui ancrent le texte dans une situation d'énonciation. Peu importe que celle-ci revête un caractère en partie fictif : sa vocation n'est en effet pas d'être référentielle mais bien d'inscrire le texte dans un cadre générique et de fournir un canevas pour la lecture. Les textes égrennent donc au fil de leur cheminement de nombreux indices qui permettent de se repérer dans le paysage de la parole vive et reprennent tous les éléments qui circonscrivent une situation de communication précise[162]. L'indication de la solennité liturgique constitue à cet égard le

---

[160] Vladimir Jankélévitch, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, dans Françoise Schwab, (éd.), *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998, p. 825 sq.

[161] L'expression est de Michel Zink et pose de façon aigue la question de la performance : on se reportera à son article « Les destinataires des recueils de sermons en langue vulgaire au XIIe et au XIIIe siècles. Prédication effective et prédication dans un fauteuil », dans Étienne Delaruelle, *La Piété populaire au Moyen Âge*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1980, p. 59-74

[162] L'ancrage déictique des sermons fait figure de trait distinctif fort qui relie les textes à l'idée de performance. Au demeurant, les modalités peuvent varier et aller d'une *déixis* relativement lâche, réduite à des indicateurs de lieu ainsi que le souligne l'article de Vicki Hamblin, « Performing the text. A comparative analysis of three french mystery plays », dans *Mainte belle œuvre faicte*, *Études sur le théâtre médiéval*, *Mélanges offerts à Graham A. Runnals*, Denis Hüe, Mario Longtin, Lynette Muir (éd.), Orléans, Paradigme, 2005, p. 191-206. Mais les marques déictiques peuvent tout autant revêtir une dimension proprement référentielle, indice d'une performance réelle liée à un contexte précis dont le texte garde le souvenir ainsi que le montre Alexis Charansonnet dans son article « Traces de mise en scène spectaculaires de la parole du prédicateur. Trois sermons d'Eudes de Châteauroux aux parisiens (années 1229 et 1230), dans *Prédication et performance*, *op. cit.*, p. 19-45.

premier de ces marqueurs qui orientent les textes. On y retrouve le double ancrage évoqué précédemment puisque par ce biais, les sermons se trouvent, d'une part, reliés à un moment sacré qui se détache sur la toile de fond de l'histoire éternelle du salut ; d'autre part ils sont inscrits dans un temps historique attesté. Classiques pour les textes homilétiques, ces indices sont également ceux que l'on rencontre de façon homogène dans le corpus. Il convient de préciser d'emblée que les mentions ne sont toutefois pas toujours explicites, le renvoi fonctionnant d'abord sur le mode de l'allusion :

> Ecce rex tuus venit tibi mansuetus. Vechy ton roy vient doulx a toy. En honnorable venue du roy des roys en Jherusalem, nostre mere sainte eglise use en l'evangile de la haulte buisine et de trompe de Zacharie le prophete pour esmouvoir nos cuers a devotement le recevoir, et dit la parole proposee : ecce, etc[163].

L'allusion à la solennité liturgique, les rameaux, se comprend aisément par la référence à l'épisode évangélique correspondant ; la mention est toutefois sibylline « en la venue du roy des roys en Jherusalem » et suppose quelques notions de culture religieuse[164]. C'est qu'en réalité le jeu de renvoi déictique ici vise moins un repérage dans le calendrier liturgique que le soulignement du moment présent qui doit être vécu comme temps sacré. La suite du passage y revient de façon insistante en faisant allusion d'une part au moment évangélique lui-même dans une apostrophe de la Vierge : « Si est aussi bien a penser que maintenant, a ce jour dui, avec la joye que vous eustes de son honneur, vous l'aperceustes plourer[165] » ; d'autre part au moment liturgique fournissant à la prédication son cadre :

> En tournant les yeulx de ma consideracion sa et la pour prendre et elire edification en si large en plantureuse matiere comme est celle du haut mistere du jour dui […] aucuneffois me disoit ma consideracion : « parle de la procession du jour dui […].[166] »

C'est donc bien l'instant comme « mistere » qui compte et se trouve mis en évidence par le texte. La solennité, si elle est mentionnée et quoiqu'elle conditionne la prise de parole, ne fournit pas l'essentiel du cadre de la lecture y compris dans une série de sermons plus spécifiques comme l'ensemble *Poenitemini*[167]. Les textes latins présentent pour certains, cette même insistance sur l'instant porteur du mystère associé à la liturgie :

---

[163] *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 615.

[164] On pourrait de ce point de vue émettre l'hypothèse que le présent sermon, destiné à un auditoire noble s'autorise une connivence et un jeu d'implicite plus important que dans un sermon non nobiliaire

[165] *Ibidem*, p. 616.

[166] *Ibidem*, p. 616.

[167] On pourrait en effet s'attendre à ce que ces textes focalisés sur la pénitence de la période de l'Avent tirent davantage partie du calendrier liturgique pour dramatiser la prise de parole ou fournir des repères dans cette longue série. Ce n'est pas le cas et la logique sérielle ne suit pas le calendrier mais le répertoire des vices capitaux, et ce de manière relativement décontextualisée.

> Quae est ista quae [Cant., 3, 6]progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata.
> Spectaculum hodie nobis proponitur, viri patres et fratres, spectaculum omnia admiratione dignissimum quia novum, quia pulchrum, quia electum, quia terribile[168].

La parole naît à la faveur d'un événement, *hodie*, aujourd'hui, qui d'emblée est apprécié en des termes esthétiques et éthiques. La solennité quant à elle, la nativité de la Vierge, n'est pas nommée : le moment, identifiable, compte moins que l'instant qui se donne à vivre. On retrouve sous d'autres formes dans les sermons latins cette inscription dans l'instant ainsi que le renvoi très allusif au calendrier à travers la contextualisation qui est faite du thème du jour : « Si non lavero te non habebis partem mecum. Joann xiii et in evangelio praesentialiter recitato[169]. »

Le peu d'intérêt pour un repérage temporel précis ne se rencontre pas de manière semblable pour les autres paramètres qui définissent la situation de communication. On trouve en effet occasionnellement des mentions de lieux[170] et surtout, des indications concernant les destinataires initiaux et plus largement le contexte de prédication. Ces mentions sont intéressantes à plus d'un titre et méritent que l'on s'y arrête quelque peu. En effet, tout se passe comme si le texte devait recréer une performance initiale pour pouvoir être lu, et notamment la dimension sociologique de cette première situation de communication[171]. Les destinataires font ainsi figure de repères qui balisent le texte et le présentent comme un instant pris sur le vif où le lecteur vient se glisser[172]. Ce sont évidemment les destinataires les plus prestigieux qui peuvent s'honorer de marquer ainsi les textes comme c'est le cas du roi dans le sermon *Adorabunt eum* :

---

168 *Quae est ista*, *OC*, t. 5, n° 242, p. 481. De nouveau on attirera l'attention sur le terme de *spectaculum* dont les sens essentiellement spirituel ici n'exclut pas une connotation esthétique. Traduction : *Qui est-elle celle-là* qui s'avance, surgissant comme l'aurore, belle comme la lune, distincte comme le soleil, terrible comme une armée de camps ordonnés ? Ce spectacle nous est proposé aujourd'hui, Pères et Frères, un spectacle plus digne que tout d'admiration car il est nouveau, il est beau, il est choisi et il est terrible.

169 *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 245, p. 499.

170 Voir sur ce point le sermon pour la saint Louis prononcé à Saint-Germain-des-Prés que nous avons déjà cité *Dedit illi gloriam*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 179. Traduction : Si je ne te lave pas, tu n'auras pas part [à mon royaume], Jean XIII, récité dans l'évangile de ce jour.

171 Les marques textuelles renvoyant à la sociologie des destinataires interviennent réglièrement dans les sermons tant latins que français (notamment nobiliaires). On retrouve par ailleurs des indications témoignant d'une semblable orientation des textes dans des « chapeaux contextuels » précédant les sermons dans certains manuscrits dont le Troyes BM 2292, ou le Paris BnF fr. 1029. Si ces marques s'inscrivent assurément dans la construction d'une fiction d'énonciation ainsi que nous le montrons présentement, leur sens ne se réduit pas à cet aspect et nous avons proposé de les lire également à la lumière du concept d'horizon d'attente, dans une perspective générique. Sur ce point précis, on se reportera à notre article à paraître « Fictions communicatives et rhétorique socialement marquée : le sermon gersonien à la croisée des critères génériques. » dans les actes du colloque *Aspects sociaux des littératures médiévales. Textes et situations communicatives au Moyen Âge*, 5-8 sept. 2016, Moscou.

172 La mention des destinataires peut toutefois être lu dans une autre perspective que celle du renvoi déictique. En effet le sermon, comme le théâtre dans une moindre mesure, a également vocation à faire exister une communauté de croyants. La mention de destinataires permet ainsi de transmettre ce sens du groupe, de l'église au sens étymologique, et ce y compris à l'écrit. Sur la dimension collective du théâtre, notamment civique, on se reportera à Vicki Hamblin, « Performing the text… », *op. cit*.

> Bien doivent ensuir leur example tous roys cretiens, par especial vous, Sire, qui avez en vostre gouvernement tous les trois royaumes […]. Du premier et du second n'est point de doubte ; et du tiers est chose certaine en bon entendement ; non pas que vous soyes pape ou esvesque, Sire, se n'estiez roy espirituel pourquoy seriez vous espirituelment consacre, non pas consacre de liqueur terrienne seulement mais de sainte ampoule que envoya Dieu a monseigneur saint Remy de Reims […][173].

Le destinataire oriente clairement le propos en un sens que le texte écrit conserve même après la performance[174]. On retrouve cette fidélité au destinataire initial dans d'autres textes, notamment dans les sermons latins destinés au pape mais aussi dans ceux qui furent prononcés devant le concile de Constance, lequel constitue aussi un destinataire :

> […] Oppportet semper orare et non deficere, praecipue tamen in hac hora et die, dum ad hoc ipsum factus est conventus iste sacratissimus, haec devotissima processio […][175].

Assurément, ce renvoi à un ancrage social initial du discours afin de figurer l'instant de la prédication, n'est pas sans laisser transparaître une inégalité de traitement entre les différents types de destinataires. On l'aura remarqué, ce sont d'abord les destinataires les plus prestigieux, roi, princes, pape, concile[176] qui peuvent imprimer leur marque dans le texte afin de recréer la performance initiale dans la lecture. Cette disparité est indéniable et les sermons français non nobiliaires insistent très peu sur cet aspect de la situation de communication. Pourtant, quelques adresses méritent d'être soulevées en ce qu'elles renvoient de façon allusive à la composition du public, notamment au fait qu'il comportait des hommes et des femmes : « Mais tu, vieille personne, soies homme ou femme, tu en laquelle les signes de la mort, les signes de ton jugement viennent […] tu, dis je, vieille beste, a quoy penses tu ?[177] ». On trouve également le doublet « crestien, crestienne » qui opère de façon

---

[173] *Adorabunt eum*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 522.

[174] On pourra également se reporter pour les adresses au roi au sermon *Accipietis virtutem* qui en compte huit au total aux pages 435 (x2) ; 436 ; 437 ; 442 ; 444 ; 445 ; 448, 449.

[175] *Obsecro vos tamquam advenas*, *OC*, t. 5, n° 235, p. 400. Traduction : Il faut prier sans cesse et ne jamais se relâcher, tout spécialement en cette heure et en ce jour puisque c'est pour cela que ce concile très saint a été organisé ainsi que cette procession dévote entre toutes.

[176] Pour des exemples, non exhaustifs de ces allusions voir *Ecce rex tuus venit*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 617 « se tu prens excusation de la presence du roi » ; ou *Adorabunt eum omes reges*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 534 « o tres nobles filz de roy, Meisseigneurs de Berry, de Bourgogne et de Tourraine… ».

[177] *Poenitemini*, « Contre la luxure », *OC*, t. 7. 2, n° 369, p. 816.

analogue[178]. De nouveau, ces éléments ténus renvoient le texte à l'imaginaire d'un discours prononcé en un instant précis et fugace face à un auditoire connu, non anonyme à la manière d'une parole vivante.

Les destinataires ne constituent pas les seuls ingrédients de la situation de communication. Les conditions de la prise de parole du prédicateur sont elles aussi évoquées discrètement, mais avec une orientation certaine. C'est le cas dans le sermon prononcé pour la saint Louis *Dedit illi gloriam* mais aussi dans le sermon prononcé à Constance *Spiritum domini* où Gerson remplace Pierre d'Ailly :

> His itaque quasi prohemialiter et litteraliter elocutis priusquam ad ulteriora pergat sermo, unum velut incidenter dicturus sum quod reverendissimum patrem, doctorem incomparabilem ac praeceptorem meum praecipuum, dominum cardinalem Cameracensem excusat a desidiosa vel vitiosa propositi mutatione et exiguitatem relevat a temeraria praesumtione. Assignatus itaque fuerat eidem reverendissimo patri sermo praesens. Acceptaverat, compleveratque ipsum ex integro, et in memoriae commendaverat dum febris valida sic eum corripuit ut in lectum et in medicos decideret. Jussit igitur, sunt enim petitiones suae jussio mihi, jussit succederem loco sui[179].

La mention incidente d'une modification du programme des orateurs et des raisons toutes prosaïques qui le motivent font surgir un imaginaire où le sermon s'invente au fil de l'instant, comme une parole vivante. Ces marques transforment les textes en des instantanés associant un discours, ou plutôt une parole singularisée par un contexte et un cadre de communication. La lecture prend la forme d'une expérience que recrée un travail de *déixis* subtil.

---

178 On trouve dans les textes français des doublets épicènes ou des précisions genrées en plusieurs endroits, voir ainsi *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 477 « Et vous doulx Jhesus […] regardez sur vos serfs et sujets en quelque age et sexe ils soient… » ; *Certamen forte dedit illi*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 561 « la victoire des sainctz et sainctez… » ; *Ibi eum videbitis*, *OC*, t. 7. 2, n° 353, p. 660 « crestiens et crestiennes » ; *Tota pulchra est*, *OC*, t. 7. 2, n° 393, p. 1058 « la louenge des sains et sainctes ». Il va de soi que les textes latins n'en comportent pas et l'on y retrouve au contraire des témoignages de l'ordinaire misogynie cléricale. La présence de ces doublets ou marques ne doit au demeurant pas appuyer par trop l'idée du « féminisme de Gerson » : elles sont tout autant à comprendre comme des indices d'une langue et d'une grammaire où l'équilibre des genres grammaticaux ne donne pas la primauté au masculin-neutre et qu'imposeront, non sans mal, les grands noms de l'académie française au XVIIe siècle. Pour une synthèse historique sur l'évolution de la grammaire à cette période voir l'ouvrage collectif par la chercheuse Éliane Viennot, (dir.), *L'Académie contre la langue française. Le dossier « féminisation »*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2015, p. 13-25.

179 *Spiritus domini*, *OC*, t. 5, n° 247, p. 524. On notera que ce court passage d'excuses laisse sentir en creux les tensions qui pouvaient animer le concile de Constance : Gerson y a déjà parlé et ses thèses ne sont pas toutes bien accueillies. Il y a donc une gageure à parler en plus, pour remplacer Pierre d'Ailly malade. Traduction : Après avoir traité littéralement ces choses comme en guise d'introduction, et avant que notre sermon progresse en vers les points situés plus avant, je voudrais en passant demander que l'on excuse mon très révérend père, le docteur incomparable ainsi que mon principal enseignant, le seigneur cardinal de Cambrai pour le changement effectué dans le programme, négligent voire préjudiciable et que l'on se garde d'une supposition hasardeuse dans le bref temps qui nous est imparti. Le soin du présent sermon avait été en effet confié à ce très révérend père lui-même. Il l'avait accepté, avait mis en forme l'intégralité du texte et l'avait confié à sa mémoire. Une forte fièvre s'est alors emparé de lui de sorte qu'il a dû garder le lit sous la surveillance des médecins. Il a donc ordonné, car ses demandes sont pour moi des ordres, il a ordonné que je le remplace.

Une dernière catégorie d'indices contribue à construire cette référentialité illusoire qui associe la lecture du sermon au sentiment d'instant présent, il s'agit des renvois à des performances passées. De nouveau, le sens de ces mentions ne saurait être approché de façon univoque et nous renvoyons sur ce point au développement que nous leur consacrons dans la perspective de la constitution d'un corpus[180]. Au-delà donc de leur fonction de signature, ces mentions revêtent une dimension proprement déictique qui construit la lecture comme instant de performance imaginaire autour duquel s'agence le souvenir des performances passées, ou à venir comme dans le sermon *Poenitemini* contre la Paresse :

> Yci se pourroit traitier l'envie qui est entre aucuns de la bourgeoisie contre clerge, de ce que clerge ne labeure point, se leur semble, et mangent pour neant, et gaignent leur loyer trop aise. Mais je laisse ceste matiere quand je parleray d'envie a la quinquagesime[181].

Ainsi, alors que l'ensemble des sermons pourrait s'organiser selon les logiques textuelles mises au point par la pensée scolastique, c'est le temps et la référence au moment de la prédication qui organisent le système de renvois à l'intérieur du corpus. À en croire les textes, le sermon se vit donc dans l'instant vivant de la performance homilétique et non dans l'ample durée de la lecture.

b. Texte et art du surgissement

Les effets de *déixis* ne sont pas les seuls éléments qui constituent le sermon en spectacle vivant qui éclôt à la faveur de l'instant. Le méta-discours, en commentant la parole en train d'advenir, contribue lui aussi à souligner la dimension de surgissement instantané qui anime le flot de la parole. Les annonces que le prédicateur fait quant au plan qu'il compte suivre, et les rappels faits au fil du

---

[180] Voir sur ce point notre développement consacré à la notion d'œuvre et de mise en corpus de notre chapitre 3, « Vers l'idée d'œuvre. ».

[181] *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 377, p. 886. Le renvoi à des performances passées ou future est relativement régulier et l'on soulignera qu'au-delà de l'aspect déictique, ces incises pouvaient également jouer un rôle de réclames quasi publicitaires. Le bref échantillon d'exemples qui suit fait une part plus importante aux textes français, il est néanmoins difficile en l'état de formuler une analyse qui tienne compte de cet aspect. Pour d'autres exemples : *Poenitemini*, « Contre la luxure », *OC*, t. 7. 2, n° 369, p. 811 : « Darrannement a saint Germain depuis que j'ay enhorte batailler contre Gloutonnie… » ainsi que, dans le même sermon p. 821 « Et de ce parleray plus en l'autre sermon… » ; *Pax vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 789 « Comme autre fois, le jour de la Penthecouste… » ; *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 555 « …pour ce que ou sermon que je feys hyer en l'Université… » ; *Certamen forte dedit illi*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 564 « Et icy je passe pour ce que j'ay dit en ung de mes aultrez sermons… » ; *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 111 « Unum tamen […] commoretur exemplum quod dum Parisiis in sermone publico restitutionis ex parte regis, feria secunda Pentecostes […] retulissem… ». Traduction : Un exemple me retient que j'avais rapporté à Paris lors d'un sermon public de restitution, pour la fête de la Pentecôte). *Jacob autem*, *OC*, t. 5, n° 232, p. 353 : « Memini me latius alias cum de Conceptione Virginis sermo fieret materiam hanc […] pertractasse… » ; traduction : Je me souviens avoir traité ailleurs plus en profondeur pour un sermon sur la conception de la Vierge cette matière). *Misit illos*, *OC*, t. 5, n° 233, p. 363 « …nemo haesitat qui aut hodiernum legit evangelium aut matutino sermone praesens fuit… », traduction : Personne n'hésite parmi ceux qui ont lu l'évangile du jour ou ont assisté au sermon du matin.

texte de ce même plan contribuent en ce sens à élaborer une structure fondée sur le déroulement de la parole. On notera d'ailleurs que sur ce point d'aspect technique les différences entre sermons latins et sermons français sont relativement restreintes. Les textes non curiaux s'appuient eux aussi sur une structuration qui mime le déploiement de la parole dans l'instant :

> Afin que nostre predication soit plus ordonnement donnee et par ce mieux entendue et retenue, je la diviseray en trois parties : prima pars declarabit la formation des angles et leur premiere bataille ou dissention ou ciel la sus. Secunda loquetur in generali de la bataille qui se fait contre les hommes et de leur impugnation ou ciel sa jus, c'est assavoir en saincte Eglise. La iiie declairera en especial de la manière de leur temptacion et de leur impugnacion[182].

Outre les mentions explicites qui font référence ici à une situation communicative, *entendue*, *retenue*, le métadiscours fait signe vers l'oralité et une parole *donnee* dans l'instant. L'usage du futur, en français et latin, ainsi oriente discrètement vers une structuration temporelle du propos. Mais c'est également l'usage de la première personne qui inscrit avec force à l'écrit, une situation d'énonciation où la parole surgit. Il vaut la peine de s'apesantir sur ce sermon pour souligner que ces brefs passages à teneur énonciative scandent les grandes articulations du texte ainsi : « Sur ce qui est dit pour plus declairer la matiere je mouvray trois doubtez et prendray trois morales considerations.[183] » puis « Mais icy je propose trois choses douteuses[184] ». Les temps verbaux restent ici ceux de l'énonciation orale (passé composé, futur et présent avec une valeur aspectuelle future) et le *je* demeure lui aussi central. Le texte dessine ainsi une parole en train de se faire, et non pas déjà écrite. Les textes latins usent des mêmes ressources tout en s'autorisant d'une complexité plus grande, allant jusqu'à feindre de changer de plan en cours de discours comme dans le sermon *Ambulate dum lucem habetis* qui suit d'abord une structure aristotélicienne :

> Et in primis […] convertamus interim dilatato themate oculos nostrae considerationis ad hoc quod dictum est Deum esse qui glorificatur in consilio sanctorum, qui magnus est et terribilis super omnes deos qui in circuitu ejus sunt. Defigamus in hoc psalmistae verbo mentis intuitum ne per multa vagemur ; fallor si non ibi videbimus hujus sacrosanctae synodi causam quadruplicem, efficientem scilicet, formalem, finalem et materialem[185].

Quelques pages plus loin pourtant le *je* indique qu'il a changé d'idée et fait subir à son exposé un

---

182 *Factum est prelium magnum in celo*, *OC*, t. 7. 2, n° 350, p. 623.
183 *Ibidem*, p. 624.
184 *Ibidem*, p. 629.
185 *Ambulate in lucem*, *OC*, t. 5, n° 210, p. 41. Traduction : Tout d'abord, une fois notre thème dilaté, tournons les yeux de notre considération vers ce qui est dit, à savoir le fait qu'il existe un Dieu qui est glorifié par l'assemblée des saints, un Dieu qui est grand et terrible, au-dessus de tous les dieux sont autour de lui. Attachons la fine pointe de notre esprit à ce mot du psalmiste afin que nous ne nous égarions pas. Je manquerai mon but si nous ne voyons pas ici la quadruple cause de ce sacrosaint synode, une cause efficiente en somme, formelle, finale et matérielle.

revirement sensible :

> Potuerat hic ordo teneri sub his terminis. Sed aliam progrediendi viam suaserunt verba thematis quae in metaphorae lucis fundata sunt. Revertamur igitur et ponamus lucem divini praecepti quia praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos. Lucernam insuper divinae legis sicut Petrus loquitur, ut jubente Deo posita super candelabrum luceat omnibus qui in domo sunt […] diffundat et spargat consequenter lux ipsa veritatis evangelicae xii considerationes quasi totidem effulgentissimos radios veritarum particularium splendidos et corruscantes[186].

Si c'est la première personne du pluriel qui est utilisée ici, soulignant ainsi la communauté discursive formée par le *je* et ses auditeurs, il n'en demeure pas moins que la parole semble s'inventer au fil du discours. L'usage du subjonctif lui-même, s'il atténue l'inscription forte du propos dans une situation d'énonciation, souligne cette virtualité de la parole qui se concrétise dans l'instant.

Cette advenue du discours et l'insistance sur le déploiement dans l'instant qui lui est corrélé se dégagent de la même manière des temps de pause méta-discursives où le *je* se regarde en son miroir et s'interroge sur la forme oratoire à donner à la matière théologique. S'invite dans la lecture l'idée qu'à cet instant quelqu'un qui parle expose devant nous l'ensemble des choix possibles pour construire un discours :

> Viri patres et fratres […] assumi posse video persuasionem vestram ad poenitendum ex tribus more oratorio : a statu personnae, a loco, a tempore ; ita enim agere Cicero, ita Aristoteles et oratores ceteri docuerunt. Secundum quae tria, tripartitam super poenitendi necessitate orationem contexemus ; prima quidem argumentatio a statu personnae sumetur[187].

L'idée que Gerson ait pu improviser totalement ses sermons n'est guère vraisemblable : il fait lui-même allusion au travail de mémoire que Pierre d'Ailly faisait en vue de la prédication dans un exemple que nous avons cité précédemment[188]. Que la performance réelle et historique ait pu le voir aménager la matière qu'il avait préparé est en revanche plausible. Mais ce n'est pas là ce qui retient ici notre attention : c'est le fait que le discours écrit mime le caractère instantané et tatônnant de l'invention oratoire voire de l'improvisation (cf. exemple précédent) face à un public spécifique en

---

186 *Ibidem*, p. 43. Traduction : On pourrait suivre cet ordre en suivant ces termes-ci. Mais les mots du thème m'ont suggéré une autre marche à suivre en ce qu'ils s'appuient sur la métaphore de la lumière. Changeons donc de perspective et partons de la lumière de ce divin précepte. Il est en effet lumineux et illumine le regard. Comme le dit Pierre, au-dessus de la lampe de la loi divine est placée la lumière de de la vérité évangélique elle-même, afin que, selon l'ordre de Dieu posée au-dessus du candélabre elle offre sa lumière à tous ceux qui sont dans la maison, et diffuse et répande par suite douze considérations tels des rayons resplendissants et scintillants de particules de vérités.

187 *Poenitemini*, *OC*, t. 5, n° 239, p. 448 Traduction : Pères et Frères, je vois que je peux vous conduire à accepter de vous repentir suivant trois pratiques oratoires : par le rang des personnes, le lieu, le temps. Ainsi Cicéron, Aristote et plusieurs orateurs enseignèrent-ils à le faire. En suivant ces trois entrées, j'ai tissé une oraison en trois parties sur la nécessité de se repentir. Commençons donc par la première démonstration sur le statut des personnes.

188 Voir note 134, Sermon *Spiritus domini*.

un instant précis *assumi posse video*. Cette insistance sur une parole vive, prise dans le mouvement de l'instant transparaît encore de façon ambiguë dans ces passages de méta-discours aux significations multiples. Autrement plus parlantes sont les incises qui, comme à l'oral mais dans un discours écrit, affirment manquer de temps.

c. Rythme textuel et parole vivante

De façon suffisamment régulière pour que l'on n'y voie pas un *hapax* sans portée décisive, Gerson affirme manquer de temps pour son discours que ce soit en latin :

> At vero quia multus est hic sermo et ad interpretandum difficilis et oratio nostra ad alia deproperans expediri desiderat, coarctemus eam infra limites praesentis celebritatis et duobus quasi gradibus itinere breviato decurrat[189].

Ou en français :

> Et pleust a Dieu, sire, que vous n'eussiez maintenant temps et que j'eusse la science de la loquence pour vous dire au vray […] la plus grande et la plus haute matiere de quoy homme vivant vous pust parler touchant la foy que tant amez, touchant le tiers royaume de crestiente, par quoy vous pourriez faire vostre loenge [...][190].

Or, la signification de ces affirmations au sens strict pose problème, voire apparaît éminemment paradoxale dans un texte écrit. En effet, rien ne permet d'une part de dire qu'elles orientent le texte de façon très contraignante : le discours se poursuit parfois longuement ensuite sans montrer de quelconque précipitation. L'abrégement n'est pas systématique, en tout cas, leur sens ne s'y réduit pas. Bien plus, le caractère hypothétiquement second du texte écrit par rapport à une performance ne permet pas non plus d'expliquer que ces mentions soient conservées lors d'une mise au propre. Le soin avec lequel Gerson encadre la rédaction, la copie et la diffusion de ses textes contredit également l'idée que seraient conservées des mentions superflues.

Ces incises peuvent être lues en réalité en un sens polysémique[191] mais l'une de leur fonction principale semble être de renvoyer au sens large à une situation de communication fictive.

---

189 *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 68. Traduction : Mais comme il y a beaucoup à dire sur cette question, que l'interprétation en est difficile et que notre sermon se hâtant vers d'autres sujets voulait l'expédier, faisons-la rentrer dans les bornes de la présente solennité et qu'il parcourre comme en deux enjambées le chemin abrégé.

190 *Adorabunt eum omnes reges*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 531.

191 Nous avons consacré à cette question précise un article dont nous ne reprenons pas la matière : on se reportera pour ce faire à « Être pris par le temps... à l'écrit : statut de l'oralité dans les sermons écrits de Jean Gerson. », *L'Éloquence de la chaire*, 11-12 Septembre 214, Genève, à paraître aux Éditions Honoré Champion (courant 2017). Précisons tout de même que le sens de ces mentions se déploie à plusieurs niveaux : on peut y voir tout d'abord un sens rhétorique à la manière d'une prétérition qui suggère une *copia* oratoire dont le prédicateur ne fera pas montre réellement. Ces mentions peuvent également jouer un rôle éthique en ce sens qu'elles réaffirment que la parole du prédicateur est économe et échappe à la loquacité qui figure dans les péchés de bouche. Un dernier sens d'ordre serait à mentionner,

Elles pourraient être qualifiées en ce sens, de la même manière que les autres marqueurs déictiques, d'outils de présentification qui reconstituent dans les sermons écrits des traces d'oralité[192]. C'est particulièrement le cas quand les mentions font allusion, même très brièvement aux destinataires du sermon et notamment de leur capacité à assimiler son contenu[193] :

> […] Sed nec temporis angustia nec memoria retinere passa esset et ad audiendum vos fortasse fastiditos incompta inconcinnaque prolixitas reddidisset[194].

Une situation de communication se dessine ici avec une parole vivante, orale, donnée dans l'instant face à des auditeurs fatigués, en l'occurrence les moines de Saint-Germain-des-Prés.

Mais à la différence des autres marqueurs déictiques, ces mentions ne se contentent pas de faire surgir l'instant présent où retentit la parole homilétique ; elles lui impriment également un rythme. Être pris par le temps induit bien souvent la précipitation, du moins l'accélération du tempo et la thématisation de la rapidité par ces mentions s'inscrit dans cette perspective : « Verum ab hac disputatione brevitatis amor avocat ac prope rapit ad alia.[195] » ou encore « Festinabam in ipsa meditatione mea pergere post hanc triplicem primae partitionis considerationem ad secundae partitionis aggressum[196] ». Au-delà d'un sens du présent fugitif, ces mentions suggèrent l'enchaînement rapide des instants les uns après les autres et forgent un sentiment de durée. Il ne s'agit pas de la durée ample et relativement lente de la lecture solitaire, mais plutôt celle de la parole orale prise dans les contingences de la performance homilétique. Cet effet de vitesse peut être ponctuel, il peut aussi se déployer à l'échelle d'un texte entier en faisant résonner de loin en loin le même écho pressant. C'est le cas notamment dans le sermon français consacré à saint Antoine où le

---

d'ordre plus discursif car il arrive que ces mentions interviennent à des moments où le prédicateur aborde un sujet impopulaire (de façon paradigmatique le schisme).

192 L'oralité est un concept complexe et labile et nous n'ambitionnons pas ici de fournir un panorama théorique de la question : on se reportera avec profit au *Dictionnaire d'analyse de discours*, Patrick Charaudeau, Dominique Maingueneau, (dir.), Paris, Le Seuil, 2002 à l'article correspondant. Reste que, pour l'objet qui nous intéresse, les sermons, l'oralité semble déjà se déployer à deux niveaux et nous nous appuierons sur ce point sur l'article d'Alexis Charansonnet (*op. cit.*). Celui-ci utilise en effet le terme d'oralité pour caractériser l'usage de questions comme nous avons pu le faire dans notre chapitre 3. Cette oralité toutefois, est déjà bien mise en forme par l'écrit et peut même apparaître, dans une certaine mesure comme figée par le code écrit. Les mentions auxquelles nous souhaitons présentement nous attacher dans cette sous-partie semblent se développer à un niveau de formalisation par l'écrit moindre : elles pourraient en cela être caractérisées de traces d'oralité plutôt que de signes d'oralité, ce que serait par exemple l'usage de questions.

193 Beati qui lugent, p. 102 « neque lingua dicere neque mens percipere potest quanta ad hanc sanitatem ». Traduction : La langue ne peut dire non plus que l'esprit ne peut concevoir d'aussi nombreuses choses touchant à cette bonne santé.

194 *Dedit illi*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 190. À noter : le terme *inconcinnus* se rencontre chez Horace (*Épîtres*, I, 18, 6). Traduction du passage cité : Mais l'étroitesse du temps imparti comme de la mémoire ne pourrait retenir quelque chose et peut-être qu'une profusion de choses mal apprêtées et désordonnées vous rendrait peut-être fatigués pour écouter.

195 *Domini si in tempore*, *OC*, t. 5, n° 221, p. 210. Traduction : Mais l'amour de la brièveté nous enjoint de nous éloigner de cette dispute et nous emporte vers d'autres sujets.

196 *Bonus Pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 130. Traduction : Je me hâtais dans ma réflexion d'arriver après cette triple considération de la première partition pour commencer la seconde partition.

je affirme une première fois : « Je cuyderois ennuyer se je poursuyois le quart assault qui fut fait a saint Anthoine par mensongeuse iniquite […].[197] » puis « J'avoye yci longue matiere dez responses saint Anthoine et de sa prudence contre mensongeuse iniquite ; mais je fay fin en toulchant troyz consideracions.[198] » puis « Il est temps que je fasse fin. Si feray en suppliant que par les meritez et intercessions saint Anthoine nous puissions surmonter la guerre perilleuse de ce monde […].[199] ». Dans ce cas, les mentions sont suivies d'un effet assez relatif, le prédicateur continuant à parler plus ou moins longuement. Elles connotent en revanche une accélération du tempo de la parole et peuvent chercher à accrocher l'attention du public. Le sermon pour l'Épiphanie *Adorabunt eum omnes reges* apparaît de ce point de vue exemplaire, puisque la thématisation de l'empressement y intervient de façon régulière dès les débuts du développement : « Si passe [ces questions] aussi a cause de briefte pour parler plus au plain a moralite et a nostre instruction[200] » puis « Je laisse les concordances de la Bible et des peres a cause de briefte[201] » et « Et en la declaracion par maniere de trois admonicions, sera tout mon sermon briefment contenu[202] ». D'autres mentions réactivent plus implictement le même souci comme « Je laisse les histoires[203] », avant que le prédicateur n'affirme être mû par le désir de clore son discours « Mais sire, je reviens à vostre royal personne ; et en faisant assez tost fin je vous diray…[204] ».

La thématisation de l'empressement se rencontre de façon fréquente dans les textes de Gerson mais non pas homogène : les sermons français non curiaux ne font guère état d'un tel souci. Est-ce à dire que le souci d'une parole cadencée de manière à mimer le tempo d'une parole prise dans l'instant y est moindre ? Nous ne le pensons pas, en revanche force est de constater que les stratégies énonciatives de ces sermons diffèrent. Si l'on prend par exemple la série *Poenitemini* on notera rapidement que l'absence de ces mentions est parallèle à un usage important de tournures interrogatives et paratactiques qui en elles-mêmes assurent un rythme enlevé au discours. L'affichage du manque de temps pourrait donc être compris comme une *mimesis* du tempo de la performance homilétique dans des sermons où le style plus soutenu et plus rédigé fait courir le risque d'un oubli de la performance homilétique, toute fictive soit-elle. Les textes ont ainsi à cœur, dans leur création d'un spectacle oratoire adressé à leur lecteur, de souligner une temporalité marquée du sceau de l'événement et du présent[205] : la parole semble advenir dans l'instant et s'improviser au fil d'une

---

197 *Certamen forte dedit illi*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 571.
198 *Ibidem*, p. 572.
199 *Ibidem*, p. 572.
200 *Adorabunt eum omnes reges*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 522.
201 *Ibidem*, p. 523.
202 *Ibidem*, p. 524.
203 *Ibidem*, p. 534.
204 *Ibidem*, p. 535.
205 Il serait intéressant de ce point de vue de mettre en relation l'expérience du temps dont témoignent les sermons et

situation de communication vivante. Il est pourtant d'autres expériences de la durée et que la tradition homilétique a parfois fortement valorisées à travers l'art du récit exemplaire et le sens de la narration. Or, le spectacle oratoire, au sens où le construit Gerson, réserve à ces expressions discursives et à ces expériences du temps un statut singulier.

2. Spectacle, ornement, expérience ou exemple : la place de la narrativité.

Le récit en tant qu'objet littéraire et historique a retenu l'attention des chercheurs de façon notable depuis plusieurs décennies et ce, dans de nombreux domaines. Du côté de la théorie littéraire tout d'abord, le récit de fiction (dont le roman) a conquis ses lettres de noblesse à la lumière de lectures philosophiques comme celles de Paul Ricœur[206]. Dans cette perspective, la mise en récit est devenue une configuration de l'expérience humaine, voire de re-figuration, de par le traitement spécifique qu'on y trouve de la dimension temporelle[207]. Une trajectoire analogue est visible dans le champ des études médiévales où le récit est devenu, d'objet folklorique qu'il était, un objet historique à part entière légitimé par les nombreux travaux sur la littérature exemplaires initiés par Jacques Le Goff[208]. En marge des études portant sur l'*exemplum*, c'est-à-dire sur une forme de récit particulière qui se rencontre en contexte homilétique, les études médiévales ont vu également se renouveler un autre champ narratif associé aux usages, le plus souvent allégoriques, des *fables*[209]. Par ailleurs, sur son

---

celle proposée de façon proche par les textes théâtraux. L'ouvrage de Pascale Dumont, *L'Espace et le temps dans la dramaturgie médiévale française*, Orléans, Paradigme, 2010 souligne un aspect intéressant à savoir que les textes théâtraux proposent jusqu'au XVe siècle une expérience du temps fragmentaire, ou séquentielle : des moments isolés se suivent, formant un enchaînement par leur succession. Par la suite, sous l'impulsion des progrès de l'horlogerie, les textes vont s'engager dans des constructions qui jouent de la simultanéité des actions. On pourrait imaginer (ce serait à confirmer par des études de plus grande ampleur) qu'à cette période sermon et théâtre commencent à se distinguer : le premier restant un art de la parole (ce que sera l'éloquence de la chaire) continue à se fonder sur un temsp séquenciel, construit par l'enchaînement des marques que nous avons étudiées, tandis que le second complexifie son déroulement au moyen de la fiction.

206 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1 ; 2 ; 3, Paris, Le Seuil, 1983-1985.

207 Les travaux portant sur cette question sont nombreux et excèdent largement notre champ de compétence : nous renvoyons donc à une liste d'ouvrages volontairement partielle, reflet de nos propres lectures buissonnières en marge de la littérature médiévale. Pour une entrée synthétique en matière on pourra ainsi consulter, outre les travaux de Paul Ricoeur précédemment cité l'article d'Isabelle Daunais, « Le temps dévié du roman », *Poétique*, n° 139, septembre 2004, p. 259-270. Pour une approche plus complète et qui intègre les apports de Paul Ricoeur à une réflexion récente on lira Raphaël Baroni, *L'Œuvre du temps. Poétique de la discordance narrative*, Paris, Le Seuil, 2009.

208 On se reportera dans cette première perspective historiographique aux deux titres suivants, d'une part l'ouvrage dirigé par Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu, *Les* Exempla *médiévaux, Introduction à la recherche suivie des tables critiques de l'*Index Exemplorum *de Frederic Tubach*, Carcassonne, GARAE/HESIODE, 1992, d'autre part, sous la direction des mêmes auteurs, *Les* Exempla *médiévaux*, *Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion, 1998. Pour une approche de l'actualité de la recherche francophone sur ces mêms objets on consultera l'ouvrage collectif édité par Victoria Smirnova, Marie Anne Polo de Beaulieu, Jacques Berlioz, *The Art of Cistercian pesuasion in the Middle Ages and beyond*, *Caesarius of Heisterbach's* Dialogue on Miracles *and its reception*, Leiden, Boston, Brill, 2015.

209 Sur cet autre aspect nous renvoyons de nouveau à une bibliographie restreinte, voir Paule Demats, *Fabula, trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973 et, pour l'*Ovide Moralisé*, Marylène

versant folklorique cette fois, on peut noter que la décennie des années quatre-vingt fut aussi celle du retour en grâce de la littérature orale et du renouvellement de l'art du conte oral contemporain.

À la lecture de ces travaux, le Moyen Âge apparaît donc comme une époque bruissant d'histoires, particulièrement accueillante au récit qui apparaît comme un outil de « médiation culturelle[210] », un instrument idéologique en même temps qu'une machine à « faire croire » dans le contexte homilétique. Dans ce dernier cas en outre, mais aussi dans les pratiques d'exégèses allégoriques qui le recoupent partiellement, la dimension esthétique du récit est bien présente et la narrativité reliée à une dimension d'agrément du discours[211]. La fiction narrative en tant qu'elle ouvre sur l'imaginaire est un ornement. Il serait toutefois hasardeux de conclure au vu du nombre de travaux historiographiques que nous citons à un phénomène de narration massif pour la période médiévale ainsi qu'à une culture pétrie de théologie narrative. Ou plutôt, si le récit, notamment exemplaire, apparaît comme un élément important des nouveaux outils élaborés pour servir la prédication (concordances, florilèges, collections d'*exempla* etc.) son utilisation doit être un peu nuancée au regard des textes eux-mêmes. Jacques Monfrin souligne d'ailleurs à la suite de Michel Zink et d'Hervé Martin pour la prédication française que le nombre de récits exemplaires qui se rencontrent dans les sermons est relativement limité, y compris chez des prédicateurs s'adressant à un auditoire populaire[212]. C'est que le récit est éminemment polymorphe et pluriel et les narrations antiques édifiantes cohabitent avec les fables les plus scabreuses d'un usage plus aléatoire en contexte homilétique. Le censeur minutieux et un brin sourcilleux qu'est Gerson n'a pas d'ailleurs manqué de le souligner.

Nous tâcherons donc de cerner maintenant quelle est la place et le statut des récits et autres formes narratives dans les sermons de Gerson : sont-ils censurés ou conservent-ils une place et si oui, laquelle ? Peut-on relever des usages distincts ? Enfin, la narrativité, notamment dans sa dimension temporelle, est-elle intégrée au spectacle oratoire que construit l'art du chancelier de l'université de Paris ?

Possamaï-Pérez, *L'*Ovide Moralisé *: essai d'interprétation*, Paris, Honoré Champion, 2006.

[210] Voir sur ce point *Le Tonnerre des exemples* …. Nous empruntons à l'ouvrage l'expression moderne dont nous usons.

[211] Sur ce point précis on se reportera à la mise au point théorique proposée par Jean-Yves Tilliette dans son article « L'*exemplum* rhétorique : questions de définition » dans Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, *Les* Exempla *médiévaux : nouvelles perspectives*, *op. cit*., p. 3-65 et en particulier les pages 51 sq.

[212] Jacques Monfrin, « L'*exemplum* médiéval, du latin aux langues vulgaires. Techniques de tradition et de diffusion. », dans *Les* Exempla *médiévaux*, *nouvelles perspectives*, *op. cit*., p. 243-265 et notamment p. 245-246.

a. La narrativité selon Gerson : panorama lexical

Avant de nous intéresser aux récits eux-mêmes, il vaut la peine de relever les termes dont Gerson use pour y renvoyer. Un examen du lexique, occurrences aussi bien que sémantisme, permet de faire ressortir le point de vue du chancelier sur un sujet où il se montre précisément moins disert. Quelques déclarations à caractère théorique permettent toutefois de planter un cadre pour ce panorama lexical. Ces propos au demeurant ne portent pas uniquement sur l'usage d'*exempla* dans le contexte précis de la prédication : nous avons en effet consigné les propos se rapportant à l'imagination et à ses fonctions rhétoriques. Il s'en dégage de façon peu surprenante un discours marqué par une relative méfiance théorique. Cette dernière s'ancre d'abord dans une réflexion théologique au sens large qui considère, sur la base des théories de Thomas d'Aquin, les facultés imaginatives comme peu propres à l'appréhension des choses divines ainsi Gerson le souligne en plusieurs endroits, ainsi dans le sermon français *Factum est prelium magnum* :

> Primum dubium : Pour quoy Dieu ne forma plus tost le monde et les angles ? Response : c'est icy une demande qui vient de simplece ou de mauvaiz entendement quer elle imagine que avant le monde ait eu une espace infinie en laquelle Dieu ait esté tout seul […]. Mais tout ce est deffaut d'entendement par user trop de l'ymagination[213].

ainsi que dans le sermon consacré à La Trinité, *Videmus nunc per speculum* :

> Icy convient l'ame entrer forment dedans sa memoire sans evagacion par dehors et esclarcir son entendement par debouter et oster, non mie oster, car ne se puet faire mais mettre bas et en oubli toutes les nuees et obscurtez des ymaginacions et fantasies des choses sensibles ce qui est tres fort[214].

Encombrées par les représentations qu'elles tirent des sens, les facultés imaginatives ne sont donc pas adaptées au discours théologique. Les textes latins ne reviennent pas sur cette affirmation mais ils offrent une argumentation sensiblement plus étoffée, sans doute au motif que les destinataires cléricaux sont mieux à même de comprendre que les laïcs les subtilités en jeu :

> Ita enim quaeretur Deus in simplicicitate cordis, ita a periculo insaniae et imaginationis phantasticae atque turbulentae serviens Deo liber erit, et lucebit in eo sol intelligentiae quasi sine nubibus rutilans. Attamen si tales phantasias circa inutilia

[213] *Factum est prelium*, *OC*, t. 7. 2, n° 350, p. 624.

[214] *Videmus nunc per speculum*, *OC*, t. 7. 2, n° 397, p. 1137. On se reportera également sur le même sujet de la Trinité au sermon *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, n° 354, p. 677 où l'on trouve les mêmes termes repris.

> aut noxia nequaquam ex toto abjicere sufficimus sicut nec ventos continere, nostrum est illos contemnere et pro nihilo ducere[215].

La simplicité demandée n'est pas l'exposé imagé de la foi que permettent les *exempla* ; elle est bien plutôt l'association prônée par les traités spirituels de Gerson d'une orthopraxie ritualiste (dire le *pater*, se confesser) et d'une dévotion affective.

Or la critique qui vise l'imagination de façon générale dans son application aux choses théologiques rejoint dans ses connotations et le lexique utilisé les quelques passages qui dénoncent l'emploi de récit dans un contexte homilétique comme dans ce traité non avoué de prédication qu'est le sermon *Bonus Pastor* :

> […] Adulteratur verbum Dei atque corrumpitur dum quaestus aestimatur pietas, vel dum miscentur errorum mala semina vel inutilia steriliaque narrationum frivolarum zizania superseminantur[216].

De façon parlante, la construction syntaxique place sur le même plan l'erreur théologique[217], *mala semina*, et les récits de par le jeu de la coordination. L'accusation de stérilité, *sterilia*, doit par ailleurs être prise au sérieux chez cet amateur de pensée monastique qu'est Gerson : elle signifie en substance une vacuité spirituelle complète. Il vaut la peine également de resituer le contexte exact de la citation : elle dénonce en effet le recours à des bergers mercenaires pour paître le troupeau des ouailles d'un prêtre, c'est-à-dire pour assumer la charge de la prédication. Cette évocation, sous couvert de métaphore, renvoie précisément à la pratique des ordres mendiants qui offraient un réservoir commode pour les cas où manquaient de prêtres aptes ou désireux de prêcher. Or ce sont bien ces

---

[215] *Quae est ista*, *OC*, t. 5, n° 242, p. 484. Traduction : Qu'ainsi Dieu soit recherché dans la simplicité de cœur, libre ainsi pour le service de Dieu, loin du danger de l'imagination malsaine, fabuleuse : le soleil de l'intelligence brillera alors en lui, resplendissant presque sans nuages. Toutefois si nous sommes incapables de repousser totalement de telles imaginations touchant à des choses inutiles ou nuisibles de même qu'on ne peut contenir le vent, il nous incombe de les condamner et de les tenir pour rien.

[216] *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 127. Traduction : La parole de Dieu est souillée et corrompue dès lors que le bénéfice est tenu pour de la piété ou que les mauvaises graines de l'erreur sont mélangées ou que sont semées celles, inutiles et stériles, de l'ivraie contenue dans des récits frivoles.

[217] On notera que le parallèle erreur / mise en forme artistique se rencontre également dans le registre de l'expression picturale à laquelle Gerson s'attache dans une considération annexe. Un parallèle y est fait en outre sur la mauvaise histoire et la mauvaise peinture : « Et pour tant on se doit bien garder de de poindre faulsement une hystoire comme de l'escrire faulsement tant que bonement se puet faire. Je le dy en partie pour une ymaige qui est aux Carmes et semblables qui ont [sic] dedans leur ventre une Trinité comme se toute la Trinité eus prins chair humainne en la Vierge Marie. Et qui plus merveille est, il y a enfer paint. Et je ne vois pas pour quelle chose on le mire ainsy, car a mon petit jugement il n'y a beauté ne devocion en telle ouverture, et puet estre cause d'erreur et d'indevocion […].Voir *Puer natus est nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 384, p. 963.

ordres qui usent, et peut-être abusent, d'une théologie narrative[218].

La position de Gerson ne doit pas être caricaturée et toute mise en forme n'est pas à proscrire même si la tolérance en la matière est encadrée : la collation du sermon *Factum est proelium magnum* revient sur le problème, classique, de l'usage des écrivains païens par l'éloquence chrétienne. Gerson n'y défend pas l'interdiction de Cicéron ou de Sénèque mais il promeut une hiérarchie où la théologie prime :

> Potest utique et poetria et rhetorica et philosophia cum theologia et sacris Litteris admitti vel misceri ; quod et Paulus, Augustinus, Hieronymus ceterique maximorum fecerunt et adhuc faciunt. Modus attamen habendus est, fateor, ut illae scientiae non dominae sed ancillae ministraeque sint ; sic quod theologiae praecipuus honor, summa auctoritas et frequentius studium a theologis semper impendatur[219].

De la même manière, on le verra, le recours à la narrativité ne disparaît pas complètement ; il se voit simplement encadré par des principes clairs distinguant ce qui est fécond pour la foi de ce qui ne l'est pas.

Dans une perspective plus ténue et subtile le lexique se fait l'écho de cette vision théorique et permet de l'affiner encore davantage. Les orientations des sermons français et latins ne sont en effet pas strictement semblables non plus que la latitude dont ils jouissent. Les sermons latins de ce point de vue usent d'un lexique plus diversifié. On trouve ainsi dans le sermon *Fulcite me* le terme *narratio* où il renvoie à une forme narrative, à savoir le récit cadre de saint Bernard en quête d'une école où apprendre l'amour vrai qui structure tout le texte : « Sed narrationis nostrae seriem repetamus[220] ». Le terme y possède une connotation neutre voire sensiblement positive associé à

---

[218] L'approche proposée par la théologie narrative reste encore modérément développée dans le domaine des études médiévales. On se reportera donc pour avoir un aperçu de ces approches théoriques aux contributions émanant du champ des études bibliques et théologiques. Pour une introduction générale et théologique informée par les apports de la recherche litttéraire jusqu'aux années 70 voir Gerard Loughlin, *Telling God's Story : Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Pour une mise en perspective problématisée avec une vue historique sur la théologie au XXe siècle voir Bernard Sesboüé, « De la narrativité en théologie », *Gregorianum*, vol. 75, n° 3, 1994, p. 413-429, on y trouvera une réflexion intéressante sur le récit comme comblement d'un manque, démarche à laquelle Gerson semble se refuser peut-être. Enfin, pour une analyse appliquée à un exemple médiéval cistercien voir Michaela Pfeiffer, « Quand les moines racontent des histoires... Spiritualité cistercienne dans l'*Exordium magnum cisterciense* », *Collectanea cisterciensia*, 2003, vol. 65, n° 1, p. 34-47. Voir également, pour le domaine hagiographique Maureen Barry Maccann Boulton, *Sacred fictions of Medieval France : narrative theology in the lives of Christ and the virgin*, *1150-1500*, Woodbridge / Rochester, DS Brewer, 2015. Nous tenons ici à remercier Victoria Smirnova qui a eu l'amabilité de nous communiquer certaines de ces références tirées de son travail sur Césaire d'Hesterbach.

[219] *Factum est proelium*, *OC*, t. 5, n° 229, p. 321. Traduction : Quoiqu'il en soit, la poésie, comme la rhétorique et la philosophie, peut être associée ou mélangée avec la théologie et les écritures saintes, ce que aussi bien Paul, Augustin, Jérôme et de nombreux autres parmi les grands ont pratiqué et pratiquent encore. Il faut toutefois, à mon sens, faire preuve de mesure en sorte que ces sciences n'aient pas un rôle de maîtresses mais de servantes et d'adjuvantes : ainsi, parce qu'à la théologie va l'honneur principal, que la plus grande autorité et qu'une étude plus assidue lui soit toujours consacrée par les théologiens.

[220] *Fulcite me*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 333.

seriem puisqu'il renvoie à l'idée de construction et de cohérence. On rencontre ensuite le substantif *fictio* dans une comparaison qui décrit la condition des hommes sensibles aux richesses : ils sont comme des ânes charriant une meule ou comme Sisyphe, « quemadmodum de saxo Sisyphi poetica est fictio[221] ». Le terme est intéressant car il souligne que la portée fabuleuse, ou mensongère, du mythe ne pose pas problème dès lors qu'il est intégré à un système de pensée qui souligne explicitement son caractère inventé.

On retrouve en revanche moins cette neutralité voire ce caractère positif pour les dérivés du paradigme lexical *fabul**. La fable peut être *a minima* comme précédemment *fictio* une partie d'un système comparatif qui ne laisse pas de doute sur son statut fictionnel et le régime d'adhésion qu'elle réclame :

> Fortior gloriosissimusque quam prius erat resurrexit Christus, instar fabulosi illius regis Anthei cujus occisor Hercules fuit qui, si quid vetustati creditur, quotiens adversarii impetu humi procumbebat quasi vires eidem terra ministraret robustior consurgebat[222].

Mais elle peut également verser dans le récit immoral et sans profit où l'âme s'égare à commencer par celle du prédicateur mal formé :

> Fiat amplius apud ipsos qui se praedicationibus exponunt, examinatio prius circa generalia nostrae fidei et circa praecepta et mores, ut et cognoscatur si talia praedicare noverint et ad ea praedicanda seclusis fabullis [anilibus] et ludicris compellantur[223].

La fable scabreuse qui attire l'attention de l'auditoire est dénoncée comme une mauvaise recette indigne du véritable héraut de la foi chrétienne. En somme, le récit peut être mobilisé de façon lapidaire et allusive comme illustration allégorique mais la fable ne peut guère, pour Gerson, fournir de canevas pour l'intégralité du sermon, à la différence d'une narration mettant en scène saint Bernard.

---

221 *Exsultate quoniam merces*, *OC*, t. 5, n° 227, p. 286.

222 *Si consurrexisti cum Christo*, *OC*, t. 5, n° 244, p. 495. Traduction : « Comme le raconte la fiction poétique pour Sysiphe et sa pierre. » On trouvera un emploi analogue dans le sermon *Tradidit Jesum*, *OC*, t. 5, n° 249, p. 551, « ut poetae de Tantalo fabulantur ». Traduction : Le Christ a ressucité plus fort et bien plus glorieux qu'il ne l'était avant, semblable en cela au roi mythique Anthée qu'Hercule tua et qui, si l'on tient pour vrai quelque chose dans ces récits anciens, chaque fois qu'il tombait sous le coup de son adversaire sur le sol, se relevait plus fort, comme si la terre lui redonnait de la force.

223 *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 131. Traduction : Que l'on procède plus largement auprès de ceux qui se consacrent à la prédication à un examen préalable suivant les principes généraux de notre foi et touchant les préceptes et les mœurs. Ce afin que l'on sache s'ils sauront les prêcher et s'ils repoussent pour les prêcher des fables scabreuses et charnelles que l'on proscrit.

De façon révélatrice, les textes français ne mobilisent pas les mêmes paradigmes lexicaux et l'on trouvera essentiellement le terme d'*exemple* et celui d'*hystoire*. Ces deux mots dessinent ce faisant un rapport sensiblement différent à la narrativité. C'est la culture de la lecture exemplaire dans un sens éthique qui prévaut ici avec des références à des situations qui peuvent être prises dans la sphère quasi quotidienne : « Exemple d'un chirurgien et d'un malade qui obeiroit envis, toutefois il obeiroit au fort.[224] ». Il s'agit en somme d'amorces narratives plutôt que d'un véritable *exemplum* : le récit demeure discret. Les sermons pour la noblesse mobilisent les *hystoires* de façon analogue pour en tirer des modèles pour penser l'action :

> Recitent les hystoires des Rommains, specialement Valere lib. IV° capitulo 2°, que deux vaillans et notables Rommains c'est assavoir Marcus Emilius et Livius Flaccus, avoient tres fort discussion l'un contre l'autre. Mais tantost que ilz furent esluz pour estre juges ensemble, ilz firent paix entre eulx pour leur office mieulx faire et exercer[225].

Le récit ici est tenu pour historique et il se distingue en ce sens de la fable mythologique entâchée des charmes de la fiction. Bien plus, il renvoie au sens moral et non à des niveaux exégétiques supérieurs où l'image fausse la perception du divin. Le danger en termes théologiques est faible et le sermon s'accorde ainsi au goût curial d'alors.

Malgré une pratique du récit dans les sermons bien attestée pour le domaine des sermons, l'art narratif chez Gerson est encadré par des normes nombreuses et strictes qui en limitent l'usage. Lui-même revient sur cet aspect de manière différenciée selon les langues. Le latin en effet est plus ouvert et accepte davantage l'agrément que l'on tire de la narration :

> Accipite narrationem in tanta materiae severitate [la pénitence] jucundam. Erat mulier inclusa cui subserviebat per fenestram quamdam ancilla. Conveniebant aliquando multi, pars ex curiositate, pars ex devotione, pars ex miseratione…[226]

Un sermon français, le *Certamen dedit illi* fait entendre en revanche un discours un peu différent, plus soucieux du fruit spirituel tiré de la narration :

> L'istoire [de saint Anthoine] seroit belle a reciter du loing ; par laquelle nous est monstre premierement ce que dit Evagrius en descrivant la vie saint Anthoine quelle fut sa vie […]. Escoutons doncques, je vous en prie, escoutons maintenant et aultrefois diligement la parole de Dieu et la vie et victoire des sainctz sainctez, non par oreilles sourdes, non pas seulement pour passer temps en nostre ennuis, ou pour

---

224 *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 457.

225 *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 5, n° 340, p. 441.

226 *Nuptiae factae sunt*, *OC*, t. 5, n° 234, p. 395. Traduction : Veuillez agréer sur une matière si sérieuse une histoire agréable. Il y avait une femme recluse : une servante pourvoyait à ses besoins à travers une fenêtre. De temps à autre des gens nombreux se rassemblaient, en partie par curiosité, en partie par dévotion, voire par pitié.

> en scavoir parler, maiz pour nous encliner et endoctriner a bien vivre et a les ensuyr et a estre victorieux contre tous les assaulx de l'ennemi[227].

L'histoire peut certes divertir et fournir à la conversation mondaine sa matière : le prédicateur n'en rappelle pas moins avec fermeté que son but ne réside pas là. Elle vise d'abord l'instruction et l'orientation du comportement selon des canons moraux. C'est sur cette base étroite que le récit peut s'inviter dans les sermons de Gerson.

b. Le récit allusif

Passager clandestin du discours théologique, le récit intervient donc d'abord de façon intermittente et entrecoupée dans les sermons. Plus que de récits d'ailleurs il convient dans un premier temps de parler de matériau narratif tant le fait de raconter se réduit à un fragment minimal. C'est en effet sous la forme de listes que le renvoi à divers récits est fait. La narration dans ces cas-là est inexistante au sens strict puisque rien n'est raconté :

> Et cur non egisset hoc christianus miles pro vita aeterna quando tot incredulos loquuntur historiae qui injurias suas patienti benignitate dissimulandas magis quam vindicandas, praesertim cum perturbatione reipublicae, judicarunt et spontaneo se damnarunt exilio. De his Valerius, libro V°, cap. *De Ingratis*, de Furio Camillo, De Scipione Africano et Nasica, de Annibale et aliis[228].

Le terme *historia* pourrait introduire un bref récit illustrant le propos. En réalité il n'en est rien et il amène d'une part une référence livresque bien documentée, ainsi qu'une liste de personnalités au sujet desquelles rien n'est développé. Cette énumération recèle bien une matière narrative mais elle n'est pas explicitée dans le texte et s'en remet à la culture antique de ses destinataires qui sauront saisir à quel épisode bien connu il est fait référence. Il y a donc bien du récit, mais qui reste implicite. Le procédé n'est d'ailleurs pas réservé à la culture païenne puisque dans un autre sermon c'est une liste de martyrs qui introduit cette forme abrégée de matière narrative :

> Haec consolatio sua pulchritudine ducebat apostolos gaudentes a conspectu concilii etc. Per ipsius dulcem harmoniam lapides Stephano, ignes Laurentio, Agathae carcer, carbones igniti Tiburtio, Vincentio sartagines dulcescebant[229].

---

[227] *Certamen forte dedit illi ut vinceret*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 561.

[228] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 63. Et pourquoi ce soldat qu'est le chrétien n'agirait-il pas ainsi en vue de la vie éternelle quand un si grand nombre d'histoires racontent que des incrédules se jugèrent et spontanément se condamnèrent à l'exil, notamment dans les soubresauts de la république, et cela pour, par une endurante grandeur d'âme, dissimuler leurs blessures plutôt que les revendiquer. Sur ces questions, voir Valère, livre 5, chapitre « Des ingrats », la furie Camille, Scipion l'Africain et Nasica Hannibal et les autres.

[229] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 5, n° 213, p. 103. Traduction : Cette consolation orientait par sa beauté les apôtres qui se réjouissaient à la vue de l'assemblée. Les pierres charmaient Stéphane par leur douce harmonie, les flammes Laurent,

Il y a bien des atomes de récit invisibles dans cette liste car pour que le sens du propos soit parfaitement intelligible il est nécessaire de connaître les vies de saints en question. Cela n'empêche que le sermon peut se passer de cette compréhension et se résumer à un effet de mention : le texte rend possible plusieurs types de réception. Cette narrativité réduite à un pur souvenir, sorte de degré zéro du récit, soulève d'ailleurs la question du rapport entre texte écrit et performance oratoire. On peut en effet imaginer que cette version abrégée pouvait faire l'objet d'un choix et d'un développement plus fourni à l'oral. La question ne peut toutefois guère être approfondie davantage et il faut se contenter de souligner que pour la réception écrite et le destinataire-lecteur ces listes renvoient bien à une matière narrative.

Cet effet d'inscription de séquences minimalistes dont la teneur réside autant dans le texte écrit que dans la mémoire du destinataire transparaît davantage dans un second phénomène que nous qualifions d'amorces de récit. Dans ce cas il n'est fait mention que d'un seul épisode et une phrase ou deux fournissent la matière d'un développement succinct : ici c'est un épisode relatif à Ulysse qui illustre les mutations que peut connaître la brebis d'un pasteur :

> Quod si aliquae fortassis miserabili vicissitudine mutatae sunt in lupos et belluas feroces et saevas, ut de sociis Ulyssis per Circem poetica et moralis est narratio, tu eas non enecare, non perdere volueris[230].

Si l'action dans cette citation est limitée, l'insistance sur le caractère narratif de la référence est claire. Un développement sur les responsables de la guerre civile en France recourt lui aussi, de façon sensiblement plus développée, à la matière mythologique : « […] devroient estre reputz plus crueulx que ung ayant nom Polipheme de quoy parlent les poetes Ovide et Virgile qui vivoit de chair humaine. Ilz seroient pires et plus detestables que Busiris, ung tirant qui fut occis de Hercules, lequel laissoit sez hostes manger a ses chevaulx[231] ». La suite du passage se prolonge avec une exploitation allégorique de ces mentions ; elles s'inscrivent donc dans une comparaison où elles jouent le rôle du comparant. L'allégorèse n'empêche toutefois en rien la narrativité et cette brève citation offre bien deux amorces de récit, cette fois bien tangible. Dans les deux cas on a en effet, *a minima*, un ou deux personnages pourvus d'un nom et la mention d'une action. Si Polyphème demeure encore très allusif, Busiris en revanche introduit une séquence narrative minimale avec une situation initiale (un tyran donnant ses hôtes en pâture à ses chevaux) et une action-résolution menée par un héros (Hercule tue

---

la prison Agathe, les charbons ardents Tiburtius, le grill Vincent.

[230] *Benedic haereditati tuae*, *OC*, t. 5, n° 214, p. 109. Traduction : Et si d'aventure certaines de tes brebis par un retournement fâcheux se changeaient en loup et en bêtes féroces et sanguinaires comme le furent les compagnons d'Ulysse par Circé dans cette narration poétique et morale, tu ne voudras ni les tuer, ni les perdre.

[231] *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 5, n° 340, p. 445. On notera que les connaissances de Gerson en matière de mythologie font voir quelques impropriétés puisqu'en l'occurrence il est question des cavales de Diomède.

le tyran). Ces mentions sont porteuses d'un récit en puissance qui, malgré sa brièveté introduit de la variété dans le discours avec un matériau tiré des fables animalières, « in fabulis de lupo syllabizante narratur qui audiens "pa" et "ter" conjunxit ex his "agnel"[232] » ou d'autres domaines. On retrouve ainsi l'apologue de l'estomac qui emprunte à la culture antique « Ad ce pourroyt bien estre applique l'apologue que mettent Ysopet et Titus Livius des membres qui firent conspiration contre le ventre que plus ne luy donroient a manger pour tant que point ne labouroit ; de quoy il advint que tous les membres perirent.[233] » D'autres récits encore puisent dans le fonds narratif des cisterciens :

> Et attendat precor quisquis adest si potest, concipiat quam forti ac veloci non modo pede sel ala dilectionis currebat super petram Christum in hoc benedictissimo sacramento ille simplex Cisterciensis qui post ejus sumptionem suspendebatur in aera[234].

L'origine de la matière narrative, fable mythologique, récit historique, narration monastique semble dans le cas de ces courtes séquences moins importante et la concision semble réguler à elle seule les excès de la fantaisie imaginative. Un même fonctionnement se dessine ainsi dans ces passages, quel que soit leur contenu. Ils opèrent en effet comme des vignettes qui aèrent le propos en ouvrant sur l'évocation d'une action minimale et éclairent le propos théologique de la lueur fugace de l'imaginaire. Leur brièveté fait que ces micro-récits s'insèrent bien dans des systèmes comparatifs que double parfois une exégèse allégorique, mais ce n'est pas toujours le cas. Il n'en demeure pas moins que leur portée de récit est avant tout symbolique : ce sont d'abord des signes narratifs qui jouent sur l'imaginaire et la mémoire culturelle du destinataire pour introduire une *variatio* rhétorique. Il est pourtant des narrations plus conséquentes dans les sermons latins et français où le chancelier s'autorise à traiter de façon plus étendue et plus esthétique l'art de conter des histoires.

c. Du récit malgré tout : esthétique narrative et sens du détail

En effet, si la méfiance de Gerson à l'égard des fables n'empêche pas que des atomes de narrativité se glissent dans le spectacle oratoire, elle n'exclut pas non plus que des récits plus développés et complets se rencontrent de temps à autre. La brièveté qui les caractérise n'empêche d'ailleurs pas une certaine diversité dans les formats qui va de l'épisode très court à la scène plus développée. Surtout, elle n'interdit en rien un art du récit soigné qui cette fois témoigne d'une

---

[232] *Bonus Pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 128. Traduction : on raconte dans les fables qu'un loup qui déchiffrait en ânonnant, entendant "pa" et "pa" en tira "agneau".

[233] *Adorabunt eum omnes reges*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 528.

[234] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 7. Traduction : Que prête attention s'il vous plaît quiconque le peut : qu'il voit comment ce simple cistercien courrait non seulement avec un pied puissant et rapide mais aussi avec l'aile de l'amour sur la pierre du Christ, après sa prise d'habit, il était suspendu dans les airs.

recherche esthétique. Ces passages narratifs peuvent être organisés selon une triple logique : d'une part la taille du passage, d'autre part leur format (récit complet ou scène), enfin leur source. Ces divers éléments au demeurant se recoupent partiellement. Les passages les plus courts prennent en effet le plus souvent la forme d'une anecdote pourvue donc d'un début et d'une fin et ils peuvent à ce titre jouer sur une forme de totalité complète avec par exemple des effets de chute comme dans le sermon *Ad Deum vadit* latin :

> […] pudeat nos habere faciem euntis non in paradisum sed in infernum juxta quod quidam impinguatus, incrassatus, dilatatus, bene curata cute, unus Epicuri de grege porcus, viso altero poenitentia macilento et jejuno : « Heu, miser, inquit, quid agis et unde venis ? apparet quod venias de inferno. » Cui ille non minus mundialiter : « et tu, inquit, ad infermum pergere videris[235]. »

Le soin dont fait l'objet de ce petit récit apparaît, à l'échelle de sa brièveté, particulièrement remarquable : la liste de participes parfaits passifs dessine ainsi par petites touches un portrait à charge, repris par la caractérisation *Epicuri de grege porcus* qui contraste avec la brève qualification binaire de l'autre personnage. Les jeux de rime ajoutent à l'effet d'antithèse avec d'un côté des finales en -atus et de l'autre une dominance en [o]. C'est enfin le dialogue avec sa touche émotionnelle discrète *heu miser*, la vivacité des questions *quid agis* et la construction en miroir *de inferno/ad infernum* qui font tout le charme de ce micro récit. Cette présence de passages narratifs à visée exemplaire et dont la matière est religieuse au sens large se rencontre également dans les textes français, avec toutefois une dimension ironique moindre :

> Ad ce propos lit on d'un saint preudomme abbe qui une fois descendi de son moustier pour parler a une damoiselle laquelle estoit tant precieusement paree et atournee comme elle savoit et pouoit. Et incontinent qu'il la vit, il commença a plourer tres forment. Les presens s'en emerveillerent forment et li demanderent la cause de son pleur et de son courroux. « Adonc, dit l'abbe, deux choses me mouent a plourer : la perdicion de ceste damoiselle, et ce que je n'ai pas si grant diligence de plaire a Dieu qu'elle a de plaire aux jouvenceaux. » Par ceste pert il clerement que on pert aucune fois l'amour de Dieu par negligence d'accomplir ses commandements[236].

Dans ce récit, mais aussi dans d'autres en français, l'ironie disparaît au profit des ressorts classiques de la narration exemplaire. La construction joue en effet sur un effet de mystère soigneusement souligné : il est immédiat, *incontinent*, intense, *tres forment* et non expliqué comme l'indique le terme

---

[235] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 11. Traduction : Honte à nous d'avoir la mine de quelqu'un qui ne va pas au paradis mais en enfer comme dans cette histoire : un homme engraissé, gras, bien rempli, la peau bien entretenue, un de ces pourceaux du troupeau d'Épicure, s'exclame à la vue d'un autre amaigri par la pénitence et le jeûne : « Hé malheureux, que fais-tu et d'où viens-tu ? On dirait que tu sors de l'enfer ». Et l'autre de répondre tout aussi courtoisement : « et toi tu sembles t'y rendre. »

[236] *Quaerite dum inveniri potest*, *OC*, t. 7. 2, n° 387, p. 971-972.

s'emerveiller. Le dialogue est de nouveau présent, mais avec une orientation beaucoup plus didactique. Il est toutefois intéressant de noter que deux interprétations sont données pour la narration, ce qui souligne bien la richesse d'un récit même très bref. Le travail de l'art du récit reste malgré tout présent en pointillé à travers la description de la jeune femme, légèrement hyperbolique.

Le fond est ici religieux, mais on trouve dans la catégorie des narrations courtes à visée exemplaires des épisodes qui empruntent au fond antique avec des récits devenus souvent topiques dans la culture médiévale et ses développements pré-humanistes. C'est ainsi le cas avec la reprise en latin d'un épisode tiré de Macrobe[237] :

> Pulchram subinde et proposito congruam narrationem inserit Macrobius in Saturnalibus sub hac sententia, quia verba non teneo ; fuit in theatrico spectaculo Romae unus histrio vel mimus qui per gestus, ut solebant, studebat effingere et repraesentare personam principis. Exclamavit alter histrio ipsum deficere a proprietate repraesentationis. Appellatur igitur a populo ut istius errorem corrigeret. Paruit ; constituit se quoque se velut hominem meditabundum et vehementer considerativum, signans ex hoc nihil magis decere principem quam ut esset considerativus[238].

De nouveau, la narration est mise en scène en tant que telle avec la formulation liminaire, *fuit in*… Quelques personnages sont esquissés, deux mimes, le peuple, le tout de façon minimale, sans travail approfondi de caractérisation psychologique. On retrouve par ailleurs les temps du récit qui distinguent une situation initiale, *studebat*, et un événement perturbateur, *exclamavit* enfin un présent de narration *appellatur* qui donne du relief à l'action qui conduit au dénouement. Une phrase de conclusion fournit la clé interprétative unique du récit à la manière d'une morale. La narration est donc bien là, mais le souci d'ornement rhétorique paraît à première lecture mince. Gerson pourtant le souligne explicitement au début en caractérisant l'anecdote : *pulchram et congruam narrationem*. Cette mention invite à lire avec attention les effets ténus qu'on peut relever à la fin du texte : antéposition expressive des verbes conjugués *paruit, constituit*, rimes *meditabundum*, *considerativum*. L'épisode ne se hisse pas pour autant au rang de morceau de bravoure narrative, mais il permet de saisir ce qu'apporte le récit au sermon, même très modestement : quelques effets de *suspens*, une forme de concrétisation du contenu théologique. En somme, l'imaginaire s'invite brièvement, sans mettre en péril le relatif sérieux du discours. On retrouvera dans le sermon pour la

---

[237] Nous n'avons pas à ce jour identifié le passage en question.

[238] *Considerate lilia*, *OC*, t. 5, n° 217, p. 152. Traduction : Macrobe insère ici fort à propos une narration pertinente dans les *Saturnales* avec à peu près cette idée –car je n'ai pas les mots précis en tête : il y avait dans un spectacle de théâtre à Rome un acteur ou un mime qui par ses gestes, comme c'était la coutume, s'efforçait d'imiter et de représenter la personne du prince. Un autre acteur s'exclama qu'il était loin d'approcher une représentation juste. On fit appel à [quelqu'un] du peuple pour qu'il rectifie l'erreur de ce dernier. Il le fit s'arrêter et se tenir comme un homme en train de réfléchir, complètement absorbé dans ses pensées : par là il montrait que rien n'est plus approprié pour un prince que d'être réfléchi.

Pentecôte *Accipietis virtutem* l'association des mêmes éléments tirés d'une source antique :

> Quant Hanibal vainqui les Rommains tellement que des anneaux qui furent ostes des doys des chevaliers occis, on emplist deux coupes, ou selon les aultres quatre, et que se il eust voulut tantost aller a Romme elle estoit toute conquise et estoit fait de l'empire de Romme, je croys que Scipion n'eust point dit que la bataille fust meilleure que la paix[239].

On relève de façon semblable le sens de l'hyperbole propre au récit épique doublé d'une conscience critique textuelle caractéristique de la pensée pré-humaniste et parachevé par une courte lecture morale de l'épisode.

Mais ces récits courts qui voient surgir un épisode pour aussitôt disparaître ne résument pas l'usage que Gerson fait de la narrativité. Leur usage se bornerait presque à introduire un peu de variété, la théorie théologique cédant la place fugitivement à l'imaginaire. Si l'esthétique n'est pas inexistante dans ces séquences, il faut tout de même reconnaître qu'elle se réduit à une portion fort congrue. Or, il est un domaine où le chancelier de l'université s'autorise à user de l'entièreté de la palette des ressources de la narration, c'est celui des scènes bibliques. Ponctuels sans être pour autant rares, ces passages se distinguent par un haut degré d'élaboration rhétorique tant en latin qu'en français. En outre, s'ils racontent bien quelque chose, ils ne sont pas caractérisés par un début et une fin. Plus évangéliques que bibliques, ces sortes d'instantanés n'excèdent pas l'échelle de la scène. Ces épisodes sont par ailleurs très liés aux grandes fêtes chrétiennes et ils interviennent dans des sermons où traditionnellement l'Évangile informe fortement la prédication. C'est ainsi le cas dans le sermon pour Pâques *Ibi eum videbitis sicut dixit vobis* :

> Aprez que le sabbat fut passe, car il estoit commande a la loy que depuys vendredi au vespre jusque au samedy au vespre, apres soleil recouse on ne fist quelconque œuvre servile. Le samedy donques bien tard ilz acheterent des precieux onguents, et tresmatin vindrent au monument c'est-à-dire que tres matin se misdrent a chemin ; cum adhuc tenebre erant super terram dit saint Jehan. Mais quant ilz vindrent au saint sepulcre, le soleil estoit leve ; et pour ce dit monseigneur saint Marc : orto jam sole. Marie Magdalene est la premiere nommee ; car a celle premierement qu'aux aultres Maries, il se manifesta, et aussi elle avoit si grant ardeur de savoir des nouvelles de son maistre qu'elle estoit tousiours la premiere a chemin[240].

Les gloses le soulignent le récit est d'abord à concevoir comme une traduction et reformulation des textes bibliques du jour. Il y a une portée didactique de ce travail narratif qui compose à partir des versions parfois contradictoires des quatre évangiles un récit unique et assimilable par les croyants dans une perspective dévotionnelle. Ce passage, très court au regard du récit qui occupe une part très

---

239 *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 445.
240 *Ibi eum videbitis sicut dixit vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 353, p. 661.

conséquente du sermon, n'est pas uniquement une compilation. Car à côté des gloses qu'il tire de son savoir universitaire, ainsi sur la durée du sabbat, le prédicateur insère également des éléments qui sont davantage de son cru et qui composent à proprement parler un récit. Dans cet extrait, c'est le portrait en pointillé de Marie-Madeleine qui va contribuer à faire vivre l'Évangile, à côté des gloses, avec une figure de femme passionnée et volontaire. Cet intérêt pour la psychologie semble être un trait marquant de l'écriture gersonienne car c'est souvent autour d'un personnage et de son comportement que se construit la scène :

> Les devotez et sainctez femmez demourerent entour le sepulchre ou jardin. Marie Magdeleine aloit et venoit et estoit bien a malaise car elle cuydoit qu'on eust emble le corps de son maistre. Souvent regardoit dedans le monument ; aucunefois s'esloignait pour veoir s'elle trouveroit aucuns enseignements, aucune trasse, aucuns pas de gens qui fussent venus ou sepulchre […][241].

Sans contredire la teneur des évangiles le texte en complète la teneur en rajoutant des détails qui exemplifient et soulignent la tristesse du personnage. Cette insistance sur les potentialités pathétiques du récit évangélique (les Évangiles sont en réalité avares de ces mentions) par un jeu de redondances et de doublets synonymiques se retrouve également dans le texte du *Ad Deum vadit* français qui offre des passages de réécritures bibliques proches autour notamment de la figure de la Vierge, mais aussi d'autres personnages comme saint Jean[242].

L'utilisation du récit n'est seulement le fait des sermons français, même si les deux exemples les plus parlants en la matière sont vraisemblablement destinés à un public non nobiliaire (*Ibi eum videbitis* et *Ad Deum vadit*). Des sermons latins prononcés pour des solennités importantes du calendrier, recourent au même procédé notamment pour la circoncision avec le texte *Postquam consumati sunt*. Un jeu de focalisations successives sur différents personnages confère une grande force visuelle, narrative mais aussi émotionnelle à ce sermon :

> Maria parvulae nutricis instar ad focum solito grandiorem resedit. Reclinat in gremio collaudatum Jesum et calidae manus attractu nudatos refovet artus, virgineis eum uberibus allactat et tandem pauperculis et neque auro neque serico contextis

[241] *Ibidem*, *OC*, t. 7. 2, n° 353, p. 666.

[242] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341. Un certain nombre de personnages secondaires interviennent dans des scènes narratives c'est ainsi le cas, entre autres, de Marie-Madeleine au début du sermon, p. 450-451, ou de saint Jean p. 469. Cette dernière scène n'est pas sans intérêt car à côté du pathos que l'on rencontre ordinairement dans ces passages on y trouve une dimension prosaïque presque grotesque. Jean y est peint en effet sous les traits d'un jeune homme dont le manteau est arraché par un soldat lors de l'arrestation du Christ et qui s'enfuit nu jusqu'au lieu où se trouve la vierge Marie. Cette scène est contrastée sans tomber dans le scabreux. Bien plus, oscillant entre le tragique et le comique, elle montre tout l'effet et la forte impression que Gerson tire d'un usage choisi du récit (pour la référence évangélique, voir Marc 14, 51-52).

> circumligat pannis. Subtigit post haec infantem, in cujus intuitu paulisper immorata eumdemque exosculata suaviter ut ad circumcidendum duceretur exhibuit[243].

Après s'être attaché de façon pittoresque à la figure de la Vierge, c'est l'enfant Jésus qui retient l'attention du prédicateur dans une description détaillée de la circoncision. La peinture étonnamment précise de la douleur instille un pathos poignant à la scène et vise à susciter une émotion porteuse de dévotion :

> […] introgressus templum infans mediis in frigoribus super algidum altare nudus sistitur ; hac illac collabuntur membra velut emortua vel languida et parum roboris habentia ; circumflectitur puer ad sacerdotis imperium. Porro ipse qui vera petra est, per figurativam petram conteritur, discerpitur et ab eo secatione violenta pars pellis extrahitur. Tunc elisi trepidant nervi et latera, caro contrahitur[244].

On retrouve dans ces passages le Gerson auteur de la *Josephina* qui excelle dans les tableaux touchants et poignants de la sainte famille aux tonalités tout à la fois intimistes et pathétiques, dotés d'un sens notable des réalités de la petite enfance[245] et sensible au thème de l'exil en Égypte[246]. Dans ce passage cette même dureté de l'existence humaine est contenue dans le contraste entre la fragilité de l'enfant : *infans*, est tout d'abord bien isolé par la syntaxe qui le disjoint d'avec le participe parfait antéposé en début de phrase. Puis les compléments de lieu[247] repoussent l'adjectif *nudus* accolé au

---

[243] OC, t. 5, n° 240, p. 464. Traduction : Marie, comme une modeste nourrice se tient assise comme à l'ordinaire près d'un foyer plus grand qu'à l'ordinaire. Elle incline légèrement sur son sein Jésus, comblé de louanges, et elle réchauffe ses membres nus en le frottant de sa main chaude, elle l'allaite de sa poitrine vierge enfin, elle l'enserre de pauvres étoffes tissées sans or ni soie. Après quoi, elle couvrit le bas du corps de l'enfant, et s'étant s'attardée à le regarder, l'ayant l'embrassé avec douceur, elle le présenta pour qu'il soit circoncis.

[244] *Ibidem*. Traduction : Ayant pénétré dans le temple, le tout petit se tient nu dans l'atmosphère glacée sur l'autel froid ; de part et d'autre ses membres s'affaissent comme s'ils étaient morts, faibles et dépourvus de force ; l'enfant est emporté en tournoyant au grand prêtre. Ainsi, lui qui est la pierre véritable, le voilà broyé par une pierre symbolique, il est décharné et par une incision violente une partie de peau lui est arrachée. Alors les nerfs sectionnés tressautent, les côtés et la chair se contractent.

[245] Il vaut la peine de souligner, en contrepoint de toutes les nuances que nous avons pu formuler sur « le féminisme de Gerson » que les scènes peignant la petite enfance du Christ font montre d'une attention aux *realia* qui dépassent la simple topique. Ce sens de la réalité n'est pas forcément à rattacher à une « sphère symbolique féminine », ou du moins pas seulement : il s'accorde en effet aussi à la sensibilité spirituelle d'alors, attentive à la dimension historique et expériencielle de l'incarnation. Sur ce point, on se reportera aux textes de Philippe de Mézières que nous citons dans notre chapitre 2 à la sous-partie « La capitale papale d'Avignon ». Mais cette esthétique déployée autour de la sainte famille fait également écho, évidemment, aux positions théologiques qui sont celles de Gerson et qui promeuvent la dévotion à la sainte famille, et notamment à Joseph.

[246] *Josephina*, OC, t. 4, n° 138, p. 31-100. L'insistance sur le séjour en Egypte et l'exil n'a chez Gerson rien d'anodin et on le retrouvera également au seuil du sermon français *Ad Deum vadit* : « Et commenca des son enfance en povrete, en doleur, en pleur, en faim, en soif, en froit, en pelerinage estrange en Egypte [….] », *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 449. Rappelons qu'au-delà du motif esthétique et de la séquence évangélique, le thème du pèlerinage et de l'exil est un motif clé de la spiritualité de Gerson, nous y reviendrons dans notre chapitre 6 à la sous-partie « Le Péché comme anti-mouvement, entre immobilité et agitation ». Le chancelier y voit une figuration de la vie humaine. Son inscription dans la spiritualité d'alors ressort d'ailleurs du succès qu'a rencontré le thème dans l'iconographie gersonienne, voir sur ce point Max Lieberman, « Autour de l'iconographie gersonienne. Les miniatures et les manuscrits qui les contiennent. », *Romania*, t. 91, vol. 363, 1970, p. 341-377. Sur la figure du pèlerin, en lien avec la *Josephina* voir les pages 341-343 spécifiquement.

[247] Sur ce point on prendra soin de noter la construction des groupes nominaux qui suivent en partie les canons

verbe *sistitur* qui conjoint en lui le sème de la droiture et de l'isolement. La suite du passage est caractérisée par une violence rare chez Gerson[248] avec un effet de grossissement et de fragmentation dans la description, *membra*, *pars pellis*, *nervi*, *latera*, qui renforce la dimension de corps souffrant.

Le récit n'existe donc véritablement chez Gerson que sous deux formes, l'une, ultra-brève et minimaliste, est presque totalement délestée des ornements propres à la narration et se voit constituer en elle-même comme ornement. Tirée de la Vie des Pères, d'*exempla* cisterciens ou de la culture antique, elle obéit à une logique principalement exemplaire. L'autre forme, qui oscille entre déroulement complet et juxtapositions de scènes éclatées, est réellement travaillée en un sens esthétique avec un usage important du *pathos*. Exclusivement évangéliques, ces éléments narratifs poursuivent un but différent entre édification et configuration de modèles dévotionnels. Dans tous les cas, la narrativité, notamment dans sa dimension temporelle, fait l'objet d'un usage mesuré et circonscrit chez Gerson et le spectacle oratoire exploite fort peu les possibilités de jeu sur une durée ou un déroulement. Il y a bien des actions mais, soit trop brèves, elles s'enfuient sans s'ancrer dans l'imaginaire, soit presque statiques, elles parlent à l'imaginaire tout en veillant à ne pas emmener le destinataire trop loin du fil du discours.

Le caractère parfois extrêmement limité de l'usage des récits n'est pas spécifique à Gerson ; en effet, Jacques Monfrin que nous avons cité souligne que c'est le cas aussi de Jean Courtecuisse où le même système de renvoi allusif se rencontre dans les textes écrits. Faut-il voir dans tous ces renvois des matrices narratives qui à l'oral étaient développées ? C'est possible, mais rien ne permet d'en être vraiment sûr : le support écrit lui-même ne semble pas constituer un frein à la narration, puisque le même chercheur relève que les traités d'édification en usent, eux, beaucoup plus généreusement. L'ambiguïté dont fait montre Gerson dans son recours à des récits évangéliques morcelés ne lui est pas non plus propre : Gilbert Dahan souligne[249] que c'est justement cette pratique du *midrash*, qui pourrait constituer une clé pour comprendre l'utilisation du matériau narratif biblique. Mais il souligne aussi que cette tendance à l'invention littéraire dans les failles de la Bible exclut l'exégèse spirituelle. Or, nous n'y avons pas insisté, presque toutes les séquences de récit biblique figurant chez Gerson sont étroitement tissées avec des séquences postérieures d'interprétation allégorique. Bien plus, cette pratique du *midrash* Gilbert Dahan le souligne ne fait pas l'unanimité : elle est notamment condamnée par Thomas de Chobham. Si la place de la narrativité apparaît donc trop ambiguë et trop limitée pour qu'on y voie un élément important du spectacle oratoire que

clacissisants : *mediis in frigoribus* en place de l'ordre calqué sur la langue romane. Elle invite de nouveau à avoir une vue large du concept de pré-humanisme et à penser les cadres de l'histoire littéraire de façon souple et plurielle.

[248] De nouveau, on ne retrouve que rarement cette insistance sur la souffrance humaine du Christ et l'on peut aisément rapprocher ce passage d'autres analogues sur la souffrance du Christ en croix dans le *Ad Deum vadit* français.

[249] Gilbert Dahan, « Quelques réflexions sur les *exempla* bibliques », dans *Le tonnerre des exemples*, *op. cit*., p. 19-25.

construit Gerson dans sa prédication, son rôle n'est pour autant pas réduit à néant. Les passages narratifs chez Gerson investissent justement la dimension temporelle, mais celle-ci n'est pas mise au service de l'expérience d'une durée esthétisée : c'est bien plutôt sur le versant spirituel que celle-ci est à chercher en offrant une expérience, certes, mais tournée pour ainsi dire vers ce sens de la durée très singulier qu'est l'éternité.

Âge de la parole que la période médiévale : parole du poète encore tributaire de l'arrière-fond plus ou moins fantasmé de l'oralité, parole de Dieu, des prophètes et des mystiques, parole liturgique, parole théâtrale, parole politique enfin, qui composent la genèse d'une propagande d'état. Mais suffit-il qu'il y ait parole pour qu'il y ait art, pour que l'on puisse en somme parler avec une relative justesse, d'éloquence ? Les sermons de Jean Gerson tendent à montrer que oui, malgré bien des précautions qu'il nous faut rappeler. En effet, si le genre homilétique offre un cadre particulièrement accueillant à ce type de formalisation artistique, force est de constater qu'il ne l'induit pas nécessairement, loin de là. Un rapide coup d'œil à des prédicateurs proches de Gerson, ainsi Pierre d'Ailly ou Courtecuisse, permet de le souligner : si le sermon a toujours à voir avec l'oralité, celle-ci ne produit pas de façon automatique de l'éloquence. On y retrouve ainsi l'usage de questions oratoires ou d'interjections mais le goût du dialogue et de la polyphonie, bien plus, la mise en forme spéculaire de la *persona* du prédicateur ne s'y rencontrent pas. Il faudrait évidemment pour bien apprécier cette intéressante singularité mettre sur pied des études comparatives de plus grande ampleur avec des corpus de textes plus importants, et ce dans cette perspective littéraire précise. On ne peut pour le moment statuer avec certitude sur ce qu'on pourrait appeler, avec un anachronisme qu'on nous excusera, le degré d'originalité de Gerson ; en revanche, il est d'ores et déjà permis de dégager des constantes à la lumière des textes eux-mêmes. On notera d'ailleurs que le travail de mise en forme de la parole apparaît beaucoup moins discriminant que l'usage du savoir : quel que soit leur public, nobiliaire, conciliaire ou non nobiliaire, un goût commun se dessine pour la voix, la mise en scène, les effets de « spectacularisation » de façon générale. Goût de la voix donc, et dont témoigne l'usage récurrent de dispositifs polyphoniques d'ampleur plus ou moins grande. Gerson s'inscrit par là de plain-pied dans son époque qui apprécie ces sortes d'opéras que sont les textes allégoriques, mais aussi l'*ars subtilior* en musique. L'actualité de ces jeux polyphoniques transparaît également dans les usages qui en sont faits et ses fonctions, car le but de ses voix est aussi esthétique, rhétorique que pragmatique : derrière la forêt des voix se cache l'auteur. Le caractère effacé de cette figure n'est qu'apparent et découle d'une moindre tendance à la théorisation que chez ses homologues modernes : c'est pourtant bien elle qui se met au centre de la scène homilétique. Car pour que le spectacle de mots existe, il faut bien la vision imaginative de cet auteur, tout comme pour que le spectacle théâtral

se concrétise il faut un acteur. Il n'est pas étonnant que les sermons rejoignent les tréteaux à travers une même esthétique visuelle pleine de machines merveilleuses : frères jumeaux mais aussi ennemis, ils se nourrissent l'un de l'autre comme ils se reflètent pour mieux se distinguer.

Tout n'est pas bon pour monter ce spectacle de la foi qu'est la prédication et Gerson se défie ainsi fortement des charmes de la narration dont le succès est pourtant éprouvé en la matière. Sans doute faut-il voir dans cette mise à distance l'une des clés qui explique l'importance de la logique allégorique : l'imagination n'y est pas libre, elle est tributaire des concepts qui lui donnent une contenance. C'est donc un spectacle singulier que propose Gerson, au fait de la mode de son temps, informé des enjeux théologiques et marqué par des choix. Ce dernier aspect mérite qu'on s'y arrête car si l'originalité reste un concept d'usage problématique pour le Moyen Âge, y compris pour la période tardive, en revanche il est permis de penser l'esthétique en termes de refus. S'il y a une validité à dégager des récurrences qui façonnent une forme de style, il convient de rappeler que dans le sermon, mais aussi dans une partie de ce que nous qualifions de littérature médiévale, ce n'est pas cette dimension qui prime. Le texte en effet continue de viser par-delà l'agrément esthétique, le salut et à ce titre il s'offre aussi comme une expérience à ses destinataires, ici spirituelle.

Chapitre 6 : Le sermon comme expérience de conversion

Accoler les termes d'« expérience » et de « sermon » réserve bien des pièges car ce binôme cache un empilement serré de significations et de strates théoriques. L'expérience est en effet un concept important des études en sciences des religions et de la théologie[1] qui articule connaissance et conscience, objectivité et subjectivité. Dans cette perspective, plusieurs études de corpus de sermons, notamment cisterciens, ont posé la question de « l'expérience de Dieu » offerte par les textes[2] et Annie Noblesse Rocher propose ainsi cette définition :

> […] l'expérience est une forme de connaissance plus forte (*intensiva*) que la connaissance intellective, car elle implique un engagement personnel et une participation à l'émotion. Il s'agit donc d'une connaissance vécue ; dans le domaine religieux, celle-ci implique une rencontre avec Dieu, qui est perçue comme une réalité transcendante, mais aussi en tant que personne. En conséquence, il s'agit d'un événement dans lequel l'homme va à la rencontre de Dieu, ou Dieu à la rencontre de l'homme[3].

Si donc nous souhaitons à présent nous pencher sur l'expérience des textes de Gerson, il nous faut immédiatement préciser que nous posons la question en des termes légèrement différents de ces ouvrages. De fait, la polarité décrite entre émotion et connaissance nous guidera tout au long de notre réflexion, les sermons de Gerson donnant bien quelque chose *à vivre* par l'entremise d'un discours. Bien plus, le théoricien qu'est le chancelier a lui-même convoqué ce concept dans sa réflexion sur la théologie mystique ainsi que le souligne Marc Vial[4]. Il est dès lors possible, à partir

---

[1] Il convient de souligner par ailleurs que l'emploi du terme de façon explicite est d'usage récent dans le champ de la théologie, et résulte entre autres de l'influence sur les milieux théologiens de la philosophie de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle à travers des penseurs comme Kierkegaard, Husserl, Heidegger et Gadamer, entre autres. Si donc la notion était présente depuis longtemps dans la pensée chrétienne, sa conceptualisation sous cette forme moderne précise est relativement nouvelle. Voir, pour ces aspects d'histoire de la pensée, Gerald O'Collins, « Expérience », dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René Latourelle et Rino Fisichella (dir.), Montréal/ Paris, Bellarmin/Éditions du Cerf, 1992, p. 454-457.

[2] Le terme revient ainsi dans le titre de plusieurs ouvrages consacrés à la littérature monastique, voir à ce sujet Philippe Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, Paris, Le Cerf, 1999 ; Annie Noblesse Rocher, *L'Expérience de Dieu dans les sermons de Guéric, abbé d'Igny*, Paris, Le Cerf, 2005 ; Lode Van Hecke, *Le Désir dans l'expérience religieuse*, Paris, Le Cerf, 1990. Pour une mise en perspective théologique plus large on consultera Jean-Yves Lacoste, « Expérience, événement, connaissance de Dieu », *Nouvelle Revue théologique*, t. 106, 1984, p. 834-861.

[3] Annie Noblesse Rocher, *L'Expérience de Dieu dans les sermons de Guéric, abbé d'Igny*, *op. cit.*, p. 131.

[4] Jean Gerson *Sur la Théologie mystique*, Marc Vial (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 53 (traduction de Marc Vial) : « La théologie mystique se fonde, en vue de la connaissance qui lui est propre, sur des expériences internes au cœur des esprits pieux […]. ». Pour un développement sur cette question avec notamment la mise en évidence du caractère

de cette première convergence d'emplois de préciser quelques éléments pour aborder les sermons gersoniens. À quoi se rapporte en effet l'émotion de la chose vécue ? Elle ne vise pas l'événement de la prédication, non plus que celui de la lecture : au contraire, elle désigne à la fois un contenu discursif qui construit un vécu de mots, et son effet émotionnel sur le récepteur. En face du destinataire se dessine en outre la figure de l'énonciateur : instance interne au discours, le *je*, qui est en même temps membre d'une institution extérieure qui conditionne le discours. L'expérience proposée par les sermons de Jean Gerson doit donc être lue en lien avec une doctrine : l'homme va bien à la rencontre de Dieu mais selon un chemin déjà tracé.

Expérience de discours renvoyant à une Église, les sermons de Gerson peuvent-ils être qualifiés de « rencontre avec Dieu » comme le fait Annie Noblesse-Rocher pour son corpus ? Il nous semble que cette dénomination ne correspond pas exactement à nos textes. Olivier Boulnois souligne d'ailleurs cette difficulté dans sa préface à l'ouvrage de Philippe Nouzille : « La possibilité pour tout homme de connaître une expérience religieuse est l'objet incontestable des sciences religieuses et de la philosophie de la religion. Mais nul ne peut prétendre qu'il s'agit bien d'une expérience de Dieu.[5] » Ainsi, les sermons de Gerson proposent bien une expérience religieuse en ce qu'ils ouvrent « de l'intérieur du monde [, sur] un horizon qui n'est plus celui du monde[6] », mais nous n'affirmerons pas, pour le moment, qu'ils sont une « rencontre avec Dieu ». En tant qu'expérience religieuse en revanche, leur discours se déploie sur un horizon intérieur (un en deçà subjectif) et supérieur (un par-delà transcendant), tous deux mis en forme et médiés par une pensée théologique institutionnalisée. Ce faisant, nous étudierons la « rencontre avec Dieu » à la lumière du détail du corpus, en tentant d'en évaluer la pertinence : à la différence des textes monastiques, en effet, la dimension personnelle est peu présente. À l'inverse la perspective de l'orthopraxie y est marquée : avant de rencontrer Dieu lui-même, il s'agit d'abord chez Gerson de se convertir en accord avec une doctrine.

naturaliste de la théorisation que propose Gerson de la mystique, ancrée chez lui dans une dimension psychologique voir Marc Vial, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006, p. 144-145.

[5] Olivier Boulnois, « Préface », dans Philippe Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, *op. cit.*, p. 11-12.

[6] *Ibid.*, p. 12.

I. Changer de perspective

S'adressant pendant plusieurs semaines aux laïcs de Paris, Gerson dit « Repentez-vous[7] » de même que face au pape il appelle à réformer l'Église. Réforme et repentir présentent ainsi deux visages d'une même injonction spirituelle, la conversion. Dans les deux cas, il ne s'agit pas du phénomène social et individuel qui consiste à changer de religion et qui fleurira aux siècles suivants[8]. Il s'agit au contraire de « […] ce vers quoi [au Moyen Âge] doit tendre toute vie […], le mouvement par lequel l'âme *se tourne* vers Dieu.[9] » Il vaut la peine de revenir sur ce concept car cette étymologie latine classique n'en épuise pas toutes les significations. Hérité en effet à la fois de la tradition philosophique grecque et de l'Ancien Testament[10], le mouvement en question désigne à la fois un *mouvement vers* et un *retour à* (*epitrophè*) ; car Dieu, ou l'idéal de la vertu, est à la fois au-delà de l'homme et en deçà, à la fois horizon et origine. De fait, les deux dynamiques sont à l'œuvre dans les sermons qui tâchent simultanément de faire sortir le destinataire de sa torpeur et de le faire rentrer en lui-même. Un second terme grec a toutefois alimenté la notion chrétienne de conversion en lui adjoignant l'idée (*metanoia*) de mutation et de renaissance. Pour l'Occident médiéval, l'homme doit donc se diriger vers Dieu qui constitue son origine et de cette association paradoxale découle une transformation et une renaissance. Réorientation des sens, de l'âme et des valeurs constituent la conversion : aussi les sermons travaillent-ils ainsi à donner à transmettre l'expérience d'un mouvement. De là découle une écriture qui, par ses images, ses choix stylistiques et sa structure entend faire bouger le destinataire, le déplacer et l'ébranler, tant dans ses sens, ses émotions que dans son imaginaire.

1. Ébranler : les textes comme interpellation

La mise en mouvement n'est possible que dans la mesure où le propos homilétique du *je* devient une parole reçue et faite sienne par un *tu*. L'expérience dont il est question s'inscrit donc dans les cadres classiques d'un discours où la conversion naît des conditions d'énonciation. Gerson n'innove guère en cela puisqu'il reprend un schéma biblique majeur celui de l'écoute, ou de la non-écoute, du message de Dieu par le peuple. Le motif est dans la continuité un *topos* majeur de la

[7] *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 367-383, p. 801-934.
[8] Sur ce thème très différent de notre propos on pourra toutefois consulter *La Conversion*, Élisabeth Pinto-Mathieu, Didier Boisson (dir.), Rennes, PUR, 2014.
[9] Michel Zink, *Poésie et conversion*, *op. cit*. Nous soulignons.
[10] Nous nous appuyons pour ce développement sur la mise au point de Pierre Hadot, « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut des études augustiniennes, 1993, p. 175-182.

prédication médiévale et les considérations sur la surdité figurée des destinataires sont fréquentes. Au demeurant il n'est pas rare d'y trouver associée la vue et ce, selon une logique qui restera vivace même après le Moyen Âge[11]. Ce faisant, on le notera, ce sont les sens impliqués dans la réception d'un sermon prêché, et non d'un sermon lu, qui sont thématisés : le cadre symbolique du genre homilétique reste bien celui de l'oralité. Le sermon ne s'y réduit toutefois pas : mus par un souci de conversion les textes ont également à cœur d'ébranler l'intériorité du destinataire afin d'y dégager un espace spirituel qui complète celui des sens.

a. Ouvrir l'oreille du cœur

C'est l'ouïe qui apparaît comme le sens principal, à même de tracer pour le discours homilétique un chemin jusqu'au cœur[12] : on retrouve là l'idée d'un sermon qui se conçoit comme une performance vécue dans un contexte d'oralité et de corporéité. Toutefois, au-delà de cette situation d'énonciation précise, le motif puise également dans une tradition biblique importante. Comme dans la littérature prophétique c'est donc d'abord la surdité plus que l'ouïe fine qui permet au prédicateur d'ancrer l'exercice de sa parole en renouant avec le thème de la réceptivité de l'être humain au message divin. La surdité est, sans surprise, l'apanage des pécheurs endurcis et des figures qui y renvoient, ainsi par exemple Satan : « Sed hos jam linquamus qui bonis monitionibus obsurduerunt […].[13] ». La disposition des oreilles reflète celle du cœur et un *continuum* se dessine entre le sens physique et son équivalent intérieur : « Si ad hos omnes et similes assidue clamores nequaquam aperimus aures mentis intimas, non jam surdastri sed surdi sumus.[14] ». Le sermon en faisant appel au sens du corps dessine ainsi dans le texte la voie qui mène au cœur. Textes latins et textes français se singularisent d'ailleurs peu dans leur approche[15], le corpus témoignant sur ce point d'une homogénéité notable comme le montre cet exemple roman :

---

[11] À titre d'exemple d'un motif fréquent, mentionnons la présence du couple vue/ouïe dans le théâtre religieux et polémique du XVIe siècle et qu'a mis en évidence Estelle Doudet dans son intervention « Une archéologie des médias est-elle possible au Moyen Âge ? Pensée du discours public et pratiques de communication au XVe siècle » dans le cadre du colloque *Aspects sociaux des littératures médiévales*. *Textes et situations* communicatives, Institut de littérature mondiale, université saint Tikhon, 5-8 septembre 2016, Moscou. (Actes à paraître aux éditions Garnier).

[12] Au demeurant, Gerson n'est pas l'inventeur de ce motif de l'oreille du cœur, bien représenté dans les textes de saint Augustin, preuve une fois encore de la forte filiation qui unit le chancelier à l'évêque d'Hypone. On se reportera sur cette image à l'article de Christine Mohrmann, « Saint Augustin écrivain », dans *Études sur le latin des chrétiens*. *Latin chrétien et médiéval*, t. 2, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 247-75. Pour l'étude du motif précis, voir p. 263.

[13] *Factum est proelium magnum*, *OC*, t. 5, n° 228, p. 301. Traduction : « Mais laissons à présent ceux qui se sont rendus sourds aux bons conseils. »

[14] *Poenitemini*, *OC*, t. 5, n° 239, p. 453. Traduction : « Si nous n'ouvrons les oreilles intimes de notre âme ne serait-ce qu'avec un peu d'attention à tous ces appels et ceux du même type, nous ne sommes pas alors durs d'oreille mais bel et bien sourds. »

[15] Tout au plus peut-on signaler un plus grand nombre d'occurrences latines que françaises pour des raisons que nous

> Cest empeschement [le malvais esprit fait il] ou pas estouper les oreilles espirituelles par la terre de convoitise, ou de la boe et ordure de luxure, ou des fumees et vens de veinne gloire ; ou par oster du tout en tout la vertu auditive par ostinacion et obduration de cuer, si come fu en Pharaon, et comme sont telz qui se moquent de la parole de Dieu ou la mordent ou la defoulent aux piez comme chiens et pourceaulx […]. Les aultres sont qui ont oreilles, mais elles sont percees et ne retiennent riens, ou retiennent seulement le mal a l'exemple de la couloere au lait qui ne retient que les buchetes et les ordures […][16].

Cette thématisation de l'écoute et de son antonyme la surdité n'est donc pas seulement à comprendre comme un renvoi spéculaire à une situation de performance réelle où le prédicateur doit parfois réclamer un peu lourdement l'attention de la salle ; elle est déjà un appel à vivre le sermon comme un temps d'expérience sensible.

Par ailleurs, s'il convient d'écouter la parole dont le sermon est porteur, il faut à l'inverse se rendre sourd aux insinuations du péché : « Considerate lilia agri quomodo crescunt. Considerate et absque strepitu vel tumultu et sibilationibus attendite […].[17] ». Sifflements, murmures mais aussi rires divers (*cachinum*) constituent la masse immense des bruits impurs qui résonnent aux oreilles des destinataires et qui empêchent de faire une place à l'écoute dévote :

> Et qui est ceste clameur et noise espirituelle ? C'est la variete diverse des curez et pensees terriennes qui souvent occupent les oreilles espirituelles de notre cuer et pensee en telle amour que vois de devocion tant soit haulte ne pueunt oir ne souffrir entendre. Et vecy comment : avarice la convoiteuse huche que on acquiere ou pille argent de toutes pars ; orgueil le desdaigneux, hautement admoneste que on esguise que on despite tout homme et que d'autrui compte on ne tieigne. Envie la haineuse murmure et pleure du bien qu'elle voit et hautement rit du mal qu'il advient. Veniance huche ire la forcenee ; gloutonnie demande que sa panse soit emplie ; et aussi d'autres vices sans nombre[18].

Préalable à la bonne réception du sermon, l'audition configure déjà le comportement attendu du destinataire tant il est vrai que le bruit fait figure d'indice révélateur de sa vertu. Si les manifestations sonores liées à la joie sont admises, il convient de bien les distinguer d'autres bruits faussement proches :

> Hilaritatem intellige non petulantem, effrenam, dissolutam et nescio quo lenocinio notularum lascivam et ejusdem repetitione fastidiosam quali perstrepunt magnatum templa, domus sive convivia. Haec nempe hilaritas in se plus libidinosae et vesanae

---

n'expliquons pas.

[16] *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur*, *OC*, t. 7. 2, n° 364, p. 761.

[17] *Considerate*, *OC*, t. 5, n° 217, p. 160. Traduction : « Songez à la manière dont croissent les lys des champs : songez-y et prêtez-y attention, sans bruit, sans vacarme et sans persiflage. »

[18] *Pax vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 779. On retrouvera le même motif mais atténué dans *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », *OC*, t. 7. 2, n° 367, p. 794.

> dissolutionis quam spiritualis suavitatis quidquam habet. Ipsa vero hilaritas devotorum sobria est, gravis, modesta […][19].

L'audition ne se borne donc seulement au binôme entendre/ne pas entendre, il s'agit aussi d'adopter une forme d'écoute investie de caractéristiques morales et intérieures : « En escoutant ceste evangile […] le cœur [doit avoir] oreilles par dedens ouvertes[20] », ou « Memento finis. Ouvrons maintenant les yelx et les oreilles de nostre entendement.[21] ». Le sermon sollicite ainsi le sens de façon effective en mettant en scène des manifestations sensorielles, ce afin d'ouvrir à une première forme d'ascèse et de purification du cœur. Il ne se contente pas ainsi de donner à expérimenter, de façon fictionnelle, ces bruits : il les soumet à la perception de ses destinataires, déjà orientés et mis en forme selon la perspective morale qui est la sienne[22]. À l'inverse, une fois l'oreille du cœur ouverte, il est possible pour elle d'expérimenter directement une écoute du divin. Nombreux sont ainsi les passages dans les sermons de Gerson où le ciel, ou inversement le monde, se font entendre. C'est le cas dans le sermon français *Memento finis*[23] mais aussi dans plusieurs textes latins qui s'efforcent de faire entendre le concert des cieux :

> Spiritus Domini replevit orbem terrarum. Ad jucundissimam hanc et divinam sapientis vocem, ad hoc Ecclesiae carmen amoenissimum, ad sonorissimam hanc suavissimamque totius orbis harmoniam sacer iste coetus, ordo iste devotissimus numquid assurgere in anagogicos mentis excessus, in secretos cordis jubilos cum exsultabundo quoque carnis tripudio ? Quoniam haec est dies quam fecit Dominus exsultemus et laetamur in ea. Et certe dignum est ut in solemnitate Spiritus Sancti omnis spiritus laudet Dominum, laudet et modulizet in organis hoc spirituali flatu repletis, pulchra varietate sonantibus, per distinctionem donorum, meritorum et virtutum quasi totidem fistularum […][24].

---

[19] *Exsultate, OC,* t. 5, n° 227, p. 284. Traduction : « Entends le rire comme une chose qui n'est ni explosive, débridée, dépravée, ni lascive du fait de je ne sais quels détails affectés ni rendue fastidieuse par la répétition de ces choses qui sont de nature à agiter les temples des puissants ou les banquets de la maison. Assurément ce rire recèle en lui plus de désir et d'amusement dissolu qu'il ne possède une forme de douceur spirituelle. Car le rire des hommes pieux est sobre, digne et mesuré

[20] *Poenitemini,* « Contre la colère », *OC,* t. 7. 2, n° 379, p. 898.

[21] *Memento finis, OC,* t. 7. 2, n° 356, p. 690.

[22] Sur ce point on pourra se reporter à l'exemple déjà cité de la foule hurlante qui entoure le Christ dans le sermon pour la Passion *Ad Deum vadit, OC,* t. 7. 2, n° 341, p. 465 sq.

[23] *Memento finis, OC,* t. 7. 2, n° 356, p. 690-698.

[24] *Spiritus domini, OC,* t. 5, n° 247, p. 521. Voir également *Exsultate, OC,* t. 5, n° 227, p. 284. Traduction du passage cité : « L'esprit de Dieu a rempli la terre entière. À entendre cette très douce et divine voix de la sagesse, ce chant suprêmement délectable de l'Église, cette harmonie très claire et très douce de tout l'univers, est-ce que cette sainte assemblée, est-ce que ces gradins très pieux ne se hisseront pas à des envolées anagogiques de l'âme, à des jubilations secrètes du cœur accompagnés aussi de danses de la chair transportée de joie ? Oui, parce que ce jour est celui qu'a fait le Seigneur, exultons et réjouissons-nous ! Et assurément il est digne, quand pour la solennité du Saint Esprit tout esprit loue le Seigneur, qu'on le loue et qu'on module des notes sur un orgue rempli de ce souffle spirituel, résonnant en une gamme variée et élégante par la distinction des dons, des mérites et des vertus comme en autant de tuyaux. »

Entendre les sons des cieux c'est donc déjà s'ouvrir à l'expérience de conversion qui meut la parole des sermons. L'écoute en effet, est toujours à la fois sensorielle, née de la fiction de performance, et déjà intérieure et spirituelle :

> Tres espoventable sentence, tres horrible tonnerre sonne icy en nos oreilles. Si nous en tremblons et fremissons, nous sommes plus sourds et endurcis que n'est le marbre. Nous sommes perdus, il en est fait. Laissons icy comme dit Nostre Seigneur aux devotes femmes qui l'ensuyoient, laissons a penser un tandis a autrui fait ou douleur ; pensons a nous mesmes, retournons a nous mesmes : n'est telle compassion comme de soy mesmes. Entendons a oreille de cœur ouverte que si Jhesus, tout pur et innocent, vrai Dieu en humanite, homme en divinite, souffre telle peine angoisseuse et angoisse pénible […] pour satisfaire a justice que devons nous attendre, nous pescheurs, que justice nous fasse[25] ?

Qu'il s'agisse d'entendre le chant des cieux ou le tonnerre de la justice divine, le statut de ces passages est pluriel, participant à la fois d'une esthétique polyphonique et d'une dimension spirituelle. Dans cette dernière qui nous occupe présentement, c'est moins leur statut de scénographie fictive qui doit retenir l'attention, que l'expérience qu'ils prétendent proposer, car l'écriture fait bien résonner concrètement les voix du ciel. Les textes, ce faisant, conditionnent une certaine réception où une écoute intérieure se déploie à la faveur du chemin que dessine l'expérience homilétique.

b. Faire appel au regard

Quoiqu'important, le sens de l'ouïe ne suffit pas pour mettre en œuvre une première conversion chez les destinataires des textes. Le lexique à lui seul le signale : il n'est pas possible de changer de perspective sans l'appui du regard. On a vu par ailleurs qu'au plan rhétorique déjà, vision et audition avaient partie liée pour composer la scénographie théâtrale des sermons. Dans la logique spirituelle qui nous occupe à présent, cet appel au sens tient en revanche d'abord à l'insistance avec laquelle les textes l'invoquent, même brièvement. Mais est-il ici question de vision ou de regard ? En réalité, la mobilisation sensorielle mise en œuvre par les textes donne moins à voir, dans un premier temps, qu'elle ne convoque une forme d'acuité et d'attention. Avant de voir, il importe donc de regarder, et les textes y travaillent d'abord à la faveur des grandes scansions du discours. Le regard intervient ainsi de façon récurrente juste après que l'annonce du thème a été entendue, scellant dès le début du texte l'union de l'ouïe et de la vue, ici dans le sermon latin *Bonus pastor* :

[25] *Ad Deum vadit, OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 495.

> Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. Originaliter Joann. X et recitative in evangelio domenicae currentis praesentialiter lecto. Animadverte, o bone pastor, o reverendissime pater sanctae sedis hujus. Remensis antistes, animadverte tu qui animam tuam pro ovibus tuis habes dare, non venalem habere non praejudicialiter retinere, leva nunc in circuitu oculos tuos et vides, omnes isti congregati venerunt tibi obedientes sunt et non sicut oves errantes sed conversi sunt ad te pastorem et episcopum animarum suarum[26].

La métaphore qui sous-tend la mobilisation de la vision, les croyants comme troupeau, est certes topique, il n'en demeure pas moins que dès le début du sermon le regard est mobilisé, *animadverte*, pour reconfigurer le réel environnant, *leva nunc oculos tuos in circuitu*, et le lire selon un prisme nouveau. Le regard n'est toutefois pas la finalité et à terme il s'agit de mettre en œuvre une autre forme d'expérience qui passe par une rectification de la vision. Le sermon que Gerson prononça pour l'intronisation de l'évêque offre d'ailleurs un bon exemple de cet accent mis sur la conversion : son contenu insiste de façon appuyée sur la nécessité pour l'évêque d'assumer une charge pastorale, plutôt que de déléguer ces activités à d'autres, notamment les ordres mendiants. Du changement de regard à la *reformatio* de l'Église il n'y a qu'un pas.

L'appel au regard peut n'être dans ces cas qu'un seuil qui signale l'ouverture du sermon, la suite du propos suivant la même perspective de façon implicite ; il peut à l'inverse filer le propos marquant ainsi l'ensemble du texte. Le sermon *Ante diem festum Paschae* offre ainsi un exemple intéressant d'une présence discrète et continue de la vision comme support du discours. La première occurrence lie vision intellectuelle du prédicateur et écoute des destinaires : « Ut nuper objecta est oculis meae intentionis evangelica lectio quae nostris nunc auribus insonuit […][27] ». La citation évangélique y gagne déjà une amplitude toute mentale qui interpelle subtilement l'intériorité des destinataires. La vision revient un peu plus loin pour appuyer cette fois la dénonciation des divisions de la chrétienté :

> Cogit me exclamare pietas christiana et matrem errorum omnium schismaticam divisionem compellor detestari vel exsecrari. Videte Graecos olim supremum in arce religionis christianae locum tenentes, olim doctores eximios […] repente ut

[26] *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 123. À noter, dans notre traduction, nous reprenons la traduction usuelle de la vulgate de « donne sa vie » pour *animam suam dat*. Traduction : Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis, citation tirée de Jean X et présentement lue pour la proclamation de l'évangile du jour. Tourne ici ton regard, ô bon pasteur, ô révérendissime père de ce saint siège. Évêque de Reims, tourne ici ton regard, toi qui te dois de donner ton âme pour tes brebis sans la tenir pour vénale, sans la retenir de façon préjudiciable. Lève les yeux et regarde tout autour de toi : tous ceux là ont été assemblés et sont venus à toi dans l'obéissance, non pas comme des brebis errantes mais en se tournant vers toi comme le pasteur et l'évêque de leurs âmes.

[27] *Ante diem autem festum Paschae*, *OC*, t. 5, n° 211, p. 50. Traduction : « Quand tantôt fut jetée sous les yeux de mon intention la lecture évangélique qui à présent résonne à nos oreilles… ».

> schisma intervenit, animadvertite eos brevi dejectos esse et in ima errorum inglorios concidisse […][28].

Si le sémantisme de la vision reste relativement usuel, on ne saurait toutefois voir dans ces emplois des chevilles lexicales dépourvues de sens propre. Le propos sur le schisme comporte en effet une indéniable dimension affective et la mobilisation du regard sert sa dénonciation. L'aveuglement de la routine, l'émoussement du sens du scandale guette en effet toujours les clercs et le propos polémique demande un peu de lumière : « […] excitare vos suffecerit quatenus ad experientiam rationis oculos retorqueatis et ita quod dico subticeo aperta luce videbitur.[29] ». Il importe de tenir ensemble dans l'interprétation ces deux versants (réforme ecclésiale, conversion spirituelle) que nous séparons ordinairement et où la vision est mobilisée dans selon des dynamiques semblables. Ainsi tourner ses yeux vers un objet, c'est déjà faire l'expérience d'une conversion du regard. Au-delà de la simple mobilisation visuelle, certains textes travaillent le thème de la vue comme une épiphanie qui fait se tourner vers le divin, en de courtes mentions. L'annonce du thème s'y prête particulièrement bien, ainsi dans le sermon *Verbum caro factum est* :

> Vides itaque in praesumpto verbo quod nascitur Dei Filius ex paterno intellectu aeternaliter ; ideo Verbum appellatur ; aspicis quod ab utero nascitur temporaliter, propterea dicitur : Verbum caro factum est [Jean, 1, 14] ; intueris postremo quod in corde humano nascitur spiritualiter ; quamobrem subjungitur ; et habitavit in nobis[30].

De nouveau, les verbes de vision ne sont pas à lire comme des chevilles intellectuelles commodes destinées à dérouler l'exégèse théologique du thème : il s'agit au contraire, en mettant sous les yeux le paradoxe du dogme de l'incarnation, d'ouvrir à sa contemplation.

Si dans ce sermon latin les arts libéraux tour à tour commentent le mystère divin, dans les sermons français, la vision est sensiblement plus autonome et moins intellectualisée. Le prothème reste un moment important dans le soulignement du rôle du regard et il peut à l'occasion mettre en sens par ce biais un échange entre les cieux et l'ici-bas :

---

[28] *Ibidem*, p. 52. Traduction : « La piété chrétienne me contraint de pousser des cris et je suis forcé d'honnir et de conspuer la mère de toutes les erreurs, la division schismatique. Voyez les Grecs qui autrefois possédaient la première place dans la forterresse de la religion chrétienne, qui autrefois étaient des docteurs insignes : aussitôt que le schisme vint, voyez comme en peu de temps ils ont été renvoyés et sont tombés, sans gloire, au plus bas. »

[29] *Ibidem*, p. 53. Traduction : « Il suffit que vous vous mettiez assez en mouvement pour tourner votre regard en sens inverse : alors, ce que je vous dis à voix basse vous pourra vous apparaître en pleine lumière. »

[30] *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 252, p. 597. Traduction : Tu vois ainsi dans la parole qui a été choisie que le Fils de Dieu est né éternellement de l'intellect du Père et c'est pourquoi il est appelé Verbe. Tu aperçois ensuite qu'il est né temporellement du ventre [d'une femme], et c'est pour cela que l'on dit « Le Verbe s'est fait chair. ». Tu vois ensuite qu'il naît spirituellement dans le cœur humain et c'est pour cela qu'on ajoute « et il a demeuré parmi nous ».

> Tournons nos yeulx en l'evangile du jour dui qui parle comment Jhesuscrist rassasia cinq mil hommes, sans les femmes et les enfans, de cinq pains d'orge, apres ce que leur avoit livre refeccion de bonne doctrine. Escoutez la bonne amour de nostre sauveur, la pite doulceur et benignite. Pensez se Nostre Dame a ce mot fut point esmeue a misericorde. Certe oy. Si vous supplions, mere de misericorde, ayez de ce peuple en ce desert, en ceste fain, en ces trois parts de penitance, de contriction, confession, satisfacion, afin que apres ce grief labeur nous venons a Nostre Seigneur […] car les yeulx de vostre misericorde avons. Enclines le regard de vostre filz sus nostre affliction. Nous sommes son peuple en Egipte ; Pharaon nous traveille en paille de vaine glore, en boe de charnalite […]. Oyez nostre clameur[31].

L'appel au sens noue ensemble la vue et l'ouïe et déploie l'espace jusqu'au ciel : première forme de conversion, le changement de perspective pour le regard ouvre, en français, beaucoup plus immédiatement sur le divin. Faut-il y voir un choix de Gerson de limiter le contenu spéculatif de ses textes vernaculaires et de se cantonner au visible ? C'est possible car l'on retrouve moins dans les sermons français d'appel à la vue pour ouvrir à une contemplation d'ordre théologique et intelligible. Il faudrait encore pour apprécier finement cette différence s'appuyer sur des travaux lexicologiques comparant textes laïcs et cléricaux. Force est de constater néanmoins qu'on ne voit en français que des choses visibles et qui revêtent souvent un caractère de spectacle, à tout le moins de vignette :

> Ouvrez les yeulz maintenant de vostre cuer et par le jour de vraye foy regardez cet enfant au jour d'uy nez ; le veez vous ? Y pensez vous ? Il est en guise d'un jeune enfant couchié en la cresche des bestes acompaignié d'une pucelette et d'un homme ancien, Marie et Joseph […]. Las et de quoy prendras tu ton orgueil et gloire d'ore en avant, o sot cuer orgueilleux de creature humaine. Sera ce de ta puissance ou de ta gentilesse qui te fait sembler que les autres ne soyent pas homme comme tu es ? Regarde icy le tout puissant et tout noble enveloppé de petits drapelés, loyé et recliné comme impuissant. Sera ce de ta sapience ? Pense icy le Dieu de toute saigesse qui ne dit mot entendible nez ung ignorant. Sera ce de ta bonté ou saincteté ? Veez cy le saint des sains reputé et mis entre les bestes[32].

La vision dans ce cas est tangible[33] et ne se hasarde guère à des spéculations, la mobilisation du regard ne dépendant pas d'une chose vue. Son caractère d'opérateur de la conversion semble d'ailleurs moins immédiat, les sens n'ouvrant pas nécessairement un chemin sans entraves vers le cœur. Sens peut-être moins théologique, la vision ne s'en hisse pas moins en français jusqu'aux réalités des cieux : « [eslevez je vous pry, les yeulz de vostre pensee et regardez en la lumiere de vraye foy la gloire des sains et sainctes desquels nous feismes hyer solennité.[34] » Le Purgatoire lui

[31] *Misereor turbe*, *OC*, t. 7. 2, n° 358, p. 710.
[32] *Gloria in altissimis*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 641.
[33] On trouverait un exemple analogue dans la description de la procession des rameaux où la vision est également mobilisée, avec moins de force toutefois. Voir *Hoc sentite in vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 352, p. 651.
[34] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 549.

aussi[35] peut être dévoilé un court instant au regard des destinataires. Elle reste toutefois tangible puisque c'est moins le purgatoire qui est donné à voir que la figure d'une mère qui demande à ce que l'on prie pour elle. L'usage du regard est ainsi plus complexe en français qu'en latin, et ce pour des raisons liées au public. Formés à la théologie, les clercs et pairs auxquels Gerson s'adresse savent bien faire la part des choses entre un regard spirituel qu'il faut mobiliser et les illusions des sens qui prennent les formes du divin. Le contexte est tout autre face à un auditoire laïc moins au fait de ces distinctions conceptuelles et très sensible aux personnalités qui prétendent voir Dieu sous des apparences bigarrées. Or de telles images, Gerson s'en explique, sont nuisibles pour l'âme car elles offrent des modèles fallacieux pour l'entendement en quête de Dieu[36].

La mobilisation du regard diffère donc entre les textes latins et les textes français car les fins qu'ils poursuivent sont sensiblement différentes. Dans le premier cas l'appel au sens prépare la conversion en se plaçant déjà à un niveau théologique et spirituel. Dans le second, l'attention sollicitée se situe davantage au niveau de la dévotion, le « regard de vraye foy » donnant à voir le mystère divin sans toutefois approfondir sa compréhension spirituelle. Différentes, les stratégies des textes résonnent et se font écho néanmoins, car si les facultés sont distinctes, l'objectif reste sensiblement le même, à savoir ancrer la réception des textes dans une forme d'expérience.

c. Mobiliser l'intériorité

Entendre et regarder pourtant ne suffit pas : il faut qu'à la suite de ce premier déplacement de l'attention un espace soit fait chez le destinataire pour accueillir le discours du prédicateur. Il s'agit ce faisant d'ancrer l'idée d'un lieu intérieur[37] où une relation au divin peut

---

[35] *Beati qui lugent*, *op. cit.*, p. 553-554.

[36] Sur ces questions, on se reportera tout d'abord à la lettre que Gerson écrit à ce sujet *OC*, t. 2, n° 13, p. 55sq. On consultera également l'ouvrage qu'André Combes lui a consacré : André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, Vrin, 1945 ;1948 ;1959 ;1972, 4 vol. Pour une reprise du dossier documentaire impliqué, on consultera les pages 591-879 du premier volume. Pour une analyse de la critique de Gerson voir le volume 2, p. 33-97.

[37] L'image du lieu intérieur et de la métaphore architecturale en contexte spirituel ont depuis longtemps fait l'objet de travaux notables et nous ne nous attarderons donc peu sur ce point bien étudié, Gerson reprenant par ailleurs des éléments de la tradition. Nous revoyons sur ce point à l'étude synthétique de Jean-Louis Chrétien, *L'Espace intérieur*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014. On consultera en priorité l'introduction qui offre une bonne problématisation de la question de l'intériorité, entre apports de la patristique, philosophie kantienne et psychanalyse p. 7-26, et les chapitres consacrés à la « chambre du cœur » chez Augustin et au cours du Moyen Âge, p. 50-82. De fait, les textes de Gerson reprennent en partie ce motif, mais ils glissent également vers un autre, celui du château, et l'on consultera sur ce point le chapitre consacré aux autres types d'espace (châteaux, maison) et où Thérèse d'Avila figure en bonne part, p. 169-180. À noter, le motif de la défense du château ne se rencontre guère : il est d'abord question d'habiter le lieu. Pour une approche exclusivement centrée sur la période médiévale, mais essentiellement tournée vers les textes doctrinaux, voir Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 4, vol. 2, Paris, Aubier, 1964, p. 41-60. On retiendra du premier ouvrage un aspect important à savoir que la demeure intérieure n'est pas bâtie : elle préexiste à sa découverte par le *je* et elle demande uniquement à être habitée, parcourue et défendue. Au plan théologique, il ne s'agit donc pas, par des exercices spirituels et avec le soutien efficace de la grâce, de construire son espace : la seule entreprise en ce sens est celle du discours qui fait advenir à la conscience ce qui est, dans la foi,

prendre place. De nouveau, les ensembles latins et français se distinguent nettement dans leur traitement textuel de cette ouverture à l'intériorité. L'isotopie spatiale revêt en effet un caractère massif dans les textes français à travers l'emploi de métaphores topiques et récurrentes à l'inverse des textes latins. Le traitement rhétorique des métaphores est par ailleurs assez différent dans ces deux sous-ensembles.

Les images de lieu destinées à rendre sensible l'intériorité sont en effet fréquentes dans les textes français et s'appuient sur la structuration didactique précédemment exposée[38]. À l'évidence c'est l'image du château ou de la forteresse assiégée que l'on rencontre le plus fréquemment[39], sans doute en raison de son caractère évocateur dans la culture laïque. Le château permet en effet de mobiliser avec force le sémantisme de la lutte, de la résistance et de l'hostilité :

> […] jadis en l'estat d'innocence creature humaine estoit comme une belle cite qui se pouoit comparer a Jherusalem qui est interpretee vision de paix. L'ame en estoit royne et dame. La estoit paix entre tous les citoiens c'est-à-dire entre toutes les vertus du corps et de l'ame, paix de raison a voulente et paix de voulente a sensualite, paix de tout l'omme a Dieu. Beneureuse estoit ceste cite. Mais helas, pechie le traicte [sic] envieux vint pour l'assaillir, et commist au premier assaut gloutonnie cacher en tapinage dedens le fruit de l'arbre qui se nommoit l'arbre de la science du bien et du mal[40].

La cité renvoie dans ce cas à la créature humaine et la structuration de l'image illustre grâce au lexique politique[41] l'équilibre des vertus permettant un rapport harmonieux à Dieu. La représentation toutefois est polysémique et son traitement rhétorique peut valoriser dans cette première matrice un versant positif ou négatif suivant les besoins du sermon. Pour Pâques, c'est de nouveau sur le temps originel de l'Église primitive que se penche ainsi Gerson :

> Mais belle seroit la matiere a declarer […] par quelle maniere [les apostres] garderent et tindrent en concorde la forteresse et chateau de leur ame et par quel art ils seurmonterent la tirannie des vices qui ceste paix seulent troubler. A brief dire, sans poursuite de concordance, charite l'amoureuse en estoit capitaine et le lieutenant de Dieu, souverain seigneur et empereur, car sus tout riens elle l'amoit

---

déjà là. Pour aborder la question par l'entremise de l'architecture, voir Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu… op. cit.*, p. 593-598.

[38] Voir notre chapitre 4, sous-partie « Le gout intellectual des images ».

[39] Voir *Accipietis virtutem..., OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 433 ; *Certamen forte dedit illi, OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 566 ; *Ecce rex tuus venit…, OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 618 ; *Pax vobis..., OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 789-790 ; *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », *OC*, t. 7. 2, n° 367, p. 797.

[40] *Poenitemini*, « Contre la gourmandise » *OC*, t. 7. 2, n° 367, p. 797. On retrouve ici le thème de la psychomachie classique dans le contexte de la philosophie et théologie morale depuis l'Antiquité. Sa disposition se révèle toutefois intéressante dans le détail puisque la bataille rangée cède la place ici à la guerre de siège, ce qui correspond à l'évolution qu'a bien étudié Philippe Contamine pour l'art de la guerre à la fin du Moyen Âge dans *La Guerre au Moyen Âge*, Paris, Puf, 1986, p. 342-350.

[41] On notera avec intérêt l'emploi du terme *citoien* qui, s'il n'est pas récent et ne s'inscrit donc pas dans la vague des néologismes politiques, n'en fait pas moins écho à d'autres textes de la période.

> […]. Obeissance la servitable estoit sa chamberiere […], Humilite fit les fossez perfons, Patience les murs et les creneaulx compassa, Prudence la Sage fit le guet, Providence l'avisee la garnison, Paour de mal faire estoit le portier qui diligemment gardoit les cinq portes du corps contre pechie le traiteux et toute sa maise gent[42].

Le lexique militaire et architectural oriente toutefois vers une autre lecture de l'image : il s'agit moins cette fois de donner à voir la concorde qui règne dans l'âme (et de la faire désirer) que de souligner les vertus qui défendent cette même paix. En faisant un pas de plus, l'image peut basculer dans une lecture exclusivement négative dès lors qu'il s'agit de dénoncer le péché bien installé chez les auditeurs du chancelier :

> […] tu clos [a ton roy] les portes de ta cite traitreusement par leurs serrures de durs pechies mortelz et les ouvres par mauvais consentement aux tiens et aux siens ennemis. En especial tu aimes honneurs et recois plus que Dieu ung mauvais traite, delit terrien qui souvent est sans foy, sans loy et sans arroy tant envers Dieu comme envers hommes ses subgez, et chasse hors creance qui doit Dieu regarder, esperance qui le doit encontrer, begninite qui le doit honnorer et garder[43].

Cette fois le mouvement prédomine et met l'accent sur l'idée d'ouverture et de trahison qui était absente, ou seulement en germe dans les passages précédents. La structuration architecturale ou politique disparaît pour ne faire mention que de façon incidente des vertus théologales. Enfin, la métaphore peut fournir le prétexte d'un développement sur les assaillants de l'âme :

> Tout cecy fit luxure charnelle. N'est donc pas petit pechie. Et ne cuydes pas aussi qu'il vienne seul. Non, il amaine avec luy ou castel espirituel de l'ame qui le reçoit, tres dampnable poursuite : oubliance de Dieu, nonchalance de son jugement, plaisance du monde desplaisance ou mescreance, obscurte d'entendement […]. Puys s'ensuyt Obduration de cuer qui chasse hors toutes les bonnes gardes de l'ame, honte et paour […][44].

La même image matrice remplit donc suivant les textes des fonctions différentes du fait de l'orientation dont elle est redevable. Son message implicite en revanche change peu : il s'agit toujours de souligner la dimension agonistique de la vie vertueuse et chrétienne. D'autres images en revanche permettent de mettre l'accent sur une configuration différente de l'espace intérieur, à savoir son caractère esthétique dans le cas du jardin et que ne soulignait pas avec autant de force le lexique architectural. Le sermon *Accipietis virtutem*, déjà cité, offre un exemple particulièrement marquant avec sa réécriture polémique du jardin du *Roman de la Rose*[45]. Des espèces végétales

[42] *Pax vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 366, p. 789.
[43] *Ecce rex tuus venit*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 618.
[44] *Certamen forte dedit illi*, *OC*, t. 7. 2, n° 345, p. 567.
[45] *Accipietis virtutem Spiritus Sanctus*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 433. Voir pour la citation du texte notre chapitre 4,

aussi variées que symboliques y parent l'âme et l'assimilent à un *locus amoenus* classique pour la pensée médiévale. D'autres passages moins développés reprennent la même image matrice, ainsi le sermon pour la fête de saint Pierre et saint Paul *Nimis honorati sunt* :

> […] Saint Pol […] ot en soy toutes les belles plantes des vertus comme ung jardin voire comme un paradis terrestre ; et sans curieuse application des vertuz aux plantez ou aux fleurettes, tournons briefment les yeulz de nostre consideracion par les dons et beatitudes desquelles fut remplie le bieneureuse ame saint Pol comme ung beau jardin plain et benoist […][46].

Le traitement entre les deux occurrences diffère, Gerson excluant ici de se livrer à une explication allégorique détaillée ; le sens de l'image reste toutefois analogue puisque l'âme y est construite comme un lieu où l'association de l'esthétique à l'agrément renvoie à la vertu, *benoist* et invite à la contemplation. Ce faisant, Gerson puise dans la richesse sémantique de l'*hortus conclusus, topos* bien ancré dans la spiritualité chrétienne[47]. Si la clôture se fait discrète dans ce dernier exemple, elle transparaissait plus visiblement dans *Accipietis virtutem*, signe d'affinités entre le château et le jardin. D'une image à l'autre le *continuum* est en effet perceptible car la logique qui les meut est semblable : il s'agit avant tout d'ancrer la représentation de l'âme comme un lieu intérieur, bien circonscrit quoiqu'ouvert dans le même temps sur l'extérieur. La démarche du sermon n'est donc pas théorique mais déjà expérientielle : par l'écoute, il est proposé au destinataire de visualiser et de faire siennes ces représentations. La dernière mise en forme de ce schéma est exemplifiée à travers l'image du logis :

> Ton Dieu et ton souvrain Seigneur desire venir en l'ostel de ta conscience : mentes habitare et pectora gaudet, inquit Stacius Thebaidos ; et Sapientia : Delicie mee esse cum filiis hominum.
> Si dois gecter hors toutes ordures de pechié, la poudre de d'avarice les araine d'ire et d'envie, la boe, la fiente de luxure pour recevoir cest hoste duquel chante l'Esglise : dulcis hospes anime ; c'est le doulx hoste de l'ame et sa consolacion. Tu dois avoir trois chamberies en l'ostel de ta conscience : Oroison, Obeissance, Pais et Union[48].

---

note 108.

[46] *Nimis honorati sunt*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 618.

[47] On retrouvera d'ailleurs une reprise assez étroite de ce motif spécifique dans un sermon rédigé pour la fête de l'Immaculée Conception, le *Tota pulchra es amica mea*, *OC*, t. 7. 2, n° 393, p. 1058. Les grands traits de l'*hortus conclusus* s'y retrouvent en effet : le thème est tiré du *Cantique des cantiques* et le propos est lié à la Vierge Marie. Le motif jardin néanmoins n'est pas rattaché à la figure mariale et montre une relecture intéressante : c'est la sainte écriture qui se trouve ainsi métaphorisée où s'égaie le prédicateur en quête d'inspiration. L'enjeu y est donc de nouveau textuel et auctorial et ce de manière tout à fait intéressante.

[48] *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 354, p. 677. La référence à Stace se trouve dans *La Thébaïde*, Livre XII, v. 494. On pourra trouver par ailleurs la même image sous une forme plus concise *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 383, p. 933 et *Puer natus est nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 385, p. 955.

La polarisation intérieure/extérieure demeure, mais cette fois c'est l'idée d'accueil qui l'articule plutôt que la clôture, qui se fait discrète pour l'articuler. C'est donc le dedans qui prime à travers la métaphore du ménage et de l'hospitalité prodiguée à l'Esprit saint.

D'un sermon à l'autre il s'agit donc, pour l'ensemble français, de rendre sensible par une déclinaison variée de la topique spatiale l'idée de for intérieur ainsi que les relations que ce dedans peut nouer avec le dehors. Bien plus qu'une donnée théologique à intégrer il s'agit d'un préalable spirituel, voire anthropologique, au discours homilétique. L'absence dans les textes latins des images qui sous-tendent cette logique doit de ce fait interpeller, et ce notamment au regard de leur importance quantitative dans les textes vernaculaires. Il est en effet peu fait mention d'espaces intérieurs dans les textes latins. Est-ce parce que, face à un public clérical rompu à la prière et à la lecture des textes bibliques (activités qui pouvaient être silencieuses) cette partie de pédagogie spirituelle était superflue ? C'est possible mais aussi vraisemblable et l'on notera que le seul espace intérieur qui revient de façon régulière est celui du *je* prédicateur, en lien avec des questions d'inspiration et d'auctorialité[49]. Il est toutefois des exceptions, courtes, qui attestent malgré tout d'une sensibilité commune entre textes latins et textes français. Ces passages invitent ainsi à nuancer un jugement trop hâtif qui verrait dans ces constructions des dispositifs non cléricaux : « O quoties parvulo in thalamo animae meae Jesum introducere studui ut suo eam solaretur foveretque consortio et petulans corpus obstitit.[50] ». L'image n'est pas introduite cette fois ni remotivée à travers un travail métaphorique : elle est plutôt un *topos* spirituel connu des destinataires sur lequel le prédicateur ne s'arrête pas.

L'ébranlement par lequel le *je* convoque dans l'intériorité dans le discours n'est que le préalable au mouvement que doit faire sien le destinataire pour vraiment se convertir. Ainsi, avant même qu'un but précis (Dieu, le salut) ne soit mis en avant, c'est lui auquel les textes se consacrent et ce afin qu'il puisse être ordonné et dûment orienté.

2. Mettre en mouvement : motions et émotions des textes

L'ébranlement n'est ainsi que le premier degré, *gradus*. Il faut ensuite que l'être se mette véritablement en marche attestant par là du mouvement qui habite son âme. De *mouvoir* à

[49] Voir notre chapitre 5 « Jouer les auteurs ? ».

[50] *Postquam consummati sunt*…, *OC*, t. 5, n° 240, p. 470. Traduction : Ô combien de fois n'ai-je pas essayé de faire entrer Jésus dans la chambrette de mon âme afin qu'il la soulage et la réchauffe par sa fréquentation et que l'agitation du corps reste dehors.

esmouvoir[51], il n'est que peu de distance dans l'ancienne langue française de même qu'en latin médiéval et Gerson lui-même exploite cette proximité lexicale.

Le mouvement n'a pourtant rien d'évident et le donné premier qui s'impose au prédicateur est contraire l'immobilisme de son destinataire, associé de ce fait au péché. Il faut donc au préalable rendre ce dernier sensible à cette réalité et c'est l'imaginaire, par l'entremise de métaphores filées récurrentes qui le permet. Ce n'est qu'ensuite que la rhétorique peut entreprendre d'émouvoir l'âme et de la mettre en branle suivant une véritable « pastorale des émotions » selon l'expression de Carla Casagrande[52]. Le théologien amateur de musique qu'est Gerson sait en effet qu'il faut faire vibrer la corde de l'âme pour que l'homme intérieur se mette en marche. Toutefois, si les émotions permettent d'ouvrir à un changement de perspective en faisant résonner l'âme, il ne s'agit pas pour autant de partir à l'aventure. La conversion ne suit pas chez Gerson une inspiration subite et improvisée ; elle est au contraire ordonnée et c'est, pour finir, de nouveau le travail des images qui cartographie l'itinéraire spirituel à parcourir au terme de ces préliminaires à la conversion.

a. Le Péché comme anti-mouvement, entre immobilité et agitation

L'éloignement est ainsi la situation première de l'homme vis-à-vis de Dieu et le mouvement vers le divin apparaît donc d'abord comme une première ascèse construite par les textes. En fait d'éloignement, le traitement rhétorique du péché se déploie à travers deux métaphores apparemment antithétiques, à savoir d'une part l'immobilité et l'attente, d'autre part l'agitation et l'errance. Les sermons recourent ainsi fréquemment à ces images pour donner à éprouver l'état où se trouve l'âme ; ce faisant les textes continuent d'opérer un changement de perspective, le destinataire se découvrant immobile ou agité en dépit des apparences. La conversion réside ici dans la mise en lumière du caractère illusoire des activités ordinaires de la vie et dans la révélation d'un autre type de mouvement, donné comme véritable et se situant sur un autre plan, celui de l'âme. Si une configuration analogue se retrouve cette fois dans les textes latins et français, ceux-ci ne font pas le même traitement rhétorique du péché comme anti-mouvement ou mouvement dévoyé. Les sermons latins donnent ainsi la préférence au motif de l'immobilité au travers de

[51] « Sermons ne se font mie seulement pour apprendre le bien, mais pour esmouvoir le cueur et l'affection a amer et desirer et acomplir ce qui est bien […]. » *Hoc sentite in vobis*…, *OC*, t. 7. 2, n° 352, p. 651.

[52] Pour une synthèse historique des théories concernant la place des émotions dans la rhétorique homilétique, et donc dans la conversion, on consultera l'article de Carla Casagrande « *Sermo affectuosus*. Passion et éloquence chrétienne », dans *Zwischen babel und Pfingsten/Entre Babel et Pentecôte*, Actes du 3e colloque franco-allemand du groupe de recherche « Société et communication individuelle avant la modernité », Höhnscheid, (Kassel), 16-19 Novembre 2006, Peter von Moos (éd.), Vienne/Zurich, LIT Verlag, 2008, p. 519-532. Pour l'expression « pastorale des émotions », voir *Sensible Moyen Âge histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Damien Boquet, Piroska Nagy (dir.), Paris, Le Seuil, 2015, p. 331.

passages tout à la fois discrètement et puissamment rhétoriques. À la conversion qui pousse l'âme à se mettre en chemin par des voies élevées, le péché oppose l'image du poids qui empêche un mouvement salutaire :

> Propterea divitiae sunt tali animae tamquam mola asinaria ad collum suspensa, quae nitentes ascendere retorquet in profundum quemadmodum de saxo Sisiphi poetica est fictio. Hinc apostolica vox clamat : « qui volunt divites fieri incidunt in tentationes et laqueum diaboli et desidaria multa inutilia et nociva quae mergunt hominem in interitum et perditionem. I Tim. vi. Nunc, et cum turba divitiarum et cupiditatis visco in montem contemplationis vel coelestis felicitatis scandere satage ; tutius est, mihi crede, ut paupertatem spiritus arripias, levem, expeditam et liberam ; per hanc enim ascendit Christus in montem, [53] etc.

Au poids répond le motif voisin de l'enlisement qui transforme l'image du piège du péché en la renforçant d'une réflexion sur la grâce divine dont l'être humain a besoin pour se mettre en mouvement :

> […] adeamus cum fiducia thronum gratiae ejus ut misericordiam ejus consequamur et gratiam in auxilio opportuno nam quia finis noster supra nos et nos debilitati confractique jacemus in imo et limo configimur […][54].

L'approche est existentielle et la conversion impliquée par le sermon réclame de faire sienne et de s'approprier une anthropologie spécifique. Le jeu des pronoms dans ces passages, ainsi que des effets de paronomase riches de *pathos* s'efforcent ainsi de toucher le cœur du destinataire pour le transformer :

> Cur igitur ignava languescis o anima christiana ? Quo pacto inerti segnitie languida deprimeris ? […] Audis quod ad Deum vadit Jesus Christus et hic crucifixus eia ergo rumpe moras omnes, o anima, Jesu Christi crucifixi titulo insignata. Ob hoc nempe ad Deum vadis ut sequaris.
> Sed dices : « debilitata sum, damnata sum, illaqueata sum, inviscata sum, incurvata sum, infixa sum in limo profundi et non est substantia. Adde quotlibet alia volueris impedimenta ; enitere nihilominus et amoris pedem ad Jesum porrige[55].

---

[53] *Videns autem Jesus turbas*, *OC*, t. 5, n° 253, p. 605-606. Traduction : Ainsi les richesses sont-elles pour cette sorte d'âme comme la meule suspendue au cou de l'âne [voir Mt 18,6] : elle précipite tout en bas ceux qui s'efforcent de la porter en haut comme le raconte la fiction poétique sur le rocher de Sysiphe. Voilà pourquoi la voix de l'Apôtre s'exclame : « ceux qui veulent être riches sombrent dans les tentations, les lacs du diable ainsi que dans une foule de désirs inutile et nuisibles qui engloutissent l'homme dans la destruction et la perdition. I Tim. VI. À présent, et comme tu te donnes assez de peine pour t'extirper de la foule des richesses et de la glu des désirs pour gravir la montagne de la contemplation ou de la félicité céleste ; il est plus sûr, crois-moi, que tu prennes dans ta main la pauvreté d'esprit qui est légère, pratique et libre. Et c'est grâce à elle que le Christ gravit la montagne.

[54] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 64. Traduction : Approchons-nous avec confiance du trône de sa grâce pour obtenir l'aide opportune de sa miséricorde et sa grâce car notre fin est au-dessus de nous et nous, faibles et accablés, nous gisons dans les profondeurs et sommes attachés à la terre.

[55] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 9. Traduction : Pourquoi donc languis-tu exsangue ô âme chrétienne ? Comment se fait-il que tu t'effondres, alanguie, sous le coup d'une molle faiblesse ? […] Tu entends que Jésus s'en est allé

L'écriture se fait ici émouvante et mime la tension entre la mise en mouvement et l'enlisement : le rythme paratactique des questions directes prend à partie le destinataire ainsi que l'émotion qui naît du discret écho intertextuel avec le *Salve Regina*. À l'inverse le parallélisme grammatical associé aux allitérations, [t], [d] et assonances [u] donne l'impression d'une parole stationnaire, prise dans une matière épaisse.

De l'immobilité à l'errance, il n'y a qu'un pas chez Gerson et les deux motifs peuvent à l'occasion se confondre :

> Tu captivus es, compedibus duris adstrictus, constitutus inter tot externorum domesticorumque hostium in te conjuratorum cuneos, fragilis, lassus, inscius et coecus per vias mundi hujus peregrinans, vias vere devias et Dedali labyrintho simillimas. Ita est. Anfractuosae sunt viae, praeruptae, praecipites et lubricae, laqueis ubilibet ac latrunculis obsessae[56].

L'association de l'immobilité, découlant du piège du péché, et de l'errance, remotivée par l'aveuglement n'est d'ailleurs pas sans soulever un certain paradoxe. C'est qu'en dépit des déclarations de Gerson c'est bien la logique de l'imaginaire qui prévaut dans ces passages. Les motifs s'engendrent en effet les uns les autres et en tirent par là une force accrue, propre à interpeller le destinataire.

Si les sermons français abordent également le péché comme absence de mouvement c'est moins l'image d'une immobilité existentielle qui l'appuie que celle d'un comportement que nous qualifierons d'immobiliste. À nouveau, il est permis de faire l'hypothèse que les textes vernaculaires, sur un sujet commun, font montre d'une approche plus pragmatique, ancrée dans des représentations et des comportements plus concrets. Le motif de l'immobilité n'est toutefois pas totalement absent de ce sous-ensemble, mais il n'intervient qu'à la faveur d'images ponctuelles, plus indirectes. On rencontre ainsi dans cette perspective l'idée de l'emprisonnement :

> […] derompt les autres liens de peche qui semblent aux furieux de ce monde que ce soit grande liberte, et c'est vile servitude, c'est malheureux emprisonnement. Combien que les fers et les chaines et les reps de passions et plaisance charnelles

---

vers Dieu et qu'il a été crucifié : allons, laisse-là tout délai, ô âme qui es marquée du signe de Jésus le Christ crucifié. C'est pour cela, n'est-ce pas, tu t'en vas à Dieu pour le suivre. Mais tu diras « Je suis faible, je suis condamnée, je suis empêtrée, je ploie sous un joug, je suis enlisée dans un marais profond où il n'y a rien. Rajoute autant d'autres entraves que tu le souhaites : mets-toi tout de même en marche et dirige le pied de ton amour vers Jésus. »

[56] *Postquam consummati sunt*, *OC*, t. 5, n° 240, p. 467. Traduction : Tu es captif, enchaîné à de solides entraves, placé au milieu de rangs si nombreux d'ennemis extérieurs et domestiques conjurés contre toi… Toi qui es fragile, harassé, ignorant et aveugle et qui es pélerin sur les chemins de ce monde, sur des chemins en vérité sans issue et en tous points semblables au labyrinthe de Dédale. Ainsi en est-il : les chemins sont tortueux, escarpés, abrupts et glissants bloqués de toutes parts par des pièges et des embuscades.

> semblent a la fois beaulx et plaisans et comme dores ou peints, mais ja pourtant n'estroignent eulx moins, mais trop plus dommageusement […][57].

Ou, dans la même perspective concrète, l'image du filet ou du piège :

> Obscure et tenebreuse bataille est quant l'ennemi cele la fin où mainne le bien que on entreprent a faire ou le mal que on laisse comme le poisson se prend a la nasse ou la perdrix au filet[58].

Au-delà du lien d'analogie que tissent les images d'un sous-ensemble à l'autre il convient néanmoins de souligner de nouveau un élément de divergence. Un rapide examen suffit à le constater, l'usage de ces motifs va de pair dans les textes latins avec une interpellation directe du destinataire par le jeu des pronoms personnels. À l'inverse, dans les textes français, le motif a une valeur plutôt illustrative et apparaît relativement détaché d'interactions pragmatiques. De ce point de vue, les textes français offrent moins matière à expérience au travers de ces images et l'on est en droit de se demander si elles favorisent une émotion et mise en mouvement du lecteur-auditeur.

Ce n'est en revanche pas le cas quand les sermons français explorent l'anti-mouvement qu'est le péché à travers l'isotopie de l'attente, de l'immobilisme et de la procrastination. L'interpellation du destinataire y est tangible et l'on retrouve des textes animés d'une logique de mise en mouvement, comme dans le récit sur le mauvais riche qui intervient dans le sermon français *Beati qui lugent* :

> Devotes gens, je treuve en l'Evangile que le mauvais riche glouton qui refusa au ladre les miettes de sa table, quant il ardoit en enfer il ot souvenance de ses amis vivants, de ses cinq freres et pria Dieu qu'il envoyast ung mort a eulz pour les ammonester et advertir que ilz se gardassent de venir en ce lieu de tourmens. Dieu luy repondit que ilz avoyent Moyse et les prophetes. Helas nennil, dit le riche dampné, mais envoyez ung de ceulz qui ont esté ja mors et ilz le le croyeront. Se ilz ne croyent Moyse et les prophetes, respondit Dieu, et se aucun ressucitoit ilz ne le croyeront mie. Devots gens, […] les dampnez ont [grant] cure et [grant] diligence que nous ne soyons dampnez et que nous faisons yci notre penitence. […] Chieres gens, ne nous decevons point, creons nos amis mors et non point Plaisir mondain qui nous destourbe d'avoir cuer doloreux. Ne soyons pas comme aucuns qui dyent : se je veoye ung qui revenist d'enfer je le croyroye. Vous avez oy ce que Dieu respondit a telz parlemens[59].

C'est moins l'image que l'interaction du dialogue entre le damné et Dieu qui dessine un comportement fait d'immobilisme. La force stationnaire du propos tient à la reprise d'une même structure causale, interprétée de façon antithétique : on passe de l'éventuel *envoyez …ilz le*

[57] *Ad Deum vadit, OC,* t. 7. 2, n° 340, p. 467.
[58] *Factum est prelium magnum in celo, OC,* t. 7. 2, n° 350, p. 632.
[59] *Beati qui lugent, OC,* t. 7. 2, n° 344, p. 559.

croyeront à l'irréel du présent *se ilz ne croyent…ilz ne le croyeront mie*. La reprise finale de la seconde structure *se je veoye…je le croyroye* vient souligner tout le caractère illusoire de ce type de conversion. Face à l'immobilisme qui caractérise le mauvais destinataire, le texte épouse une logique de mise en mouvement marquée. Celle-ci anime tout d'abord le comportement du mauvais riche et transparaît notamment dans les préfixes verbaux, *am-monester*, *ad-vertir*. Elle éclate plus largement dans les vocatifs fréquents, comme empreints d'urgence, et semblant s'adresser à un auditoire paresseux. L'injonction revient de loin en loin dans les textes, maniant de la même manière l'apostrophe :

> Ne perdons pas doncques, bonnes gens, ceste chose tant precieuse, c'est assavoir ce temps de pénitence et n'atendons mie de jour en jour, de demain a demain a nous convertir a Dieu quant au jour d'huy nous le pouvons faire […][60].

Ou bien le dialogue :

> Aus autres dit bruit mundain quant il s'accompaigne de fole esperance : « Vaath, tu es encores jeunes, il faut que pregnes du bon temps ; et quant tu seras vielz tu penseras a ta fin, tu metteras paine a bien mourir[61]. »

Ainsi, que ce soit au travers d'images ou par l'entremise de dispositifs dialogués, l'enjeu des sermons latins et français reste sensiblement le même : il s'agit bien de faire ressentir à leur public ou leurs lecteurs l'attitude qui est la leur face à l'appel à la conversion porté par les textes, qu'il s'agisse de l'immobilité ou de l'errance. De façon analogue dans les deux cas, l'écriture adoptée tire parti d'accents affectifs pour permettre la mise en mouvement spirituel de l'être profond. Toutefois, en dépit de ces points communs, de sensibles différences attestent d'un traitement singulier selon les textes. En effet, en latin l'immobilité revêt une dimension existentielle et s'inscrit dans le cadre large d'une anthropologie chrétienne dûment informée par la théologie. En français en revanche, elle dénote un comportement, le refus de bouger, l'anthropologie se fondant dans des cadres de référence davantage quotidiens et prosaïques.

b. Toucher la corde de l'âme : l'ébranlement des émotions

La mise en lumière de l'absence de mouvement que constitue le péché permet aux textes de faire effectuer à leur destinataire le revirement, mental, spirituel et existentiel qu'est la conversion. On l'a vu, la thématisation de l'immobilisme est en elle-même une première interpellation qui somme l'auditeur-lecteur de sortir de son inertie spirituelle. La stratégie des

[60] *Convertimini ad me in toto corde vestro*, *OC*, t. 7. 2, n° 346, p. 573.
[61] *Memento finis*, *OC*, t. 7. 2, n° 356, p. 690.

sermons ne saurait toutefois être réduite à ce premier ébranlement et l'usage rhétorique des émotions s'offre ensuite comme pour poursuivre plus avant dans cette voie. Les affects[62] constituent en effet une ressource précieuse dans le cadre d'une construction textuelle de la conversion puisqu'ils font faire l'expérience d'un vécu.

L'usage de l'impératif et de la deuxième personne du singulier est à ce titre l'une des stratégies par lesquelles les textes convoquent directement les émotions de leur destinataire. Les sermons français et latins de nouveau font voir des usages qui se font écho sans toujours se recouper. L'impératif associé à une émotion est ainsi peu fréquent et, dans les deux cas, englobe un spectre plus large que la seule affectivité : « Miserere, inquit, anime tue placens Deo. Eccli xxx°. Tu qui veulz plaire a Dieu ayes pitié de ton ame. N'est telle cruauté, telle fureur, telle inhumanité comme celle qui est contre soy mesme.[63] » Attaché à une attitude spirituelle au sens large, l'impératif peut également dans les textes français viser le comportement « Panse bien, panse que vault quanque tu faiz en ce monde, quanque tu traveilles, quanque tu rapines, quanque tu quiers vengence quanque tu donnes a ta povre charoigne de mauvaises plaisances, se tu chiés en la destroicte heure de la mort, a l'orrible jugement de justice en mort perpetuelle.[64] » Appel au repentir, cette rumination convoque également implicitement la honte face au comportement décrit comme déviant, l'anaphore induisant un rythme lourd de culpabilité. Mais la peur n'est pas loin non plus dès lors que le spectre de la mort se lève d'entre les lignes. Certains textes n'hésitent pas à convoquer plus explicitement encore les émotions, dans une logique d'interpellation directe : « Prens honte en toy, o durete trop dure et inhumaine du cœur humain. Prens honte en toi qui es la coulpe de ceste mort si tu n'en deulx et pleures, quant tout rien qui n'en a coulpe s'en emeut et s'en trouble.[65] » Même dans cet exemple pourtant le destinataire est biaisé car le *tu* renvoie non pas à un individu mais à un trait psychologique, la dureté du cœur humain. Les émotions négatives, il convient de le noter, sont les plus représentées et semblent les plus propres à fournir un accès au cœur des lecteurs ou auditeurs ce afin de les mettre en mouvement vers leur conversion. L'injonction à se réjouir se rencontre néanmoins, de façon exceptionnelle et très développée :

---

[62] Précisons ici que nous nous intéresserons aux émotions dans un sens plus large que le seul *pathos* rhétorique en nous plaçant dans la perspective des travaux menés sur la question que reprend tout récemment *L'Histoire des émotions. De l'Antiquité aux lumières*, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtines, Georges Vigarello, (dir.), Paris, Le Seuil, 2016. Pour des approches centrées sur le Moyen Âge, on consultera l'ouvrage *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*¸ Piroska Nagy et Damien Boquet (dir.), Paris, Beauchesne, 2008 et *Politique des émotions au Moyen Âge*, Damien Boquet et Piroska Nagy (dir.), Florence, Edizioni del Galluzzo, 2010 en notant que ces deux livres abordent essentiellement la question des usages politiques des émotions. On consultera davantage, sur la question précise de l'usage rhétorique des émotions dans le contexte de la prédication, la publication récente *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 331-347.

[63] *Suscepimus Deus misericordiam tuam*, *OC*, t. 7. 2, n° 392, p. 1048.

[64] *Ibidem*, p. 1057.

[65] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 513.

> Ne dois tu doncques ceste nativité bien amer et d'elle t'esjouyr ? Esjouyssez vous enfans car notre Dieu est fait semblable a vous. Esjouyssez vous, vierges petites et grandes, car la Vierge a sans douleur enfanté et sans corrupcion. Esjouyssez vous, femmes qui estes meres car une femme est maintenant faicte mere de Dieu. Esjouyssez vous, simples gens et pasteurs, car a tels gens est annuncié le Filz de Dieu par les angels des cieux. Esjouyssez vous, roys, princes et seigneurs car le Roy des roys, Prince des princes est enfanté[66].

Il est intéressant de noter que dans ce cas, si l'amorce se fait avec le *tu*, la joie est immédiatement réorientée vers une dimension collective, ce qui n'était pas le cas avec les émotions négatives. Faut-il en conclure que l'individualité naît de la pratique du repentir, de la contrition[67] et plus largement de la peur alors que les éléments de positivité sont réservés au corps ecclésial communautaire ? Les éléments sont trop ténus ici pour l'affirmer et nous nous contenterons de les souligner.

Ce premier parcours des stratégies émotionnelles de mise en mouvement des destinataires dans les textes français peut être affiné à la lumière des textes latins. En effet, si l'on retrouve bien les mêmes deux grands versants émotionnels, la honte et la joie, on notera que le déséquilibre en faveur du premier n'y est pas reconduit. Bien plus, la joie y est exprimée au moyen du tutoiement et n'est pas réorientée par la suite vers une dimension collective : « Exsulta nunc et exhilaresce tu qui perieras, miserande homo, exsultate satis, jucundare, jubila et gratias age. Ecce nedum ostenditur sed offertur tibi ille qui est misericordia tua et salus, Jesus bene dictus ; nam quid Jesus nisi salus, cujus interpretatio est salvator.[68] ». Cette amorce est ailleurs topique, puisant dans l'intertexte biblique et se retrouve inchangée dans les seuils d'autres sermons[69]. Stratégies pragmatiques visant à établir une relation avec le destinataire et à le faire se retourner, ces impératifs comportent également une dimension performative qui font advenir par le texte l'expérience qu'ils entendent produire. De façon inversée à ce qu'on trouve dans les sermons français, la honte et sa cohorte d'émotions négatives interviennent quant à elles plus rarement sous cette forme :

> Pudebat fortassis subsequi humilem hominem ; usquequo pudebit humilem Christum imitari ? Vide stupendum et horresce : flagellatur in circumcisione leo de

---

[66] *Puer natus est nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 385, p. 948.

[67] Sur la pastorale de la peur on se reportera d'abord à l'ouvrage classique de Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1988. Pour une approche qui revient sur cet ouvrage et en élargit la perspective on consultera Catherine Vincent, *Pastorale de la honte et pastorale de la grâce en Occident entre le XIIe et le XVe siècle*, Actes du colloque international, *La Honte entre peine et pénitence. Les usages sociaux de la honte au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne*, Paris, 21-23 octobre 2010, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo 2013.

[68] *Suscepimus Deus misericordiam tuam*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 539. Traduction : Exulte maintenant et réjouis-toi, toi qui étais mort, homme misérable, exulte bien, sois dans la joie, jubile et rends grâce ! Voici que non seulement t'est montré, mais encore t'est offert celui qui est ta miséricorde et ton salut, Jésus le bien nommé ; car en effet qu'est-ce que Jésus sinon le salut, lui dont le nom signifie « sauveur ».

[69] Il s'agit de *Postquam consommati sunt*, *OC*, t. 7. 2, n° 240, p. 467 et de *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 64.

> tribu Juda ut humilietur canis mortuus, filius hominis, putredo et vermis. Circumciditur in carne puer Jesus ut absque praeputio nos in corde et sensibus maneamus […][70].

À l'occasion, l'écriture emprunte le détour du subjonctif à valeur d'injonction à la troisième personne :

> Erubescat haec audiens discipulus christianus quem tanta levitate frangunt injuriae, qui ad unum paulo durius verbum implacabiliter excandescit, rejicit patientiam, jugum dilectionis a cervibus excutit, discindit vestem nuptialem caritatis, benignitatem exsecratur et oculo torvo, facie minaci, tumenti silentio vel canino latratu ad vindictam exercendam toto iracundiae furentis aviditate currit et rapitur[71].

Le texte laisse peu de liberté à celui qui ne souhaiterait pas se reconnaître dans ce portrait à charge de l'homme pécheur car l'adresse, trompeusement positive, *discipulus christianus* suscite l'adhésion. Difficile aussi d'échapper à la honte dont la rougeur coupable s'impose immédiatement par l'antéposition du verbe principal, *erubescat*. De même que la construction mise en œuvre autour des émotions positives montre une conversion *déjà là* l'usage de la honte construit dans le texte l'image d'un destinataire *déjà* pécheur.

Pourtant, l'adresse directe à celui-ci par le biais des émotions n'est peut-être pas le dispositif rhétorique et spirituel le plus commode pour toucher son cœur. L'interaction suppose en effet, toute figée soit-elle, que le *je* tienne compte de son destinataire y compris d'un point de vue affectif. Gerson se signale d'ailleurs par un positionnement spirituel intermédiaire[72] qui équilibre dans sa prédication miséricorde et dénonciation des vices et ménage la susceptibilité de son public. L'adresse directe, si elle est efficace pour pousser à la conversion, se révèle de ce point de vue délicate à manier. Une autre possibilité se révèle judicieusement complémentaire : il s'agit de l'affichage par le *je* de sentiments forts, propres à interpeller le destinataire à travers l'usage d'interjections. La tonalité émotionnelle qui en découle n'est d'ailleurs pas tout à fait la même que

---

[70] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 70. Traduction : Il était peut-être honteux de suivre un homme pauvre : jusqu'où aura-t-on honte d'imiter la pauvreté du Christ ? Vois ce spectacle étonnant et tremble : le lion de Judas est fouetté lors de la circoncision pour que, une fois mort, le Fils de l'homme soit humilié par les chiens, [la gangrène] et les vers. L'enfant Jésus est circoncis dans la chair pour que, sans prépuce, nous demeurions dans notre cœur et nos sens.

[71] *Ante diem festum*, *OC*, t. 7. 2, n° 211, p. 62. Traduction : Que rougisse à ces mots le disciple chrétien que les injures brisent avec tant de facilité, qui s'embrase sans pouvoir s'appaiser au moindre mot un tant soit peu dur, qui rejette la patience, qui secoue le joug de l'amour de ses épaules, déchire la robe nuptiale de la charité, qui exècre la bonté et qui le regard torve, la mine menaçante, avec un silence bouillonnant ou un aboiement de chien s'élance, emporté, pour exercer sa vengeance avec tout l'emportement d'une avidité furieuse.

[72] Voir pour une mise en perspective de ces question d'un point de vue pastoral et théologique on consultera Berndt Hamm, « Between severity and mercy. Three models of pre-reformation urban reform preaching : Savonarola, Staupitz, Geiler », dans *Continuity and change. The harvest of late-medieval and Reformation history*, Robert Bast, Andrew Gow (éd.), Essais en l'honneur d'Heiko Oberman, Leiden/Boston/Cologne, Brill, 2000, p. 321-358. Gerson annonce en effet l'une des tendances de la pastorale postérieure avec une théologie qui équilibre le pessimisme anthropologique chrétien et la croyance dans les capacités à cheminer vers le salut.

précédemment et l'aspect linguistique s'avère plus déterminant. En effet, l'affichage de la tristesse peut dans un cas recourir à *las*, *hélas* :

> Las, o devot peuple crestien, le Saint Esprit huche si souvent a notre huis ou par le son d'adversité, ou par les langues de predication ou par la colombe de prosperité, et nous le laissons par dehors comme en disant : « Attendez encore se vous voulez, maintenant noz n'i pouons entendre. Expecta reexpecta modicum ibi etc.[73] ».

dans l'autre à *heu* :

> Sed heu pericula, heu seductores, heu mille nocendi artes, mille moriendi discrimina ; quaelibet suos patitur hostes, suas insidias, sua certamina ; hanc vepres, spinae sentesque dilacerant, hanc aestus urens, hanc bruina rigens dicrassiant, haec infixa est in limo profundi, haec ex altis rupibus praecpes ruit, adhaeret huic veterna scabies […][74].

Dans les deux cas, l'interjection ouvre sur une écriture plus sensible, ce que signale la présence d'images. Le recours à l'émotion par l'intermédiaire du *je* permet ainsi (que le lien avec le public soit explicite ou pas) de la faire passer aisément au *tu*, du fait de l'empathie qu'elle mobilise. Ce faisant, elle est un moteur efficace pour la conversion car, si la tristesse naît de la perception de l'éloignement de Dieu (par la faute de l'homme), elle rejoint implicitement la culpabilité que la honte activait précédemment.

La position intermédiaire de Gerson, entre miséricorde et rigorisme, ne signifie pourtant pas que la conversion qu'il propose soit douce et lénifiante. Ainsi, les interjections ou les vocatifs n'hésitent pas à l'occasion à rappeler que le péché n'est déjà que trop présent dans l'âme des auditeurs et dans le monde :

> Sed vae mundo a scandalis, vae tibi mala voluntas, et ideo mala quia arroganti superbia gloriam propriam quaerens anteponis eam divinae, nolens subjici legi suae neque captivare omnem intellectum in obsequium fidei. Hinc haereses et errores impii, hinc scandalorum turbationes horridae, hinc ordine violato plurima foedaque confusio […][75].

---

[73] *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 355, p. 686.

[74] *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 133. Traduction : Mais hélas, que de dangers ! que de séducteurs ! [Ici] mille manières de nuire, [là] mille crimes mortels ! On souffre de ses ennemis, de ses pièges, de ses combats. Des buissons, des épines, des ronces [la] mettent en pièces, la chaleur brûlante, la bruine verglacée l'épaississent : elle est fichée dans la boue des pronfondeurs, elle se précipite au bas de hautes falaises, la vieille galle lui colle à la peau.

[75] *Ambulate dum lucem habetis*, *OC*, t. 5, n° 210, p. 46. Traduction : Mais malheur au monde pour ses scandales, malheur à toi mauvaise volonté, oui, mauvaise, car tu recherches ta propre gloire avec une arrogance orgueilleuse et tu la places devant les choses divines, refusant de te soumettre à sa loi et de cantonner tout ton intellect dans l'hommage de la foi. De là les hérétiques et les erreurs impies, de là les perturbations horribles des scandales, de là l'ordre violé par un désordre immonde et récurrent.

Honte et colère se mélangent dans ce type de passages et rapprochent le sermon de l'intertexte prophétique. On notera d'ailleurs la présence de la deuxième personne du singulier dans ce sermon prononcé en contexte papal : si le pronom confère au propos la force d'une adresse, ses contours, plutôt allégoriques, *mala voluntas*, évitent la désignation compromettante d'un destinataire précis. Les textes français usent de manière assez semblable du vocatif tourné vers une idée morale, la transposition exacte du latin *vae* ne se rencontrant pas[76] : « O poure et miserable creature, en quel estat te juges tu qui ne veulx de riens avoir pacience comme se tu fusses ia samblable a Dieu ou aux sauvez [...]. O humaine et sote impacience[77] ! » De nouveau l'adresse confère sa force au propos tout en se gardant de l'agressivité que comporterait une désignation explicite. L'accusation n'en est pas moins réelle et la colère exprimée active les ressorts de la culpabilité pour faire naître la conversion.

Émouvoir pour mettre en mouvement : l'expérience que construisent les sermons de Gerson s'appuie avec habileté à partir des ressorts psychologiques qui constituent le for intérieur des destinataires. En effet, qu'ils soient attribués au public de manière plus ou moins explicites, ou au *je* les affects induisent à la lecture comme à l'audition des phénomènes d'identification et d'empathie. Ce faisant, ils soutiennent et préparent l'appropriation du message homilétique en introduisant chez les lecteurs ou auditeurs le dynamisme des passions. Il ne s'agit là au demeurant que d'une étape, l'écriture visant moins le mouvement en lui-même que son orientation et sa progression vers un point précis.

c. La marche du sermon : l'écriture comme cheminement

L'enjeu des sermons n'est en effet pas de demeurer de façon stationnaire dans un espace intérieur mis en lumière au travers de métaphores et animé par la mobilisation des émotions. L'entrée au-dedans n'est en effet qu'un préalable pour cette expérience qu'offrent les sermons et tout leur enjeu est au contraire la mise en mouvement de l'être vers Dieu au sein d'une intimité dynamique. Démarche, la conversion invite à parcourir l'espace, à passer du lieu stationnaire au chemin. Face à l'immobilisme opposé par le péché, les émotions favorisent, on l'a vu, un premier ébranlement ; il appartient ensuite à l'écriture de mettre résolument en route l'âme, et ce selon un itinéraire bien tracé. C'est ce que permettent une catégorie d'images et une structuration précises des sermons : il s'agit des images-cadres dont on a vu par ailleurs qu'elles jouaient également un

[76] Précisons ici que l'emploi du vocatif est généralement voire exclusivement associé à des éléments moraux négatifs, d'où la possibilité d'en faire un équivalent du latin *vae*.
[77] *Poenitemini*, « Contre la colère », *OC*, t. 7. 2, n° 379, p. 902.

rôle didactique[78]. Les possibilités de déclinaisons sont nombreuses et nous ne retiendrons ici qu'un ensemble particulièrement bien représenté, les images-cadres, porteuses d'un mouvement dans l'espace : chemins, itinéraires[79], etc. Encore faut-il préciser que cette injonction au déplacement ne se répartit pas semblablement dans l'ensemble latin et l'ensemble français. De nouveau, si des convergences se dessinent, la répartition quantitative (fréquence et extension) donne un net avantage aux textes latins : sans préjuger de l'issue de notre analyse, nous réservons l'interprétation de ce point à la fin de cette partie.

C'est peu de chose que de dire que les images-cadres du chemin, itinéraire etc. sont rares dans l'ensemble des sermons français : nous n'en trouvons qu'une seule occurrence. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en dépit de son caractère construit, elle se rencontre dans un sermon non nobiliaire : les convergences se font donc sur ce point entre sermons latins et sermons français « grand public ». Encore faut-il préciser que ce n'est pas à proprement parler le chemin qui retient l'attention du prédicateur mais l'ascension de la montagne. Dans un sermon de la série *Poenitemini* contre l'orgueil, l'image s'invite ainsi dès le thème, en lien avec l'Évangile du jour[80] :

> Penitemini. Montons ou mont de penitance sans ce que orgueil face grevance. Le mont de penitance est par similitude le mont duquel parle l'evangile du jour dui, comme nous dirons cy apres ; et aussi le mont duquel fut dit a Loth : « in monte salvum te fac. »

Puis elle revient un peu plus loin dans le prothème à la faveur de l'invocation à la Vierge :

> […] ce mont de penitance est dur et aspre, par especial au commencement, ayde de grace nous est necessaire pour nous donner vie espirituelle, vigueur, force et vertus. Et ou trouverosn nous ceste ayde ? Oyes ce que dit le prophete : « levavi oculos meos ; j'ay esleve mes yeulx envers les montaignes desquelles me venra ayde. Ces montaignes sont les sains de paradis qui sont eslevez en gloire recoivent la lumiere, illuminans etc. Entre ces montaignes Notre Dame est la principale montaigne, sus laquelle et en laquelle Dieu son temple edifia[81] ».

On la retrouve peu après lorsque le *je* frémit face au déferlement du péché sur le monde :

> Et de ces feux qui nous en ostera ? […] a l'exemple de Loth sauvons nous en la montaigne. Dieu nous ordonne et nous donne ceste sauvegarde, ceste forteresse, ne soyons pas tant orguilleux pu paresseus que nous refusons aller ou y monter ; montons ou mont etc. Et treuve que ce mont de penitance a trois estages : bas,

[78] Voir notre chapitre 4, sous-partie « Le goût intellectuel des images. »

[79] Les thèmes de l'itinéraire et de l'errance constituent des motifs déjà bien présents dans la tradition spirituelle du Moyen Âge central, notamment chez Achard de Saint-Victor : voir sur ce point Jean Châtillon, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, Paris, Vrin, 1969, p. 167-170.

[80] *Poenitemini*, « Contre l'orgueil », *OC*, t. 7. 2, n° 382, p. 924.

[81] *Poenitemini*, « Contre l'orgueil », *op. cit*, p. 925.

> moyen et hault ; bas qui est penitance des commencans ; moyens des prouffitans ou hault des parfais qui se peut nommer le mont de contemplacion[82].

Enfin, le motif intervient lors de l'annonce du plan du propos :

> Nous parlerons principauement de l'estage bas de ce mont de penitence car c'est le plus necessaire, et l'en treuve peu qui montent jusques au tiers estaige ; et j'ay en autre lieu escript la cause. Disons doncques que se nous voulons monter en ce mont de penitance, car c'est le plus necessaire, c'est de necessite que Jhesus nous mainne et adresse : dominus solus dux eius fuit ; c'est le seul qui mainne et adresse sans lequel on erre ; pour tant les crestiens seulement viennent a ceste montaigne, et encore tous n'y viennent pas[83].

Le recours à l'image-cadre, on le voit, n'est pas sans faire problème et ce dont Gerson se défend à mots couverts, c'est bien d'une écriture proprement mystique destinée à des *parfais*, seuls capables d'atteindre au sommet de la montagne de l'âme. On notera à ce sujet que Gerson semble fondre la question du style et des destinataires : la question mystique est évacuée de façon globale. Sans doute faut-il aussi voir dans cette défiance une explication à la disparition du motif juste après l'annonce du plan : la teneur du sermon est ultérieurement à dominante pénitentielle. Le motif ne revient ensuite qu'à la fin :

> A la parfin, fuyons hors de la grant mer de ce monde, du déluge de feu en la montaigne de penitance, non pas des piez corporelz mais des piez espirituelz, a ce que nous puissions tousiours monter de plus en plus de vertus en vertus jusques a tant que nous veons Dieu ou mont pardurable gloire en paradis ; quod nobis etc[84].

Pourtant cette dernière occurrence du motif n'est pas sans paradoxe car l'image semble se dérober : à la montagne de pénitence qu'il est permis d'approcher dans la vie terrestre succède celle de la *pardurable gloire* qu'on n'atteint qu'au paradis. Si le contenu strict de l'image se dérobe donc en partie dans le texte français, la dynamique qu'elle imprime à l'écriture demeure, elle, de façon tangible et le sermon s'offre donc, au moins en ses seuils, comme une mise en mouvement de l'être vers Dieu. Cette localisation stratégique a son importance car elle encadre la totalité du propos et lui imprime une progression depuis un début qui s'interroge sur la voie à prendre jusqu'à la fin où la destination se détache clairement. L'auditeur ou le lecteur suit donc bien un itinéraire. Le jeu des pronoms n'est pas sans importance lui aussi, car c'est le *nous* qui prédomine, établissant ainsi dans le texte une communauté d'expérience entre énonciateur et destinataires.

---

[82] *Ibidem*, p. 925.
[83] *Ibidem*, p. 927.
[84] *Ibidem*, p. 932.

Après l'étude de cette exception française, il est dès lors possible de s'attacher aux images-cadres des sermons latins et d'en faire ressortir les principaux traits caractéristiques. Comme en langue vernaculaire, elles sont souvent appelées par la citation évangélique et elles peuvent être plus ou moins développées dans l'annonce du thème. Le cas du sermon *Prosperum iter faciet nobit Deus*[85] fait figure à ce titre d'exemple paradigmatique. Il associe en effet une citation biblique exprimant un mouvement mais aussi un temps de rumination lexicale dont la portée exégétique permet de dépasser l'image du mouvement concret :

> Prosperum iter faciet nobis Deus salutarium nostrorum […]. Sed quare nobis prosperum iter fieri petimus, viri et fratres reverendissimi, illustres atque doctissimi et in omnium virtutum praeclari ? Nobis inquam, prosperum iter quo pacto fieri petimus qui loco manemus nec moveri quaquam extra disposuimus[86] ?

Ce premier questionnement permet rapidement de transposer l'image sur un plan explicitement spirituel et qui préfigure le mouvement de l'écriture :

> Ecce quod offertur in ipsa meditatione mea iter quoddam non terrestre quod agitur pedibus corporis, sed spirituale et coeleste iter aeternitatis quod peragratur pedibus mentis qui sunt cognitio, pes sinister in intellectu, et volitio, pes dexter in affectu[87].

Le destinataire est ensuite pris à partie pour qu'il fasse sien ce mouvement dans une perspective expériencielle :

> Etenim tu qui peregrinaris hic a Domino, si pergendo vis ad vitam ingredi, serva mandata. Haec est enim via regia, hoc iter prosperum, haec compendiosa semita quae ducit ad vitam. Atvero videre mihi videor consequenter in ipsa meditatione mea collectum esse sacrosanctum praesens concilium ut viam illam praeparet et dirigat, ut prosperum hoc iter faciat concedente Deo salutarium nostrorum[88].

La suite du sermon se conforme à cette première orientation en qualifiant chaque sous-partie du propos de *directio* ; la conclusion enfin, renoue de façon plus marquée avec l'image en appelant d'abord à prendre un chemin de paix contre le schisme : « ad tollendum scandala impedentia

---

[85] *Prosperum iter faciet*, *OC*, t. 5, n° 241, p. 471-480.

[86] *Ibidem*, p. 471. Traduction : Que Dieu qui est notre salut nous donne de faire bon voyage. Mais pourquoi avons-nous demandé à faire bon voyage, ô hommes et frères révérendissimes, illustres, très savants et resplendissants en toute vertu ? Pour quelle raison, dis-je, avons-nous demandé à faire bon voyage, nous qui restons ici et n'avons pris aucune disposition pour partir ailleurs ?

[87] *Ibidem*, p. 472. Traduction : Voici que s'offre à ma méditation un chemin non pas terrestre, effectué par les pieds du corps, mais un chemin d'éternité spirituel et céleste qui est parcouru par les pieds de l'âme qui sont la connaissance, le pied gauche dans l'intellect, et la volonté, le pied droit dans l'affectivité.

[88] *Ibidem*, p. 472. Traduction : Ainsi, toi qui chemines ici loin de Dieu, si tu veux parvenir à entrer dans la vie, garde ses préceptes. Car c'est là la voie royale, le chemin prospère, la trace fructueuse qui conduit à la vie. Mais voici qu'il me semble voir ensuite dans ma méditation que le présent concile sacrosaint est rassemblé pour qu'il prépare ce chemin et guide [la marche] afin qu'ainsi il soit prospère, avec la permission de Dieu notre sauveur.

prosperum iter pacis, fidei et virtutis, ad sedationem schismatum[89] ». Puis elle ouvre sur un dépassement plus spécifiquement spirituel :

> Faciamus tandem in oratione finem verbis, ut omega revocatur ad alpha, et dicamus obsecrantes : prosperum iter faciat nobis Deus salutarium nostrorum iter nedum terrestre sed spirituale et coeleste, iter aeternitatis ad Deum salutarium nostrorum qui est Deus benedictus in saecula. Amen[90].

Les sermons latins qui usent des images-cadres du chemin ne se hissent pas tous[91] à un degré d'élaboration équivalent et l'isotopie peut se faire moins systématique. Pourtant, même plus discret, le cadre mental que construit l'image confère à l'écriture une orientation indéniable qui transforme les sermons en parcours à expérimenter le temps de la performance ou de la lecture.

Si cette mise en perspective dynamique des textes ne fait pas débat, tant en français qu'en latin, force est de constater toutefois que le contenu schématique prime sur l'imaginaire en tant que tel. Méfiance vis-à-vis des images et goût pour une pédagogie spirituelle bien structurée expliquent sans doute que, comme souvent chez Gerson, la dimension visuelle serve d'accroche. L'expérience offerte par le texte, en français comme en latin, reste ainsi très médiée par l'intellect et conserve, selon les publics, une forte dimension théologique ou dogmatique. Le primat des textes latins tend par ailleurs à montrer que l'usage de tels dispositifs n'est pas indifférent : leur utilisation en contexte laïc, plus parcimonieux, peut faire écho à des réserves du chancelier en la matière. Mais l'on pourrait y voir dans le même temps le signe d'un opportunisme avisé de Gerson qui sait manier avec doigté les modes spirituelles d'alors. On pourra à ce propos s'interroger sur le peu d'usage fait des chemins qui mènent vers Dieu dans les sermons nobiliaires et ce alors même que certaines données codicologiques semblent indiquer une sensibilité en ce sens[92]. La compréhension de

---

[89] *Ibidem*, p. 480.

[90] *Ibidem*, p. 480. Traduction : Mettons enfin un terme à notre oraison afin que l'oméga soit ramené à l'alpha et disons en suppliant : que Dieu notre sauveur nous donne de faire bon voyage, un voyage non pas terrestre mais spirituel et céleste, un chemin d'éternité vers Dieu notre sauveur, lui est Dieu pour les siècles des siècles. Amen.

[91] Nous avons fait le choix de pratiquer une étude de détail sur un nombre plus restreint de textes, ce afin de travailler l'écriture à une échelle plus structurelle. Le souci de notre propos nous interdit de prétendre à une totale exhaustivité et nous renverrons sur ce point nos lecteurs au corpus dans son ensemble. On pourra ainsi, à titre d'exemple, se reporter aux sermons suivants du corpus latin *Ad Deum vadit*…, n° 207 p. 1-11 ; *A Deo exivit*, n°208, p. 12-27 ; *Ante diem festum*…, n° 211, p. 50-64 ; *Fulcite me*…, p. 325-339 n° 230.

[92] Le Paris BnF fr. 990 se distingue ainsi dans l'ensemble du corpus gersonien par sa décoration qui comprend notamment au fol. 1 une image pleine page qui représente la Montagne de Contemplation, dont le texte figure dans le volume. L'image est visible en ligne en noir et blanc à l'adresse http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9058102b/f5.image.r=bnf%20fran%C3%A7ais%20990. Consultée le 27 mars 2017. Le manuscrit est connu pour avoir appartenu au duc de Berry (une mention sur la garde : « ce livre est au duc bonrbonnois », c'est-à-dire le duc de Berry, qui possédait alors le Bourbonnais) et la richesse de ses ornements renvoie sans mal à la bibliophilie du duc. Tout porte donc à croire que l'iconographie de la montagne pouvait trouver sa place dans un manuscrit nobiliaire.

l'articulation des enjeux de communications et d'encadrement pastoral demande encore à être affinée.

Suivre le bon chemin après le déploiement dynamique d'un espace intérieur ne suffit toutefois pas pour atteindre Dieu. L'expérience de conversion telle que la présentent les textes de Gerson passe également par une transformation de l'âme dans le creuset du dogme et de la théologie associant ainsi le subjectif à l'objectif[93].

II. Changer l'âme

Toute conversion se pense comme un changement radical impliquant une transformation[94] intérieure : deux dimensions la caractérisent selon Pierre Hadot le changement et le retour à l'origine. Toutes deux prennent un sens spécifique dans le contexte du christianisme[95] qui se fonde sur une pensée de l'image et de l'imitation, notamment à la suite d'Augustin. Ainsi, Dieu incarné, le Christ est conçu en effet comme son image égale et de même niveau ; à l'inverse de l'homme « fait *à* son image » lui ressemble, mais ne l'égale pas[96]. Se convertir c'est donc changer son âme[97] suivant le modèle fourni par l'image du Christ ou plutôt se *conformer*, ou *se configurer*[98].

---

[93] Nous reprenons une proposition de catégorisation formulée par Michel Zink à l'occasion du séminaire Diptyque, « Mystique et subjectivité au Moyen Âge », 16 janvier 2017, CSLF-Paris Ouest. Il proposait d'aborder les textes spirituels dits mystiques grâce à la mise en évidence pour chacun d'eux, d'un pôle subjectif (la mobilisation des affects, dont l'amour, dans l'écriture) et d'un pôle objectif (l'intégration des données rationalisées du dogme). Il va sans dire que la diversité des textes n'est nullement amoindrie par cette présentation, chacun d'eux au contraire équilibrant les deux pôles suivant une logique qui lui est propre.

[94] Nous utilisons ce terme de transformation pour clarifier notre titre toutefois son emploi doit faire l'objet de quelques précisions dans le cadre qui qui nous occupe. Le concept de transformation est en effet attendu dans un contexte spirituel et plus encore quand la question de la mystique en constitue pour partie l'horizon. La préfixation *trans* y prend généralement le sens d'une modification qui rejoint Dieu *au-delà*, en l'occurrence au-delà des limites posées par le sujet humain. Or, Marc Vial le souligne à propos de ce terme précis, Gerson s'oppose dans sa *Théologie mystique* à de telles vues : « […] on comprend pourquoi Gerson se montre si réservé vis-à-vis de l'emploi du terme de "transformation" pour évoquer l'union mystique. Car [...] [il repousse] toute thèse accréditant l'idée d'une défection ontologique de l'âme, d'une déperdition de sa substance dans la substance divine ; en deux mots, toute transformation essentielle. L'âme est certes unie à Dieu mais Dieu reste transcendant jusques et y compris dans l'union mystique. », Marc Vial, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006, p. 111-112. Gerson prône, à l'inverse d'un mysticisme transformant dans la lignée d'Eckhart, un « mysticisme pénitentiel » (Heiko Oberman) qui est compatible avec la pensée scolastique. Pour un approfondissement théologique de ces questions, voir Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of medieval theology, Gabriel Biel and late medieval nominalism*, Cambridge, Havard University Press, 1963, p. 337-340.

[95] Le christianisme n'est toutefois pas la seule religion concernée et Pierre Hadot parle en ce sens de « religions de rupture », voir, « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*

[96] Sur la question de la pensée théologique de Dieu comme image à imiter nous renvoyons à Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image*, *op. cit.*, p. 45-49.

[97] Précisons d'emblée que pour le corpus qui nous occupe, cette transformation de l'âme ne recoupe guère selon nous le concept de déification que l'on rencontre dans le contexte du courant spirituel rhéno-flamand. Des points de rencontre peuvent être soulignés, et ce n'est pas étonnant, puisque Gerson s'est montré curieux de ces approches.

On aurait à ce propos tort d'envisager ce changement spirituel sur le mode, moderne, de la libre invention : s'il y a bien *invention* c'est en effet au sens médiéval, au sens de mobilisation de ressources déjà connues en accord avec un modèle. L'expérience de la conversion se pense donc au sein d'un cadre où nous distinguerons deux aspects : la référence à Dieu[99] comme modèle de comportement, la perspective de l'institution ecclésiale qui promeut ces normes. Au demeurant, la conformation des pratiques n'est que le premier stade de cette transformation mimétique que façonne le discours, la pédagogie spirituelle s'attachant ensuite à façonner l'âme à l'image de Dieu à travers les sentiments et les mots qui sont les siens.

1. Conformer la vie chrétienne

L'expérience de la conversion que proposent les sermons de Gerson passe donc par l'adoption de règles qui sont celles que propose l'Église pour se conformer à Dieu. La mise en branle de l'être ne se poursuit pas dans l'âme comme sur une page blanche et elle n'est pas à concevoir comme le cheminement libre d'une individualité singulière vers le divin. Il s'agit bien plutôt de dépasser les traits particuliers composant une singularité pour s'assimiler à l'image unique du Christ qui par son incarnation présente le seul modèle valable pour la vie humaine[100]. Cette mise en forme spirituelle relève bien de l'expérience puisque sa pédagogie est d'abord centrée vers la

---

Toutefois, nous y reviendrons, si des thèmes semblent se faire écho (et sans doute qu'il vaudrait la peine d'y consacrer une étude), leur statut est tout autre, Gerson restant toujours sur le seuil de ces questions et se montrant extrêmement prudent. Des motifs peuvent revenir mais le contenu théologique que l'on trouverait chez Eckhart, Suso ou Tauler ne nous semble pas repris. Pour une synthèse sur le concept de déification chez ces auteurs voir Alain de Libéra, *Eckhart, Suso, Tauler*, Paris, Bayard, 1996, p. 174-188.

[98] La question de l'imitation du Christ dépasse le seul texte médiéval qui en a fait son titre et qui a été faussement attribué à Gerson : elle est en effet présente dès les textes évangéliques avec l'idée implicite de « suivre » le Christ dans les synoptiques, l'injonction explicite de se rendre semblable au Christ chez Jean et l'accent mis dans les écrits pauliniens sur le Christ comme image de Dieu et modèle auquel se conformer. On notera par ailleurs que le vocabulaire de l'imitation est, en théologie, complexe avec des différences selon les confessions : le catholicisme retient ainsi la « *mimésis* » quand le protestantisme parle de « conformité » et l'orthodoxie de « participation ». Nous userons quant à nous de façon privilégiée du terme de « configuration » en lien avec l'usage qui en est fait dans les travaux sur la spiritualité et l'hagiographie médiévale tout en précisant que le terme en lui-même n'a pas fait, semble-t-il, l'objet de définition précise, notamment au plan théologique. Pour une vue complète de la question de l'imitation dans le domaine de la théologie voir John Breck, « Imitation de Jésus-Christ », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves Lacoste, (dir.), p. 671-673.

[99] On notera d'ailleurs que le renvoi explicite à la figure du Christ de ce point de vue est rare et ce sont d'une part quelques saints, d'autre part la figure transcendante de Dieu qui reviennent dans le discours.

[100] L'imitation du modèle du Christ a été consacrée dans l'histoire de la spiritualité par l'ouvrage de Thomas A Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ* et qu'on a parfois attribué à Gerson. Pour une synthèse introductive ainsi qu'une mise en perspective avec le courant de la *devotio moderna* ainsi que la pensée de Gerson on consultera Étienne Delaruelle, Paul Ourliac et Edmond-René Labande, *L'Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, t. 14. 2, Tournai, Bloud et Gay, 1962, p. 931-941. Pour une approche plus récente des rapports de Gerson à la *devotio moderna* en lien avec l'idée de réforme de l'Église on pourra consulter Heiko Augustinus Oberman, *Werden und Wertung des Reformation*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977, aux pages consacrées à cette question « Gerson als Kirchenvater des 15. Jahrunderts », p. 67-71.

mise en œuvre de réflexes pratiques et mentaux à la manière d'une orthopraxie. Assurément, Gerson se montre ici particulièrement représentatif voire emblématique de ce que Jacques Chiffoleau a qualifié de tendance à la « gestion pastorale[101] » de l'Église de la fin du Moyen Âge. Il reflète en cela les paradoxes et les ambiguïtés de l'institution ecclésiale au seuil de l'époque moderne, tout à la fois soucieuse d'encadrer et de « contrôler », selon les mots de Brian Mac Guire,[102] le peuple chrétien, et mue par le désir de diffuser plus largement des pratiques spirituelles (dont certaines passent par le suivi d'une règle) autrefois davantage cantonnées aux clercs.

a. Un ABC de la pratique

Les sermons n'offrent pas seulement une expérience textuelle : ils entendent au contraire informer la vie réelle de leurs destinataires, notamment dans leurs pratiques religieuses. En latin comme en français, cette place de l'orthopraxie est importante, pouvant parfois déconcerter le lecteur moderne. Les envolées rhétoriques en effet jouxtent les listes d'injonctions morales plus ou moins élaborées sans transition. On peut voir dans ce caractère quantitatif la traduction discursive d'un souci pastoral aigu[103] et qui s'applique à toutes les sphères de la société. De cette orientation pragmatique des textes naît une grammaire élémentaire de la vie chrétienne que l'on peut résumer suivant trois grandes catégories : se repentir, prier, enfin, la définition de la vie vertueuse. Si cette dernière catégorie semble première suivant une logique chronologique, en réalité ce n'est pas le cas concrètement car c'est le repentir qui inaugure la vie spirituelle. Par ailleurs, cette dernière catégorie est aussi celle qui varie le plus selon les publics, nous la traiterons donc en dernier. Le repentir concerne tous les destinataires et l'on trouve dans le sermon *Si non lavero te* destiné à des universitaires[104] une invitation véhémente en ce sens :

> Nunc vero quia polluta est mens nostra et conscientia, superest ut lotio divina nos emundet. Sed unde sordes in nobis ? Undique prorsus. Polluit nos superbia, invidia, ira, acedia etc. polluit nos sicut olim in lege, immundus cibus, et hoc per malam delectationem, polluit nos immundus morbus ut lepra, per malum consensum, immundus tactus in opere, immundus locus in perversa consuetudine. Polluit nos per omnem modum pars quam arbitramur nostram esse, mundana cupiditas quae est pars vana, fragilis et damnosa[105].

---

[101] L'expression est de Jacques Chiffoleau dans *La Religion flamboyante*. On se reportera pour une problématisation fine à l'avant-propos (p. 4-5 sq.) de la réédition de 2011, accessible en ligne à l'adresse https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00796592. Consulté le 2 février 2017.

[102] C'est le titre du septième chapitre de *Jean Gerson and the last medieval reformation*, *op. cit.*, p. 159 sq.

[103] Brian Patrick Mac Guire, *Jean Gerson and the last Medieval Reformation*, University Park, Pennsylvania University Press, 2005, p. 159-197.

[104] *Si non lavero te*, *OC*, t. 5, n° 244, p. 498-511.

[105] *Ibidem*, p. 499. Traduction : Mais maintenant, puisque notre âme et notre conscience sont souillées, il reste à nous

La faute, et conséquemment la nécessité du repentir, prennent dans ce passage une dimension hyperbolique avec l'enchaînement d'un constat lapidaire contenu dans la phrase nominale de cinq syllabes, *undique prorsus*, de l'antépiphore du verbe *polluit* et des effets démultipliés de la rime en [us]. Le propos, qui tient aussi au thème et à la solennité (le Jeudi saint), ne se contente d'un appel formel : il y adjoint un mode d'emploi détaillé et ce malgré le statut clérical des destinataires. Une série de *considerationes* puis d'injonctions diverses spécifie les caractéristiques du repentir : il doit être mû par l'amour (p. 502), il doit être humble (p. 503), il ne doit pas être mû par la sensibilité (p. 503) etc.

L'injonction de ce texte latin[106] ne diffère pas fondamentalement de celles qui scandent les textes français sur ce sujet, même si ceux-ci tendent à moins les développer :

> Mais tu demanderas quelle seurte tu auras que tu sois digne de ce saint sacrement recevoir puisqu'il faut estre en grace, et on ne scet quant on y est. Belle seur mon ame, il suffist que tu soies repentante et confessee de ton pechie par bon propos de non recheoir a l'ayde de Dieu ; et si tu as cecy, tu le peux scavoir, non mie de certainete qui ne puisse faillir, mais de certainete telle qu'il souffist en telle matiere, et sans ce que tu feces nouvel pechie en recevant ce sacrement. Mais s'il est ainsi que tu soies en pechie ou en propos de pechie, par especial pechie hors et abhominables, tu fais plus grant deshonneur a ce sacrement que si tu le gettoies dans la boe ; tu crucifiez de rechief Nostre Seigneur quant en toy est ; tu ressemblez Judas qui trahit son Dieu en le baisant ; tu viens aux nopces sans vesture nuptiale ; cy seras trebuchez, pies et mains liees, en horrible chartres d'enfer[107].

L'accent porte moins ici sur les modalités du repentir, quoiqu'elles soient très explicitement exposées, que sur son importance. La dimension reste néanmoins essentiellement concrète et s'appuie, comme dans les *considerationes* du texte latin, sur des aspects pratiques courants. L'écriture enfin conserve des traits communs avec le même type de construction anaphorique. La posture pastorale n'est toutefois pas la même car l'adresse au *tu* induit une relation davantage verticale à l'inverse du *nos*, horizontal.

Le repentir ne suffit toutefois pas : il faut aussi prier, aussi bien en français qu'en latin. Les textes destinés aux clercs s'attachent tout autant que leurs homologues vernaculaires à fournir

---

faire laver par une ablution divine. Mais d'où viennent les saletés en nous ? En un mot, de partout. L'orgueil nous souille, l'envie, la colère, l'acédie etc. Ces choses-là nous souillent comme autrefois sous le régime de la loi la nourriture impie par l'entremise d'un mauvais plaisir, comme la maladie impie nous souille telle la lèpre du fait d'un mauvais consentement, un toucher immonde dans nos actions, un lieu immonde lors d'habitudes perverses. Nous sommes souillés en toutes ces manières par cette partie que nous jugeons être nôtre, la cupidité mondaine, laquelle est une part vaine, frêle, et répréhensible.

[106] Pour d'autres exemples latins voir *Exsultate quoniam merces vestra OC*, t. 5, n° 227, p. 278 ; *Ante diem festum, OC*, t. 5, n° 211, p. 62 ; *Apparuit gratia Dei, OC*, t. 5, n° 212, p. 70 ; *Beati qui lugent, OC*, t. 5, n° 213, p. 106 ; *Tradidit Jesum, OC*, t. 5, n° 211, p. 561.

[107] *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors, OC*, t. 7. 2, n° 357, p. 707-708.

des guides pour conduire l'oraison. Ces passages peuvent prendre la forme d'incises courtes mais ils peuvent tout autant fournir une véritable méthode, plus longue, et visant une certaine exhaustivité :

> Prima [consideratio moralis] : Sanctius est et Deo placentius atque fructuosius regulariter orare Deum in templis et locis sibi dicatis quam in aliis. Valor quippe orationum ibidem factarum cumulatur ex oratione generali Ecclesiae et loci majestate ex qua fit devotionis major incitatio[108].

L'angle d'approche est pratique et se situe en-deçà de questions plus élaborées comme la formulation de la prière. Le point mérite d'être souligné car il met en lumière une relative homogénéité de la posture de Gerson dans ses sermons : par-delà les différences et les nuances c'est toujours malgré tout le réformateur qui s'exprime. Les laïcs ne sont en effet pas laissés à l'écart et l'on trouvera une attention semblable dans les sermons français à la question de la prière :

> Aucuns dyent la patenostre du singe ou de la pie ; ilz barbotent sans scavoir que eulz dyent et sans penser a Dieu la sus. Les autres dyent la patenostre du regnart qui au matin dit patenostre et puis tantot happe le nostre. Les tiers dyent la patenostre du papelart pour soy couvrir du mantel d'ypocrisie et de faintise ; et on les congnoist aux œuvres[109].

De nouveau le propos reste très centré sur les aspects concrets de la prière : la convocation d'un proverbe un peu plus haut[110] mais aussi la transposition dans l'univers truculent du bestiaire nous ramènent à la dimension concrète de la vie spirituelle, avant même son intériorisation (qui reste toutefois présente).

Cette importance de la sphère pratique dans l'abord de la question spirituelle transparaît enfin avec une acuité toute particulière dans la place qu'occupent les recommandations touchant la vie vertueuse. Certes, Gerson n'exclut pas, loin de là, un traitement théorique et abstrait de ces questions, ce n'est toutefois pas l'angle qu'il privilégie, par défiance vis-à-vis des approches

---

[108] *Poenitemini*, *OC*, t. 5, n° 239, p. 454. Traduction : Première considération morale : Il est plus saint, plus agréable à Dieu et plus fécond de prier Dieu régulièrement dans les temples et lieux qui lui ont été consacrés plutôt que dans d'autres. La valeur des oraisons qui sont faites en ces mêmes lieux s'entrouve augmentée par l'oraison de l'Église universelle et la majesté des lieux, d'où il résulte une plus grande incitation à la dévotion.

[109] *Gloria in altissimis*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 643. On notera la présence intéressante du terme de *papelart* : on sait en effet que le terme a joui d'une fortune certaine sous la plume de Rabelais. Sa présence chez Gerson mérite ainsi d'être notée et pourrait alimenter la réflexion concernant la fréquentation des œuvres du chancelier par l'auteur humaniste. Mais le terme doit également interpeller en ce qu'il trouve son origine chez Jean de Meung : ainsi, malgré leurs visions morales antithétiques, le chancelier et le romancier ont peut-être en partage une même sensibilité satirique. Pour une étude lexicologique plus approfondie on se reportera à l'article de Mathieu de la Gorce, *« Pape... pipopu : l'iconoclasme lexicologique de Marnix de Sainte-Aldegonde, protestant et rabelaisien »*, dans *Migrations, exils, errances et écritures*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2012. Consulté en ligne http://books.openedition.org/pupo/2089 le 25 Novembre 2016.

[110] Il s'agit du proverbe « avoir le corps au moustier et le cuer en la cuisine ». On notera que ce proverbe se rencontre également dans le sermon *Mansionem apud eum faciamus*, *OC*, t. 75, n° 355, p. 680-681.

scolaires. Faut-il parler de vie vertueuse ou d'évitement du péché ? À dire vrai les prescriptions négatives et les interdictions sont parfois plus fréquentes que les recommandations positives sur ce qu'il faut faire. Les sermons français de la série *Poenitemini* se hissent de ce point de vue à des sommets, égrenant les listes d'interdictions découlant d'un même péché, ainsi la gourmandise :

> Soy ennivrer est ce tousiours pechie ? Je dy que sy la personne set bien le maulx qu'elle seult faire par yvresse, et elle s'ennyvre a son escient, elle peche mortelment comme se par ce elle scet bien qu'elle perdra a faire ce qu'elle doit faire, ou batra autrui, ou ne fera pas sa journee duement […].
> Mangier ou boire pour soy enflammer a luxure, est ce pechie mortel ? Je dy que ouy quand c'est hors mariage en especial et mesmes en mariage se c'est pour avoir autre plaisir que mariage ne requiert. […]
> Tout vomissement venant par trop mangier est il pechie ? Je di que non a la fois et a la fois oy, selond la manière ; et premierement je conseille de soy en confesser.
> Ung prestre qui but quelque chose apres minuit peut il le jour celebrer ? Je dy que non ; et peche se par son deffaut ses paroissiens perdent la messe du dimanche […][111].

La fenêtre du confessionnal s'ouvre dans ces sermons et révèle la vie des hommes et des femmes du Moyen Âge dans une lumière plus ou moins glorieuse. Cet angle d'approche trivial n'est pourtant pas l'apanage de ces sermons non aristocratiques et l'on trouverait des considérations proches en latin, ainsi sur l'éducation des adolescents :

> Quarto, plurimus sit ei de honesto ac bono sit sermo. Contra illos qui ignominiosas partes corporis et actus nefandos non solum aperta impudentia nominare audent sed impudentiori animositate hoc ex rationis persona licere fieri defendunt […][112].

Des interdictions circonscrites, parfois éminemment triviales, à la politique et au schisme papal, l'écart est-il si grand ? Faut-il séparer l'ABC de la vie morale des considérations de théologie politique que l'on trouve dans les sermons royaux ou papaux et le pasteur au moralisme sourcilleux est-il radicalement différent du lettré engagé ? Nous ne le pensons pas : la théologie politique des sermons est aussi à penser dans cette perspective pratique puisqu'elle renvoie pour l'homme médiéval à la vie concrète du corps collectif de la société. Certes, dans les sermons royaux ou papaux, les listes de cas triviaux le cèdent aux images, pourtant, sous le langage légèrement ampoulé, il est toujours question d'action pratique :

---

[111] *Poenitemini*, « Contre la gourmandise » *OC*, t. 7. 2, n° 368, p. 805.

[112] *Considerate lilia*, *OC*, t. 5, n° 217, p. 163. La mention des Bégards et des Turelupins ainsi que les problèmes de terminologie doivent attirer l'attention : on retrouve dans cette allusion la grande croisade de Gerson contre le *Roman de la Rose* qui irrigue de façon plus ou explicite une part importante du corpus des sermons. Traduction : Quatrièment : qu'on leur prodigue de nombreux sermons sur l'honnête et le bien, et cela contre ceux qui non seulement avec une impudence ouverte osent nommer les parties ignominieuses du corps et les actes ignobles mais qui bien plus défendent avec une animosité plus impudente encore, sur l'autorité de la même personne, qu'il est permis d'agir ainsi.

> Tuum vero est, pater beatissime, talibus haereditatis tuae calamitatibus obviare, suae desolationi opem ferre, suum quoque maledictionis schismaticae opprobrium in benedictionem pacis decoram et foecundam immutare. Oves in hac haereditate tua dispersae sunt, tu sana ; errantes sunt ; tu revoca ; perditae sunt ; tu quaesitas et inventas humeris propriis et beatis benignus imponens gregi suo consocia[113].

La métaphore filée ne cache rien et le cadre du propos est posé très explicitement. Quiconque a une bonne connaissance du contexte du schisme peut établir des correspondances très pragmatiques pour les actions proposées, *sanare*, *revocare*, *consociare*.

La mise en forme de l'expérience spirituelle par les sermons a donc vocation à s'appliquer à tous les aspects concrets de la vie que celle-ci soit individuelle ou collective. Pourtant, si ce travail se centre d'abord sur la pratique dans une perspective qui est celle de l'orthopraxie, une approche plus théorique par le dogme n'en est pas moins nécessaire.

b. Ce qu'il faut croire : la normalisation du dogme

En effet, les gestes de la dévotion ne suffisent pas, ainsi que le rappelle avec force l'image précédente du singe récitant le *pater*, et le théologien soucieux d'orthodoxie qu'est Gerson ne saurait l'oublier. Le contenu dogmatique des sermons, tout restreint soit-il à côté de l'approche morale, plus développée, a ainsi un rôle à jouer dans la configuration de l'âme en vue de la conversion : on ne saurait agir sans savoir. Les textes ne mobilisent toutefois pas toujours les mêmes savoirs pour tracer un chemin vers la foi. En français en effet, à côté du contenu moral majoritaire, les éléments de doctrine qui font l'objet de développements ressortent aux grands fondamentaux du dogme en accord avec les évolutions générales de la théologie médiévale. Sans surprise, c'est donc plutôt l'humanité de Dieu qui retient l'attention que les considérations touchant la fin des temps. Dans cette perspective, avant même la question théologique de l'Incarnation, ce sont des aspects du dogme marial qui surgissent régulièrement à la faveur des solennités centrées sur l'enfance du Christ :

> Et avant que je viengne au second [point principal de nostre sermon], je vueil respondre a trois questions qui pourroyent estre faites entre les autres sur ce que j'ay dit devant.
> La premiere : fut ce la plus grant grace et le plus grand don que Dieu feist onques a Nostre Dame que de luy ottroyer que elle fust sa mere ? Je respons que nennil et que Nostre Dame devoit mieulx amer estre mere de Dieu espirituellement par grace

[113] *Benedic haereditati tuae, OC,* t. 5, n° 341, p. 449-450. Traduction : Il t'incombe, Père suprêmement bienheureux, d'écarter ta descendance de telles calamités, de porter secour à sa désolation et de changer l'opprobre de sa malédiction schismatique en bénédiction de paix belle et féconde. Les brebis de ta descendance sont dispersées ? Toi, soignes-les. Elles sont errantes ? Toi, rappelle-les. Elles sont perdues ? Toi, rassemble-les, les ayant cherchées et ramenées avec bonté sur tes épaules bienheureuses et, les regroupant avec leur troupeau.

> et par charité que estre mere de luy corporelment sans grace et sans charité ; toutefoys les deux dons ensemble furent meilleurs que l'un tout par luy.
> […]
> La seconde question est pourquoy Nostre Dame fut mariee quant elle devoit adez demourer vierge ? Les docteurs assignent plusieurs causes ; et me souffist quant a present, de trois : l'une, l'une afin que Joseph fust tesmoing de la virginité Nostre Dame ; l'autre affin que le juifs ne eussent point occasion de dire que Jhesu Crist fust nez en adultere et que nostre Dame fust digne d'estre lapidee, car ilz avoyent en leur loy que femme qui se forfaisoit devoit estre lapidee. Je me doubte que il fausist trop de pierres se ceste loy se gardoit maintenant. La tierce cause, affin que Joseph accompaignast Nostre Dame en voyages que elle feist, tant en Bethleem de Nazareth comme en en Egipte quant elle fuyoyt Herode[114].

On trouverait d'ailleurs une structuration analogue de la réflexion dans des passages traitant de la question des anges (peu fréquente) dans le sermon *Factum est proelium*[115]. La présentation ne laisse de nouveau pas de place à l'incertitude ou à quelque complexité que ce soit : il s'agit bien plutôt d'encadrer le champ de la foi pour éviter les débordements de l'imagination spirituelle. La configuration de l'âme passe par une normalisation tangible. Notons au passage que les sermons nobiliaires témoignent d'une indifférence marquée à l'égard de ces questions dogmatiques et privilégient de manière quasi exclusive l'approche morale et imagée[116].

Ce type de présentations très normatives, pour fréquentes qu'elles soient, ne résument pourtant pas le rôle du dogme dans l'ensemble des sermons français. D'autres textes prennent en effet le parti de la complexité tant dans les objets traités que dans les stratégies textuelles adoptées : la configuration ne passe pas cette fois sans une forme d'adhésion Ainsi, dans le *Ad Deum vadit* la réflexion théologique s'entrecroise avec l'appel à la conversion lui-même, les deux démarches s'unissant à travers l'interpellation du lecteur et le ton pathétique dont il est fait usage :

> Neantmoins il m'est avis que l'ingratitude ou l'ignorance d'aucuns argue icy et dit que Jhesucrist estoit Dieu et qu'il ne souffroit point de peine ou de douleur qui le grevast ; si n'en faut ja, ce leur semble deuil avoir ou compassion. Mais c'est folle semblance. J'accorde bien que Jhesus selon la divinite estoit immortel et impassible. Mais avecques ce il estoit homme passible pour lors et souffroit sensiblement telle douleur et plus grande que ne fait un autre homme, combien que c'estoit de sa propre volonte, non pas necessite.
> […] Mais par aventure tu me demanderas que vauldroit a Jhesus affliction et douleur. Ja pour ce n'en aura il plus grant liesse, ce diras tu. Respond moi, selon l'exemple dessus dit, si tu ne pouvoies rien prouffiter a l'enfant du roi qui ainsi

[114] *Puer natus est nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 385, p. 958.
[115] *Factum est proelium*, *OC*, t. 7. 2, n° 350, p. 624 sq.
[116] Faut-il y voir l'indice d'une noblesse mieux formée et déjà instruite des grandes notions du dogme ? Il faudrait idéalement pour s'en faire une idée mettre en relation la production spirituelle destinée à la noblesse afin de produire un panorama syncrétique et exhaustif.

> souffriroit pour ta cause, seras tu pour ce sans douleur et sans affliction en pensant a sa douleur et en la remembrant[117] ?

Le propos théologique (l'Incarnation) est développé et le jeu des questions, des images et des exemples introduit une forme de complexité dans le traitement du dogme, par ailleurs tout à fait orthodoxe. On trouvera une démarche semblable dans le sermon *Videmus nunc per speculum in enigmate*[118] qui aborde pour la fête de La Trinité un sujet difficile, à savoir ce qu'est Dieu, sous la forme d'un dialogue de l'Âme et de la Raison :

> — Ma suer Raison, puisque dehors moy tu ne pues trouver nostre Dieu es choses corpporelles, fors en tant que elles ne sont point nostre Dieu, neantmoins il convient qu'il soit ung qui les a faictes. Reviens avec moy et me regarde moy qui suis chose espirituelle et sans parties se d'aventure tu en oïras aucunes nouvelles.
> — Mon Ame je l'ay desja ainsi fait. J'ay regardé et advisé du tout en tout quelle tu es, comme grande est ta mémoire, clere ton intelligence, franche ta voulenté, ton essence immortelle, ta vie espirituelle ; neantmoins tu n'es pas Dieu ni parties de Dieu selon la mansonge des manichiens car tu es muable de non estre a estre, d'une congnoissance a l'autre, d'une affection en l'autre affection et de voulenté a voulenté, et par ainsy tu es subjecte a mutacion. Certes il convient que tu soyes faictes d'autruy ; comment eusses tu eu puissance de toy creer quant tu ne estoyes rien par avant ? Vray est que je le apercoy dedans toy et au dessus de toy aucunement nostre Dieu comme en ung umbraige et miroir.
> — Bien est vray, dit l'ame humaine, que je appercoy aucune lumiere qui se espant. Belle suer Raison, je te demande comment ce puet estre et quelle chose c'est que tu cognois quant tu cognois nostre Dieu. Est-ce chose colouree ? Est-ce chose enluminee ? Est ce son ? Est-ce oudeur ? Est ce doulceur ? Est ce saveur ? est ce chose qu'on puisse toucher, taster ou embrasser ? Vient elle par dedans la porte des yeulx ou des oreilles ou de aucuns des cinq sens de mon corps[119] ?

Le dialogue traite de points délicats et même s'ils ne font plus guère débat depuis l'époque patristique leur approche en français doit être soulignée. La démarche par ailleurs ne dissimule ni la complexité, manifestée par la série des négations, ni les points de tension ainsi qu'en témoigne l'allusion aux manichéens[120]. Plus largement il est permis de parler de cheminement proprement maïeutique et les questionnements sont véritables. Le but reste pourtant d'indiquer ce qu'il faut croire et la rapide congédiation du mouvement dissident antique est bien là pour le rappeler. Le dialogue n'en sollicite pas moins la participation du destinataire, auditeur ou lecteur, et de question en question, le sermon met en œuvre une conversion aussi spirituelle que textuelle.

---

[117] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 454.

[118] *Videmus nunc per speculum*, *OC*, t. 7. 2, n° 397, p. 1123-1137. Le contexte de prédication du sermon n'est pas connu, mais il importe de souligner que les marques traditionnelles du sermon nobiliaire (adresses personnalisées etc.) ne s'y rencontrent pas.

[119] *Videmus nunc per speculum*, *OC*, t. 7. 2, n° 397, p. 1127.

[120] Il est possible que cette mention assez précise tienne en partie à l'intertexte augustinien ainsi que nous l'avons déjà souligné pour ce même sermon.

Les sermons latins s'attachent autant que les sermons français à dire ce qu'il faut croire à ceci près que les objets du dogme traités ne sont pas les mêmes. Face à ses pairs, Gerson revient sur des points doctrinaux plus techniques, voire plus novateurs, enfin ancrés dans des considérations ecclésiologiques. De ce point de vue les sermons latins apparaissent parfois comme des tribunes où le chancelier s'efforce de promouvoir ce qu'il *faudrait* croire. C'est le cas notamment dans *Jacob autem genuit Joseph* qui traite conjointement de la figure de Marie et de Joseph : « Maria de qua natus est Jesus sicut fuit in utero sanctificata priusquam nasceretur, ita de Joseph virginali viro suo pia probabilitate credi potest quamvis forte non omnino similiter.[121] »

On retrouve à l'évidence dans ce passage la question de l'Immaculée conception dont Gerson défendit l'institution comme dogme, notamment contre Jean de Monzon. Mais la réflexion s'étend à la figure de Joseph que le chancelier voulait mettre en avant notamment par une liturgie consacrée[122]. Tous deux épargnés par le péché dans leur conception, Marie et Joseph ont également en partage la virginité ainsi que Gerson le souligne plus loin :

> Maria de qua natus est Jesus, sicut habuit repressionem fomitis originalis, ne in vitiosam exardesceret concupiscentiam, sic de Joseph virginali sponso suo intelligi pie potest praesertim dum matrimonialiter eidem Mariae conjunctus est. Unde sicut Maria potuit ex sententia dicere illud Sarae junioris, filiae Raguelis : « tu scis, Domine, quod nunquam concupivi virum et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia, virum autem cum timore tuo non cum libidine mea consensi suscipere » ; sic ipse Joseph potuit apud Deum gloriari, ita enim pie teneo : « tu scis Domine quia nunquam concupivi feminam et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia, uxorem autem cum timore tuo non cum libidine mea consensi suscipere. » Testis et assertor hujus sententiae nobis est Hieronymus, libello *De Perpetua virginitate Mariae. Contra Helvidium* etc. Similiter Hugo de Sancto Victore in tractatu *De Conjugio beatae Mariae* et alii de sanctorum plurimi[123].

---

[121] *Jacob autem genuit Joseph*, *OC*, t. 5, n° 232, p. 349. Traduction : [De même que] Marie d'où est né Jésus fut sanctifiée dans le ventre de sa mère avant qu'elle ne naisse, ainsi peut-on penser selon une pieuse probabilité qu'il en fut de la sorte pour Joseph, son époux virginal quoique peut-être selon des modalités différentes.

[122] Ce projet d'une liturgie consacrée à la figure de Joseph transparait à travers la mention d'un office dédié à Jérusalem. Ce faisant, la question d'affinités spirituelles entre le chancelier Gerson et Philippe de Mézières ressurgit : tous deux proches des célestins, ils furent aussi d'ardents promoteurs de la dévotion à la sainte famille et l'allusion à Jérusalem peut ainsi renvoyer à l'infatigable voyageur que fut Philippe de Mézières. Sur la dévotion à saint Joseph de Gerson voir : Max Lieberman, « Pierre d'Ailly, Jean Gerson et le culte de saint Joseph », numéros spéciaux, *Cahiers de josépholoqie*, Montréal, n° 13-15, 1967.

[123] *Jacob autem genuit Joseph*, *op. cit.*, p. 350-351. Traduction : [De même que] Marie d'où est né Jésus eut en elle de réprimée la flamme originelle afin qu'elle ne s'enflamme pas en une concupiscence vicieuse, de même peut-on le comprendre pieusement pour Joseph son époux virginal et ce d'autant plus qu'il fut uni en mariage à Marie. D'où, de même que Marie put parler ainsi selon les mots de Sara la jeune, fille de Rachel : « Tu sais, toi, Seigneur, que jamais je n'ai désiré un homme et que j'ai conservé mon âme pure de toute concupiscence et j'ai consenti à prendre un mari mue par ta crainte et non par désir de ma part. », de même Joseph a pu rendre gloire à Dieu comme je le suppose pieusement : « Tu sais Seigneur que je n'ai jamais désiré de femme et j'ai conservé mon âme pure de toute concupiscence. J'ai consenti à prendre femme mû par ta crainte et non par désir de ma part ». Un témoin et un garant de cette parole est saint Jérôme, dans son livre *De la virginité perpétuelle de Marie. Contre Helvidius* etc. De la même manière, Hugue de Saint Victor dans son traité, *Du mariage de la bienheureuse Marie* et plusieurs autres

Le strict parallélisme des discours rapportés décalque la figure de Joseph sur celle de Marie : le procédé est toutefois plus rhétorique que théologique et Gerson lui-même est forcé de le reconnaître, *pie teneo*. Ce faisant, les bases d'un nouveau dogme n'en sont pas moins posées et si le premier mouvement empruntait à la dévotion du chancelier, le second étaie le propos d'*auctoritates* propres à *faire* dogme.

Tous les sermons latins ne prétendent pas, tant s'en faut, reconfigurer l'âme et le dogme d'un même mouvement et les textes élaborés pour le public papal se distinguent nettement de ce point de vue. Il n'y a là rien qui doive étonner : la cour avignonnaise mais aussi le concile de Constance apparaissaient en effet comme des lieux tout à fait indiqués pour diffuser les nouveautés théologiques, bien plus, en un sens, ils les réclamaient. Du côté de l'ecclésiologie en effet, c'est aussi dans les sermons papaux que Gerson développe sa réflexion sur le pouvoir du souverain pontife. Le dogme, comme la pratique d'ailleurs, ne suffit pourtant pas à configurer en profondeur l'âme. S'ils lui fournissent en effet des cadres et une perspective, ils laissent en revanche de côté ce qui fait proprement la matière de sa vie intérieure. Il revient alors au prédicateur de fournir un matériau propre à une assimilation plus personnelle, à savoir des images qui indiquent comment percevoir l'expérience spirituelle selon des schémas transposables.

c. Ce qu'il faut percevoir : le cadre des images

Étrange paradoxe que celui des images dans les sermons de Gerson : alors que l'on est contraint de souligner leur caractère limité et leur encadrement strict par le discours théologique, il faut toujours y revenir car elles jouent malgré tout un rôle complexe. Illustration du discours didactique, ornement rhétorique jouant des codes sociaux de destinataires précis elles s'offrent en outre au prédicateur pour traduire de façon concrète les cadres de l'anthropologie chrétienne. Gamme, ou lexique, elles fournissent au destinataire, auditeur ou lecteur, les clés pour tout à la fois déchiffrer et mettre en forme sa propre expérience. Il n'est pas possible de traiter en une sous-partie l'ensemble des éléments visuels convoqués par Gerson pour servir de métaphore de la vie spirituelle : nous appuyant donc sur ce que nous avons déjà dit, nous proposerons un parcours succinct suivant une typologie tripartite.

La nourriture constitue une des premières grandes matrices imaginaires qui permet de rendre concrète la vie spirituelle, il faut que l'âme se nourrisse de Dieu par l'entremise de l'eucharistie :

---

parmi les saints hommes.

> C'est ycy le pain de vie qui se doibt mangier a la semblance de l'agnel de Pasques, quar il signifie nostre pelerinage et nostre trespassement. C'est le pain qui se doit mangier a la table de sobresse, sur la nappe blanche de purte, les mains lavees par innocence ou par bonne repentance en la voix d'exultation et confession. C'est le pain des angez qui fut fait pestrix ou precieux ventre de la Vierge glorieuse, et cuit en la fournaise ardente de dilection sur l'arbre de la croix. L'aignel se doit manger avec le baston d'esperance, avecques la chaussure de bon exemple, avec les larmes dignes de bonne repentance, hastivement en remembrance de nostre fin, en une maison par unite entierement par vraye creance, rostie sur le feu de charite[124].

Les images s'appellent les unes les autres et la solennité du jour, la fête du saint sacrement amenant l'isotopie classique pour l'eucharistie du pain, *pain des angez*, *pestrix*, *cuit* pour ensuite se fondre dans la métaphore filée de la pâque juive où le festin commémore le voyage de l'exode, *baston*, *chaussure*, *hastivement*. Le recours au symbolisme du repas n'est pas original en soi tant il est vrai qu'il est déjà un thème biblique important, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Son utilisation régulière n'est pourtant pas sans intérêt car elle signale chez Gerson un double ancrage, à la fois spirituel et quotidien. Notre exemple relève plutôt du premier, de même que le passage empreint de spiritualité du sermon prononcé à Saint-Germain-des-Prés :

> Sed quid dicam ? Dies, locus, hora, convivae praesto sunt, coquus cibi ministrator ordinatus deest ut videamur incidisse in illud Thren. IV° *Parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis*. Coquum diversorum ferculorum appello reverendum in Christo patrem ac magistrum nostrum dominum abbatem Sancti Germani de Pratis. Ille ut egregius et apte institutus, paraverat vobis cibum electum, non dubito pretiosum, lautum, splendidum, saporosum[125].

Que l'image renvoie à l'hostie ou, comme ici, à la prédication, son symbolisme change peu : il s'agit toujours de faire percevoir la présence divine comme ce qui nourrit l'âme. De fait l'image peut se déplacer de l'aliment à son pourvoyeur : dans le sermon pour la fête de saint Antoine la vertu d'espérance est « nourrisse de l'âme[126] ».

Ces images suggèrent ainsi une forme d'équivalence entre l'âme et le corps, à l'inverse c'est l'élément que tendent à souligner deux réseaux métaphoriques proches à savoir l'animalité et la saleté. C'est bien le regard qu'elles portent sur la corporéité qui rassemble ces deux associations, toutes deux liées au péché. La saleté, qu'elle soit évoquée pour elle-même ou indirectement par

---

[124] *Memoriam fecit mirabilium*, *OC*, t. 7. 2, n° 357, p. 709.

[125] *Dedit illi gloriam regni*, *OC*, t. 5, n° 219, p. 179. Traduction : Mais que vais-je dire ? Le jour, le lieu, l'heure et les convives sont apprêtés tandis que le cuisinier affecté à la préparation de la nourriture manque ainsi qu'on le voit dans cette parole : « Les petits ont réclamé du pain et il n'y avait personne pour leur en donner. » J'appelle cuisinier en charge des divers condiments le père en Christ qu'on doit vénérer, notre maître et seigneur abbé de Saint-Germain des Prés. Remarquable et institué en ce sens, il vous avait préparé une nourriture de choix, précieuse, je n'en doute pas, riche, superbe, savoureuse.

[126] *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 384, p. 941. On notera par ailleurs que cette image précise de la nourrisse, qu'il soit question de l'allaitement, ou de l'éducation du jeune enfant, revient à plusieurs reprises avec une dimension concrète intéressante. Voir par exemple : *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », *OC*, t. 7. 2, n° 368, p. 802, §2 et p. 806, §4.

l'entremise de la lessive ou du ménage, revient de façon récurrente dans les sermons en latin comme en français : « Ouvrons les yeulx de nostre pansee et les nettoyons de toute ordure. »[127] Si l'âme est un corps elle doit donc être soignée nettoyée et l'hygiène fournit, sous des formes diverses, un paradigme concret pour l'entretien de l'âme. Celui-ci est d'ailleurs plus riche qu'il n'y paraît au premier abord car on peut en détailler les modalités comme dans le sermon *Mansionem apud eum faciemus*[128] mais il contient également en germe l'idée de régularité et de répétition :

> Quaero a te si lavas manus tuas, si vestes lineas ? Respondebis : ita, lavo vel lavare facio. Quaero praeterea si post lotionem iterum maculantur. Respondebis : ita. Lectum igitur conscientiae tuae cur non similiter emundabis etsi sordidanda sit posterius ? Sit tibi precor conscientia tua quam camisia. Noli propter timorem futuram macularum dimittere purgare presentes et augere. Post poenitentiam, credi mihi, et minus erit de sordibus et minus adhaerebunt et facilius abluentur[129].

L'image, si elle a une portée spirituelle, est cette fois d'abord concrète et elle permet de transposer les évidences concernant la vie quotidienne, sur le plan de l'existence chrétienne. Toujours liées à la corporéité, les images de l'animalité en soulignent néanmoins un versant plus négatif encore car moins susceptible d'être rectifié. La saleté du corps peut en effet être nettoyée, son caractère matériel, lui, ne peut pas disparaître et peut seulement être encadré, voire muselé :

> Et dont vient ce deffault ? [le manque de clairvoyance face au péché] Il vient par trop obeir a son asne, et par le vouloir trop bien nourir ; et est une telle abusion come se ung asne seoit en chaire et que son maistre le servist a terre et a genous. Et aprenons par lui etc. Qui est cest asne ? C'est selon saint Jerome nostre propre corps, qui doit obeir a l'ame et a raison comme l'asne a son maistre. Et comme vous vees que l'asne qui le lairoit faire du tout a son plaisir, trebuscheroit son maistre es fossez et es autres perilz, et pour tant on lui baille une bride ou un baston, pareillement est il du corps ou regart de l'ame[130].

Si la saleté revient irrémédiablement au même endroit, l'âne quant à lui est têtu et non content de faire obstacle à l'âme, il l'emmène ailleurs. L'animal renvoie ainsi toujours à la force adverse du péché et met en lumière les tensions qui traversent la vie intérieure. Celles-ci peuvent être moins soulignées, il n'empêche, l'animalité appelle chez Gerson l'action humaine comme régulation :

---

[127] *Multi in nativitate ejus gaudebunt*, *OC*, t. 7. 2, n° 360, p. 717.
[128] *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 355, p. 681 sq.
[129] *Exsultabunt sancti in gloria*, *OC*, t. 5, n° 226, p. 270. Traduction : Je te demande si tu te laves les mains, si tu laves ta chemise de lin ? Tu vas me répondre : « Oui, je les lave ou je les fais laver. » Je te demande ensuite si après cela elles sont de nouveau tachées. Tu vas me répondre : « oui ». Pourquoi donc ne nettoies-tu pas de la même manière le lit de ta conscience même s'il doit se resalir par la suite ? Je t'en prie, que ta conscience te soit plus chère que ta chemise. Cesse de repousser la lessive présente à cause de la peur des futures taches. Après la pénitence, crois-moi, il y aura moins de saletés, elles adhéreront moins et seront plus facilement détachées.
[130] *Hoc sentite in vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 352, p. 655-656.

> A parler espirituellment chascune personne a une brebis a garder, c'est assavoir son ame ; et pour ce elle doit veillier a la garder de tous perilz, comme des loup[s] d'enfer, de la froidure d'avarice, de la chaleur tres ardant du pechié de luxure, de la tigne de paresce, de la parfonde fosse d'orgueil, de la compaignie d'autres qui sont entachiez de diverses maladies de pechié, car une brebis malade empire par sa compaignie non pas une autre seulement mais tout ung tropel : cum sancto sanctus eris. Unica prava pecus inficit omne pecus. Et qant ainsy diligemment veilleras comme bon pasteur de ton ame, saiche que tu verras, cognoistras et recevras cest enfant espirituelment [l'enfant Jésus][131].

Les images liées au corps dessinent une anthropologie singulière, quoique sans grande originalité dans le contexte du christianisme médiéval : la vertu y est un effort sans cesse repris et seule la raison peut vraiment décider de ce qui est bon pour l'être spirituel face aux déviances du corps encore ensauvagé et accablé par les éléments physiques, froidure, maladies etc.[132]. Pourtant, ce dernier exemple de la brebis ne renvoie pas seulement aux divers fléaux qui assaillent le chrétien : éclairée à contre-jour par l'intertexte des évangiles, il donne à voir l'image d'une âme égarée que le berger doit ramener. Ce faisant on touche là à une autre grande matrice imaginaire des sermons de Gerson, l'errance, laquelle cette fois n'est pas sans singularité.

Régulièrement les textes français posent la question de la progression vers Dieu à travers le motif de l'errance. Participant de la topique spatiale que nous avons déjà abordée, cette image précise ne se borne pas à faire entrer dans l'intériorité. En effet, quoique bien ancrée dans la tradition spirituelle du christianisme, elle revêt également chez Gerson une dimension spécifique par le lien qu'elle établit avec la figure du Christ. En lui se fondent ainsi l'exil (vers l'Égypte), l'errance terrestre (l'Incarnation) et le cheminement vers Dieu de sorte que l'image se voit dotée d'une dimension anthropologique complexe. Le sermon *Ad Deum vadit* français offre à ce titre un exemple caractéristique[133] : « Ad Deum vadit. Ideo Poenitemini / A Dieu s'en va et a mort amere / Jhesus veant sa doulce mere. / Si devons par penitence de ce deuil avoir remembrance. / […] Et commença son enfance en povrete, en doleur, en pleur, en faim, en soif, en froit, en pelerinage estrange en Egypte […][134] » Le motif de l'errance on le voit, naît d'abord du thème lui-même avec le verbe *vadere* dont le sème de mouvement ici est d'abord métaphorique puisqu'il renvoie à la mort du Christ. La suite du propos étend ensuite cette première acception métaphorique de l'errance

[131] *Puer natus est nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 385, p. 962.

[132] Rappelons à ce sujet que les images animalières comportent un nombre important de bêtes sauvages, et notamment en contexte politique. L'animal non domestiqué emblématise à l'évidence avec une force accrue la puissance adverse que représente le péché, et l'on pourra consulter, sur les déclinaisons de l'animalité chez Gerson, Liliane Dulac, « Un bestiaire politique dans l'œuvre de Jean Gerson », dans *Furent les merveilles pruvees / Et les aventures truvees. Hommage à Francis Dubost*, Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique Le Nan et Jean-René Valette, (éd.), Paris, Champion, 2005, p. 209-224. Sur l'imaginaire de la sauvagerie, voir aussi Jacques Le Goff, « Le désert-forêt », dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 59-75.

[133] On le retrouvera par ailleurs traité avec une extension encore plus grande dans le texte de la *Josephina*.

[134] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 449-450.

en la transposant à l'incarnation. Cette lecture très théologique est ensuite reprise et complexifiée par l'expression littéraire qui y associe l'idée de déplacement concret avec la fuite en Egypte et, dans la suite du sermon, la montée à Jérusalem. L'errance n'est toutefois pas vaine car requalifiée à travers le motif du *pèlerinage* elle transmet l'idée d'un cheminement long et sinueux, mais orienté vers Dieu. La métaphore peut se hisser au niveau de l'image-cadre qui structure l'ensemble du sermon et jusqu'à en faire une expérience proprement textuelle de l'errance-pèlerinage pour l'imaginaire du destinataire. C'est le cas dans le sermon *Obsecro vos tamquam advenas et peregrinos* où le terme clé intervient dans la citation scripturaire (*Première épître de Pierre*, 2, 11) elle-même :

> Obsecro vos tamquam advenas et peregrinos.
> Pelerins estes en ceste vie
> Et comme telz devons prier
> Comme pelerins vous maintenes
> De ce vous prie, ce retenes[135].

Dès le début le motif pèlerinage[136] prend une ampleur marquée à travers le travail poétique ; il va toutefois revenir de loin en loin dans le texte, transformant par là l'écriture en expérience du cheminement. Le jeu des pronoms par ailleurs accentue l'efficacité de l'image et permet une véritable configuration de l'imaginaire :

> Pelerins voires sommes nous, hors mis de notre cité, de notre pais, de nostre heritaige, de nostre finable felicité, ou desert de ce present monde, en la valle de plour, en la region de provreté. Non habemus hic civitatem manentem, sed futuram. Nous n'avons icy point de cité permanente mais nous tendons a cele qui est a venir. C'est la cité des cieulx, le païs de securité, c'est le royaume de paradis […][137].

Le *nous* dessine tout d'abord une communauté d'expérience par la mobilisation des affects pour être ensuite relayé par le *tu* à travers des adresses et des formules vocatives qui scandent le texte : « tu qui es bon pelerin, prens continence[138] » ; « tu en apres qui te cognois pelerin, soies patient[139] ». Une progression se dessine dans le texte qui amène à *se* reconnaître pèlerin : l'image devient un vécu intérieur et le cadre des images configure la vie spirituelle[140].

---

[135] *Obsecro vos tamquam advenas et peregrinos*, *OC*, t. 7. 2, n° 363, p. 748.

[136] On soulignera de nouveau que le motif du pèlerinage n'est pas, en lui-même, original en rappelant que Guillaume de Deguileville dans son *Livre du pèlerin de vie humaine*, l'avait déjà popularisé à la période immédiatment antérieure à celle de Gerson. Voir Guillaume de Deguileville, *Livre du pèlerin de vie humaine*, Graham Robert Edwards, Philippe Maupeu (éd.), Paris, Lettres Gothiques, 2015.

[137] *Ibidem*, p. 749.

[138] *Ibidem*, p. 750.

[139] *Ibidem*, p. 751.

[140] Sur cette dimension anthropologique du pèlerinage ainsi que la postérité du motif sous le nom de Gerson, on consultera Marie-Christine Gomez-Géraud, *Le Crépuscule du grand voyage*. *Les Récits de pélerins à Jérusalem*

Le pèlerinage n'est pas le seul motif qui ouvre sur l'expérience de la vie humaine comme errance fondamentale : les sermons latins notamment, tout en y recourant ponctuellement usent aussi d'autres images, ainsi le bateau en mer aspirant au port :

> Ego sum via et motus in illam ; illa finis ac terminus ; ego peregrinatio raptim transiens, illa patria semper manens ; ego militantium juge certamen ; illa laetus victorum triumphus ; ego vallis miseriae, illa mons laetitiae ; ego mare tempestuosum, illa portus tranquillus ; ego exilium, illa natale solum[141].

L'écriture à la première personne confère à l'image dans cet exemple, outre sa dimension anthropologique, des accents individuels qu'il convient de souligner et que l'on ne retrouve pas dans les textes français. Les motifs s'entremêlent et le pèlerinage cohabite avec la navigation[142] en un sémantisme dense. Alors qu'en français ces images topiques sont souvent convoquées seules et que leur dimension concrète est soulignée, le texte latin entrelace des associations d'idées paradoxales au moyen d'un parallélisme rhétorique comme pour rendre compte d'une complexité intérieure indicible[143]. La force de ces images d'errance[144] est réelle et elles contribuent façonner l'expérience humaine selon les cadres de l'anthropologie chrétienne. Porteuses d'un contenu doctrinal et orthodoxe, elles le dépassent pourtant en appelant à un changement mental de perspective et qui est la conversion véritable. Leur intérêt ne se borne pourtant ni à leur force ni à leur caractère englobant pour l'expérience spirituelle et l'on est en droit d'y voir aussi un tropisme proprement gersonien. Le pèlerinage revêt en effet chez le chancelier la dimension d'un emblème ou blason personnel à la faveur d'un jeu onomastique hébraïsant dans le même sermon *Obsecro vos tamquam peregrinos* : « Abraham ainsi se jugea pelerin ; Ysaac et Jacob, Moyse pareillement, en

---

(1458-1612), Paris, Honoré Champion, 1999, p. 50-58.

[141] *Domine si in tempore*, *OC*, t. 5, n° 221, p. 212. Traduction : Je suis la voie et le cheminement ; il est le but et le terme. Je suis le pèlerinage qui s'enfuit à toute allure, lui ; la patrie qui toujours demeure. Je suis le combat sans relâche de ceux qui sont en service ; lui, le triomphe joyeux des vainqueurs. Je suis la vallée d'effroi ; lui, la montagne de joie. Je suis la mer démontée ; lui le port paisible. Je suis l'exil, lui, le sol natal.

[142] Nous renvoyons par ailleurs pour un autre exemple d'image de navigation à l'exemple que nous avons déjà cité dans notre chapitre 4, *Ante diem festum*, *OC*, t. 5, n° 211, p. 58. Il convient de prêter attention à ces quelques occurrences et aux relations qu'elles entretiennent avec d'autres motifs car on retrouvera le même motif dans le *De mystica theologia* où le repos, le port est précisément associé à Dieu : « Grâce à la théologie mystique, nous sommes en Dieu, c'est-à-dire stabilisés en lui et conduits de la mer agitée des désirs sensuels au ferme rivage de l'éternité. », Jean Gerson, *Sur la Théologie mystique*, Marc Vial, (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 169. De même, il est intéressant de noter que dans *Le Livre du pèlerinage de vie humaine*, l'image de la navigation se rencontre dans une configuration fort proche avec d'une part une nef fragile faite d'osier enduit d'argile (on retrouve l'image dans le sermon 211) v. 15000 sq. de même que l'image de la mer déchaînée v. 12750 et les figures de Charybde et Sylla.

[143] C'est également le cas dans le sermon *Ante diem festum*, *OC*, t. 5, n° 211, p. 57-60 où le chemin (p. 60 sq.) s'inscrit à la suite de l'image du bateau balloté par les flots (p. 58 sq.).

[144] Le motif du pèlerinage revient avec une régularité marquée dans le corpus français, signalant par là un véritable tropisme gersonien. On se reportera ainsi et de façon non exhaustive pour d'autres exemples significatifs à *Dedit illis scientiam sanctorum*, *OC*, t. 7. 2, n° 347, p. 587-588 (§4) ; *Misereor turbe*, *OC*, t. 7. 2, n° 358, p. 709-710 (notamment l'annonce du thème).

figure de ce imposa le nom a son premier enffant Gerson, qui vault autant comme pelerin.[145] » Il ne faut pas y voir un *hapax* : la même association étymologique du toponyme – Gerson (hameau) – dont use Jean Charlier à l'hébreu גרשׁ [gerʃ] signifiant « chasser, renvoyer » se rencontre en effet en latin dans le sermon papal qui traite du même thème évangélique[146]. Cadre imaginaire offert aux destinataires pour qu'ils y conforment leur vie intérieure, l'errance emblématisée par le pèlerinage et la navigation renvoie tout autant à une configuration intérieure du chancelier. Faut-il y voir l'expression d'une singularité irréductible ? Sans doute mais pas seulement, car le binôme pèlerinage/navigation est également utilisé avec bonheur par cet autre grand moraliste chrétien qu'est Pétrarque et le motif du pèlerinage fut également popularisé comme figure de l'auteur par Philippe de Mézières[147] Les connivences et affinités électives entre le poète humaniste, le moraliste et le chancelier pré-humaniste ressortent à travers cet exemple avec une force inhabituelle, invitant de nouveau à se garder des découpages trop rigides de l'histoire littéraire.

Au-delà, qu'en conclure au terme de ce panorama d'images que les sermons de Gerson offrent comme autant de matrices pour construire la vie intérieure et ce faisant, orienter le comportement de ses destinataires ? Que changer l'âme ne saurait se faire sans l'expression d'une personnalité théologique : les choix en matière d'orthopraxie mais aussi de dogme témoignent implicitement d'une orientation que les images affichent de façon explicite. La nourriture, la corporéité ou l'errance, classiques ou plus singulières, nous renvoient à une vision précise de la vie intérieure. Celle-ci est concrète, tangible, et répond aux actions spécifiques requises par l'orthopraxie. Bien plus, quoique tendue vers Dieu, elle reste malgré tout loin de lui et ne conçoit

---

[145] *Obsecro vos tamquam advenas*, *OC*, t. 7. 2, n° 363, p. 749.

[146] *Obsecro vos tamquam advenas et peregrinos*, *OC*, t. 5, n° 235, p. 398. Gerson s'y montre d'ailleurs plus précis en indiquant que le terme hébreu est *gersan* et fournit une équivalence latine. Si l'on ne peut conclure sur cette base relativement limitée à une maîtrise de l'hébreux par le chancelier il faut toutefois souligner ces notions approximatives (et que l'on retrouve aussi pour le grec ancien). Elles révèlent en effet, avant le plein développement de la Renaissance française, un climat intellectuel déjà acquis aux langues anciennes et sans doute lié au collège de Navarre. Nous remercions Benjamin Griveau-Genest pour ce qui touche la langue hébraïque. Voir pour de plus amples précisions bibliographiques sur ce point précis, Max Lieberman, *« Chronologie gersonienne »*, (4), *Romania*, n° 56, 1955, p. 289-333.

[147] La bibliographie de l'œuvre de Pétrarque est un continent en soi et nous ne prétendrons pas proposer de synthèse exhaustive. Nous renvoyons à titre d'introduction au motif mer/pèlerinage à Nicholas Mann, *Pétrarque*, Arles, Babel,1989, p. 5 sq., chapitre « La vie comme voyage » ainsi que, pour une entrée dans les textes, au *Secretum* : « Moi aussi j'ai été jeté sur une vaste mer, cruelle et orageuse, et je conduis à travers les flots irrités, en luttant contre les vents, ma barque tremblante qui prend l'eau de tous les côtés. Je sais bien qu'elle ne peut pas durer longtemps, et je sais qu'il ne me reste aucun espoir de salut si le Tout-Puissant dans sa miséricorde ne m'aide à tenir le gouvernail d'une main ferme, et, avant de mourir, à aborder le rivage pour "mourir au port après avoir vécu en mer" », Pétrarque, *Mon Secret*, François Dupuigrenet Desroussilles (éd.), Paris, Éditions Rivages, 1991, p. 62-63, (traduction de François Dupuigrenet Desroussilles). Pour une approche du pèlerin comme figure d'auteur chez Philippe de Mézières nous renvoyons à l'article à paraître de Claire-Marie Schertz, « De l'auteur au lecteur : communication littéraire dans le *Songe du Viel Pelerin* de Philippe de Mézières », dans Delphine Burghgraeve, Jean-Claude Mühlethaler (éd.), *Un territoire à géographie variable : La communication littéraire au temps de Charles VI*, Paris, Garnier, (à paraître). Nous remercions l'auteure de nous avoir communiqué son travail avant publication.

les retrouvailles de l'âme qu'après la mort, maintenant ce faisant discrètement à distance d'autres voies d'accès au divin.

2. Configurer l'âme

Donner un cadre pratique où l'être peut se conformer et tendre vers Dieu par son action ne suffit pas. Sans orientation de l'âme vers Dieu, les gestes restent creux et sans doute faut-il aussi voir là une clé pour comprendre la coexistence dans les textes de Gerson de listes de préceptes avec des images à la force imaginative certaine. De *conformer* à *configurer* y a-t-il un passage qui s'opère sans rupture ? En réalité rien n'est moins sûr et sans doute est-ce pour cela que Gerson, pasteur avisé et perspicace quant à la psyché humaine, agit sur les deux aspects. En effet, de la forme à la figure se joue le passage du visible (un comportement) à l'invisible, sans lequel nul cheminement vers Dieu n'est décemment envisageable : « L'âme est […] l'image même de l'invisibilité. Rien de *visuel* ne conduit vers Dieu. Et c'est précisément l'âme qu'il faut dépasser pour rejoindre Dieu. Mais pour dépasser l'âme il faut d'abord passer par elle et remonter du visuel au concept.[148] ».

Qu'est-ce que « passer par l'âme » dans les sermons latins et français de Jean Gerson ? Nous ne prétendrons pas ici épuiser la question et nous bornerons à trois approches, existentielle, émotionnelle et discursive. En cette fin du Moyen Âge, le goût pour les modèles de vie est puissant et l'on en a vu quelques échos à travers les galeries de personnages antiques qui émaillent les sermons nobiliaires. La biographie exemplaire et son corollaire, le personnage, offrent toutefois des ressources précieuses pour la spiritualité et les sermons, à la suite d'une longue tradition hagiographique, n'hésitent pas à y recourir. À une échelle plus restreinte que l'intégralité d'une vie, les émotions, *affectus*, se révèlent un outil précieux pour façonner l'âme à l'image de Dieu. Il ne reste dès lors qu'à fournir à l'âme un nouveau langage pour que l'orientation vers la sainteté soit manifeste et ce n'est pas un moindre mérite des sermons de Gerson que de fournir, en latin, mais surtout en français, des mots polis par la langue littéraire pour s'adresser à Dieu.

a. Le personnage comme modèle

Si les charmes de la théologie narrative se font rares dans les sermons de Gerson, il est au moins une de ses ressources clés qui se maintient relativement au sein des textes, à savoir le personnage. Tiré pour une écrasante majorité de l'intertexte biblique il permet ainsi d'intégrer dans

[148] Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image*, *op. cit.*, p. 136.

le discours des éléments esthétiques comme un portrait un peu travaillé ou une scène pittoresque. Le personnage biblique ne constitue pourtant pas seulement une sorte de « personnel du sermon[149] » à la portée ornementale. S'il est en effet l'un des seuls rescapés du naufrage de la narrativité, c'est bien parce qu'il continue d'y jouer une fonction éminemment spirituelle et qu'il se révèle adapté pour construire l'expérience de la conversion[150]. À la manière des figures antiques qui commencent de travailler le discours pré-humaniste, le personnage est en effet avant tout un modèle destiné à orienter et configurer le comportement du destinataire. Bien mieux que l'injonction pastorale du prédicateur qui reste extérieure, le personnage offre la promesse d'une action déjà réalisée, humaine et donc accessible, enfin par là même transposable par le destinataire dans sa propre vie.

Les sermons français nobiliaires se montrent relativement avares en matière de figures spirituelles offertes à l'identification, préférant l'évocation allusive de personnages mythiques dans des listes. Le procédé se rencontre toutefois, notamment à la faveur d'échos entre la solennité du jour et les destinataires. Le sermon sur l'Épiphanie *Adorabunt eum omnes reges terre* établit ainsi un strict parallèle entre les rois mages et le roi Charles VI, destinataire principal du texte :

> Et dis que tout homme qui ha le gouvernement des trois royaulmes dessus nommes s'il veut bien gouverner doit honnourer Dieu son droiturier seigneur, et le aourer devotement a l'example de ces trois roys pour lesquels principaument, et pour tout autre apres sont dictes les paroles proposees : adorabunt etc. ; tous roys etc. Comme sont a louer, apresier, a honnorer ces trois roys ycy car leur Dieu cogneurent par divine inspiration ; ils vindrent a lui par diligent opperacion ; devant lui s'enclinerent par grant humiliation. Contre ceulx qui qui en l'esglise devant le corps Nostre Seigneur ne se daignent encliner. Finablement ilz l'aourerent par devote religion, en demonstrant par nobles dons qu'il estoit vray Dieu et vray homme […][151].

Si les trois figures sont bien convoquées pour fournir un modèle de comportement explicite, il est toutefois permis ici de souligner que les personnages en tant que tels restent à l'état d'amorce en ce sens qu'il leur manque une psychologie ne serait-ce que minimale et c'est l'allégorèse qui établit un pont entre les rois bibliques et le destinataire.

---

[149] On reconnaîtra sans mal sous cette expression celle, consacrée, que Philippe Hamon emploie pour décrire le personnage romanesque, « le personnel du roman ». Voir Philippe Hamon, *Le Personnel du roman. Le système des personnages dans les* Rougon-Macquart *d'Émile Zola*, Genève, Droz, 1998.

[150] Il ne s'agit pas là d'un élément nouveau, le personnage constituant un aspect essentiel de la littérature hagiographique ainsi que le rappelle Duncan Robertson, (nous traduisons) : « Le programme affiché d'un texte hagiographique est "d'édifier", c'est-à-dire, d'enseigner une doctrine, d'inspirer la vénération pour le saint et de pousser le lecteur à l'imitation. Les vies de saint appellent impérieusement à une réponse qui se concrétise dans les sentiments et dans l'action en un sens qui excède la compréhension que nous avons aujourd'hui de l'acte de lire. », Duncan Robertson, *The medieval Saints' Lives. Spiritual renewal and Olde French litterature*, Lexington, Kentucky, French Forum publishers, 1995, p. 17.

[151] *Adorabunt eum omnes reges*, *OC*, t. 7. 2, n° 342, p. 522.

Tout autre est le traitement que réservent les sermons français non nobiliaires aux figures évangéliques qu'ils mobilisent. Cette fois l'imitation vise non pas une série d'actions mais bien le comportement lui-même, conçu comme une expérience plus générale, associant actions et traits de psychologie. Exception qui confirme la règle, le Christ lui-même peut parfois s'offrir comme modèle à l'imitation des auditeurs ou lecteurs :

> Tournons les yeulx de nostre pensee au mistere de la procession du jour dui, et sentons en nous ce que nous y verrons. Ne soyons mie comme beste mues qui en regardant les livres ou les paintures ne s'en esmeuvent en riens. Veulx tu cognoistre et sentir humilite ? Ou la verras tu plus proprement et plus evidemment que en ton sauveur Jhesuscrist et en ton roy ; mais ou roy de tout le [m]onde et ou seigneurs des signorissans ; il vient a toy et pour ton salut en moult humble maintien ; premierement a pie, et puis sus une vile beste, sus une asnesse et ung asnon. Jasoit ce que grant honneurs lui soit faicte par dehors par les gens d'Israel, regarde et pense ou sens en toy quelle plaisance et quel orgueil il en prent ; car il gemist et pleure ; il sent bien que l'onneur de ce monde est bien neant et tantost est mue au contraire[152].

De nouveau la figure biblique est présentée comme modèle, mais l'accent cette fois est clairement mis sur une appropriation intérieure par la mobilisation de l'imagination : « sentons en nous ». La démarche tient en partie à la citation retenue pour le thème du sermon *hoc sentite in vobis* qui invite à faire sien les sentiments du Christ. L'imitation englobe donc bien la totalité du personnage du Christ et la postérité, qui a attribué à Gerson l'opuscule du même nom ne s'y est pas trompée.

Le Christ est pourtant rarement convoqué et ce n'est pas, tant s'en faut, le personnage dont use principalement Gerson à ces fins d'imitation. C'est bien plutôt la Vierge, et dans une moindre mesure d'autres figures féminines, qui revient avec insistance au fil des textes pour se présenter comme modèle de piété incarnée. Elle permet en effet d'introduire une tonalité affective, offrant par là une synthèse globale de ce que peut être la pratique de la dévotion :

> […] en ceste belle procession qui lors fut faicte [pour la fête de la purification] estoient Marie, et Josep[h] et de l'enfant Jhesus, Simeon et Anne. Nostre Dame portoit l'enfant Jhesus, l'ambrassoit et disoit comme en disant « mon tres doulx enfant de mon cuer, qui estes vous et qui suis-je ? Je suis vostre ancelle ; vous este benoit en eternite. » Lors avec la joye qui vous fut denuncee, Vierge tres pure, vous fut denuncee aussi la tristesse de vostre cuer ; c'estoit que le glaive de la passion de vostre filz trespasseroit vostre ame. Que lui pouez vous dire ? « Beau filz se faire se puet, n'ayez point iceste passion ; toutefois vostre voulente soit faicte. » Le baisiers et le plouriers tendrement[153].

[152] *Hoc sentite in vobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 352, p. 652.
[153] *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 372, p. 841. Ce passage présente d'évidentes analogies avec le tout début du *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 450 sq.

Sans s'attacher à la question technique du don de prescience de la Vierge, il convient de noter que le personnage introduit deux types d'éléments complémentaires : tout d'abord un registre affectif marqué par les pleurs et les embrassades pouvant être transposé à la dévotion et à la prière ; d'autre part l'idée de la soumission à la volonté divine et de l'humilité face aux voies de Dieu et qui renvoie à des dispositions intérieures plus larges chez le chrétien. Dans ces passages, c'est bien une association de comportement et d'émotion qui est incarnée par le personnage et ce afin de mettre sur pied des modèles de dévotion concrets et tangibles. Il est donc possible de se configurer à la sainteté en suivant l'exemple de la Vierge. Dans le sermon pour la *Passion* elle apparaît ainsi comme le paradigme même de la dévotion, au moins féminine[154], tant d'un point de vue comportemental :

> Mais notez icy o devotes gens notez je vous prie la constance merveilleuse de nostre Dame, de ceste mere tres douloureuse. Elle a esté travaillee tout le jour en ensuivant son benoit fils en douleur, en tourment, en grant haste et confusion ; elle n'avoit pas dormi toute la nuit, c'est bien assavoir ; et le jour devant elle estoit venue de Bethanie a Jherusalem a pie ; elle estoit encore a jeun oultre ceste heure de midi et pres de none […][155].

qu'émotionnel :

> C'est certain que nostre Dame ne fist maintenant complaintes ou contenance, mesdavenans a sa dignite et a sa virtueuse bonte combien certes qu'elle sentist douleur et plus que douleur, et a la fois souspiroit parfondement et gemissoit amerement. Sa tres belle et plaisante face estoit toute esplouree, toute pale et comme morte et toute descoulouree, la voix cassee, les yeux troubles, plonges en larmes. N'en pourquant tousiours demouroit une lueur, une lumiere qui descendoit des vertus de son ame et se montroit par dehors et tournoit les felons Juifs comme je tiens a une maniere d'amour, de pitie et de compassion et tellement qu'ils n'avoient point le cœur de la persecuter.

Veillées, jeûnes, larmes et vertu irradiante, la Vierge incarne ici les modèles de piété goûtés, entre autres, par la spiritualité féminine de la fin du Moyen Âge. Ailleurs, elle guide le destinataire avec saint Jean vers une configuration au Christ totale en voulant porter la croix[156], en un autre endroit, elle donne l'exemple pour la prière : « En la parfin Nostre Dame se retrahi seulette en sa chambrette

---

[154] La récurrence du motif chez le personnage de la Vierge doit en effet nous interpeller car si l'on se fonde sur les travaux de Piroska Nagy sur la question, il ressort qu'à la fin du Moyen Âge, les manifestations lacrymales des émotions spirituelles basculent de modèles plutôt masculins (par exemple saint Bruno) à des modèles féminins (Marie-Madeleine). L'auteure y voit la conséquence de la valorisation des facultés rationnelles dans la théologie scolastique au détriment des facultés sensibles, jusqu'alors valorisées, notamment dans la littérature monastique. Délaissé et mises au rebut, cet ensemble de comportements sont passées à la piété féminine suivant une logique étudiée par Michèle Le Doeuff pour l'histoire des concepts philosophiques dans *Le Sexe du savoir*, Paris, Flammarion, 1998.

[155] *Ad Deum vadit, OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 505.

[156] *Ad Deum vadit, OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 498.

et en son oratoire secret apres que graces furent dictes et qu'elle eut commande a Dieu saint Jehan, sa bonne garde, qui se retrahi en une autre chambrette a part.[157] »

Les exemples de piété offerts par l'usage de personnages dans les sermons français non nobiliaires ne sont pas sans paradoxes car l'on serait en droit de se demander s'ils ne visent pas spécifiquement un public féminin. Les figures choisies sont en effet le plus souvent des femmes et leur tendance aux démonstrations émotionnelles peut ainsi interpeller. Le fait d'ailleurs que les sermons latins (dont les destinataires initiaux étaient de fait des hommes) ne recourent guère à ces procédés pourrait appuyer cette interprétation. Rares en effet sont les personnages en contexte latin qui aient suffisamment d'épaisseur pour se prêter à l'identification. Est-ce à dire que le mimétisme comportemental n'avait pas lieu d'être pour des clercs ? C'est possible, mais il faut aussi se demander si de façon plus large l'horizon d'attente spirituel et littéraire des ecclésiastiques auxquels s'adressait Gerson ne l'excluait pas plus ou moins. Quoi qu'il en soit des causes de cette quasi-absence, force est de constater que les textes latins ne mobilisent des personnages que comme contre-modèles. L'épaisseur narrative de ces figures est par ailleurs singulièrement réduite et mobilise beaucoup moins l'identification des destinataires :

> Tradidit itaque Jesum Judas Simonis Iscariotae primum quia amicitiam obsequiosam praetendebat in statu quam longe projecerat ab affectu ; de gestu autem et affatu similiter in altera parte. Porro statu Judae quadruplici titulo fuerat insignitus, erat quippe Judas clericus, id est in sortem Domini electus tanquam domesticus ejus et haeres. Ad quid ? Ut Dominus sua pars suaque esset haereditas, cleros enim graece, sors latine[158].

Le traitement du personnage est allégorique plutôt que narratif et la glose compose l'essentiel du propos. L'identification n'en est pas moins sollicitée, mais c'est l'énonciation qui la convoque et non la narration, suivant en cela une logique plus extérieure :

> « Esto, dicet aliquis de clero, crucifigam Christum modo quo loqueris, esto prodam eum ; attamen longe est peccatum meum a sceleratissimo facinore Judae proditoris, qui miracula testissima Christi vidit ; non ego ; Jesum praedicantem, commonetem deterrentemque ; non ego. Desperando se suspendit ; gratia Dei non ego ». Appello te, homo qui sic loqueris, prae Juda te justificans ; credisne Judam vidisse et

[157] *Ad Deum vadit, OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 518.

[158] *Tradidit Jesum Judas Simonis Iscariotae, OC*, t. 5, n° 249, p. 548. Traduction : Judas Simon l'Iscariote a trahi Jésus tout d'abord parce qu'il faisait montre d'une amitié obséquieuse en apparence qu'il rejetait bien loin dans ses sentiments. Or toutes deux sont semblables par le geste et la parole. Bien plus, par son appartenance à la tribu de Judas, il avait été marqué d'un quadruple titre car Judas était prêtre, c'est-à-dire choisi selon la voie du Seigneur comme son proche et son héritier. En vue de quoi ? Pour que le Seigneur soit sa part et son héritage, en grec les clercs, en latin, le sort.

audivisse quae dicis ? Si nequaquam, tu vane crimen Judae per hoc exaggerandum pronuntias[159].

Le jeu des pronoms est celui du discours et non de la narrativité et s'il y a bien un appel à identification, il est délicat en revanche de parler d'imitation voire de configuration. En matière de contre-exemple on pourrait semblablement se reporter à Lucifer dans le sermon déjà cité[160] *Factum est proelium magnum in celo* : on y verrait, plutôt qu'un personnage, une figure faite de discours et qui se dérobe au type d'imagination que suppose l'imitation.

Au terme de ce parcours demandons-nous si les sermons latins refusent ce mode d'appropriation de l'expérience de la conversion et la configuration au divin qu'il permet. Les textes le laissent à penser tant les rares figures qu'on y rencontrent paraissent évidées au regard des textes français qui dessinent des comportements étayés d'une psychologie, toute sommaire soit-elle. On ne peut pourtant pas se fonder sur cet état de fait pour conclure à un refus d'une logique d'imitation et de configuration : elle s'invite en effet par d'autres biais.

b. Le mimétisme affectif

En tant que tel en effet le comportement qu'exemplifie un personnage ne permet qu'une configuration au divin partielle et bien imparfaite car extérieure. Il faut, Gerson le souligne, sentir en soi c'est-à-dire, se soumettre à un processus d'identification qui passe par les émotions. Ainsi de moteur initial de la conversion que nous avons étudié précédemment, elles deviennent matrice et modèle. À l'évidence, les personnages que l'on rencontre ponctuellement au fil des sermons de Jean Gerson offrent bien au destinataire, auditeur ou lecteur, des modèles englobant la totalité de l'être depuis les actions à faire jusqu'aux émotions à adopter en passant par des dispositions intérieures larges d'ordre existentiel (comme la crainte de Dieu). Pourtant, si les personnages appellent avec force et de façon patente à une forme de mimétisme émotionnel il convient néanmoins de rappeler que le travail sur l'affectivité ne se réduit pas, loin de là, à l'usage de figures. En effet, outre la Vierge du sermon *Ad Deum vadit*, des allégories, comme la Miséricorde dans le sermon latin *Suscepimus Deus misericordiam in medio templi tui*, peuvent à l'occasion fournir des modèles orientés en ce sens : « Longus essem si cuncta prosequerer [M]isericordiae verba, plena gemitu,

[159] *Tradidit Jesum Judas Simonis Iscariotae*, *OC*, t. 5, n° 249, p. 549. On reconnaît d'ailleurs presque mot pour mot à la langue près un passage analogue du *Ad Deum vadit*. Voir *Ad Deum Vadit*, OC, t. 7. 2, n° 341, p. 462-463. Traduction : « Admettons, dira quelqu'un parmi les clercs, que je crucifie le Christ de la manière que tu dis, admettons que je le livre ; pourtant il y a loin de mon péché au crime scélérat du traître Judas. Car lui, il avait vu les miracles qui témoignent Christ et moi, non, il avait vu le Christ prêchant, avertissant et détournant les gens du péché, et moi non. De désepoir il s'est pendu, grâce Dieu, moi non. » Hé homme qui parles ainsi et qui te justifies devant Judas, je t'appelle : crois-tu que Judas avait bien vu et bien entendu les choses que tu dis ? Si ce n'est pas le cas, tu condamne en vain Judas en exagérant cela.

[160] *Factum est proelium magnum…*, *OC*, t. 5, n° 228-229, p. 292-324.

plena suspiriis, plena singultibus, lacrimis atque plangoribus.[161] ». L'objet de l'émotion n'est pas anodin dans ce sermon papal puisqu'il s'agit du schisme. Le registre pathétique convoqué nous indique pourtant que le propos n'est pas uniquement politique au sens étroit où l'entend la modernité : l'enjeu est bien spirituel et l'affectivité qui nous est montrée a pour but de faire entrer, par mimétisme, dans une démarche de conversion et de réforme.

Faisant appel à l'empathie des destinataires, les émotions qui jalonnent les textes mettent tout d'abord en route pour la conversion. Puis, chemin faisant, elles sont autant de repères offerts à l'identification des destinataires, appelés à les faire leurs pour adopter la démarche de repentir qui leur est associée. Dans cette logique, le *je* du prédicateur-énonciateur se révèle central et autrement plus fréquent que les rares personnages et les allégories intermittentes. La première personne, quoique subjective de façon modérée et parfois cryptée, est le canal privilégié dont use Gerson pour insérer des émotions dans son texte. Il est aussi plus subtil et assurément plus efficace, le sentiment de l'un pouvant passer aisément à l'autre comme ici, de nouveau sur le schisme :

> En oultre quant je tourne les yeulz de ma pense envers l'estat de clerge et de saincte eglise, et generalement de toute cretiente, certes horreurs, fremissemens, tribulacions descenderent en moy. Je tressaillis tout de paour, et encore n'en suis pas bien assure. Je regarde amour propre partout regner […][162].

Le langage est proprement performatif dans ces passages car l'objet du discours, *l'estat de clerge*…, surgit en même temps que les sentiments du *je* qui l'encadrent et lui donnent un sens. Par effet de transfert, le destinataire ne peut recevoir le schisme que comme un objet effroyable qui suscite en lui aussi *horreurs*, *fremissemens* etc. Est-ce un hasard si la suite du propos, après un court exposé plus théorique, délaisse le *je* pour passer au *nous* : « Dieu nous veuille [la paix] amener. Mais nous le desservons mal.[163] ». C'est bien au contraire que le *je* pécheur déjà repenti s'offre comme une figure de transition au public en train de cheminer vers la conversion. L'ébranlement des émotions cède le pas immédiatement à l'identification, l'autre devenant le même au sein du discours.

Il n'est pas toujours besoin au demeurant de savoir d'où vient l'émotion pour s'y conformer et le fil du discours a tôt fait d'emmener ses destinataires vers les sommets exaltés de l'action de grâce :

---

[161] *Suscepimus Deus*, *OC*, t. 5, n° 248, p. 544. Traduction : Je m'éterniserais si je m'attachais à tous les propos de la Miséricorde remplis de gémissements, de soupirs, de sanglots, de larmes et de plaintes.
[162] *Penitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 384, p. 947.
[163] *Penitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 384, p. 947.

> Vrayment qui bien penseroyt a ces deux manieres de mors [saint Pierre et saint Paul] il maudiroit la mort des pecheurs et beniroit celles des saints en desirant comme Balaam : « Moriatur anima mea morte justorum » et en disant avec le prophète, O Dieu comment sont tes amis excellement a honneur mis[164].

L'émotion imprime sa marque au discours avec une intensité perceptible dans les marques de haut degré : adverbe, *vrayment*, doublets antinomiques, *maudiroit/beniroit* construit selon un parallèlisme strict, structure consécutive *qui penseroyt… il maudiroit*. Inscrit explicitement dans le discours (car c'est bien lui qui médite sur la mort de saint Pierre et saint Paul), le destinataire est conduit à éprouver la joie du converti exultant face aux martyrs des deux saints. La tiédeur n'a pas de place ici et le texte fait advenir par mimétisme le désir de la sainteté *en desirant comme Balaam…*[165]

Si les textes latins n'excluent pas ces effets de mimétisme affectif il convient de souligner que leurs modalités diffèrent toutefois sensiblement. Moins présente, souvent plus discrète, c'est souvent par l'entremise de l'intertextualité que l'émotion peut s'inviter, s'autorisant d'un texte source pour introduire une dévotion faite d'effusion plus que de théologie. L'annonce du thème et le prothème sont de ce point de vue des emplacements de choix pour cette configuration, ainsi ici dans une prière liminaire à la Vierge reprenant les termes du *Salve Regina* :

> […] Ades spirituali super nos influxu et intuitu convertens ad nos illos tuos misericordes oculos, ad quam suspiramus gementes et flentes in hac lacrimarum valle, implorantes adventum Spiritus sancti et super nos hodie mediante te Virgo misericordissima […][166].

La prière aide à l'identification émotionnelle, le sermon se donnant comme la parole des destinataires adressée à Dieu, mais c'est aussi l'intertextualité qui, reprenant les mots du *Salve regina* exploite la force de mots déjà polis par une longue tradition spirituelle. La place de l'émotion peut se faire plus ténue encore et se réduire à des effets de dissémination qui tisse et sous-tend le discours théologique comme dans *Exsultabunt sancti in gloria, laetabuntur in cubilis suis*[167] : le texte répète à l'envi les divers paradigmes lexicaux de la joie *laud**, *laetit** et discrètement renvoie le registre du sentiment aux destinataires : « Et quis dabit nobis, o viri fratres et patres, qui dabit exsultare hoc est extra nos quodammodo saltare in hac gloria ? Quis laetari in cubilibus

---

[164] *Nimis honorati sunt amici tui, OC*, t. 7. 2, n° 361, p. 725.

[165] Nous reviendrons sur la question du désir dans les sermons dans la suite de ce chapitre et nous ne nous appesantissons donc pas présentement sur ce point précis bien développé par les travaux de Dom Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu…, op. cit.*

[166] *Spiritum Domini replevit orbem, OC*, t. 5, n° 247, p. 520. Traduction : Sois présente au-dessus de nous par tes larmes et ton regard spirituel, tournant vers nous tes yeux miséricordieux vers lesquels nous soupirons, gémisssant et pleurant en cette vallée de larmes, implorant la venue de l'Esprit Saint et, sur nous, aujourd'hui, par ta médiation ô Vierge miséricordieuse.

[167] *Exaltabunt sancti in gloria, OC*, t. 5, n° 227, p. 265-267 sq.

nostris ? »[168] Plus subtil donc, le jeu sur les émotions dans les textes latins est également plus circonscrit et souvent le discours pathétique précède le propos théologique : la configuration aux émotions de la conversion n'exclut pas qu'une doctrine saine soit prodiguée.

Le mimétisme plus ou moins explicite n'est néanmoins pas le seul recours dont disposent les textes tant français que latins pour faire entrer dans cette vie psychique réclamée par la conversion. Il arrive en effet bien souvent que l'émotion soit plus contrainte. Ce faisant, la performativité du discours homilétique éclate au grand jour, le sermon rendant comme déjà effective et réalisée la conversion que sous-tend le sentiment. Tout peut être matière à injonction, à commencer par la joie que doit éprouver l'âme du pécheur qui se sait sauvé :

> Que doibt faire doncquez yci faire et penser tout cuer devot, tout cuer religieux, vray, noble et amoureux. Bien se doit esjoir de sobre leesse, de especial consolation. Bien doibt mettre sa peine que dignement puist remembrer tel salut, que reveremment le puist aujourd'hui presenter[169].

L'adresse peut se faire plus directe encore avec l'usage de l'impératif qui donne l'impression d'un discours performatif quant aux émotions des destinataires :

> Esjouyssez vous, enfans, car notre Dieu est fait semblable a vous. Esjouissez vous, vierges petites et grandes, car la Vierge a sans douleur enfanté et sans corrupcion. Esjouissez vous, femmes qui estes meres, car une femme est maintenant faicte mere de Dieu. Esjouyssez vous, simples gens et pasteurs, car a tels gens est anuncié le Filz de Dieu par les angels des cieulz. Esjouissez vous, clers, car le souverain docteur est nez. Esjouissez vous, roys, princes et seigneurs, car le Roy des roys, Prince des princes est enfanté[170].

De semblables dispositifs mettant en forme directement les émotions des destinataires se rencontrent dans les textes latins :

> Apparuit gratia Dei et Salvatoris nostri, et reliqua. Exhilaresce tu qui perieras, miserande homo, exhilaresce, erige aures, audi et gratias age, quoniam apparuit

---

[168] *Ibidem*, *OC*, t. 5, n° 227, p. 268. Traduction : Et qui nous donnera, ô frères et pères, qui nous donnera d'exulter, c'est-à-dire en quelque sorte de sauter hors de nous dans la gloire ? Qui nous donnera d'être dans la joie sur notre couche ?

[169] *Ave Maria, gracia plena*, *OC*, t. 7. 2, n° 343, p. 538.

[170] *Puer natus est nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 385, p. 965. Il serait tentant de voir dans l'énumération des destinataires variés l'indice d'une prédication prononcée devant un public plus large que la noblesse et ce d'autant plus qu'un autre sermon daté également de Noël 1402 nous est conservé, *Gloria in altissimis* n° 351 où l'on trouve de claires adresses au roi ainsi qu'au duc de Berry etc. Il est toutefois délicat d'extrapoler au-delà de ce que le texte nous indique lui-même à savoir que le public visé est large, semble comprendre pour partie un auditoire laïc, voire populaire, et un auditoire davantage nobiliaire. De nouveau, les mentions des textes dotées d'un caractère référentiel doivent être maniées avec minutie et ne sont pas suffisantes pour produire une analyse.

> gratia Dei, datum certe optimum et donum perfectum, quoniam gratia Dei vita aeterna, et si Dominus dat gratiam dabit et gloriam[171].

Dans ce sermon papal la convocation de la joie fait irruption dès le seuil du texte dans le prothème comme si le contenu du discours homilétique était déjà acquis sur le plan des émotions, comme si la conversion du pécheur était déjà là et se manifestait au travers de l'exultation. De nouveau la structure du texte montre que discours théologique et construction d'un discours affectif ne s'excluent pas, y compris dans des sermons cléricaux, au contraire, ils s'enrichissent. Les sentiments positifs ne sont toutefois pas les seuls que l'on rencontre pour faire advenir la conversion au travers d'un langage aux allures performatives, l'appel aux larmes sert tout autant à inscrire le repentir dans les textes et les cœurs :

> Nomen ejus Jesus, an auditis ? an intelligitis ? Intelligimus utique et audimus ; et hoc solum nomen est quod gaudioso pectore et litis frontibus huc usque audire meruimus. Demissos igitur et moerore confusos et squalidos erigite vultus, exundantes lacrimis extergite oculos, et tamquam ad certum verae liberationis nuntium tripudiate, gratulamini et psallite. Cessent eruta ex imis pectoribus suspiria, sit gemitibus finis et tamquam voti compotes effecti coelum et terram his amodo non pulsate votis : rorate coeli etc[172].

Le texte ménage même ici la transition d'un état à un autre, les larmes et la consolation, alignant ce faisant la progression émotionnelle du texte avec l'avancée du discours homilétique.

À travers les émotions qu'il met en œuvre, le discours se fait donc expérience d'une conversion déjà réalisée et d'une piété déjà configurée selon des modèles dévotionnels institués. Peu importe que cette mise en forme de l'âme passe par un mimétisme affectif subtil ou par une injonction plus directe : l'ensemble du corpus gersonien n'a de cesse de mobiliser l'affectivité sous des formes variées pour transformer son destinataire. La configuration aux modèles dévotionnels en vigueur ne saurait toutefois passer par les seuls comportements et sentiments. À la jonction de l'orthopraxie et des émotions se trouve en effet la parole du fidèle, incontournable instrument de la relation à Dieu.

---

[171] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 65. Traduction : La grâce de Dieu et de notre sauveur est apparue et s'ensuit. Réjouis-toi, toi qui étais mort, homme misérable, réjouis-toi, ouvre tes oreilles, écoute et rends grâce car la grâce de Dieu est apparue, le meilleur des dons et présent parfait, car la grâce de Dieu est la vie éternelle et si Dieu donne la grâce, il donnera en sus la gloire.

[172] *Postquam consummati sunt*, *OC*, t. 5, n° 240, p. 467. Traduction : Son nom de Jésus, est-ce que vous l'avez entendu ? Est-ce que vous l'avez compris ? Oui, nous avons compris et nous avons entendu et ce nom est la seule chose que nous avons mérité d'entendre le cœur joyeux et le front oint. Levez donc votre visage tourné vers le sol, troublé par le chagrin, sale ; levez-le et essuyez vos yeux dont coulent les larmes et comme à l'annonce d'une véritable libération, dansez, réjouissez-vous et chantez. Que cessent les soupirs tirés des profondeurs de votre poitrine, qu'un terme soit mis à vos gémissements et, comme maîtres des vœux que vous faites, dorénavant, n'agitez pas le ciel et la terre de ces vœux : ô cieux [prodiguez nous] votre rosée etc.

c. Donner des mots pour Dieu : la mise en forme du langage dévotionnel

Dans un genre de texte qui se conçoit – au moins de façon lointaine – comme discours inspiré par Dieu et ce dans le cadre d'une religion du Verbe il n'est guère envisageable de laisser en friche la parole singulière du fidèle qui tente de se rapprocher de la sainteté. Les sermons de Gerson qui mettent en œuvre une esthétique dialogale n'y font pas exception et outre leur vertu didactique et rhétorique, les jeux de voix revêtent une indéniable dimension spirituelle. Il y a là une véritable pédagogie qui par le truchement des pronoms, ou de nouveau par l'entremise du mimétisme, entend mettre en forme la parole que le fidèle adresse à Dieu. Ce faisant, il se joue à travers le langage une véritable configuration aux modèles spirituels promus par le chancelier.

Cette mise en forme par les sermons des mots de la foi et de la vie spirituelle peut prendre un tour très didactique, à la manière de modèles explicites : « Tu doys estre appris que pechie se oste pour dire a Dieu trois veritez : la premiere : "j'ay pechie" ; la seconde "il m'en desplaist" ; la tierce "je m'en garderay et confesseray"[173] ». Se convertir passe donc aussi par l'adoption dans la relation à Dieu du vocabulaire présenté comme approprié par le prédicateur. Si la fin de la formule renvoie à la sphère de l'action et se situe hors du discours, il convient de noter que les mots constituent en eux-mêmes les premiers stades de la conversion (reconnaissance du péché et rejet de celui-ci). L'affichage d'un discours aussi stéréotypé se rencontre moins dans les textes latins destinés à des clercs, il n'empêche, on y trouve aussi des passages qui guident le repentir : « Ignosce mihi, Domine Jesu, qui contra meipsum philosophaturus sum, contra animam meam nisi miserearis locuturus sum. Heu quotiens ego cum meis similibus te, Jesum, legemque tuam ore tractavimus.[174] ». Le discours émane du *je* à la suite d'un long développement sur la figure de Judas, assimilé aux clercs destinataires de ce sermon : le propos en tant que tel ne leur est pas prêté, ni imposé. Néanmoins, le jeu des pronoms laisse transparaître que les mots du *je* ont vocation à être repris par le public car la suite du propos glisse vers la première personne du pluriel, *tractavimus*. Le propos est donc bien offert à l'appropriation d'autrui et sollicite de sa part une identification et un mimétisme.

Le manuel de conversation divine que les sermons composent de loin en loin, toujours de façon intermittente, ne se limite pas aux gestes et comportements canoniques, dûment répertoriés

[173] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 564.

[174] *Tradidit Jesum*, *OC*, t. 5, n° 249, p. 555. On notera par ailleurs que la pénitence est ici adaptée au public et concerne des activités à caractère intellectuel et spéculatif. On retrouve ici le regard sévère du censeur des activités philosophiques à la faculté qu'est Gerson. Pour un aperçu de ce trait de personnalité du chancelier, on se tournera vers l'introduction de l'ouvrage de Zénon Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris : nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergame, Pierluigi Lubrina Editore, 1988, p. 13-17. Traduction : Pardonne-moi Seigneur Jésus, moi qui m'apprête à philosopher contre moi-même, moi qui m'apprête à parler conter mon âme à moins que tu ne me prennes en pitié. Hélas, combien de fois mes semblables et moi nous t'avons malmené dans notre bouche, toi, Jésus ainsi que ta loi.

par la pratique pastorale. En effet, les textes de Gerson, de façon plus générale, proposent régulièrement des discours détachés d'un contexte spirituel identifiable (confession, repentir, etc.) mais qui mettent en forme de façon plus large la relation à Dieu. De longueur variable, ces passages se caractérisent toujours par des effets d'adresse, prononcés par un *je*, prédicateur ou, dans certains cas, personnages. De fait, c'est surtout dans des passages de grande ampleur qu'il est permis de percevoir cette fonction de formalisation et de configuration du langage. Elle peut d'ailleurs se révéler limitée à un seul destinataire exclusif suivant une orientation sociologique étroite de sa réception, le sermon offrant dans ce cas une sorte de pédagogie différenciée et adaptée comme ici avec le roi s'adressant non à Dieu mais au péché :

> Mais a l'encontre prenez cest escu et vous entargez ; et dites a vous mesmes par bonne creance : « O ennemy d'umain lignage, point ne me auras pour ce tout et point ne me decpvras car puis que je croy que Dieu est et qu'il est mon createur, mon père et mon seigneur, et comme tout le bien et honneur que j'ay sur aultres de luy vient, bien le doibz amer, craindre et doubter, le regracier, l'onnorer et a ses commandemens tousiours obeir aussi bien et mieulx que ne vouldrais que mes subgets a moy le feissent[175].

Discours pour repousser l'ennemi, profession de foi, aveu d'humilité du souverain humain face au divin roi, le propos contient tout cela et se prête à l'appropriation et à la répétition intérieure en vue de l'édification personnelle. D'autres passages se présentent comme des fragments ou amorces d'oraison prêts à être repris dans le cadre d'une dévotion personnelle. Que le propos à l'origine émane d'une allégorie, ici Oraison, n'empêche en rien l'identification et la reprise des mots par le destinataire, la figure pouvant au contraire fournir un cadrage supplémentaire de la vie spirituelle selon une logique de pédagogie pastorale :

> Veons comment la premiere damoiselle fait son office et appelle le Saint Esprit comme en se complaignant et huchant a basse chiere, a face esplouree, a lermes et gemissements : « O tres doulx et tres begnin Saint Esprit, protecteur certain et conforteur des desolez, père des povres, tuteur des orphelins, lumiere des aveugles conduiseur des forvoiez, joye des tristes, secours des affigiez, le vray et seul ami qui ne failliez au besoing, maintenant devant les yeulx de vostre misericorde, devant le throne de vostre haulte majesté je fais ma complainte et ma querelle.[…][176] »

Le passage précédant le propos comporte déjà en lui-même des éléments forts de configuration tels que nous les avons précédemment étudiés : comportements, postures, émotions encadrent et mettent en perspective la prise de parole. La suite offre quelques variations sur le *Veni sancte spiritus* avec

[175] *Accipietis virtutem*, *OC*, t. 7. 2, n° 340, p. 436.
[176] *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 355, p. 681.

un effet d'accumulation au *pathos* certain et offre ce qui pourrait ressembler à une ouverture d'oraison. Il convient ce faisant d'être nuancé et de ne pas y voir un mode d'emploi que le fidèle devrait suivre à la lettre. Mais il est permis d'y voir un répertoire destiné à composer une mémoire spirituelle où le fidèle désireux de se convertir pourrait piocher.

Plus largement, et on le voit déjà dans cette adresse à l'Esprit saint, ces passages mettent en mots de grandes attitudes spirituelles que le destinataire pourrait faire siennes dans le cadre de sa pratique dévotionnelle. Le discours d'Oraison permettait, à mots couverts, de dire le désir de Dieu, d'autres passages préfèrent eux exprimer l'humilité de la créature humaine envers son Dieu :

> O vray Dieu, tout juste et tout puissant, montrez envers moy, vostre povre creature, la doulceur de vostre misericorde, non pas la rigueur et la severite de vostre justice car en moy n'y a riens qui le peut soustenir. Beau tres doulx Dieu, je vous rens graces quant vous m'avez amené a vous congnoistre estre tel, tout puissant, tout juste et tout bon, et que dedans les parfondes tenebres de mon cuer vous avez fait resplandir vostre merveilleuse lumiere. Sy me juge bien estre ung neant au regart de vostre haultesse, estre une chose nice et fole au regart de vostre saigesse sans nombre, estre une chose vaine et vile au regart de vostre bonté. Je congnois et juge que tout ce que vous faictes et voulez faire est justement fait, sagement fait, doulcement fait, soit en punissant par justice soit en pardonnant par grace Pourtant, Sire, s'il vous plaist user de grace envers moy, comme piteux père envers son mauvais filz, comme doulx seigneur envers son inutil serviteur, la gloire, Sire, en est a vous et le proffit a moy et vous doy bien amer, servir et honnourer […][177].

Les niveaux auxquels se déploie ce court extrait sont nombreux et dessinent dans le discours un mouvement de va-et-vient entre le *je* et le destinataire Dieu. Le texte oriente son public vers un repentir fait de retour réflexif sur soi et d'ouverture à plus grand selon une logique de reconnaissance. Plus que la lettre du texte, sans doute est-ce ce mouvement qui pouvait marquer l'auditeur ou le lecteur et mettre en forme sa propre intériorité. Le travail stylistique n'est toutefois pas absent et il est permis de penser, au vu des nombreux effets de parallélisme et de rimes, ainsi *tout puissant tout juste tout bon*, qu'une mémorisation au moins à l'échelle du syntagme était possible et pouvait à terme nourrir la prière des destinataires. Enfin, il convient de noter l'écriture très spécifique de ce dernier passage puisque cette fois le *je* renvoie à la voix nue du prédicateur, et non à une instance intermédiaire. Si ces dernières permettent tout autant selon nous les jeux d'identification il nous semble que cette dernière configuration se distingue par une force supplémentaire, le mimétisme induit par le pronom *je* se doublant en contrepoint du poids de l'autorité du théologien.

On l'aura remarqué, ces voix qui prêtent leurs mots aux auditeurs ou aux lecteurs pour qu'ils se rapprochent, bien plus, pour qu'ils se configurent à Dieu, se rencontrent sensiblement plus

[177] *Videmus nunc in speculum*, *OC*, t. 7. 2, n° 397, p. 1131-1132.

souvent dans les textes français. Faut-il s'en étonner ? Il faudrait encore affiner les relevés et offrir des typologies fines mais l'on peut d'ores et déjà émettre l'hypothèse que tout ce qui relève de la prière (les mots adressés à Dieu) était un enjeu pour la pastorale auprès des laïcs. On retrouve d'ailleurs des considérations semblables dans les opuscules de vulgarisation théologique ou la correspondance du chancelier adressée à ses sœurs. Il n'empêche, la question concerne également les clercs mais l'approche fait plus de place à la théologie dans la matière que les textes offrent à l'appropriation. Donner des mots pour s'adresser à Dieu c'est déjà, en quelque sorte, permettre de l'atteindre dans le cadre offert par les moyens humains. Il semble toutefois que les sermons de Gerson font un pas de plus que cette configuration encore empreinte de soucis pastoraux, certains passages semblant en effet mettre en scène une forme de présence divine.

III. Toucher au divin ?

Ouverture au- dedans et mise en forme de l'espace intérieur constituent le socle de la conversion, mais l'expérience dont elle est porteuse va encore au-delà. Il s'agit en effet ainsi que le rappelle Pierre Hadot[178] de retrouver l'origine, c'est-à-dire, en contexte chrétien, Dieu. Il convient ici de ne pas excessivement souligner cette idée du « retour » qui est d'abord une lecture théologique issue du platonisme avec Plotin, le ps. Denys et plus tard Jean Scot Érigène : les textes, nous l'avons vu, tout en s'inscrivant dans cette perspective théorique, mettent en œuvre d'autres dynamiques (entrée à l'intérieur, ouverture, assimilation, configuration). Dans cette dernière étape de la conversion il s'agit donc moins de retour en arrière que, d'une part, « d'orientation vers », d'autre part, de « mise en présence ». Déjà rencontrés à d'autres niveaux de notre réflexion, ce ne sont pas tant les mouvements qui sont spécifiques que ce qu'ils « regardent » : il ne s'agit plus ni d'une scène homilétique théâtralisée ni d'image cadre structurant l'intériorité. C'est en effet sur Dieu que débouchent cette fois les textes, ou plutôt, en accord avec notre titre, le divin. Les textes thématisent en effet peu une rencontre personnelle, qu'il s'agisse de La Trinité prise dans son entier que l'une des personnes divines de la théologie chrétienne, le Père, le Christ ou le Saint-Esprit. En revanche, de nombreux éléments renvoient à Dieu, qu'il s'agisse de la lettre biblique, de la figure d'un saint, d'un élément liturgique ou d'un récit évangélique. Dieu est donc certes partout, mais souvent indirectement, saisi par les médiations que reconnaît le dogme, en sorte que nous userons du vocable « divin » pour désigner ce type de présence.

[178] Pierre Hadot, « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*

De fait, posant que les sermons de Gerson offrent de toucher au divin, nous ne pourrons faire l'économie d'un détour par la « question mystique » et ce d'autant plus que nombreux sont les critiques qui ont plus ou moins rangé le chancelier dans cette catégorie[179]. Le phénomène mystique est en effet communément défini comme « un mouvement pour se dépasser en direction d'un objet particulier, ni simplement profane, ni éternel, mais situé au-delà des limites de l'expérience, empirique ; il désigne en second lieu la perception intuitive de cet objet […].[180] ». Les convergences entre cette définition et notre propos liminaire apparaissent d'emblée ; la similarité pourtant ne suffit pas à établir une démonstration. Nous conserverons tout au long de notre propos une distance critique élémentaire et nous étudierons d'abord comment les sermons sont construits comme espace de mise en relation (avec Dieu) dans le discours ainsi que par-delà.

1. Faire l'expérience du divin

Fortement hiérarchisée, l'institution que fut l'Église médiévale pensa en partie la relation à Dieu sous l'angle de la médiation. Que ce soit à travers la *lectio divina* – régie selon un cadre herméneutique – les images – réalisées selon des codes symboliques – ou les sacrements – dispensé par les prêtres – l'expérience de Dieu est indirecte. Cette dimension n'exclut pourtant nullement la force de la présence qui y est expérimentée par les fidèles : la « religion flamboyante » est en effet profondément affective, faite d'un sens aigu du divin. Dans cette perspective, les sermons constituent depuis la réforme du concile de Latran IV un aspect majeur de la présence de Dieu dans la société humaine. Par eux en effet, la parole divine est rendue accessible et même, en écho à la prédication évangélique, ils suggèrent par leur mise en forme que la parole peut être efficace et *faire* la conversion[181]. Par ailleurs, reprenant pour partie certains dispositifs de la *lectio*

---

[179] Voir James Louis Conolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain, Librairie Universitaire, 1928 et Yelena Mazour-Matusevitch, *Le Siècle d'or de la mystique française*, Milan, Archè, 2004. Notons que Gerson est également classé dans la catégorie « mystique rhénane » dans l'anthologie d'Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge. La Poétique de Dieu. Ve-XVe siècle*, Paris, Gallimard, 1997, p. 664-665. Nous excluons de ce panorama les auteurs qui abordent Gerson comme théoricien de la théologie mystique, à savoir André Combes et Marc Vial.

[180] Jesus Lopez-Gay, « Mystique », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 10, col. 1893.

[181] La question de l'efficacité du langage n'a pas échappé aux thériciens médiévaux et le concept de performativité est moderne, on retrouvera des conceptions analogues sous la plume des auteurs. Il convient toutefois d'être vigilant, et ce en raison même de ces points de rencontre. Pour l'essentiel en effet est performatif pour les médiévaux le langage sacramentel, notamment dans le contexte liturgique. Le sermon s'en rapproche assurément mais ne saurait être confondu avec la parole du prêtre « Ceci est mon corps ». Nous userons donc dans du terme de performatif dans un sens toujours large. Sur ces questions linguistiques on consultera pour une mise en perspective rapide de la performativité médiévale, Patrick Henriet, « Introduction », dans *La Parole sacrée. Formes, fonctions, sens. (XIe-XVe siècle)*, Toulouse, Édition Privat, 2013, p. 9-18. Pour une approche linguistique qui s'attache, entre autres, à l'efficacité rhétorique de la prédication et à son rapport avec d'autres types de discours efficaces, voir Irène Rosier-Catach, « Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge », dans *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*, Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet, Irène Rosier-Catach, (dir.), Turnhout, Brépols, 2014, p. 511-585.

divina, ils introduisent à une présence qui réside dans un *verbe*. Mais leur capacité à rendre Dieu présent ne tient pas seulement à leur statut de discours : ils participent en effet souvent de la liturgie et de ce fait, ils font écho au mystère que celle-ci met en scène.

a. Le sermon performatif : quand le texte *fait* la conversion

Entre configuration et expérience, la distance semble parfois ténue tant il est vrai, nous l'avons vu, que certains dispositifs textuels font plus que faire goûter par avance la conversion. Effets de présentification et émotions semblent ainsi la donner comme déjà là. Pourtant si ces procédés d'écriture offrent bien un avant-goût, celui-ci n'est pas sans ambiguïté car l'émotion ne fait que configurer au divin et aux grandes figures de la dévotion, c'est-à-dire, rendre semblable par effet de mimétisme. La configuration n'est pas la conversion : elle lui ressemble mais elle ne fait en réalité que disposer chez le croyant un certain nombre d'éléments. Amorce du mouvement, elle n'est pas le mouvement qui fait rejoindre Dieu et qui réalise en actes la configuration qui n'était encore qu'en puissance. Nous tâcherons donc de mettre en lumière cette autre dimension des textes où les mots eux-mêmes semblent faire advenir la conversion et ce afin d'en saisir les logiques de progression.

Il est des langages plus ou moins efficaces et à la performativité variable et on pourra ainsi s'attacher en premier lieu aux effets qui tiennent à l'emploi du subjonctif et qui, sous l'apparence de l'irréel, oriente et conditionne le réel. Les passages d'invocation sont nombreux et se situent à l'articulation du sermon et de la prière. Ce faisant, ils confèrent implicitement au discours du *je*-prédicateur un statut de parole efficace, en tout cas, doté d'une force spécifique qui peut influer sur le réel :

> Humiliemus igitur animas nostras legi Dei, imitantes hunc puerum et circumcidamus per disciplinae cultrum omnem vitiorum superfluitatem a nobis et sensibus nostris. Circumcidatur cor a praesumptionis praeputio, ne plus sapiat, quam opportet nec prudentiae propriae innitatur ; circumcidatur ipsum ab omni carnalitatis excessu ut sine sordibus et colluvione voluptatis sit purum et mundum. Circumcidantur oculi ne videant vanitatem ; os et lingua ne loquantur mendacium ; aures ne audiant detractionem ; tactus et gustus ab omni lubricitate, totum corpus a rebellione contra animam contumaci […]. Sit in nobis fides vera et viva secundum vim rationabilem ex recogitione immensae sapientiae ; sit spes certa secundum vim irascibilem ex professione ejus summae potentiae ; sit caritas fervida ex consideratione summae benevolentiae et gratiae quae apparuit nobis hodie in circumcisionis humilitate[182].

[182] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 69. Traduction : Humilions donc nos âmes sous la loi de Dieu, nous faisant les imitateurs de cet enfant et circoncisons par le culte de la discipline tout l'excès des vices pour le retrancher hors de nous et de nos sens. Que soit retranché du cœur le prépuce de la présomption afin qu'il n'en sache pas plus que ce

Certes, l'usage du subjonctif correspond d'abord dans ce passage à un impératif de la première personne du pluriel : l'emploi est donc usuel et ne soulève nécessairement pas de questions. Pourtant, oscillant entre ordre et irréel, le propos donne déjà une forme de présence à la circoncision allégorique héritée de la tradition paulinienne et à laquelle appelle Gerson. Au-delà des modes verbaux, les effets d'anaphore contribuent à donner force d'existence à la réalité invoquée, toute virtuelle soit-elle *a priori*. Bien plus, le glissement d'injonctions impersonnelles à la voix passive à des appels adressés à un *nous, sit in nobis* semble faire passer du général au particulier et ce faisant, de l'abstrait au concret qui le réalise. La progression se fait également sentir dans le contenu des préconisations et si le début se focalise sur la purification des organes des sens, la suite s'attache exclusivement aux vertus théologales faisant passer de l'extérieur à l'intérieur. Peu à peu donc, le sermon dessine la marche à suivre pour se convertir et faire suivre ce cheminement à son destinataire. La progression du texte se calque sur celle qu'il faut adopter en vue du progrès spirituel et, sur un mode encore virtuel, elle ouvre la voie au lecteur ou à l'auditeur.

L'usage subtil du subjonctif ne caractérise néanmoins pas tous les textes loin de là et bien d'autres sermons mettent en scène une expérience de conversion à d'autres modes verbaux. Celle-ci peut passer tout d'abord par des effets de présentification de la solennité du jour, notamment lors de l'annonce du thème :

> Or vousist Dieu que nous accomplissions ce que dit l'apostole en l'epistle du jour dui : « hoc sentite etc. » Sentes, dit il, en vous ce qui est en Jhesuscrist. Quoy sentes ? Sentes toute l'humilite, toute douceur, toute compassion et begninite […]. Vray est que notre sentiment est corrompu par enfermete de pechie se grace ne la garist[183].

Une première exclamation, à l'irréel du présent, souligne l'écart entre la réalité et l'exigence qui est celle de la vie spirituelle. Le détour par le thème ramène à l'injonction du message divin et l'appel à la conversion se fait à l'impératif en passant de *nous*, à *vous*. Puis le prédicateur se penche sur la réalité humaine elle-même en la caractérisant à l'indicatif en termes de manque. Le début du sermon a donc d'ores et déjà en quelques lignes posé l'enjeu essentiel de la prédication tout en la faisant intimement éprouver. La suite du propos explique en plusieurs points très didactiques

---

qu'il convient et qu'il se repose sur sa propre prudence. Que soit retranché tout l'excès de la charnalité afin qu'il soit pur et propre, sans nulle saleté et immondice de volupté. Que soient circoncis les yeux afin qu'ils ne voient pas la vanité, la bouche et la langue afin qu'elles ne profèrent de mensonge, les oreilles, afin qu'elles n'entendent pas les accusations, que toute lubricité soit retranchée du toucher et du goût, que tout le corps soit détaché de la rébellion obstinée qu'il fomente contre l'âme. Qu'il y ait en nous une foi véritable et vive accordée à la force rationnelle dans la reconnaissance de la sagesse immense, qu'il y ait un espoir certain accordé à la force affective avec la profession de sa souveraine puissance, qu'il y ait une charité fervente tirée de la considération de la souveraine et bienveillante grâce qui nous est apparue aujourd'hui dans la circoncision de l'humilité.

[183] *Ecce rex tuus venit mansuetus, OC,* t. 7. 2, n° 349, p. 616.

comment se défaire de l'influence funeste de *Délit terrien*. L'expérience n'est plus de mise et il s'agit bien plutôt d'acquérir des notions fiables pour orienter sa conduite. On aurait tort d'en rester là, car les derniers paragraphes du sermon reprennent les mêmes effets de présentification que le début, non sans faire percevoir une progression :

> Tandis que nostre roy tient son throne ycy, ou siet et regne [M]isericorde douce et piteuze, approchons y, n'attendons pas la terrible et douteuse venue du destroit jugement ouquel le juste a paine sera sauve. Ceulx qui pour delit terrien n'ont cure de croire actendre le paiement de paradis, et doubter la mort sans fin en feu et en tourment et en vice, ils se mettent en trop horrible peril et sans remede, et pour si peu de prouffit[184].

Alors qu'au début du sermon la grâce divine semblait lointaine, formulée au subjonctif, voici qu'à la fin du texte elle se manifeste de manière presque tangible aux yeux du destinataire : le trône divin est là par un effet d'hypotypose, *ycy*, et il possible de le rejoindre à l'instant, *approchons y*. Le texte met donc en scène une progression qui fait passer d'un sentiment d'éloignement de Dieu, du fait de la conscience du péché, à une forme de proximité spirituelle avec le divin par l'entremise d'un cheminement théorique adapté. Si le savoir et la pratique chez Gerson sont bien distincts, l'écriture homilétique en revanche les articule afin de construire concrètement dans le texte une expérience de la conversion.

Cette actualisation de la conversion n'est pas l'apanage des textes français et l'on trouvera des exemples analogues dans les textes latins où la progression textuelle *fait* le progrès spirituel du destinataire inscrit. De nouveau le préalable est de se reconnaître pécheur et nous reprenons ici un exemple déjà abordé :

> Tu captivus es, compedibus duris adstrictus, constitutus inter tot externorum domesticorumque hostium in te conjuratorum cuneos fragilis, lassus, inscius, et coecus per vias mundi hujus peregrinans, vias vere devias et Dedali labyrintho simillimas. Ita est. Anfractuosae sunt viae, praeruptae, praecipites et lubricae, laqueis ubilibet ac latrunculis obsessae. Nomen igitur Jesu avide audias, loquaris libens, cogites semper dicque cum psalmista : Domine in nomino tuo salvum me fac. Idque VI° Eneidos : « Eripe me his invicte malis. / Da dextram misero et tecum me tolle per undas / Sedibus ut saltem placidis in morte quiescam. » (Livre VI)[185].

---

[184] *Ecce rex tuus venit mansuetus*, *OC*, t. 7. 2, n° 349, p. 621.

[185] *Postquam consumati sunt*, *OC*, t. 5, n° 240, p. 467. Traduction : Tu es captif, enchaîné à de solides entraves, placé au milieu de rangs de si nombreux ennemis domestiques conjurés contre toi, ô toi qui es fragile, harassé, ignorant et aveugle et qui chemines par les routes de ce monde, sur des routes en vérité sans issue et en tous points semblables au labyrinthe de Dédale. Ainsi en est-il : les routes sont tortueuses, escarpées, abruptes et glissantes, bloquées de toutes parts par des pièges et des embuscades. Puisses-tu écouter alors avidement le nom de Jésus, parler tout à ton aise, y penser souvent. Dis avec le psalmiste : « Seigneur, tu me sauves en ton nom » et aussi cela du livre VI de l'*Énéide* : « Arrache-moi invinciblement au malheur / Tends ta main vers le malheureux et emporte-moi de par les ondes avec toi / afin qu'au moins je repose dans la mort en des demeures paisibles. »

L'image du piège vient caractériser de façon extrêmement forte la situation du destinataire auquel le texte s'adresse de façon directe. L'usage du pronom personnel *tu*, qui peut être omis en latin, ainsi que le doublet d'*auctoritates*, biblique et antique et plus largement l'écriture métaphorique donne à l'auditeur ou au lecteur de s'éprouver pécheur et prisonnier avec une indéniable acuité. Le texte ne le laisse pourtant pas là et rapidement, de nouvelles adresses donnent au *tu* d'aller plus loin grâce à une méditation intérieure guidée :

> Nomen ejus Jesus. Jubeo te mentalibus oculis circumspicere vitam Jesu ; quanta ad infirmos compassio, quantus salutis nostrae ardor, quanta apud omnes benignitas ; aspicies innumeros ad eo incolumitati et quod stupendum magis est, quosdam vitae restitutos ; virtus enim de illo exibat et sanabat omnes[186].

L'imagination est ici convoquée pour servir de support à la dévotion et le texte indique la marche à suivre pour faire sien le modèle du Christ, l'imiter et s'y configuer. Malgré cette progression vers l'intériorité, le texte n'en reste toutefois pas moins un guide relativement extérieur, le *je* et le *tu* restant bien distincts. Un pas de plus est franchi à la fin du sermon, puisque cette fois destinateur et destinataire se fondent ensemble jusqu'à ne faire plus qu'un, la conversion de l'un étant aussi celle de l'autre :

> Spectabile dixerim hujus viri pectus, nec aliud quippiam ullis unquam gemmis ullisve monilibus pretiosius adornandum. Ast istius et si non vulnera, verba saltem studeamus imitari. Consuescamus ad omnes et ad primos praesertim malarum cupidinum introitus loqui statim ac invocare triumphale illud nomen Jesu quo nullum aliud perversis gentibus aequaliter formidandum. Exclamemus una cum Bernardo, super Missus est : « Veni Domine aufer scandala de regno tuo quod est anima mea, ut regnes tu qui debes in ea regnare. Venit enim avaritia et vendicat sibi sedem in me ; jactantia cupit dominari mihi ; superbia vult mihi esse rex ; luxuria dicit « ego regnabo » ; detractio, ira, invidia tractant in meipso cujus potissimum esse videar. Resisto, resistor, te esse Dominum meum clamo ; dico non habeo regem nisi te Dominum Jesum. Veni ergo Domine, disperge illos in virtute tua et regnabis in me quia haec tu es rex meus et Deus meus. » Haec ille[187].

---

[186] *Postquam consumati sunt*, *OC*, t. 5, n° 240, p. 468. Traduction : Son nom est Jésus. Je t'ordonne d'examiner avec les yeux de l'intellect la vie de Jésus : [vois] quelle compassion il manifesta envers les infirmes, quelle ardeur il montra pour notre salut, quelle bonté il témoigna à tous… Tu en verras d'innombrables qui viennent à lui qui est sauf et, plus étonnant encore, qui voient leur vie restaurée : car une force sortait de lui qui les soignait tous.

[187] *Postquam consummati sunt*, *OC*, t. 5, n° 240, p. 470. Traduction : Admirable poitrine que celle, dirais-je, que celle de cet homme que rien de plus précieux ne doit jamais orner, ni gemmes ni colliers. Et faute de pouvoir imiter ses blessures, tâchons du moins d'imiter ses paroles. Habituons-nous, à chaque entrée, notamment la première, de mauvais désirs à tout de suite parler et invoquer triomphalement le nom de Jésus qui est redouté comme nulle autre chose par les être pervers. Exclamons-nous avec Bernard dans ses homélies sur le *Missus est* : « Viens Seigneur, chasse les scandales de ton royaume, c'est-à-dire mon âme, pour que toi qui dois y régner, tu y règnes. L'avarice est venue, qui revendique pour elle un trône en moi, pleine d'arrogance, elle veut dominer en moi. L'orgueil veut être pour moi un roi, la Luxure dit "Moi, je règnerai", la Médisance, la Colère, l'Envie, parlementent contre moi qui leur semble puissant. Je fais face, je me tiens pour faire face, je proclame que tu es mon Seigneur, je dis que je n'ai pas

Certes, il faut l'intermédiaire du maître spirituel qu'est saint Bernard, et surtout la médiation de son discours pour s'autoriser à dire la conversion qui libère de tous les liens décrits précédemment par le texte. À l'issue du sermon, le salut n'en est pas moins bien là, de même que la joie de celui qui rejoint Dieu. Au demeurant, le truchement de saint Bernard n'est sans doute pas à appréhender comme un détour discursif, ou du moins pas seulement ; car dire comme le saint c'est déjà se configurer à un personnage éminent de l'histoire chrétienne, c'est être, par imitation, déjà saint.

Discours qui se donne comme une parole efficace qui fait la conversion, dotée d'une force, *vis* selon le vocabulaire théologique[188], le sermon serait-il finalement un sacrement ? Si la question surgit à la faveur de notre étude, précisons qu'elle n'est pas posée en tant que telle par les textes eux-mêmes et de façon explicite. Elle est toutefois loin d'être anachronique et dépourvue de pertinence, les théologiens médiévaux ayant effectivement approfondi ce champ de leur réflexion. Il n'empêche, l'écriture des textes de Gerson se laisse aller parfois à jouer avec les solennités du jour, le discours homilétique reprenant les mots de la liturgie : « Or es tu au jourdhui ressucite par la grace de Dieu ; il ne te fault que perseverer en ceste vie espirituelle quant a l'ame et croy fermement, et de cela aiez esperance, au aussi au jourdhui Nostre Seigneur est en chair ressucite et glorieux et jamais ne mourra. »[189] Reprenant le contenu du dogme sur les implications théologiques de la résurrection du Christ, le sermon réaffirme avec force la foi en un salut donné au fidèle ; ce faisant le discours se fait proclamation non sans des accents performatifs marqués. La résurrection se réalise aussi dans les mots.

Le sermon ne réduit donc pas à de vains mots qu'emporteraient l'instant et l'oubli car les paroles se veulent efficaces, et ce, même si le statut théologique du sacrement et du sermon diffèrent : Dieu est pensé comme l'agent dans le sacrement. À l'évidence, il faut nuancer en un sens strict la performativité de ces énoncés qui ne réalisent pas d'actions sociales au sens où l'a montré Austin[190] et comme le feraient des sacrements bien établis au plan théologique. Pourtant, il est indéniable que la rhétorique des sermons de Gerson est travaillée par ces questions, bien plus qu'elle en joue en faisant de la progression textuelle comme une forme de progrès spirituel qui se réaliserait dans l'instant. L'expérience du divin qu'esquissent et que construisent les textes ne mobilise pourtant pas seulement ce que peut ressentir le destinataire ; elle s'appuie tout autant sur un rapport précis aux mots d'où peut naître le sacré.

---

d'autre royaume que toi, Seigneur Jésus. Viens donc Seigneur, disperse tous ceux là par ta puissance et tu règneras en moi car tu es mon roi et mon Dieu. » Ce sont ses paroles.

[188] Sur la question des paroles sacramentelles envisagées dans une perspective linguistique, sujet qui excède notre propos voir Irène Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Le Seuil, 2004.

[189] *Ibi eum videbitis*, *OC*, t. 7. 2, n° 353, p. 670-671.

[190] John Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1981.

b. Dévoiler le sens mystique

Au-delà de la vie intérieure, lieu de la conversion où Dieu est rejoint, les sermons, notamment latins, s'intéressent tout autant aux mots en tant qu'ils peuvent être porteurs d'une parole divine. Pratique usuelle de la spiritualité monastique, la *lectio* est fondée sur la rumination lexicale comme principe de méditation et s'offre également comme un accès à Dieu à travers son verbe. Une exégèse spirituelle conduite pas à pas permet ainsi de faire l'expérience du mystère divin et de le ressentir. De façon analogue à ce que nous avons vu pour les sermons français avec les images de l'intériorité, c'est cette mise en œuvre du sens des textes qui fait surgir les images et ouvre sur l'imaginaire (la topique spatiale est par ailleurs convoquée, mais dans une perspective sensiblement différente et que nous étudierons plus tard).

Avant même d'ouvrir dans les textes à cette forme d'intériorité, l'exégèse spirituelle suppose déjà une attitude spécifique à l'égard de la parole divine. Les sermons latins expriment ainsi souvent un mélange d'émerveillement et de contemplation que suscite le verbe sacré pour la conscience humaine :

> A Deo exivit. Etc. Alta verborum profunditas, alta nimium et quis cognoscet eam ? Sed ita loqui decebat conscium secretorum Dei. Hic tam sublimis volatus grandi aquilae spirituali Joanni debebatur, cui ex sententia dicere fas erat philosophiae apud Boetium libro IV° metro primo : sunt enim pennae volucris quae celsa conscendant poli, quas sibi cum velox mens induit, terras perosa despicit etc. Mihi vero quidni stupor mentis et digna admiratio est debebatur ad hanc scientiam quae mirabilis facta est ex me ; confortata est et non potero ad eam. Quid nisi venerabundum quoddam silentium congruebat[191] ?

La métaphore du vol[192], introduite par le jeu des *auctoritates*, est un indice sûr du glissement du texte vers une perspective spirituelle : la surface du texte prend du relief et le *je* s'inscrit discrètement dans une logique ascensionnelle. Enfin l'accent mis sur le silence[193] au sein même du

[191] *A Deo exivit et ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 208, p. 12. Traduction : Il s'en est allé vers Dieu etc. Ô abîme profond, trop profond, des mots : qui le connaîtra ? Il fallait donc parler avec la conscience des secrets de Dieu. Il le devait, le vol sublime de l'aigle Jean à l'esprit vaste, lui pour lequel on peut reprendre les mots qui sont appliqués à la philosophie chez Boèce, livre IV, mètr 1 : « Il est en effet des plumes d'oiseau qui touchent au firmament des cieux. Et quand l'âme agile s'en vêt, elle regarde la terre au loin pleine de mépris. etc. » Mais n'y a-t-il pas là pour moi matière à stupeur et ne dois-je pas éprouver une digne admiration envers cette science qui, quoique miraculeuse, émane de moi ? Elle est bien établie et je ne peux rien y ajouter : qu'est-ce qui lui correspondrait mieux qu'un silence plein de révérence ?

[192] Elle fait figure par ailleurs d'élément constitutif de la spiritualité gersonienne et que l'on retrouve exploitée de façon bien plus ample dans les traités spirituels de la dernière période d'écriture du chancelier. Voir sur ce sujet Isabelle Fabre, « La plume et l'envol : une analyse stylistique de la *Méditation sur l'Ascension* de Jean Gerson », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2013, p. 509-544.

[193] On retrouvera par ailleurs le motif du silence en d'autres endroits, comme dans le sermon *Considerate lilia*, *OC*, t. 5, n° 217 p. 167 : « Sed quid multa conamur ? Quid multa garriendo balbutimus quasi videlicet rem tantam tantis verborum angustiis claudere valeamus ? ». Traduction : Mais pourquoi tentons-nous d'en dire plus ? Pourquoi en balbutiant bavassons-nous sans fin comme si nous étions de taille à enclore une chose si grande dans les recoins si

sermon contribue à creuser le discours et à le doubler d'un arrière-fond qui réserve sous les mots un espace plus vaste et moins immédiat.

L'exégèse peut ensuite déployer l'épaisseur signifiante du texte biblique. Les formulations adoptées prennent parfois une forme simple et brève, la méthode des quatre sens de l'écriture étant de fait bien connue des clercs de la fin du Moyen Âge :

> Vade inquit in domum tuam. Potest certe domus ista ad materialem hominis habitationem referi juxta sensum litteralem, quomodo sumptum est in locis scripturarum innumeris […]. Potest secundo per domum Ecclesia militans intelligi juxta sensum allegoricum […]. Potest subinde tertio domus ista humanam significare conscientiam juxta moralem intellectum […].
> Quis igitur prohibet reverendi patres, his animadversis arbitrari Salvatorem nostrum Jesum quadruplicem ad minus praessumptis verbis dedisse monitionem quasi dixisset : Vade in domum tuam quae est materialis structura ; in domum tuam quae est propria conscientia ; postremo in domum tuam quae est felicitas et gloria[194].

Le fait que ce sermon date du début de la carrière de Gerson et soit destiné à un public universitaire comportant sans doute une part d'étudiants n'est peut-être pas étranger au caractère quelque peu scolaire de cette exposition. D'autres textes en effet se saisissent de la mise en œuvre de la méthode exégétique de façon déjà beaucoup plus spirituelle pour en faire un moment d'entrée dans l'intériorité :

> Ecce nuper in ipso meditationis meae secreto dum praesentis evangelii verbis intenderem apparuit ipsum velut fons illimis et nitidus fons vitae, verbum Dei in excelsis, tamquam praeterea speculum quoddam purissimum sine macula tersissimumque et tale quale dicunt aliquod esse perspectivi in quo relucent ex unius corporis objectu quatuor imagines, speculo non fracto. Visa est nempe mihi respiciendi praesens evangelium quadruplex expositionis Sacrae Scripturae facies quasi totidem decorae virgines filiae coelestis sapientiae quarum nomina et officia quidam metro comprehendit dicens : Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agat, quo tendas anagogia.
> His itaque quatuor imaginibus insignitur fons et speculum sapientiae divinae […][195].

---

exigus des mots ?

[194] *Vade in domum tuam*, *OC*, t. 5, n° 250, p. 564. Traduction : Rentre, dit-il, dans ta maison. Certes, cette maison peut renvoyer à l'habitation matérielle de l'homme en suivant le sens littéral comme il en est fait usage en des lieux innombrables de l'Écriture […]. Elle peut dans un second temps être comprise comme l'Église militante suivant le sens allégorique […]. Cette maison peut de là, en un troisième temps renvoyer à la conscience humaine suivant l'intellect moral. Qui donc interdira, révérends Pères, ceci étant bien considéré, d'envisager que notre Sauveur Jésus nous a donné un quadruple avertissement, au moins, à travers ces mots choisis, comme s'il avait dit « Rentre dans ta maison, qui est une structure matérielle, dans ta maison qui est ta propre conscience, enfin dans ta maison qui est la félicité et la gloire.

[195] *Nuptiae factae sunt*, *OC*, t. 5, n° 234, p. 376. Traduction : Voici que dans le secret même de ma méditation, alors que je me concentrais sur les mots de l'évangile du jour, il m'apparut, tel la source limpide et la source de vie éclatante, le verbe de Dieu lui-même dans les cieux, comme une sorte de miroir extrêmement pur sans tache, très net et tel que,

On retrouve là les marqueurs ordinaires de l'intériorité gersonienne à laquelle nous nous sommes déjà attachée dans une perspective rhétorique : la première personne, la mise en scène de l'élaboration du sermon et quelques termes caractéristiques, *secreto, meditatio* ainsi que l'idée d'un surgissement de l'inspiration, *apparuit*. L'enjeu d'un tel passage va néanmoins au-delà de la seule question stylistique et la mise en évidence d'une scénographie prophétique n'épuise pas le propos. En effet, l'isotopie de la pureté, *nitidus, purissimum, sine macula* doit interpeller, ainsi son association à deux éléments investis d'un symbolisme spirituel fort, et que nous avons déjà rencontrés, à savoir la source[196] et le miroir[197]. Quoique discrète, la subjectivité y est réelle : l'intériorité y renvoie, mais aussi le miroir de par sa nature réflexive ainsi que le lexique du regard. Or c'est dans ce cadre très précis qu'est introduit la citation classique sur les quatre sens de l'écriture et que se déroule, à partir de là, la logique exégétique de l'ensemble du sermon.

L'épaisseur textuelle découle donc bien d'une ouverture intérieure à une signification divine mais elle la nourrit également. Les passages témoignant d'un geste interprétatif de la part du prédicateur s'apparentent souvent en effet à une rumination textuelle aux accents affectifs : exégèse et désir de Dieu sont concomitants et marchent de concert, ainsi dans le sermon *Prosperum iter faciet*[198] :

> Potuerat sermo noster prolixius extendi qui devotas pro regis itinere prospero fundendas orationes commonefaceret atque suaderet ; sed inspicio vestrum devotionis ardorem qui ut continuetur vel in majorem desideriorum flammam erumpat non eget flatu verborum meorum exiguo ; per se enim satis in meditatione vestra exardescit ignis piorum sanctorumque desideriorum ut jugiter levatis sursum cordibus ut [sic] tractis ex imo pectore suspiriis atque gemitibus dicat unusquisque apud semetispum : prosperum iter faciet nobis Deus salutarium nostrorum. […]
> Divertat nunc paululum et pergat ad alia, non aliena, sermo noster. Ecce quod offertur in meditatione mea iter quoddam non terrestre quod agitur pedibus corporis

---

comme on dit, on voit une chose dans laquelle brillent quatre images mises en perspective issues de l'objet d'un seul corps, alors que le miroir n'est pas brisé. Il apparut à mes yeux le présent évangile selon le quadruple visage de l'exposition de la sainte Écriture presque sous la forme de belles vierges, filles de la sagesse céleste dont les noms et les fonctions ont été rassemblées par quelqu'un en ces vers : « La lettre enseigne les faits, ce que l'on doit croire, l'allégorie / le sens moral ce qu'il faut faire, vers quoi l'on tend, l'anagogie. ». Ainsi, la source et miroir de la sagesse divine étaient-ils ornés de ces images.

[196] Pour un autre exemple de l'isotopie de la fécondité en un sens spirituel on se reportera dans notre chapitre 5 à l'exemple tiré de *Ante Diem festum autem Paschae* prononcé pour les cisterciens du collège Saint Bernard, note 24 : la poitrine du prédicateur s'y remplit des eaux fertiles de la sagesse divine, mobilisant l'image de la source cette fois au sens propre.

[197] Sur la question du miroir voir notre chapitre 4 et les notes 184, pour le renvoi aux textes, et 191, pour une mise en perspective de l'objet en un sens spirituel.

[198] Il va sans dire que ce n'est pas sur ce point précis que Gerson se montre novateur : notre reprise du titre de l'ouvrage majeur de Dom Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008 est là pour rappeler que les cisterciens les premiers usèrent de cette alliance de la rhétorique et de l'exégèse avec le succès et la postérité que l'on sait.

> sed spirituale et coeleste iter aeternitatis quod peragratur pedibus mentis qui sunt cognitio, pes sinister in intellectu, et volitio pes dexter in affectu[199].

L'ardeur du désir spirituel semble ici comme engendrer l'exégèse, elle-même prise dans une méditation singulière et la rumination du mot de *iter* induit l'interprétation, ainsi que la métaphore cadre qui structure l'ensemble du sermon. Il n'est toutefois pas interdit de penser que, à l'inverse de l'ordre affiché par les textes ou de manière tout aussi vraie, c'est l'exégèse et l'interprétation qui construisent le désir inscrit dans le texte. Si dans le domaine des choses spirituelles c'est bien Théologie qui est reine et maîtresse, il n'en demeure pas moins que même Rhétorique reste l'une de ses premières suivantes. L'interprétation exégétique est ainsi tout à la fois le prétexte et la matrice d'une rhétorique affective et la condition de possibilité de l'intériorité – dans les textes latins – en ce qu'elle lui donne forme à travers des images et la construit dans les textes. C'est d'ailleurs les sens les moins évidents qui se montrent sur ce point les plus indiqués ainsi qu'on peut le mesurer incidemment dans *Suscepimus Deus* :

> Dum haec in ipsa meditatione mea quae nunc loquenda fuerant prius ipse mecum revolverem, pergebam sic erumpere in vocem jucunditatis et laudis, in verba consolationis, laetitiae ac aedificationis spiritualis juxta sensum anagogicum praesumpti thematis nostri, studebam exprimere qualem in templo cordis nostri processionem agere nos hodie convenit in qua mystice fuit Maria et Joseph, Simeon et Anna figurantes quatuor virtutes cardinales[200].

Les sermons latins destinés aux clercs ne relèguent donc pas l'expérience spirituelle au loin pour privilégier la seule approche théologique ; en revanche, force est de constater que leur démarche les distingue des sermons français. Si l'effusion spirituelle et les accents affectifs y ont en effet leur place, de même que l'intériorité, le texte, plus que l'image, reste toutefois ce qui permet

---

[199] *Prosperum iter faciet, OC,* t. 5, n° 241, p. 472. Traduction : Notre sermon aurait pu se prolonger de façon plus prolixe lui qui rappelait et enjoignait d'établir des oraisons pour que le voyage du roi soit prospère. Mais je vois l'ardeur de votre dévotion qui, afin qu'elle se poursuive ou qu'elle éclate en une plus grande flamme, n'a pas besoin du souffle ténu de mes mots. En effet, il brûle suffisamment dans votre méditation, le feu des pieux et saints désirs, pour que chacun dise sans cesse en lui-même, le cœur s'élevant et des soupirs et des cris étant tirés du fond de notre poitrine : « Que Dieu notre sauveur nous donne de faire bon voyage. ». Que notre sermon change ici un peu de perspective et qu'il se porte vers des objets autres mais non pas étrangers. Voici que s'offre dans ma méditation qu'une sorte de voyage non pas terrestre, qui est accompli par les pieds du corps, mais spirituel et céleste, un voyage d'éternité qui se fait au moyen des pieds de l'âme qui sont la connaissance, le pied gauche dans l'intellect, et la volonté, le pied droit dans l'affectivité.

[200] *Suscepimus Deus, OC,* t. 5, n° 248, p. 541. On notera que c'est l'image, rare chez Gerson, du temple du cœur et qui est dotée de connotations liturgiques plus fortes que la « chambre du cœur ». Sur cette image, voir Jean-Louis Chrétien, *L'espace intérieur, op. cit.* Traduction : Alors que je ressassais dans ma méditation avec moi-même les choses qu'il me faudrait dire en premier, j'en vins à exploser en des paroles de louanges douces, en des mots de consolation, de joie et d'édification suivant le sens anagogique du thème pris pour nous. Je m'efforçais d'exprimer quelle procession il convenait de faire dans le temple de notre cœur dans laquelle mystiquement Marie, Joseph, Siméon et Anne figurent les quatre vertus cardinales.

de les approcher. Ainsi donc, dès les prémices de l'expérience homilétique, textes français et textes latins se singularisent avec subtilité et ce malgré d'évidents points communs qui subsistent.

c. Rendre le mystère divin présent

Travail sur les mots en même temps qu'ascèse spirituelle, la rumination verbale ouvre sur le sens du sacré. On touche là au cœur des sermons dont le but est aussi de rendre tangible le mystère divin en contrepoint de la conversion proprement dite. Le mystère ne se joue d'ailleurs pas seulement dans les mots, le sermon participant, il convient de le préciser, à une économie du sacré où la liturgie joue également un rôle important notamment au plan visuel[201]. Le destinataire n'est en effet pas seulement appelé à s'ouvrir à une réalité spirituelle cantonnée à sa seule personne ; de façon plus vaste, il s'agit également de s'ouvrir à Dieu lui-même. Certains textes formulent d'ailleurs clairement cet aspect qui indirectement fait du sermon une expérience de Dieu :

> Ecce ergo Dominus noster Jesus Christus in medio nostrum est, viri patres et fratres. Intendite quae dico : « Dominus in medio nostri est » ; quid aspicitis, quid stupetis ? Ita est, credite non mihi sed pollicenti qui mentiri non potest : « ego, inquit, in medio eorum sum ». Et quis « ego » ? Quis loquitur ? Dominus fortis et potens, ipse est pastor bonus qui animam suam dedit pro ovibus suis. O certe pulchra, o felix haec et Deo gratias societas in cujus medio Dominus ille est cui angeli serviunt, cui sol et luna famulantur[202].

Dans ce sermon prononcé pour une ordination épiscopale, Gerson ne se contente pas de s'appuyer sur l'intertexte évangélique (Matthieu, 18, 20) pour rappeler le sens sacré du rassemblement communautaire. L'insertion de la citation, notamment avec le présentatif *ecce* permet en effet de la remotiver de façon puissante. Ce faisant, l'insistance est placée non sur le contenu du discours mais sur l'expérience dont il est l'indice et le moyen. Le texte entoure d'ailleurs le propos biblique de procédés qui l'actualisent subtilement : apostrophe de l'auditoire pris vigoureusement à parti, *quid stupetis*, retour sur le texte cité lui-même pour faire ressortir sa dimension extraordinaire, *quis « ego »*. Le vocatif final, *o felix…societas*, achève d'ancrer le texte dans l'épaisseur du mystère divin. Si le traitement diffère selon les textes, le souci de lier sens du mystère divin et sermon se retrouve, lui, régulièrement au sein du corpus gersonien. On le retrouve ainsi jusque dans

[201] On se reportera sur l'importance de la mise en présence visuelle avec les éléments du mystère divin dans la liturgie à Jacques Chiffoleau, *La Religion flamboyante*, Paris, Éditions du Point, 2011, p. 120 sq.

[202] *Bonus pastor*, *OC*, t. 5, n° 215, p. 123-124. Traduction : Voici que notre Seigneur Jésus Christ est au milieu de nous, ô Pères et Frères. Faites attention à ce que je dis : « Le Seigneur est au milieu de nous » : que regardez-vous ? Qu'avez-vous à vous étonner ? Il en est ainsi, faites confiance, non pas à moi, mais à celui qui le promet et qui ne peut mentir : « Moi, dit-il, je suis au milieu d'eux ». Et qui est ce « moi » ? Qui parle ? Le Seigneur fort et puissant lui-même, lui qui est le bon pasteur qui a donné son âme pour ses brebis. Ô la belle, oui assurément, ô l'heureuse, grâce à Dieu, assemblée qui a en son milieu le Seigneur ! Lui que servent les anges et qu'accompagnent la lune et le soleil.

l'ensemble des sermons non aristocratiques *Poenitemini*, quoique ce soit sous un tour davantage didactique :

> En apres tu demanderas : « Comment connaistrai je la venue de Dieu dedens mon ame [?] Je te respons que touttefois que tu as aucune bonne inspiracion et voulente de bien faire, c'est Dieu qui approche a toy et a ta cite, soit par moyen de prescheur, soit par tribulacion, soit par maladies, soit par prosperite, soit en ta chambre ou en ton lit a toy seulet[203].

Le sens du mystère est ici atténué mais il n'en demeure pas moins que le *prescheur* est bien le véhicule de la présence de Dieu et que le sermon apparaît comme un moment possible de rencontre.

Ce n'est toutefois pas ces passages très explicites qui instaurent le plus fréquemment dans les textes une expérience du mystère divin. Tout aussi importants sont les moments où le *je* apostrophe Dieu (rarement à travers la figure du Christ), la Vierge ou les anges. Ce faisant, le sermon ouvre le discours à une réalité spirituelle supérieure, comme le concert céleste des anges dans *Exsultate quoniam merces vestra copiosa est in coelis* :

> Musicam prae caeteris ita illic exerceri perspicuum est ut non alia videatur sapientissimo Augustino esse beatorum spirituum illorum occupatio quam ut pleni sint modulis in laude et canore jubilo, ubi una vox est laetantium et unus ardor cordium :
> O felix illa civitas
> In qua jugis solemnitas
> Et quam jucunda curia
> Quae curae prorsus nescia
> Non sicut laetantium omnium habitatio est in te, idcirco beati qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saeculorum laudabunt te et cantabunt canticum novum, in choro et tympano, in chordis et organo. Totus praeterea mundus concinet auribus beatorum carmen pulcherrimum et harmoniam numerosam suavemque resonabit ; ita etiam ut, quod mireris, infernales gemitus, stridores horridi et rabidi ululatus damnatorum concurrant ad integritatem melodiae hujus dulcisonae, qui in inferno tenor est justitia et in coelo mollior cantus misericordia, juxta illud : « misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine[204]. »

---

[203] *Poenitemini*, « Contre la gourmandise », *OC*, t. 7. 2, n° 367, p. 799.

[204] *Exsultate*, *OC*, t. 5, n° 227, p. 284. Traduction : Il est ainsi, à cet égard, pertinent de pratiquer la musique plutôt que tous les autres arts en car elle est apparue au très sage Augustin, à la différence des autres arts, comme l'occupation des esprits bienheureux en ceci qu'ils sont remplis de modulations dans la louange et la jubilation harmonieuse là où il n'y a qu'une seule voix pour ceux qui se réjouissent et qu'une seule ardeur pour les cœurs : « O heureuse cité / dans laquelle [règne] une solemnité perpétuelle / que régit une curie agréable / Qui bien sûr ignore les soucis. » Ce n'est pas ainsi que se trouve en toi l'habitation de tous ceux qui se réjouissent car les bienheureux qui habitent dans ta demeure, Seigneur, ils te loueront et te chanteront un cantique nouveau pour les siècles des siècles avec des chœurs et sur le tambourin, sur les cordes de la cithare et à l'orgue. Bien plus, le monde entier retentira aux oreilles des bienheureux en un chant magnifique et il fera résonner des mesures harmonieuses et suaves et ce au point que, ce dont tu t'étonneras, les gémissements infernaux, les grincements horribles et les hululements de rage des damnés se liguent contre l'homogénéité de cette harmonieuse mélodie dont le chant est plus frêle en enfer du fait de la justice, et plus doux aux ciel de par la miséricorde suivant cela : « je chanterai pour toi, Seigneur, la miséricorde et la justice ».

Le premier vocatif, *o felix illa civitas*, installe dans le texte une tonalité exaltée empreinte d'action de grâce qui fait écho aux sentiments du *je*. L'apostrophe à Dieu mais aussi le champ lexical de la musique, sorte d'hypotypose sonore, ancrent ensuite pour le destinataire le sens d'une présence spirituelle tangible. La citation (Ps. 100, 1) ramène presque aussitôt, après un bref *excursus* consacré à l'enfer, à Dieu devant lequel le destinataire semble comme se tenir par l'entremise du texte.

Les textes français jouent semblablement de ces effets de mise en présence du divin par l'apostrophe de figures analogues :

> Graces doncques soient a vous, o benoist anges de paradis, graces vous soient de celle diligence et cusançon que vous avez de nous et de nostre salut, combien que trop petitement nous le reconnoissions souvent quant, vous presens et veans et enhortant au contraire nous n'avons pas vergogne de faire honteux et abominables faits lesquels nous ne ferions pour rien en la presence d'aucune humaine personne qui ne fait a comparer a vostre noblesse et dignite. Trop est icy nostre deffaut envers vous plein d'ingratitude quant en toute place tant soit secrete nous n'avons honneur a et reverence due[205].

Le discours déploie de nouveau un espace spirituel qui rend présent ce que ne voient pas les sens du corps. On notera à cet égard que cette question de la réalité invisible revient dans nos deux extraits français avec plus de force que dans les passages latins, lesquels ne s'y attardent guère. Sans doute faut-il y voir l'indice d'une sensibilité variable à ces questions selon les publics : si pour les clercs les choses spirituelles ont force de réalité de sorte que l'aporie des sens en la matière n'est pas soulevée, un public laïc aura quant à lui tendance à réserver davantage son adhésion spirituelle à ce qu'il ne voit pas. Le statut du mystère qui est rendu présent varie donc selon les textes et fait l'objet de développements où la part du didactisme diffère : pédagogie de l'invisible d'une part, exaltation de celui-ci d'autre part.

Les textes ne se bornent toutefois pas à désigner en la mettant en scène une présence du divin. Nous l'avons montré, les effets de vocatifs et d'apostrophe jouent un rôle important pour la susciter dans les textes. Ainsi les procédés encommiastiques ayant trait à l'exaltation font basculer dans une forme d'espace par-delà le discours, les sermons donnant force d'existence à ce qui est physiquement absent de la chaire :

> Vocatum est nomen ejus Jesus, inquit evangelista. O nomen totiens exspectatum, sed hodie primitus impositum cum vocatum est ejus Jesus. Dudum enim a longe a peccatoribus a salus, id est Jesus, et prope erat ultionum Dominus. Hoc David agnoscens postulabat nomen non potentiae et dominationis sed gratiae et

[205] *Ad Deum vadit, OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 459.

> benignitatis : « dic inquit, animae meae salus tua ego sum, Jesus tuus ego sum ». Nam quid Jesus nisi salus[206] ?

Il n'y a pas de convocation du Christ à proprement parler mais le vocatif, les jeux de rime en [um] et [us] ainsi que les effets de dissémination de termes clés, *vocatum*, *nomen*, *Jesus* rendent présent le mystère divin. Ce soulignement insistant par le discours qui rend presque palpable une réalité spirituelle imperceptible n'est pas l'apanage des textes latins : on le rencontre aussi dans les textes français :

> Il donna viande a ceulx qui le doubtent.
> Belle ame, ame crestienne, bel o devot peuple crestien, qui est le cuer qui porroit penser, quelle est la langue qui sauroit reciter la tres doulce et inestimable bonte de Nostre Seigneur, de nostre vray père, de nostre createur. Riens n'estions ; il nous a faiz. Nous avions continuelment besoin de viande et de nourriture, non pas seulement quant au corps mais trop plus quant a l'ame. Il nous a ministre et laissie son precieux corps en viande et son sang en breuvage, non mie en propre figure visiblement, quar cy n'eust rien prouffite, caro non prodest quidquam, mais invisiblement et espirituelment ; comme l'ame est invisible et immortele, si doibt estre sa viande espirituelle. Quelle viande ? Amour, dilection, foy, esperance et aultres vertus Qui baille belle viande ? Nostre sauveur par le mistere de son digne sacrement. Belle ame, ame crestienne, mon ame, se tu es feble encontre les temptacions, et oy, viens icy a la fontaine de toute puissance[207].

Indéniablement, l'énoncé du dogme de la transsubstantiation induit un discours à la portée didactique : les questions rhétoriques, *qui baille belle viande*, les connecteurs logiques, *quar*, *mais*, en sont des marqueurs évidents dans la fin de ce passage. Ce n'est toutefois pas la pédagogie qui scande le propos mais bien la contemplation de la grandeur du mystère divin. Le thème de l'ineffable ouvre ainsi sur l'expérience spirituelle bien plus sûrement que sur l'exposé catéchétique. Les deux vocatifs en outre, les superlatifs, *tres doulce*, ainsi que les effets d'une parataxe discrète, *riens n'estions/il nous a faiz* convergent harmonieusement pour donner aux destinataires le sens du sacré.

L'expérience qu'offrent les sermons n'est donc pas seulement celle de l'intériorité des auditeurs ou lecteurs, le discours offrant d'appréhender par-delà lui-même, le mystère indicible d'une présence. Faut-il d'ailleurs parler d'expérience ? Les passages que nous avons présentés ne recourent en effet que peu au discours de la sensation et tirent d'abord parti de la *deixis* : il s'agit d'abord de faire signe. Si donc le discours des sermons construit une forme de mise en présence de Dieu pour le

---

[206] *Apparuit gratia Dei*, *OC*, t. 5, n° 212, p. 80. Traduction : Il fut appelé du nom de Jésus dit l'évangéliste. Ô nom si souvent espéré et aujourd'hui donné originairement quand Jésus en est qualifié ; naguère en effet, le salut, c'est-à-dire Jésus, était loin des pécheurs et le Dieu de vengeance était proche. David, reconnaissant cela, pensait qu'il ne s'agissait pas d'un nom de puissance et de domination mais de grâce et de bonté : « Dis-moi mon âme, dit-il, c'est moi qui suis ton salut, je suis ton Jésus ». Car qu'est donc Jésus sinon le salut ?

[207] *Memoriam fecit*, *OC*, t. 7. 2, n° 357, p. 706.

destinataire, force est de constater qu'ils désignent tout autant une présence qui excède le discours, invitant dès lors à poser la question dans les termes consacrés par les études sur le phénomène mystique.

2. Devenir mystique ? Fragments d'un discours

Toucher au divin peut en effet renvoyer à une tout autre perspective, non pas celle où Dieu s'invite dans le monde terrestre mais au contraire celle où l'être humain se hisse jusqu'à lui en dépassant le cadre contingent des perceptions ordinaires. Le phénomène mystique est ainsi représenté par une tradition conséquente dans le christianisme occidental, selon des modalités qui varient selon les époques[208] de sorte qu'il vaut la peine d'envisager les sermons de Gerson à cette aune. Bien des éléments légitiment en effet que l'on pose la question d'une écriture mystique de Gerson, à savoir : l'insistance sur une conversion transformante, la rhétorique affective, bien plus le dépassement de la science en sapience aimante y invitent. On sait par ailleurs tout l'intérêt que Gerson porta à cette question puisqu'il fit œuvre de théoricien à ce sujet[209]. Enfin la présence d'intertextes notamment cisterciens, et plus largement certains motifs fortement connotés tels que le miroir[210] attestent une sensibilité indéniable à ces orientations spirituelles. Ces éléments ne suffisent pourtant pas à établir une relation d'interdépendance irrécusable, encore faut-il interpréter correctement leur fonction et leur rôle au sein des textes.

---

[208] Pour une approche plus exhaustive des théories formulées sur cette question on consultera en premier l'article qui lui est consacré « Mystique », dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. On pourra consulter, sur le sujet qui est le nôtre, « l'introduction » d'Aimé Solignac, col. 1889-1893, la première partie « Le Phénomène mystique » de Jesus Lopez-Gay, col. 1893-1902 et la rubrique consacrée au Moyen Âge, d'Albert Deblaere, col. 1902-1919. On pourra lire également, pour une mise en perspective davantage philosophique l'article de Pierre Gire, « Philosophie critique de l'expérience mystique dans le christianisme », dans *Penser l'exérience religieuse*, Pierre Gire, (éd.), p. 324-337. Enfin, pour une entrée analytique dans les textes médiévaux autour de ces questions, on consultera *Sermo mysticus*. *Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*, Revue de l'histoire des religions, n° 4, 2013.

[209] Pour la position de Gerson comme théoricien on reprendra le prologue du *De Theologia mystica* pour s'en convaincre : « Je voudrais en effet tenter de rendre clair et d'une certaine manière de révéler ce que *les plus grands maîtres* ont écrit au sujet de la contemplation, de la méditation, du rapt, de l'extase, de la sortie de l'esprit […] dans le but d'amener tous ceux qui ne sont pas du nombres *des personnes qui en ont fait l'expérience (lesquelles sont rares)* à comprendre, ou au moins à croire fermement, que *ces saints hommes* ont atteint à une science autrement plus haute que la *nôtre*, commune, eux que la divine contemplation a élevés aux ravissement de l'esprit. », Jean Gerson, *Sur la théologie mystique*, Marc Vial (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 42-43 (nous soulignons). Rien ne permet dans un tel propos de considérer que Gerson se range au nombre des mystiques.

[210] Gerson use d'ailleurs de l'image dans son ouvrage théorique : « La dix-neuvième considération explique à l'aide de l'exemple des six miroirs la manière dont les puissances dont on a parlé reçoivent leur lumière d'une manière plus ou moins pure et rend raison de la connaissance angélique. », Jean Gerson, *Sur la théologie mystique*, p. 109, traduction de Marc vial.

a. Logiques ascensionnelles

Hiérarchisée, la pensée dionysienne a inspiré dans l'Occident médiéval des systèmes théologiques et des ouvrages spirituels faisant la part belle aux ascensions et élévations de toutes sortes, et ce afin d'atteindre les cieux. Gerson, théoricien de la théologie mystique, s'y est montré attentif et a ainsi repris le motif traditionnel du rapt et de l'extase de saint Paul pour les théoriser[211]. Bien plus, il en a tiré sa propre inspiration tant dans des traités contemporains des sermons, comme la *Montagne de contemplation*, que dans des textes postérieurs, tels que la *Méditation sur l'ascension*[212]. L'idée d'élévation n'est par ailleurs pas étrangère au corpus des sermons lui-même puisque, on l'a vu, le motif de la montagne revient de loin en loin. Des cimes métaphoriques à l'ascension mystique n'y a-t-il qu'un pas et peut-on établir une continuité, voire une communauté de sens, entre des images qui confèrent une structure à la vie spirituelle et un type d'expérience très spécifique qui en relève, mais ne la résume pas, tant s'en faut ? Il nous paraît de ce fait intéressant d'interroger les textes à la lumière d'un autre angle, plus large que le seul motif visuel, à savoir, les isotopies ascensionnelles.

Sans être fréquent, le thème de l'élévation revient en effet avec assez de régularité dans les textes homilétiques de Gerson pour ne pas relever du hasard. Ce faisant, les textes latins et français se distinguent nettement. Le sous-ensemble des textes romans s'intéresse à la question sous un angle restreint et qui se résume essentiellement à l'emploi d'un verbe unique, *eslever* : « […] par ce nous est monstré que en donnant gloire a Dieu nous devons eslever nos cuers et noz penseez a Dieu la sus […][213] ». La nuance est de mise et il serait excessif de voir cette invitation la démonstration d'une exaltation mystique : l'élévation dont il est question est celle de l'âme quand elle se tourne vers des objets spirituels, donc élevés, et non terrestres et donc bas. Le mouvement dont il est question, et qui s'apparente à une forme de méditation, n'est toutefois pas sans lien avec des expériences spirituelles plus avancées ainsi qu'on le voit dans une reformulation du même syntagme : « eslevez je vous pry, les yeulx de vostre pensee et regardez en la lumière de vraye foy la gloire des sains et des sainctes desquelz nous feismes hyer solennité[214] ». À mi-chemin entre la pensée, informée par la foi, et la contemplation des vérités divines, le sens glisse ici vers une attitude qui de nouveau, si elle n'est pas proprement mystique, n'en est pas moins proprement spirituelle. Peut-on aller plus loin ? De fait, d'autres textes semblent suggérer qu'entre le regard et

---

[211] Jean Gerson, *Sur la théologie mystique*, Marc Vial, (éd.), « septième partie », p. 179-191.

[212] Voir Isabelle Fabre dans son article « La plume et l'envol : une analyse stylistique de la *Méditation sur l'Ascension* de Jean Gerson », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2013, p. 509-544. Consulté en ligne le 18 janvier 2016. URL : http://rhr.revues.org/8175

[213] *Gloria in altissimis*, *OC*, t. 7. 2, n° 351, p. 639.

[214] *Beati qui lugent*, *OC*, t. 7. 2, n° 344, p. 549.

l'élévation de l'âme, il peut y avoir des ponts. La frontière en effet est mince, pour ne pas dire poreuse :

> Sancta et salubris etc. Eslevons a present nostre pensee sus toutes choses terriennes, hors de toutez autres pensees mondaines, charnelles ou vainnez ; envoyons nostre pensee considerer l'estat des mors ; pensons au lieu ou il sont, c'est en la prison dure et ardent de purgatoire, en douloureux tourmant et penitence. Pensons ou il furent c'est en ce monde avec nous en compagnie de lignage et d'autre amictie, pensons ou il seront, c'est en paradis, en glorieuse joye et felicite, ou ilz pourront […] pour nous[215].

Plus développé, le propos s'envole ici sous l'impulsion du style : l'anaphore à caractère totalisant, *sus toutes… hors de toutez*, ainsi que la gradation assonancée, *mondaines*, *charnelles*, *vainnez*, induit un regard distancié sur le monde qui semble se fondre au loin. Bien plus, la vision qui suit, tournée pour l'essentiel vers des réalités spirituelles, induit un regard cosmique, total qui n'émane pas d'un foyer unique. Touche-t-on là à l'extase mystique ? Sans doute non, mais le propos épouse néanmoins de façon certaine un mouvement ascendant. Or, celui-ci a bel et bien parti lié avec un type d'expérience spirituelle singulier ainsi que le montre ce dernier passage : « Mais cuer devot et contemplatif pourroyt icy et soy elever a l'amour de Nostre Seigneur et de sa digne mere, dont viennent ces grans merveilles.[216] » Quoique brève, cette mention se révèle intéressante à plus d'un titre. On y relèvera tout d'abord le lien qui est fait entre l'élévation et l'amour pour Dieu : or on sait qu'il s'agit d'une association courante dans les textes monastiques ainsi que dans les écrits laïcs spirituels, lesquels sont à des degrés divers étudiés sous l'angle de la question mystique par la critique moderne. Mais il convient également de s'arrêter sur les deux adjectifs qui qualifient le cœur, *devot et contemplatif*. On y reconnaîtra sans peine les désignations qui ont cours dans des textes de Gerson cette fois, à savoir les traités spirituels notamment de la période lyonnaise et pour lesquels la question de la mystique est indéniablement pertinente[217].

Les textes français sont donc bien travaillés par une logique ascensionnelle, quand bien même celle-ci ne transparaît que très imperceptiblement. Assurément, l'extase mystique reste un horizon lointain et il faut se borner à caractériser ces indices comme les traces d'une ouverture spirituelle à la contemplation. L'ensemble des textes latins permet à l'inverse de mettre en perspective ce mouvement dont on pourra se demander s'il n'est pas un peu réprimé en français. En effet, si l'ascension se mesure dans les textes vernaculaires à l'aune du syntagme, les textes cléricaux usent quant à eux de motifs explicites, à savoir l'envol (ou plus souvent l'oiseau) et

[215] *Sancta et salubris*, *OC*, t. 7. 2, n° 390, p. 1031.
[216] *Ave Maria gracia plena*, *OC*, t. 7. 2, n° 343, p. 542.
[217] On consultera pour une mise en perspective de ces questions les travaux d'Isabelle Fabre, récemment rassemblés dans un mémoire inédit d'Habilitation à Diriger des Recherches : *Les Vergers de l'âme…*, *op. cit.*

l'échelle. Ces motifs ne sont pas univoques et l'idée d'envol est ainsi porteuse dans certains textes de connotations d'abord philosophiques empruntant à la tradition antique :

> Animam itaque nostram intellexerunt philosophi factam esse velut in horizonte duorum mundorum, spiritualis et corporalis […] cui conformis est sermo poetae, VI° Eneidos : « terrenique hebetant artus moribundaque membra. » Poeticum etiam involucrum de haustu Lethaei fluminis ad hoc tendit[218].

La réflexion sur la nature spirituelle de l'âme reprend là les grandes orientations de la pensée antique et mobilise à cette fin la lecture allégorique de la catabase dans l'*Énéide* héritée notamment de Servius. Le mysticisme qui se dégage tient dès lors plus aux orientations[219] des philosophies antiques dont Virgile s'est servi qu'à une reprise dionysienne de ce dernier. Il n'empêche, la philosophie jette un pont vers le christianisme médiéval et sa théologie mystique et d'autres textes développent en ce sens l'image :

> Unde Deus conditor meus ascendens in coelum, quid aliud voluit quam ut eum mente sequerer quo progrediabatur corpore ut illic esset cor meum ubi esset thesaurus meus, amor meus, spes et desiderium ? Nonne affixit mihi pennas quibus in terris corpore jacente, mente volarem in coelos ? Sunt etenim pennae volucres mihi quae celsa conscendunt poli, quas sibi cum velox mens induit, terras perosa despicit. Sed quae sunt illae ? Fides, spes, caritas nihil cum terra commune gerentes sed totae coelestes[220].

Les éléments classiques d'une topique mystique sont ici réunis avec la métaphore filée de l'âme-oiseau, la bipartition âme/corps et surtout le désir du ciel inscrit dans le cœur.

Le cadre de référence de ces passages n'est pas exclusivement dionysien : de même que dans les textes français, l'intertexte monastique, et notamment bernardin, nourrit ces élans spirituels. Le sermon *Fulcite me* peut ainsi affirmer, ayant délégué l'énonciation à Bernard de Clairvaux, après un long développement consacré à l'amour porté à Dieu : « Talia olim mecum

---

[218] *Beati qui lugent, OC,* t. 5, n° 213, p. 96. Traduction : Les philosophes pensèrent que notre âme est faite comme pour l'horizon, de deux mondes, l'un spirituel, l'un corporel […] ce à quoi est conforme le propos du poète, *Énéide,* chant VI : « Les articulations terrestres blanchissent ainsi que les membres moribonds ». De même l'image poétique concernant le fait de boire dans le fleuve du Léthé tend à cela.

[219] Pour une approche du mysticisme dans les œuvres littéraires influencées par les philosophies antiques on pourra consulter la thèse de Nicolas Lévy, *Arcana in ipso consummati operis fastigio : la révélation finale dans la littérature latine (Cicéron, Ovide et Apulée),* 10 décembre 2011, Paris Sorbonne, sous la direction de Carlos Lévy ; sur Virgile on pourra également consulter Dominique Millet-Gérard, *Le Chant initiatique : esthétique et spiritualité de la bucolique,* Genève, Ad Solem, 2000.

[220] *Domine si tempore, OC,* t. 5, n° 221, p. 334. On notera la reprise d'un même passage de Boèce que dans un extrait précédmment cité (note 194 de ce chapitre, sermon *A Deo exivit et ad Deum vadit, OC,* t. 5, n° 208, p. 12). Traduction : De là, mon Dieu montant au ciel, que voudra-t-il d'autre que je le suive en esprit là où il a été élevé en son corps et ce afin que mon cœur se trouve là où se trouve mon trésor, mon amour, mon espoir et mon désir ? Ne m'a -t-il pas fixé des plumes grâce auxquelles, alors que mon corps gît à terre, je pourrais m'envoler en esprit dans les cieux ? Ce sont en effet pour moi des plumes d'oiseau qui atteignent aux hauteurs des cieux et, si l'esprit s'en revêt, il regarde avec mépris la terre. Mais que sont ces plumes ? La foi, l'espérance, la charité qui ne partagent rien en commun avec la terre mais qui sont totalement célestes.

meditabar ut columba.[221] ». C'est d'ailleurs à cette même inspiration que l'on peut lier le second motif présent dans certains textes, l'échelle de Jacob. Sa lecture en un sens spirituel s'inscrit en effet dans les traditions exégétiques pratiquées dans les milieux monastiques. L'échelle[222] fournit à plusieurs reprises une image cadre plus ou moins développée pour structurer le propos du sermon. Elle coexiste d'ailleurs avec un autre motif ascensionnel, celui de la montagne que nous avons traité précédemment :

> Et quamvis unicus in genere sit ascensus in Deum et in motem sanctum ejus, quem ascensum Augustinus posuit amorem Dei usque ad contemptum sui, sicut e contra amor sui ad contemptum Dei mergit in infernum, nihilominus sextuplex hic ascensus in specie numeratur quasi totidem gradus mysticae scalae Jacob ubi sunt angeli ascendentes et descendentes et Dominus innixus scalae[223].

Le caractère mystique, au moins au sens médiéval, ne fait pas ici débat puisque le texte lui-même mobilise cette catégorie théologique pour caractériser le motif de l'échelle. On y retrouve par ailleurs associés l'idée d'ascension et le thème de l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi présents jusque dans les textes vernaculaires. La suite du sermon égrène les sept degrés nécessaires au progrès de l'âme en une liste bien développée et qui conserve des accents affectifs intéressants. Un passage très proche aux termes très semblables (la référence à Augustin et sa glose y sont reprises au mot près) se rencontre dans un autre sermon, *Exsultate quoniam merces vestra copiosa est in coelis*[224]. Les deux sermons sont d'ailleurs proches au plan chronologique, 1400, après le retour de Bruges pour *Videns autem*, 1403 pour *Exsultate*, sans être contemporains : il s'agit d'abord d'une parenté d'inspiration[225]. Celle-ci s'exprime à travers l'utilisation du même schéma de structuration du sermon, les sept degrés de l'échelle organisant le propos. Des différences sont à souligner néanmoins : *gradus* est remplacé par *saltus* et le contenu théologique n'est pas semblable. Plus largement, le second texte est plus développé et ne se contente pas d'une structuration en liste. Une progression est en effet offerte cette fois au lecteur-auditeur que le texte caractérise explicitement de mystique : « In tertio gradu scalae beatificae et mysticae constituitur saltator noster coelestis dum

[221] *Fulcite me*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 212.

[222] Le motif de l'échelle dans un contexte spirituel est ancien et l'on consultera pour une vue exhaustive de son histoire l'ouvrage de Christian Heck, *L'Échelle céleste. Une histoire de la quête du ciel*, Paris, 1997. On consultera en priorité, pour le *corpus* qui nous occupe, les pages 135-137, sachant que les pages 132-133 portent sur le motif dans les traités de Gerson, en lien avec la mystique rhénane.

[223] *Videns autem*, *OC*, t. 5, n° 253, p. 605. Traduction : Et quoique la montée vers Dieu et au somment de sa sainte montagne soit unique en son genre, montée qu'Augustin a posée comme étant l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi – de même qu'à l'inverse l'amour de soi au mépris de Dieu précipite dans l'enfer – cette montée ne se divise pas moins en six manières tout comme les échelons de l'échelle mystique de Jacob où se trouvent des anges qui montent et descendent et Dieu est fixé à l'échelle.

[224] *Exsultate*, *OC*, t. 5, n° 227, p. 279-291.

[225] Pour une analyse plus détaillée de ce phénomène de remploi et plus largement de l'inspiration commune qui s'y lit on se reportera à notre développement sur l'auto-citation et l'unité du corpus gersonien de notre chapitre 3, « Vers l'idée d'œuvre ».

transilit proprium corpus et exemplo Abrahae egreditur de domo patris sui.[226] ». Bien plus, celle-ci se teinte d'accents affectifs sensibles qui interpellent le destinataire et permettent l'identification :

> Tunc hoc agit anima, tunc exilit et exsultat dum elevata triplici gradu priori videt adhuc quam longe sit ab illa justitia beatorum, quam impar existat tali tantaeque retributioni gratiarum et laudum qualem et quantam apud se meretur creator suus, reparator suus, protector et salvator suus ; et agnoscens imperfectum suum jam in se non manet sed clamans exsultat : « Defeci caro mea et cor meum ; Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum.[227] »

Obéissant à un mouvement ascendant, l'écriture commence par suggérer l'élan par des effets de rythme, *tunc…tunc*, *quam…quam* soutenus par des rimes correspondantes, [it], [um]. La suite insiste sur la distance radicale séparant l'âme de Dieu avec une juxtaposition d'intensifs, *quam, tali, tantae, qualem, quantam* qui culmine avec un quadruple qualificatif de ce dernier *creator…reparator…protector…salvator*. Le style mime la démarche spirituelle où l'âme par la reconnaissance de son imperfection ontologique peut toucher au divin dans la louange qui renverse le manque, emblématisée par la reprise d'un psaume (95, 12).

La question d'une topique ascensionnelle à la portée mystique s'impose donc à la lecture des textes, et pourtant la rigueur oblige immédiatement à dire qu'elle se dérobe au moins tout autant. Les ensembles de textes tout d'abord, s'ils se montrent travaillés par des considérations qui convergent, ne leur réservent pas la même place, le lexique se faisant explicite dans les textes latins et crypté en français. De nouveau, il est permis d'y voir la marque d'un clivage dans la pastorale de Gerson entre discours adressé aux laïcs et discours destiné aux clercs. Bien plus, la langue en elle-même, et les intertextes qu'elle charrie ont pu également jouer un rôle. Toutefois, la dichotomie que manifestent les sermons n'est pas tout à fait celle des traités qui leur sont postérieurs et l'on peut à la fois noter une continuité (dans les thèmes spirituels qui sont conservés) et des ruptures (dans l'extension au français de certains thèmes). Enfin, plus largement, si les thèmes en question interviennent régulièrement c'est toujours de façon discontinue ce qui invite, de nouveau, à la nuance.

---

[226] *Exsultate, op. cit.*, p. 287. Traduction : Sur le troisème échelon de l'échelle béatifique et mystique est placé notre athlète céleste puisqu'il a quité son propre corps et qu'à l'exemple d'Abraham il a quitté la demeure de son père.

[227] *Exsultate, op. cit.*, p. 288. Traduction : Alors l'âme procède ainsi, alors elle bondit et elle exulte tandis qu'élevée par les trois premières marches elle voit combien est loin d'elle la justice des bienheureux, comme elle s'élève très en-deçà d'une telle et si grande rétribution de grâces et de louanges, comment et combien elle gagne le mérite de son créateur, son restaurateur, son protecteur et son sauveur. Et, reconnaissant son imperfection, déjà elle ne demeure plus en elle mais avec force exclamations elle exulte : « Ma chair et mon cœur se séparent ; Dieu de mon cœur, Dieu qui a part en moi pour l'éternité. »

b. Aimer Dieu et le désirer

Il vaut donc la peine de se pencher sur d'autres aspects pouvant dessiner dans les textes une orientation ou un *habitus* mystique ; ce afin d'affiner notre compréhension de la spiritualité proposée par les textes de Gerson. Le thème de l'amour[228] (de Dieu et pour Dieu) constitue de ce point de vue une entrée intéressante car il a joué un rôle important dans la spiritualité monastique et les écrits s'en inspirant[229]. Par ailleurs, c'est précisément une connaissance *amoureuse* de Dieu que Gerson définit comme étant le propre de la théologie mystique[230]. Or, en écho à la tradition et à la théorie, les textes homilétiques convoquent le thème sans détour et l'amour tisse ainsi l'écriture de Gerson presque à l'égal de la théologie scolastique.

L'amour est tout d'abord au centre de développements à caractère didactique au titre d'objet du dogme chrétien : « En la derrienne partie je vous declareray briefment comment ceste nativite fut faicte tres amoureusement quant a la dilection et charite qui est appropriée au Saint Esprit et pour tant on la doit amer et d'elle se esjoyr.[231] » Néanmoins, tout théoriques qu'ils soient, il n'est pas rare que ces passages se trouvent entrecoupés par un contrepoint plus pathétique. Ils sont en effet souvent marqués par des tonalités affectives et un ton exclamatif : « Mirus hic amor, pietas eximia ![232] » L'amour fournit ainsi à l'écriture sa matière pour la louange divine.

C'est d'ailleurs là, dans ce rôle de matrice des textes, bien plus que comme objet théologique, que l'on retrouvera le thème avec un traitement stylistique extrêmement soigné. Ainsi, voulant communiquer l'expérience de l'amour divin, bien plus, voulant le faire éprouver et le transmettre à leurs destinataires, les sermons mobilisent tous les ressorts littéraires d'une écriture amoureuse. Elle commence par une méthode qui reprend avec talent le goût de la période pour les arts d'aimer :

> Ne te complains point doncques, o ame devote, des commandemens de ton amy qui moult te seront legiers se parfaitement tu l'aymes quia fortis ut mors dilectio, Cant. Viij° […].
> Plus doulz amy avoir tu ne pourroyes ; mais en mon Dieu, de ce t'avise qu'il est tres plain de jalousie et ne veult point que tu aymes autre chose quelqconque plus

[228] Nous empruntons à ce propos notre sous-titre à l'ouvrage bien connu et fondamental en la matière de Dom Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu…*, *op. cit.*

[229] Voir à ce sujet l'ouvrage déjà cité de Dom Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu…*, *op. cit.*, pour les milieux monastiques. Pour élargir la perspective à des écrits féminins notamment, autour de la question du désir voir, Piroska Nagy, « Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimar. », dans *Sensible Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 323-352 et Veerle Fraeters, « "Ô amour, sois tout à moi" ! Le désir comme agent de déification chez Hadewijch ed Brabant », dans *Sensible Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 353-375.

[230] Voir sur ce sujet Jean Gerson, *Sur la théologie mystique*, Marc Vial, (éd.), « Introduction », p. 23 sq. : « D'un mot : la spécificité de la connaissance de Dieu réside dans son caractère affectif » (p. 23). Pour le texte gersonien en lui-même on consultera les Considérations 35-44, p. 179-221.

[231] *Puer natus est nobis*, *OC*, t. 7. 2, n° 385, p. 965.

[232] *Verbum caro factum est*, *OC*, t. 5, n° 252, p. 601. Traduction : Miracle que cet amour, ô piété extraordinaire !

> que luy et que pour ce en sa presence tu fasses fornicacion ou adultere espirituelz en amant l'ennemy d'enfer et que tu gises entre ses bras par mauvaise delectacion de pechié mortel […].
> Mais pense, o ame devote, pense se tu quieres amy riche et proffitable, qui l'est plus que celuy qui octroye, vie, heritage et felicité perdurable : mecum sunt divicie et gloria Sap. Viij. Se tu quiers amy plaisnt et et delictable, escoute ce que dit le Saige que son amour est grande et bonne et plaisante : in amicia illius delectatio bona ; ibidem[233].

À la manière des ouvrages dévotionnels vernaculaires[234], la pédagogie spirituelle endosse des habits courtois avec la reprise d'un lexique consacré, *amy*, *doulx*, et de motifs topiques, les commandements, la jalousie etc. Dans le même temps, la spiritualité ne disparaît jamais avec la présence d'un intertexte biblique qu'il s'agisse du joug léger du Christ[235] ou du Dieu jaloux vétéro-testamentaire. Les bons préceptes ne peuvent nuire à l'amour, cependant les sermons préfèrent souvent prêcher d'exemple avec des effets de polyphonie et de dialogue soigneusement travaillés :

> Ego quippe mecum ispe et ad Deum nunc hoc nunc illo modo meditans fabulabar : « quis ego sum, Domine, quis ego o rex universae creaturae ut digneris te amari a me ? Quid dico, digneris, cum tu ipse terribiliter jubeas ut amem te et minaris aeternas miserias si non amavero te, te quem amare summus fructus est, summa nobilitas est, suavitas incomprehensibilis est jucundissimaque dulcedo. Jubeas ut diligam te. Diligam te igitur, Domine, fortitudo mea ; diligam, non quod amore meo egeas sed quia idipsum vis et jubes. Fiat quod vis, fiat quod mandas, exsurge Domine in praecepto quod mandasti. Diligat te quidquid in me est, tota virtus mea, totum cor. Tota anima mea desideret teipsum qui totus es desiderabilis ; amem te totum cui me totum nec semel debeo[236].

---

[233] *Tota pulchra*, *OC*, t. 7. 2, n° 393, p. 1072.

[234] Les liens entre littérature courtoise et textes dévotionnels français ont été mis en évidence de longue date et sans prétendre à l'exhaustivité nous renverrons, pour une approche récente, au volume collectif *L'Unique change de scène. Écritures spirituelles et discours amoureux (XIIe-XVIIe siècle)*, Véronique Ferrer, Barbara Marczuk et Jean-René Valette (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2016. On pourra également consulter sur des aspects plus ponctuels Barbara Newman, « The *Mirror* and the *Rose* : Marguerite Porete's encounter with the *Dieu d'amour* », dans *The vernacular spirit. Essays on medieval religious littérature*, Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson, Nancy Bradley Warren (éd.), New York, Palgrave, 2002 et, toujours sur Marguerite Porette en lien avec la mystique rhénane, Alain de Libéra, *Eckhart, Suso, Tauler*, *op. cit*., p. 20 sq. Notons à ce propos, de façon un peu marginale vis-à-vis de notre propos, la prise de position marquée de l'auteur en faveur d'une non-distinction (du point de vue des catégories) entre personnalités féminines et masculines : « […] Angèle de Foligno est une "mystique", Hadewijch d'Anvers est une "mystique", Julian de Norwich est une "mystique". Eckhart, Henri et Jean sont-ils des "mystique" ? La question peut sembler singulière, qui rappelle de trop communes répartitions : à gauche les femmes, "mystique", parce que affectives, dolentes ou agitées, à droite les hommes, "spirituels", parce que raisonnables, charitables, actifs ou agissants ; ici les pensées et les constructions intellectuelles, les questions scolastiques et les jeux de l'esprit pur, là les visions et les extases, les poèmes et la folie du corps ; ici le saint homme, là le symptôme. […] Nous tenons pour inutiles et infondée la distinction entre mystique masculine et mystique féminine, mystique spéculative et mystique nuptiale. » p. 26.

[235] Pour la référence évangélique voir Matthieu, 11, 30.

[236] *Fulcite me*, *OC*, t. 5, n° 230, p. 333. Traduction : Et voilà que dans ma méditation je parlais à moi-même et à Dieu, tantôt comme ci, tantôt comme ça : « Qui suis-je, moi, Seigneur, qui suis-je, ô roi des créatures de l'univers, pour que tu te juges digne d'être aimé de moi ? Que dis-je ? Que tu te juges digne, alors que toi-même tu m'ordonnes

Prêtant sa voix à Bernard de Clairvaux, le *je* du prédicateur peut s'autoriser toutes les effusions d'un discours amoureux adressé à Dieu que rehaussent quelques touches discrètement sensuelles, *dulcedo, jucundissima*. L'amour sature le texte avec l'entrelacement du paradigme lexical *am** et *dilig** ainsi que celui du désir, *desideret, desiderabilis*. Plus largement, les superlatifs et l'isolexisme à partir de *totus* suggèrent une idée d'absolu tant dans le don qu'est l'amour que dans la grandeur attribuée à Dieu, tandis que de leur côté les questions renouent avec le motif de l'indicible. L'ensemble de ces éléments compose une atmosphère fort proche de la spiritualité affective cistercienne, mais aussi de textes postérieurs à Gerson reçus communément comme mystiques[237]. On notera que la dimension spirituelle ici se coule dans un discours « prêt à l'emploi » car si l'usage de la première personne permet bien au chancelier de repousser les limites du sermon universitaire, elle offre également au destinataire de faire siens ces mots selon une logique d'identification que nous avons montrée. Le discours affectif est ainsi pédagogique en ce qu'il propose de vivre par les mots une expérience spécifique à transposer ensuite à sa propre vie et pratique spirituelle.

Le cas est loin d'être isolé et interdit de parler d'*hapax* ou d'exception mystique qui confirmerait la règle scolastique. Au contraire, les schémas et du discours amoureux se rencontrent de façon récurrente sous la plume de Gerson, en latin comme en français, pour les clercs comme pour les laïcs : « Le saint Esprit aucune fois use de son droit ; il rumpt les huis et les fenestres, il fait la clef du roy. O que telle force et telle violence vousist faire en mon ame chascun jour le Saint Esprit, qu'il rumpist tout pour y entrer ![238] » Quand le lexique suggère la violence, l'irréel et l'exclamation suggèrent l'exaltation : si le désir reste implicite, il n'en est pas moins extrêmement perceptible. À côté de ce motif qui reprend le schéma du ravissement de l'âme, d'autres textes reprennent la topique de la chaleur de l'amour : « Si reviens a la matière du saint sacrement et di que moult est froide et engelee l'ame crestienne qui ne se font a la presence de si grant feu de dilection ; trop est desgoute qui ne scent ceste saveur, trop engreumee qui ne floure ceste odeur, trop

impérieusement de t'aimer pour que je t'aime et tu me menaces de peines éternelles si je ne t'aime pas ; toi qu'aimer est le fruit suprême, la noblesse suprême, la douceur qui dépasse toute perception et la saveur agréable entre toutes. Tu ordonnes que je te chérisse. Je te chéris donc, Seigneur, ma force ; je te chéris, non pas parce ce que tu manques de mon amour mais parce que c'est là ce que tu veux et ordonnes. Qu'il soit fait comme tu veux, qu'il soit fait comme tu commandes : lève-toi Seigneur conformément au précepte que tu as commandé. Que tout ce qui est en moi t'aime, toute ma vertu, tout mon cœur. Que toute mon âme te désire, toi qui es tout désirable, puissé-je t'aimer tout entier, toi auquel je me dois tout entier et sans trêve.

[237] Le renversement du discours « je dois t'aimer » à « je t'aime car tu es désirable » n'est pas sans rappeler la construction d'un sonnet postérieur anonyme espagnol le *Soneto a Cristo cricificado*, connu par son premier vers « No me mueve, mi Dios, para quererte ». On y trouve un renversement de même type avec un balancement entre amour et enfer : « Je t'aime, Dieu, à voir ton amour » qui se résout en « je t'aimerais même si tu ne me menaçais pas de l'enfer ». Or, on retrouve précisément ce balancement entre amour et menace de l'enfer. De nouveau, une étude poussée de la diffusion de Gerson dans l'espace hispanique mériterait d'être menée, soit pour mettre en évidence des inspirations et des reprises directes, soit pour souligner le partage de mêmes thèmes spirituels ascétiques typiques de l'époque de la Réforme. Voir « Soneto a Cristo crucificado »*Dictionary of the literature of the Iberian peninsula*, by Germán Bleiberg, Maureen Ihrie, Janet Pérez (dir.), Wesport, Greenwood Press, 1993, vol. 2, p. 1542.

[238] *Memoriam fecit, OC*, t. 7. 2, n° 357, p. 707.

morte qui ne reprend la vie et vigueur.[239] » Invoqué en négatif dans un propos qui se veut dénonciateur, le thème du chaud/froid[240] peut revenir sous forme d'injonction adressée à l'âme :

> Quale tibi potuerat efficacius exhibere, non dico poculum sed opus amatorium, Jesus quam ut te prior usque ad mortem et talem mortem amaret ? Senecae, immo naturae verbum est : « si vis amari ama ». Voluit amari Jesus, ideo sic amavit. Si non prorsus ingratissima es, o anima, vice rependе, redama eum saltem in modico qui in suo infinito absque mensura, etiam usque ad sobriam quadam insaniam te dilexit. Quid, oro, stimulare sufficiet ad amorem si tam acutus dilectionis aculeus inefficax exstiterit ? In qua flamma calesces si tam immensum fornacis amatoriae incendium te algidam teque congelatam dimiserit[241] ?

Les marques de l'intensité se multiplient dans ces passages tant dans la syntaxe, *etiam usque*, *tam* (x2) que dans le lexique, *insaniam*, *immensum incendium*. Les effets de construction binaire paratactiques renforcent également l'évocation de l'amour de Dieu et l'injonction à s'y adonner : *voluit amari Jesus* (6) / *ideo sic amavit* (7). Les images antinomiques enfin, *immensum incendium* / *te algidam congelatam* suggèrent un amour total, tout-puissant, sans commune mesure avec la finitude de la créature. Les destinataires des textes au demeurant sont variés et l'on trouve également le motif du feu mystique en contexte papal[242]. Dans tous ces textes l'identification se révèle à plus d'un titre guidée, le sermon faisant entendre par ventriloquie ce que ses auditeurs ou lecteurs sont censés exprimer dans l'instant : pédagogie spirituelle, configuration expérientielle et indentification se fondent en un seul mouvement.

Les flammes de l'amour divin ne sont pas les seules images qui entretissent la trame scolastique des fils du discours mystique : on retrouvera avec tout autant de constance des motifs alimentaires et tout particulièrement celui de l'ivresse spirituelle :

> Hic introducitur anima in cellam vinariam ubi bibit ebriam sobrietatem spiritus, ubi suspirabunda epithalamium canens verba dimidiat « Dilectus meus mihi, ait, et ego illi » ; « ego dormio et cor meum vigilat ». Hic obtestatur Dilectus de Dilecta « adjuro vos filiae Jerusalem, ne suscitetis neque evigilare faciatis Dilectam donec

---

[239] *Mansionem apud eum faciemus*, *OC*, t. 7. 2, n° 355, p. 684.

[240] Le thème de la chaleur ne saurait résumer les écritures spirituelles qui sont envisagées sous l'angle d'un discous mystique par la critique moderne et de nombreux motifs peuvent être mobilisés. On pourra dans cette perspective se reporter à l'article de Geneviève Hasenohr et Martine Pagan qui explore le lexique du débordement « *Umplirse* et *sobreondar* : dire la participation au divin en langue d'oc. Le *liber divini amoris* (XIVe siècle). », *La Parole sacrée. Formes, fonctions sens (XIe-XVe)*, *Cahiers de Fangeaux*, vol. 47, 2013, p. 487-515.

[241] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 5, n° 207, p. 9. Traduction : Quelle chose Jésus pourrait-il te présenter plus efficacement en matière de, je ne dis pas de coupe, mais d'œuvre d'amour hormis le fait que lui, le premier, t'a aimé jusqu'à la mort. Et quelle mort ! C'est l'avis de Sénèque, bien plus, de la nature : « si tu veux être aimé, aime ». Jésus voulut être aimé aussi aima-t-il. Si donc tu n'es pas ingrate suivant la logique inverse, ô âme, rembourse, rachète-le, du moins à ta manière modeste face à lui qui dans on infinité sans mesure t'a aimé même jusqu'à cette sorte de folie sobre. Qu'est-ce qui, je te le demande, suffira à te pousser à aimer si l'aiguillon si pointu de cette ardeur reste inefficace ? Dans quelles flammes brûles-tu si l'incendie immense de la fournaise amoureuse te laisse refroidie et congelée ?

[242] Nous renvoyons au passage déjà cité du sermon *Prosperum iter faciet*, *OC*, t. 5, n° 241, p. 472.

> ipsa velit. » Vult autem dum pondus amorosum spiritualis horologii cadit et mentem percutit, vocans et insonans ad opus vitae activae pro dilectione proximorum ; pro quo sit haec tertia et ultima consideratio[243].

Puissamment imprégnée de l'intertexte du *Cantique des cantiques* (2,16 5-2) l'écriture reprend également l'exégèse spirituelle qu'en fait Bernard où les figures du Bien aimé et de la Bien aimée sont associées au Christ, à l'Église et à l'âme. Si l'épithalame biblique introduit le motif de l'ivresse, sobre et chaste, d'autres éléments confèrent à cette évocation une tonalité mystique, ainsi la mention de l'horloge qui rappelle explicitement l'ouvrage d'Henri Suso, l'*Horologium sapientiae*[244]. L'horlogerie reste à l'époque de Gerson une innovation technique récente et dont la pleine maîtrise ne s'installera qu'au XVIe siècle : la convergence avec le texte à succès de la mystique rhénane n'est assurément pas anodine. De nouveau, la figure du chancelier se révèle riche dans les sermons de contrastes et de paradoxes en puisant dans des textes canoniques de la littérature dite mystique tout en les intégrant dans un discours scolastique (la *consideratio*). La nourriture se rencontre également dans les textes français, pourtant, le ton didactique qui les caractérise leur confère une dimension mystique en demi-teinte de même que la topique de la chaleur/froidure :

> Et entre plueurs telles cruaultez de quoy je pourroye parler cy après, l'une est de soi laissier mourir de fain a son escient. Et de quelle fain ? de la fain espirituelle qui est tant plus perilleuse de combien l'ame vault mieulx que le corps, et la vie pardurable que la temporelle. Certainement la viande de l'ame est la parole de Dieu, Deut. Viij et recitatur Matth iiij : non in solo pane[245].

Les sous-ensembles de textes ne se valent pas et du latin au français une certaine idée de la mystique s'évapore parfois, à savoir celle qui reprendrait les images et les motifs déjà consacrés par une tradition textuelle d'au moins deux siècles et issue majoritairement des milieux cisterciens. En latin ainsi, et quels que soient les publics, universitaires ou ecclésiastiques, tous les motifs peuvent trouver leur place du désir à l'ivresse, et ce sans réelle censure ou réduction. Il n'en va pas de même

---

[243] *Spiritus domini*, *OC*, t. 5, n° 247, p. 533. Traduction : L'âme est introduite ici dans le cellier pour le vin où elle boit l'ivresse sobre de l'esprit où en soupirant elle entrecoupe ses paroles en chantant un air de noce : « Mon bien aimé est à moi, dit-elle, et lui à moi » ; « je dors mais mon cœur veille ». Ainsi le voit-on chez le Bien aimé pour la Bien aimée : « Je vous en conjure, Filles de Jérusalem, ne dérangez pas ni ne réveillez ma Bien aimée tant qu'elle dort. » Ainsi le veut-il tandis que le poids amoureux de l'horloge spirituelle choit et ébranle l'âme, appelant et sonnant à l'œuvre de la vie active pour l'amour des prochains et c'est à ce sujet que va s'attacher la troisième et dernière considération.

[244] L'écriture de l'ouvrage est en effet datée entre 1333 et 1339 selon le répertoire établi dans le cadre du projet de recherche collectif FAMA : voir "Notice de Horologium sapientiae, Henricus Suso (1295?-1366)", dans *FAMA : Œuvres latines médiévales à succès*, Pascale Bourgain, Francesco Siri, Dominique Stutzmann, (éd.), 2016 (permalink : http://fama.irht.cnrs.fr/oeuvre/267483). Consultation du 01/09/2017. La traduction française par de Jean de Souhabe est datée de 1389.

[245] *Suscepimus Deus*, *OC*, t. 7. 2, n° 392, p. 1048.

dans les textes français et ne sont gardés que les *topoi* les plus proches du discours amoureux courtois en même temps que le propos se déploie sur le plan de la doctrine et de la pédagogie.

c. Visions ? Extases ? De la contemplation homilétique

Au terme donc d'une ascension vers Dieu motivée par l'amour de celui-ci, le cheminement mystique débouche communément sur une expérience où le sujet se trouve transformé au contact du divin. Marqué souvent par le signe du négatif, ce moment est présenté dans les discours comme une vision ou une extase où le *je* s'ouvre à plus grand que lui. De nouveau, le théoricien Gerson n'a pas manqué de lui réserver une place conséquente dans sa réflexion en pensant l'extase comme ravissement de l'esprit, *excessus mentis*[246]. Qu'en est-il dans les sermons ? Est-ce que l'expérience de conversion que les textes proposent progresse jusqu'à ce point culminant et paradoxal et y trouve-t-on une pédagogie de l'extase ? Le fait est que tant les sermons français que leurs homologues latins offrent des discours théoriques sur ces sujets délicats au plan théologique et pastoral. C'est d'abord la question de la connaissance de Dieu, et de façon connexe, sa perception qui retient l'attention :

> Et car nostre Dieu est et doit estre de plus parfaicte cognoissance sans comparaison, c'est bien a scavoir qu'il se cognoist et scet tout autrement que je ne puis faire. Et est encorez tres plus grant miracle quant je en puis mesmes rien apercevoir nez mesmes en umbraige et en miroir, mais c'est par sa vertu et par sa lumiere qui raye et resplandit aucunement sur mes mes yeulx espirituelz[247].

L'intertexte paulinien revient ici (la citation fournit au sermon son thème) pour réaffirmer que Dieu est inconnaissable par les moyens de la raison humaine et en tant que tel inatteignable par les sens, au-delà de toute forme visible. L'affirmation n'est pas isolée et on la retrouvera ailleurs : « […] Dieu n'est blanc, noir, ou grant ou petit ou figuré, voir quant à la divinite ; et pleust a Dieu que jamais on le figurast comme il feust jadis deffendu.[248] » On frôle alors l'apophatisme, mais aussi l'iconoclasme, car Dieu semble irrémédiablement hors de portée. Pourtant le même texte dessine quelques lignes plus haut des grandes lignes pour la connaissance de Dieu : « […] s'ilz peuvent bien cognoistre leur ame, puisqu'elle est la belle ymaige de Dieu et de La Trinité, ilz cognoisteront Dieu et La Trinité comme en ung miroir.[249] » La seule vision mystique que les sermons français de Gerson concèdent à leur destinataire c'est donc bien celle, classique dans la spiritualité monastique,

[246] Sur ces questions théoriques voir Marc Vial, « Introduction », dans *Sur La Théologie mystique*, Jean Gerson, p. 13.
[247] *Videmus nunc*, *OC*, t. 7. 2, n° 397, p. 1127.
[248] *In nomine Patris*, *OC*, t. 7. 2, n° 354, p. 676.
[249] *In nomine Patris*, *op. cit.*, p. 676

qui fait aller de pair configuration de l'âme à Dieu et appréhension du divin. Les textes y appellent d'ailleurs, preuve que le texte s'offre bien comme cheminement :

> Prens honte en toy o durete trop dure et inhumaine du cœur humain. […] Fais en toi espirituellement ce que lors fut fait visiblement, divise et rompt le voile d'ignorance qui te couvre et empesche regarder le Saint des Sains, c'est Dieu qui doit rayer sur la face de ton ame par vraye creance[250].

Les textes latins suivent quant à eux une orientation analogue :

> Est nihilominus ultra mundum sensibilem mundus quidam spiritualis perfectior, cujus cognitio non per sensum sed per spiritum acquiritur. Et haec cognitio dum radiat in spiritu nostro causat diem quemdam spiritualem et immaterialem, qui adeo clarus est, adeo lucidus et serenus ut ei collatus prior dies non immerito tenebra dicitur et nox et caligo. Dum igitur anima elevat se supra diem cognitionis sensualis ad hanc cognitionem spiritualem, progredi dicitur quasi aurora consurgens [Ct 6, 9]. Sed numquam absque singulari miraculo potest pro hac vita tantum progredi ut veniat ad perfectam diem atque meridiem, sed exspectatur in coelis[251].

Si le lexique est moins métaphorique que dans les textes français et reprend la terminologie consacrée par la théologie le fond du propos reste le même et tend à établir une nette séparation entre la terre et le ciel qui ne peut être franchie à moins d'un miracle.

L'extase semble ainsi repoussée bien au-delà de l'horizon de la vie terrestre, à ne regarder que ces discours théoriques. Les sermons pourtant la mettent en scène par intermittence. Bien plus, il arrive tout de même que l'élan spirituel se dessine en creux de l'exposé théologique, invitant à nuancer le propos :

> Quae autem lingua dicere, quis intellectus capere sufficit supernae illius civitatis quanta sint gaudia angelorum choris interesse, cum beatissimis spiritibus gloriae conditoris assistere praesentem Dei vultum cernere, incircumscriptum lumen videre, nullo metu mortis affici, incorruptionis perpetuae munere laetari. Sed ad haec inardescit animus, jamque illic cupit assistere ubi se sperat sine fine gaudere. Sed ad magna praemia perveniri non potest nisi per magnos labores. Haec ille. Vere

[250] *Ad Deum vadit*, *OC*, t. 7. 2, n° 341, p. 513.

[251] *Quae est ista*, *OC*, t. 7. 2, n° 242, p. 486. Traduction : Il y a en effet au-delà du monde sensible comme un monde spirituel, plus parfait et dont la connaissance s'acquiert non par les sens mais par l'esprit. Et cette connaissance tandis qu'elle rayonne dans notre esprit génère comme un jour spirituel et immatériel qui est à ce point clair, à ce point transparent et lumineux que le premier jour, quand il lui est comparé est dit à bon droit ténèbres, nuit et brouillard. Alors donc l'âme s'élève au-dessus du jour de la connaissance sensible jusqu'à cette connaissance spirituelle on peut dire qu'elle avance comme l'aurore qui se lève. Toutefois ce n'est jamais sans un miracle spécial qu'il est possible de remplacer un tant soit peu cette vie par le fait d'atteindre au jour parfait et au midi, en revanche on doit l'espérer dans les cieux.

> sic est ; nemo potest, non dicam ad felicitatem, sed nec ad hanc felicitatis considerationem sublimem ascendere nisi cum forti contritione spiritus[252].

L'indicible revient en effet pour introduire la réflexion mais cette impossibilité n'empêche pourtant d'esquisser une brève évocation des espaces célestes où se réjouit l'assemblée des anges. Cette vignette ne saurait être qualifiée ni de vision ni d'extase et ce alors que le texte donne bien à voir une réalité d'ordre spirituel qui s'adresse au désir mystique, *inardescit*, du destinataire, l'*animus*, et suppose un cheminement, *perveniri*, *ascendere*. Mais bien avant de mettre en scène une ascension mystique, elle appelle en appelle à la contemplation de réalités célestes, ici les chœurs des anges. Or de tels dispositifs qui interpellent le regard du destinataire se rencontrent régulièrement dans les sermons de Gerson, notamment français à la faveur de tableaux bibliques. La vision reste donc possible mais sans extase en proposant un accès à Dieu à la manière d'une icône ou d'une méditation présentée devant les yeux du destinataire :

> […] en celle belle procession [de la purification] qui lors fut faicte, estoient Marie, et Josep et l'enfant Jhesus, Simeon et Anne. Nostre Dame portoit l'enfant Jhesus, l'ambrassoit et disoit comme en disant « Mon tres doulx enfant de mon cuer, qui estes vous et sui je ? Je suis vostre ancelle ; vous estes benoist en eternite. » Lors avec la joye tres pure qui vous fut denuncee, Vierge tres pure, vous fut denuncee aussi la tristesse de vostre cuer ; c'estoit le glaive de la passion vostre filz trespasseroit vostre ame. Que lui pouez vous dire ? « Beau filz, se faire se puet, n'ayez point iceste passion ; touteffois vostre voulente soit faicte. Le baisiers, et plouriers tendrement[253].

La proximité entre ce sermon, daté de l'octave de Noël 1402, et l'*Ad Deum vadit*, daté du temps pascal de l'année suivante, est étroite et l'on retrouve une Vierge tiraillée entre sentiments humains et intuition des mystères divins face à l'enfant Jésus. On retrouve plus largement le type d'écriture que nous avons déjà mis en évidence qui permet de jouer sur les charmes d'une description pittoresque en même temps que sur l'agrément d'un récit minimal. L'esthétique ne saurait toutefois se comprendre détachée d'un souci spirituel et il est permis de voir aussi dans ces passages émouvants des représentations picturales offertes à la contemplation et à la dévotion. Comme une icône, elles permettraient ainsi d'entrer plus avant dans le mystère divin. Le texte ne s'arrête en effet pas au visible puisque bien au contraire ce qui est vu est médité à la lumière de la connaissance

---

[252] *Considerate lilia*, *OC*, t. 5, n° 217, p. 167. Traduction : Quelle langue suffit à dire, quel esprit suffit pour saisir combien grande est la joie de cette cité qui règne au milieu des choeurs des anges, qui se tient avec les esprits bienheureux de la gloire du créateur quand ils regardent la face présente de Dieu, voient toute la lumière incirconscriptible, ne sont transpercés par nulle crainte de la mort et se réjouissent du present d'une perpétuelle incorruption. En pensant à ces choses, l'esprit s'enflamme et il désire déjà se trouver là où il a l'espoir de se réjouir sans fin. Mais on ne peut parvenir à de hautes recompenses sans d'âpres travaux. Ainsi en est-il. C'est la vérité, personne ne peut, je ne dis pas parvenir à la félicité, mais se hisser à la contemplation sublime de cette félicité sans que l'esprit ne fasse force contrition.

[253] *Poenitemini*, *OC*, t. 7. 2, n° 372, p. 841.

de la suite des évangiles et plus largement du dogme. Au demeurant, les scènes bibliques n'ont pas l'exclusivité de ces moments marqués du sceau d'une vision contemplative ; d'autres donnent à voir la vie intérieure à la manière d'une liturgie :

> Mais je diz que par la parole de Dieu, comme par un vaissel precieux, aujourd'hui se doit parter espirituellement en la cite de l'ame, de la rue de cognoissance en la rue d'affection pour le cognoistre et amer ; et le doyvent accompaignier toutes les puissances des vertus a grande solennite. Dame Foy doit administrer les torches de lumiere des douze articles ; Esperance doit lever en hault, les quatre vertus cardinaulx le doivent porter ; Charite doibt dire chancons avan douces et devotes et aux aultres vertus appartient a l'une espandre l'erbe verte de bonnes pensees ; l'autre semer et getter les les fleurettez diverses de sainctez affections. Tres belle est a veoir telle procession, telle joye du cuer, telle exultation. O devot peuple, bienheureuse sera l'ame qui ainsi le sera[254].

Centrée sur l'eucharistie[255], cette évocation d'une procession est complexe, apparaissant simultanément comme une représentation[256] destinée à modeler la vie intérieure des destinataires et comme une image donnant à expérimenter dans l'instant l'état de l'âme déjà transformée par le sacrement. La vision n'est pas passive, au contraire la contemplation de l'image-icône introduit à une progression spirituelle porteuse de transformations intérieures.

Si ces scènes de visions à caractère iconique et contemplatif se rencontrent assez régulièrement dans les textes français, il semble que ce soit moins le cas dans les textes latins. Ou plutôt, si des passages mettant en scène une vision existent bien, c'est l'ouïe, et non la vue, qui semble la marque de la proximité avec le divin :

> Vis audire hoc ab uno qui abierat in regionem longiquam dissimilitudinis, quid ad se reversus a quo prius longissime aberraverat dicebat « surgam et ibo ad patrem meum et dicam ei : "Pater, peccavi in coelum et coram te." Luc XXV. Si ratio magis placet etiam accipe : homo itaque per peccatum se et res quibus abutitur surripit, quantum in eo est, ab aliis abrumpens membra corporis mystici et integritatem universitatis violans, pervertit insuper harmoniam universi velut corda discors in cithara aut fistula muta, vel stridula in organo[257].

---

[254] *Memoriam fecit mirabilium*, *OC*, t. 7. 2, n° 357, p. 698.

[255] S'il n'y a aucun doute sur le sujet du propos on soulignera cependant que le passage n'est pas sans présenter de vagues réminiscences à une procession littéraire, à savoir celle du graal où le motif du *vaissel* rempli du sang du Christ est également au centre. Le contexte de prédication pour ce sermon n'est pas connu et interdit donc de se hasarder au-delà d'échos lointains, voire de coïncidences. Le reste de l'évocation (rue etc.) ne paraît en effet pas s'inscrire dans la même perspective.

[256] Le terme de représentation n'est que partiellement propre concernant la liturgie catholique et il est permis de voir dans ce texte des effets de présentification enchaînés les uns aux autres : discours qui rend présent le sacrement, sacrement qui rend présent le sacrifice originaire etc. Sur ces questions de présence/représentation liées à la liturgie eucharistique on pourra consulter l'utile mise au point d'Henri de Lubac, *Corpus mysticum*. *L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Œuvres complètes, t. 15, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 67-79.

[257] *Omnia dedit pater*, *OC*, t. 5, n° 236, p. 417. Traduction : Veux-tu entendre la parole de celui-là qui s'en était allé en une région lointaine de dissemblance ? Ce qu'il disait une fois revenu vers celui à l'endroit dont il était parti pour

Contre-exemple que ce passage car c'est bien la distance et l'éloignement qui prévaut ici. Il vaut la peine de le citer tout de même car on y voit affleurer la trace d'une inspiration bernardine (après Augustin) forte à travers le syntagme *regio dissimilitudinis*[258] que Gerson lui reprend. De la même manière le terme de *mysticus*, employé pour renvoyer au corps mystique, laisse peu de doutes sur le fond du propos même s'il est délicat de savoir si l'expression renvoie à l'Église ou à un individu. Au-delà, c'est la musique qui doit retenir l'attention car elle accompagne souvent les progrès de l'âme dans les sermons latins et, dans les traités spirituels postérieurs[259], elle est une métaphore cadre courante pour ce même cheminement. La mention de la musique semble ainsi fonctionner comme une vision qui suggère la présence de l'invisible qui reste indicible : « […] beati qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saecularum laudabunt et cantabunt canticum novum, in choro et tympano, in chordis et organo. Totus praeterea mundus concinet auribus beatorum carmen pulcherrimum et harmoniam numerosam suavemque resonabit […].[260] » Les verbes conjugués au futur diffèrent la réalisation de cette apparition auditive car il s'agit plutôt dans ce sermon de se faire une idée du ciel : « Ex his et aliis quae circa Facultatem Artium aguntur per quae quid agitur in coelis utcumque cognoscimus[261] ». La musique n'en est pas moins un signe sûr car le sermon poursuit son propos avec le motif de l'échelle de Jacob. À l'issue de ce parcours le texte laisse libre cours à une louange dont on ne sait si elle est celle du *je*, ou du destinataire, les plans de l'énonciation se fondant les uns dans les autres selon une logique d'identification et de configuration :

> Sic o Domine, exsultaverunt filiae Judae, animae videlicet confitentes, propter judicia tua, sic post fletum et lacrimas exsultationem inducis Tob. III ; sic proinde qui seminant in lacrimis in exsultatione metent. Haec est exsultatio cum tremore

---

des errances lointaines ? « Je me lèverai et j'irai auprès de mon père et je lui dirai : "Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi". Luc, XXV. Si la raison t'agrée plus reçois cette explication : ainsi l'homme par le péché se met en retrait, lui et les choses qui l'absorbent, tout ce qu'il y a en lui. Et, détachant les membres du corps mystique du reste, il viole l'intégrité de l'ensemble et pervertit en sus l'harmonie de l'univers comme des cordes dans une cithare désaccordée, ou bien une flûte bouchée, ou encore un sifflement dans un tuyau d'orgue.

[258] Pour une étude fine de cette expression héritée de la tradition néoplatonicienne et augustinienne, on consultera Pierre Courcelle *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire…*, *op. cit.*, p. 278-284 ; ainsi que *Id.*, « Témoins nouveaux de la « région de dissemblance », *Bulletin de l'École des Chartes*, n° 118, 1960, p. 20-36, et « Treize textes nouveaux sur la "région de dissemblance" », *Études augustiniennes*, n° 3-4, 1970 p. 271-281. Pour une lecture plus exclusivement bernardine, on se reportera à Michael Casey, *A Thirst for God, Spiritual desire in Bernard of Clairvaux's Sermon on the Song of the songs*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1988, p. 171-182.

[259] On se reportera sur la question de la thématique musicale et de son lien avec l'écriture à l'ouvrage d'Isabelle Fabre avec *La Doctrine du chant du cœur*, *op. cit*, p. 51-110.

[260] *Exsultate quoniam*, *OC*, t. 5, n° 227, p. 284. Traduction : Heureux ceux qui habitent dans ta maison, Seigneur : ils te loueront pour les siècles des siècles et te chanteront un cantique nouveau avec des chœurs et sur le tambourin, sur les cordes de la lyre et à l'orgue. Bien plus, le monde entier retentira aux oreilles des bienheureux en un chant magnifique et il fera résonner des mesures harmonieuses et suaves.

[261] *Exsultate quoniam*, *op. cit.*, p. 284. Traduction : Par ces notions ainsi que divers autres qui sont traitées à la Faculté des Arts nous avons comme un aperçu de ce qui se passe dans les cieux

> per quam anima deserit propriam carnalitatis domum et ab omnibus voluptatum illecebrarumque tenacibus vinculis semet absolvit[262].

Bien plus, au-delà du motif de la seule louange, le propos souligne si besoin est la dimension proprement mystique de l'exaltation. Certes, c'est le passage opéré par la mort qui est évoqué ici, ce qui concorde avec les vues théoriques de Gerson précédemment évoquées. Pourtant, de nouveau, le sermon par l'agencement des discours offre comme un avant-goût de ce mouvement définitif vers Dieu. Étrange spiritualité que celle des sermons de Gerson car si à un niveau théorique ils énoncent avec fermeté l'impossibilité de l'union ou de l'extase mystique, au niveau des textes eux-mêmes, le discours met en scène, fait allusion à ces données comme pour en donner un avant-goût. Face à l'entretien de l'Âme dévote et de Raison la Sage, le *je* s'exprime ainsi :

> Et quand je entreoy la fin de ces paroles lors parfondement je souspiray et tramblay ; par grant admiracion je tout espouenté et presque ravy hors de moy mesmes criay avec l'apostre saint Pol : « O altitudo diviciarum sapeincie etc. O haultesse incoprenable des jugements de Dieu, qui les pourra cognoistre ? Qui pourroit comprendre le sens de nostre Seigneur, sa justice et sa misericorde[263] ?

Le lexique est sans appel et tant les manifestations corporelles, *souspiray*, *tramblay*, psychologiques, *espouenté*, que leur caractérisation, *comme ravy hors de moy mesmes*, nous ramènent clairement du côté de l'extase mystique. Celle-ci est toutefois encadrée par la citation paulinienne qui introduit d'emblée une distance, notamment linguistique, avec le discours à la première personne. Mysticisme du *je* assurément mais qu'en est-il des destinataires ? Il semble en effet que le passage constitue une sorte d'incise qui ne les concerne pas. Or c'est oublier que la construction de ce sermon, fondé précisément sur un dialogue des deux entités allégoriques place par effet de mise en abîme les auditeurs ou lecteurs dans la même position que le *je* qui voit se conclure l'entretien de la Raison et de l'Âme. Discrètement, le *je* s'offre donc comme modèle de réception du discours en question et ce, selon des modalités clairement mystiques.

Paradoxales visions que ces passages qui s'arrêtent précautionneusement au seuil de la contemplation, laissant le mouvement implicite du texte opérer une transformation de ses destinataires. Étranges extases aussi que ces apparitions sonores où les cieux se rendent présents tout en se dérobant… Les positions théologiques de Gerson on l'a vu sont claires[264] et ne laissent

---

[262] *Exsultate quoniam*, *op. cit.*, p. 288. Traduction : Ainsi exultèrent, âmes évidemment confiantes, les filles de Juda, ô Seigneur, à cause de ta justice, ainsi, après les pleurs et les larmes, tu amènes l'exultation, Tob. III. De là ceux qui sèment dans les larmes récolteront dans l'exultation. Cette exultation s'accompagne de tremblements qui font quitter à l'âme sa propre maison charnelle et elle s'affranchit des chaînes serrées de tous les plaisirs et de toutes les séductions.

[263] *Videmus nunc*, *OC*, t. 7. 2, n° 397, p. 1131.

[264] Sur la critique par Gerson des textes mystiques vernaculaires, notamment *Les Noces spirituelles* de Ruysbroeck, on

guère planer de doute sur la possibilité d'atteindre au divin depuis la terre. Les textes pourtant résistent et opposent au discours dogmatique la complexité d'un style qui épouse un mouvement de conversion qui se hisse jusqu'au seuil de l'extase mais ne va pas au-delà. Aussi en creux, et en pointillé ils donnent à expérimenter, non pas l'union spirituelle ni même la divinisation de l'être, mais comme un avant-goût de ce qui est au-delà de tout discours.

Au terme de ce parcours, force est de constater que les sermons de Gerson peuvent être envisagés comme des textes offrant de vivre, dans le discours, des expériences pleines et entières. L'âme y est en effet convoquée dans l'ensemble des dimensions qui la composent de l'imagination jusqu'aux schémas existentiels en passant par les émotions. Pédagogue, le chancelier n'en offre pas moins une matière riche, élaborée et substantielle, propre à soutenir le progrès spirituel de ces destinataires quels qu'ils soient. Si le traitement des questions théologiques varie d'ailleurs souvent d'un public à l'autre, les laïcs recevant un contenu généralement plus parcimonieux, le souci pastoral demeure quant à lui relativement homogène et n'est pas entaché de refus ou d'impasse. En somme, à examiner les textes, il ressort que les critiques qui les concernent méritent d'être nuancées car si le contenu théologique demeure, certes, d'une ampleur commune, voire décevante, notamment en français, sa mise en forme littéraire se distingue souvent par la subtilité qui est la sienne. Les convergences régulières entre les thèmes de la pensée théologique et les motifs et images tendent à montrer que c'est dans le travail littéraire que réside la portée spirituelle des sermons du chancelier.

Si la soi-disant pauvreté des textes mérite d'être reconsidérée, il en va de même pour leur qualification de mystique. Certes, les textes offrent des itinéraires, font l'éloge de l'amour de Dieu et parfois même invoquent l'extase, mais comment, et à quelle fin ? Il vaut la peine de reprendre la schématisation proposée par Pierre Gire d'un « carré mystique » dessiné en ses quatre coins par le langage, l'institution, le sujet qui se transforme et la révélation biblique[265] : tout se passe comme si les textes de Gerson se plaçaient, en chacun de ces points, à la lisière de l'espace ainsi dessiné. S'arrêtant toujours *en deçà* (de l'extase, de la perte etc.), ne disant jamais *tout à fait*, s'interrompant *avant*, les sermons de Gerson semblent travaillés par un discours dont ils reprennent les motifs, les intertextes (et dans une moindre mesure les théorisations théologiques) et auxquels ils se dérobent toujours *in fine*[266]. Comme le discours amoureux de Roland Barthes, ils offrent des

---

consultera la synthèse d'André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, Vrin, 1945, 2 vol.

[265] Pierre Gire, « Philosophie critique de l'expérience mystique », *op. cit.*, p. 326.

[266] André Combes parvient, à partir d'une réflexion uniquement théologique et qui intègre les sermons, à des conclusions assez similaires sur le mysticisme de Gerson et conclue « Partiellement dionysien, le matériel verbal n'est donc pas au service d'une doctrine intégralement dionysienne. Denys d'ailleurs n'est pas nommé. Signe

fragments de discours mystique à la continuité toute relative, bornés d'un côté par le souci pastoral, de l'autre par la structuration scolastique. Faut-il tenter de résoudre la complexité et de l'articuler en une synthèse harmonieuse ? Nous préférons, quant à nous, laisser les textes « battant comme des portes[267] », marqués par les ruptures en nous défiant de tentatives totalisantes. On notera toutefois que sur ce point, les solennités produisent des résultats différents : les sermons écrits pour une fête liée au Saint-Esprit tendent à être plus homogènes, à la fois marqués par une progression et une affectivité moins bridée. Sur ce point précis, la place d'un traitement mystique de l'écriture, il serait souhaitable de reprendre le corpus à la lumière deux angles croisés, à savoir la chronologie et les solennités afin de mettre en évidence, ou non, d'éventuels faisceaux de convergence et une éventuelle évolution telle qu'André Combes a pu la montrer pour les œuvres théoriques[268].

Plus largement, le sens de ce discours mystique fragmentaire aux images à la fois évocatrices et allusives doit interroger : quel sens la lecture critique peut-elle y voir ? Faut-il y voir un énième visage du souci de l'encadrement pastoral du chancelier ou de son relatif conservatisme théologique ? Ou bien, dans une perspective psychologisante, le signe que la carrière universitaire a imposé la réserve littéraire à celui qui se rêvait en ermite lors de son séjour à Bruges ? On peut enfin reprendre la lecture de Nancy Mac Loughlin[269] et postuler que le chancelier récupère avec doigté des discours non scolastiques pour conforter l'identité universitaire. Les approches ne s'excluent pas, mais tendent à réduire la force intrinsèque des textes ; aussi proposerons-nous une dernière approche, non exclusive et complémentaire, selon laquelle il y aurait un enjeu, voire une tension stylistique et théologique dans cette écriture. Encadrant le discours théologique et le discours mystique, et tâchant de les articuler au sein d'un même texte, Gerson tâcherait d'élaborer le pendant pastoral et littéraire de l'équilibre entre connaissance et amour qu'il a justement décrit dans sa *Théologie mystique*. Ce faisant, la dynamique propre de l'écriture, mue par les images, les intertextes et les affects dépasse les catégories ordonnées et rationnelles de la théologie et induit un mouvement dans le discours qui se teinte de résonances mystiques, sans pourtant s'y adonner tout à fait.

évident que *le dernier mot n'est pas dit*. » (Nous soulignons), André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck…*, *op. cit.*, vol. , p. 309.

[267] Nous empruntons cette image à un moderne ô combien rétif à la synthèse et à la réduction à l'un des significations à savoir André Breton dans *Nadja*.

[268] André Combes, *La Théologie mystique de Gerson : profil de son évolution*, Rome/Paris/Tournai, Desclée et Éditions pontificales, 1963-1964, 2 vol.

[269] Nancy McLoughlin, *Jean Gerson and gender : rhetoric and politics in fifteenth-century France*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

Conclusion

Saisir des textes dans une lumière différente pour rendre possible leur appréhension esthétique : tel a été notre projet pour l'étude des sermons de Jean Gerson. Il reste maintenant à rappeler modestement les grandes lignes qui structurèrent notre approche, les quelques acquis que nous en retirons, ainsi que les perspectives qui se dégagent pour des études futures. Nous avions formulé, dans notre introduction, le postulat suivant : les sermons français et latins dessinent de façon cohérente, quoique différenciée, une *esthétique du faire croire* par la mise en œuvre de ce que nous avons appelé une *machine homilétique*. Il nous fallait revenir sur les enjeux qui conditionnent ces deux objets avant toute étude proprement littéraire de la teneur de cette esthétique, et des modalités de mise en œuvre de cette machine, qui est aussi rhétorique qu'homilétique. Ainsi, à quelles conditions les sermons peuvent-ils être pris comme des objets esthétiques : tel fut la première question à laquelle notre méthode dut répondre.

Retour sur les enjeux méthodologiques d'une esthétique du *faire croire.*

La bibliographie gersonienne est fournie et la figure du chancelier ne se détache pas sur un fond de silence historiographique, puisqu'il a fait l'objet de bien des lectures avant que nous ne nous y attachions. Notre propos n'a pas été de récuser de façon univoque ces apports précédents, toutefois, notre projet, orienté selon un prisme esthétique, supposait que l'on reprenne les acquis précédents, très marqués par des approches historiques, théologiques et dans une moindre mesure, philologique. La figure du chancelier engagé dans le Grand Schisme d'Occident ou du navarriste pré-humaniste faisaient, dans une certaine mesure, obstacle à la lecture des textes car ni la catégorie de l'engagement, ni celle du retour à l'Antiquité ne les résument ni n'en épuisent le sens. Il fallait donc enraciner notre réflexion plus en amont de ces lectures et reconstruire les conditions de possibilités qui légitimaient notre lecture puis permettaient d'asseoir plus solidement les catégories antérieures.

Conditions de possibilités

À quelles conditions les textes de Gerson pouvaient-ils donc faire l'objet d'une appréciation esthétique ? Il nous a semblé qu'elles étaient de deux ordres. Il fallait d'une part

reprendre à nouveaux frais l'historiographie éclatée entre des vignettes spécifiques, l'image du pionnier pré-humaniste, le chancelier héros de la réforme de la scolastique, etc. et une vision englobante d'un Gerson envisagé comme un résumé de son siècle. Il fallait d'autre part réexaminer les présupposés de l'histoire et de la théorie littéraire en s'interrogeant sur ce qui pouvait constituer Jean Gerson en auteur au sens plein du terme, dont les textes seraient redevables d'un traitement littéraire. Nous voulions donc, à rebours d'une historiographique d'un côté trop monolithique, d'autre part trop plurielle, envisager Gerson à la fois comme acteur singulier en même temps que complexe.

Acteur singulier, car Gerson résume moins son siècle qu'il ne suit certaines de ses tendances non sans une certaine marginalité. Son rapport à l'institution universitaire qui lui vaut parfois le qualificatif de réformiste est ainsi fait d'opposition, d'une part à l'approche théologique de la spiritualité, d'autre part à l'émergence d'une spéculation philosophique relativement émancipée du dogme avec le buridanisme. Élève du collège de Navarre, on retrouve bien la veine pré-humaniste caractéristique de ce microcosme scolaire, pourtant il faut immédiatement souligner que sa pratique en la matière est fragmentaire et cantonnée, pour les sermons, à des contextes de prédication très spécifiques. Si Nicolas de Clamanges réécrit tout au long de sa vie ses textes (surtout des lettres), et si Jean de Montreuil se met en quête de citations antiques auprès d'Ambrogio Migli, Gerson semble surtout fréquenter Pétrarque, qu'il cite, encore que ce ne soit à la marge. Enfin, alors que les études le montrent comme un acteur notable du grand Schisme d'Occident, il reste souvent à la périphérie du monde papal, prêchant mais n'obtenant pas de bénéfices prestigieux comme un Pierre d'Ailly, et finissant sa vie en exil après que le concile de Constance lui a opposé un refus de condamner le duc de Bourgogne. À bien des égards, Gerson est une figure d'intellectuel atypique, à l'esprit sans doute fulgurant, mais ayant fait l'objet d'une reconnaissance de ses pairs parfois en demi-teintes. Par certains aspects, il semble plus proche des grands courants de la période ultérieure, qu'il s'agisse de la vulgarisation théologique en langue romane, du renforcement dogmatique de la Contre-Réforme, ou d'une spiritualité plus affective. De fait, ses sermons, qui reflètent assez la diversité de ses intérêts, offrent au premier abord un caractère disparate : les éléments d'un catéchisme rudimentaire cohabitant avec des éléments plus théologiques et des passages explicitement rhétoriques. Or, il convient d'insister, cette pluralité n'est pas seulement le résultat des contextes de prédication : elle reflète aussi une forme de singularité qu'il convient de prendre en compte.

Gerson est en outre un personnage complexe. Il déjoue en effet les tentatives de taxinomie de l'historiographie qui valorise des catégories exclusives (ou… ou…). Or, Gerson suppose de pouvoir les articuler, et ce afin de bien saisir le détail de ses textes. Il est ainsi et

pré-humaniste et scolastique, novateur dans son intérêt pour les publics féminins comme partisan d'un encadrement pastoral plus que vigoureux ; et scolastique et spirituel enfin, intéressé par les questions mystiques en même temps que critique de ces mêmes tendances religieuses. Cette complexité qui voit coexister les logiques d'affiliation et les pratiques de mise à distance fait écho à la multiplicité des contextes de prise de parole. Elle pose dans tous les cas la question du *corpus* avec une acuité réelle et sur ce point, il nous est arrivé de refuser de jouer jusqu'au bout le jeu de la synthèse pour laisser en suspens la question de la cohérence. Il nous semble toutefois qu'elle renvoie précisément à l'enjeu de notre étude, car c'est bien la mise en rhétorique qui dépasse la diversité des composants textuels de la *machine homilétique* avec l'élaboration d'une *esthétique du faire croire*.

Remettre à plat les paradigmes qui présidaient antérieurement à l'appréciation de Gerson ne suffit pourtant pas pour appréhender les sermons à nouveaux frais. En effet, pour que la lecture critique puisse légitimement postuler une réception esthétique des textes, il convient de se pencher sur leur émetteur. Il fallait pouvoir postuler que Gerson, en plus d'être un théologien scolastique et un lettré pré-humaniste, faisait sien un statut d'auteur. Or, on le sait, le terme ainsi que la catégorie sont d'un maniement délicat du fait de l'épaisseur signifiante qui est la leur. C'est donc le champ de la pratique, plutôt que celui de la théorie, qui nous a semblé la meilleure entrée en la matière. Il s'agissait cette fois de saisir Gerson *en* son temps, c'est-à-dire de faire percevoir quelle était son intégration dans des réseaux intellectuels, la position qu'il y occupait et les pratiques qu'il adoptait. La sociologie d'une part, et l'anthropologie d'autre part, ont fourni à notre démarche son orientation avec des grilles d'analyse que nous leur empruntons.

Du côté de la sociologie, la place de Gerson ressort nettement avec un fort tropisme parisien : il fréquente en effet à la fois la cour royale et des milieux liés au pouvoir comme le collège de Navarre, la chancellerie de l'université et le chapitre de Notre-Dame. Il n'est toutefois pas étranger à d'autres milieux importants pour la période, puisqu'il a pu se rendre à Avignon et entretenir des relations étroites, au moins au début de sa carrière, avec l'espace bourguignon et flamand. Seule l'Italie semble rester en marge de son parcours, toutefois ses voyages à Avignon et sa lecture de Pétrarque invitent à ne pas lire en un sens trop exclusif cette distance. Gerson était donc bien présent dans les lieux du pouvoir ; il épousait également les dynamiques sociologiques de son temps. Dans le sillage de la moitié nord de l'Italie, l'époque voit en effet le champ du savoir évoluer : la rhétorique et les savoirs pragmatiques acquièrent plus largement voix de cité, d'où parfois des tensions dans les rangs universitaires, et la langue romane s'impose de plus en plus dans les échanges, notamment dans les chancelleries. Sur ce

plan, force est de constater que Gerson est un homme au fait des mutations de son époque car les sermons illustrent avec éclat l'importance prise par le français dans les échanges publics, la place que s'arroge l'éloquence, ainsi que les savoirs politiques. Représentant illustre qui porte la rhétorique française à un niveau encore peu courant, il n'est peut-être pour autant pas le représentant le plus accompli de chacune de ces évolutions. Il faudrait en effet pouvoir établir des comparaisons plus exhaustives, idéalement sur la base d'un traitement numérique des *corpus*, associé à une analyse de détail qualitative, entre les écrits d'un Nicole Oresme, d'une Christine de Pizan, pour mesurer la proportion de néologismes, les emprunts éventuels, et la part d'innovation linguistique. Il faudrait également, par rapport à un auteur comme Alain Chartier, postérieur d'une génération, pouvoir mesurer l'usage, ou non, de clausules rhétoriques empruntées aux modèles antiques afin de retracer avec précision la construction d'un nouvel art oratoire, en français comme en latin. S'il n'est peut-être pas le plus engagé dans la création lexicale en français ou le plus avancé dans son usage d'un latin classicisant, Gerson n'en est pas moins novateur et, en quelque sorte selon nous, pionnier. Peut-être moins spécialisé que certains de ses contemporains qui s'illustrent dans un domaine, il se distingue en effet par sa volonté d'articuler ces nouveautés et de les intégrer ensemble dans une même forme textuelle, les sermons. Il ne faut pas minimiser la réception très positive de sa prédication par ses contemporains auxquels il propose un cadre englobant la spiritualité et l'esthétique, le nouveau et l'ancien.

Du côté de l'anthropologie, la stature de Gerson se dégage avec plus de netteté encore, car on retrouve chez lui les gestes par lesquels les lettrés se revendiquent comme auteurs, à savoir une posture d'intellectuel engagé, un usage caractérisé des formes polyphoniques, enfin, un rapport au livre et au texte fait de propriété et de contrôle. Certes, cette indéniable inscription dans le « champ des escriptures » appelle des nuances et des précisions, ainsi, l'engagement de Gerson est intermittent, voire entaché, parfois, d'un soupçon d'opportunisme (ainsi le débat sur le *Roman de la Rose*). Enfin, il est fonction des publics auxquels il s'adresse. Bien plus, il ne remet pas en question de façon globale la mise en forme des textes : ceux-ci font une place à ces considérations au sein de la structure d'ensemble scolastique. De la même manière, si la polyphonie est massivement présente dans les sermons (avec peut-être une proportion un peu supérieure en français) elle ne va pas jusqu'à jouer le jeu d'un dialogue plus littéraire, caractérisé par une polysémie ludique, ni du théâtre avec des jeux de scènes trop démonstratifs. Il n'empêche, on ne peut que souhaiter, au regard des conclusions que nous présentons, qu'un vaste chantier collectif soit mis sur pied afin d'établir une tradition manuscrite fiable. On tirerait des acquis certains de ce type d'entreprise : une meilleure

connaissance de la circulation des textes, leurs milieux de diffusion, leurs commanditaires éventuels (on songe ainsi à la bibliothèque gersonienne de Charles d'Orléans et de Jean d'Angoulême en Angleterre), mais aussi les éléments matériels et codicologiques qui esquissent une forme de propriété intellectuelle. Assurément, il faudrait sur cette base établir des comparaisons avec d'autres auteurs, tant Christine de Pizan qui pose avec acuité la question du travail du livre, que Nicolas de Clamanges qui est influencé par les formats humanistes de mise en volume.

Il ressort de ce parcours une conclusion en deux temps, et qui fait écho à notre première approche historiographique : Gerson a ceci de surprenant qu'il est à la fois partout, dans tous les lieux où s'inventent de nouveaux modèles politiques et culturels, et toujours comme en marge. L'anthropologie de la condition du lettré nous le montre adhérant fortement à cette nouvelle stature, toutefois, la sociologie nous fait voir qu'il participe de plusieurs espaces qui interagissent tout en ne se recoupant que partiellement. Il y est intégré et ne détone pas, toutefois, il se trouve rarement dans une position de pouvoir. Cet état de fait éclaire de façon intéressante son dernier exil à Lyon ; il pose également la question de l'usage que Gerson entendait faire de ses textes et de sa plume. Dans sa fonction de prédicateur, Gerson n'a-t-il pas trop cru aux pouvoirs de la rhétorique, peut-être sous l'influence des humanistes italiens ? L'issue du concile de Constance semble de ce point de vue apporter une réponse pessimiste. Pourtant, la diffusion posthume du chancelier, qui voit un individu certes notable, mais non pas puissant, devenir central par le jeu d'une diffusion concertée de ses textes nous ramène bien à une conception proche de l'immortalité littéraire. Si Gerson n'a peut-être pas été le représentant le plus satisfaisant du pré-humanisme français dans son usage du latin, sa postérité tend à prouver qu'il avait profondément saisi le sens du projet humaniste, tout en l'adaptant à ses besoins de pasteur et théologien. De ce point de vue, après la tradition manuscrite, il resterait à faire une histoire des « fortunes littéraires » de Gerson : les échos qui relient un sermon à la poésie de François Villon ne sont qu'un indice ténu d'un vaste champ qui reste presque entièrement à défricher. Nul doute que les découvertes ne puissent être nombreuses : elles permettraient, par le truchement d'une réception qui trouve dans un texte religieux un matériau littéraire, d'ancrer plus ferment encore la nature esthétique de ces textes.

Modalités concrètes

Une fois rappelées les conditions de possibilités autorisant une appréciation esthétique des œuvres, il nous reste à revenir sur le contenu des textes à travers quelques aspects saillants porteurs de littérarité, à savoir, la mise en forme rhétorique, les effets de réflexivité,

enfin, le plaisir du texte. Le travail sur la langue est ainsi le premier élément qui se dégage des textes de Gerson, une fois passé le seuil élevé constitué par le contenu théologique : il s'applique en effet à tous les niveaux des textes, quoiqu'avec des proportions variables, et qui dépendent des publics. Qu'il s'agisse de la mise en forme didactique du savoir, de la prise de parole ou du contenu spirituel, le travail de la matière verbale est indéniable et appelle à une réception esthétique. Les images constituent à ce titre un élément récurrent, quoique paradoxal de l'esthétique gersonienne : ambiguës du fait de leur nature imaginaire, elles n'ont pourtant de cesse de revenir pour convoquer l'émotion du destinataire, faire appel à son expérience, et fournir des schémas mentaux au symbolisme puissant. Il est d'autres éléments de mise en forme qui sont toutefois moins suspects et que l'on rencontre avec constance dans les sermons latins et français, ce sont les effets de rythmes, assortis de jeux de rimes marqués dans les sermons latins, et d'effets de parallélisme et d'anaphore dans les sermons français. Certes, ces procédés sont également liés à des considérations mémorielles et ils renvoient en ce sens à des méthodes de structuration de la pensée qui ne visent pas un but esthétique. Il y a pourtant un *continuum* des rimes théologiques aux assonances pathétiques qui construit *in fine* une forme de beauté. Au-delà, il convient de préciser que la langue impose en effet aux sermons un prisme spécifique de par les traditions spécifiques qui l'irriguent à chaque fois, il n'empêche, il est permis de voir dans ces usages différenciés une forme de convergence mue par un même sens esthétique. Enfin, les effets de voix et de polyphonie font figure d'élément incontournable des textes en même temps qu'un indéniable indice de leur vocation littéraire. Certes, nous l'avons dit, tant s'en faut que cette esthétique s'adonne aux joies de la polysémie ironique : le dialogue chez le chancelier Gerson n'est pas la polyphonie d'un Jean de Meung. Pourtant, la nature monologique des sermons n'est pas sans goûter sincèrement la pluralité des timbres ainsi que leur assortiment : les voix dessinent ainsi dans les textes comme des ballets animés et impriment au discours théologique une mélodie réelle. Au demeurant, s'il faut reconnaître que le lecteur ou l'auditeur sait toujours un peu qui aura le dernier mot du Péché ou de la Charité, il n'en demeure pas moins que ces voix introduisent malgré tout une diversité, et qui a à voir avec une forme de subjectivité. Ces figures bavardes renvoient toujours à celui qui parle et laissent entrevoir des facettes variées, ainsi le sens de l'ambition, l'irrépressible curiosité intellectuelle, l'attrait pour les choses mondaines (Gerson en est-il exempt, lui qui se plaint dans une lettre d'être trop pauvre pour avoir une mise qui corresponde à son rang), etc. Or, cette diversité qui s'amuse de soi-même à travers une introspection légère comporte indéniablement une part de divertissement.

À l'évidence, dans ce type de procédés, c'est la réflexivité qui crée l'agrément. Or,

si elle se manifeste bien dans les compositions polyphoniques, il convient de souligner qu'il s'agit, de façon plus large, d'un élément central des sermons gersoniens. C'est en effet elle qui constitue ces textes homilétiques en éloquence par le regard en miroir qu'elle sollicite chez le destinataire que ce soit avec de feintes délibérations sur la bonne manière de dire, de métaphores architecturales ou de l'affichage de scrupules quant au caractère ennuyeux, ou trop long, de la matière exposée. Dans toutes ces situations le but reste relativement inchangé, il s'agit de présenter ostensiblement le discours comme objet autonome et soumis à l'appréciation d'un public. Assurément, l'esthétique n'est pas le seul paramètre impliqué par un tel jugement : la prestance intellectuelle y figure également en bonne part, voire parfois, la piété. Cette réflexivité nous ramène également du côté du littéraire en ce que, exhibant pour le destinataire les codes qui président à l'élaboration du discours, elle renvoie également à la mise en place progressive de normes singularisant le discours esthétique. De Jean de Montreuil aux *Douze Dames de rhétorique*, les lettrés de l'époque élaborent en effet progressivement un ensemble de règles constituent un espace autonome et spécifique. Gerson fait-il œuvre de théoricien en la matière, préfigurant en cela les grandes entreprises de théorisation du XVIe siècle ? Il serait exagéré de l'affirmer en ce sens que le chancelier n'a guère produit d'« art théologique » ou homilétique. Il n'est pourtant pas étranger à ce mouvement, loin de là, car c'est bien ce qui se joue aussi dans la querelle du *Roman de la Rose* : la littérature doit-elle être sérieuse, morale, engagée et pudique ou bien peut-elle être aussi ludique, ironique, et immorale ?

Qui dit « sérieux » n'implique pas pour autant l'absence de « plaisir », en tout cas, c'est le pari des sermons de Gerson que de proposer des textes tout à la fois édifiants et plaisants. Y parviennent-ils ? Les destinataires initiaux des textes nous échappent et rendent le fait de répondre à cette question pour le moins délicat. Il est toutefois possible d'affirmer, en laissant de côté la question de la réception historique des sermons, qu'une place est laissée libre dans les textes à cette fin. Les monstres de mots, mais aussi le regard ironique porté sur la spéculation scolastique à travers des allégories caricaturales, l'intertextualité qui met *Les Catilinaires* dans la bouche de Lucifer sont autant d'indices de textes ouverts à une forme de distraction. Certes, celle-ci doit rester pudique et modeste pour cohabiter avec la théologie, elle n'en constitue pas moins une part discrète mais réelle de l'esthétique gersonienne.

Un nouveau panorama culturel et historique ?

Quelques jalons en guise de propositions

À partir de ces quelques éléments, d'une part, la participation évidente, quoique complexe et distanciée, au contexte historique ; d'autre part, l'indéniable dimension esthétique des textes, il est permis de proposer quelques menus jalons pour la poursuite des recherches dans ce domaine. Nous avons bien conscience, ce faisant, que ces formulations rapides courent le risque de la schématisation et donnent l'illusion trompeuse de la facilité, quant à nous, nous souhaitons qu'elles dessinent une perspective large plutôt qu'un cadre strict borné par des réalisations précises.

Le mouvement au cœur de l'histoire littéraire du Moyen Âge tardif

Gerson participe de plusieurs espaces qui partagent des gestes intellectuels communs tout en possédant des références culturelles distinctes : si sa position a pu nous paraître délicate à appréhender, c'est en raison de l'importance que revêt la question du mouvement. Le champ intellectuel est en effet fondamentalement dynamique, et ce à un double titre. Il est en effet mouvant dans ses objets mêmes : alors que la vie intellectuelle adopte peu à peu des canons laïcs, il importe de s'interroger sur ce qui est littéraire et ce qui ne l'est pas, ou plutôt, ce qui peut se littérariser et ce qui se voit exclu de nouveau régime normatif. Or, on l'a vu, Gerson aspire autant que d'autres à prendre place au sein de cet espace, tant à son époque, que dans sa postérité[1]. Si nous connaissons la suite de l'histoire littéraire, il convient, pour bien comprendre la période, de la mettre provisoirement entre parenthèses afin de mieux cerner les acteurs du champ littéraire dans leur singularité et toutes les évolutions culturelles virtuellement possibles pour le court intervalle qui unit la fin du XIVe siècle et le début du XVe siècle[2].

Si Gerson est bien auteur au sein de ce champ littéraire qui se constitue, il est dès lors permis d'envisager les textes qui sont les siens comme des modèles esthétiques possibles, et présentés comme tels. On peut dans ce cadre associer de façon forte le *corpus* des sermons

[1] Ce caractère dynamique est ainsi qualifié par une formule particulièrement heureuse, celle d'espace à « géographie variable » dans l'ouvrage à paraître *Un Territoire à géographie variable. La Communication littéraire au temps de Charles VI*, Delphine Burghgraeve, Jean-Claude Mühlethaler, (éd.), Paris, Garnier.

[2] Cette attention aux éléments virtuellement présents pour une période donnée pourrait faire l'objet d'explorations conceptuelles en matière d'histoire littéraire. On notera que la théorie des mondes possibles qui est issue du champ de la logique et des mathématiques a reçu un accueil relativement favorable dans les études littéraires appliquée aux objets fictionnels au sens large. Il nous semble toutefois que de tels modèles théoriques pourraient fournir des schémas interprétatifs inspirants pour l'histoire littéraire elle-même au sens où ils invitent à se déprendre du modèle d'une histoire linéaire, causale, voire orientée par un « progrès ». Si Nicolas de Clamanges avait accepté, sur la demande de Jean de Montreuil, de venir enseigner la rhétorique à Paris, aurait-on constaté le même fossé entre la génération des pré-humanistes navarristes et celles des humanistes du tout début du XVIe siècle ? Il ne s'agit pas ce faisant d'accorder quelque forme de crédit que ce soit à ces situations imaginaires mais d'en tirer un regard suffisamment critique et distancié pour appréhender à nouveaux frais la singularité des acteurs et les virtualités qui y sont associées (la théorie mathématique des jeux a d'ailleurs également suscité l'intérêt de certains chercheurs).

et celui des traités spirituels qui se succèdent, en partie, dans le temps. Certes, cette éviction des pièces oratoires résulte en premier lieu d'une situation politique qui voit Gerson exilé loin de chez lui et accueilli dans un couvent de Célestins à Lyon (où l'un de ses frères est moines). Mais elle peut être aussi lue comme le signe de la construction réussie d'une *persona* littéraire. Celle-ci permettrait ensuite de se passer du *medium* du sermon et de sa fiction d'oralité (condition *sine qua non* d'une lettre offerte à l'agrément) pour investir des formes où la rhétorique et la spiritualité se fondent encore davantage l'une dans l'autre. Dans cette perspective qui valorise les dynamiques dont le champ littéraire naissant est porteur, il serait souhaitable d'intégrer résolument le *corpus* des textes homilétiques comme étant l'une des formes possibles de la rhétorique à ce moment précis de l'histoire. De ce point de vue, la priorité principale revient à l'édition des textes car, si Gerson ne dispose pas d'une édition scientifique pleinement satisfaisante, du moins est-il aisément accessible (pour qui comprend le latin) dans l'édition moderne de Palémon Glorieux. Ce n'est pas le cas des sermons de Jean Courtecuisse quoiqu'il constitue l'autre figure majeure de la scène homilétique d'alors. Pourtant, les quelques textes accessibles[3] permettent déjà de relever des passages empruntés à Gerson d'une part (s'agit-il de remplois ou d'interpolations dues aux copistes ?), et une esthétique relativement différente d'autre part (la polyphonie y est beaucoup moins représentée et l'allégorie plus présente). De la même manière, les quelques sermons de Pierre d'Ailly qui sont édités[4] font voir un usage plus marginal de la rhétorique et un recours beaucoup plus importants aux séquences rimées. Ces quelques exemples ne sont que des remarques éparses et il faudrait, pour réellement appréhender ces questions en termes de champ littéraire, pouvoir effectuer des comparaisons incluant aussi des ensembles de textes plus importants. Les sermons constituent un angle mort de l'espace littéraire de la fin du Moyen Âge, les importantes correspondances des lettrés pré-humanistes en constituent un autre, quoiqu'avec moins de force : les lettres de Nicolas de Clamanges et de Jean de Montreuil sont en effet éditées, l'absence de traduction pour un volume conséquent de textes complique malgré tout la tâche de quiconque souhaite adopter une démarche comparatiste. De nouveau, si l'édition et les traductions paraissent être des enjeux importants pour la recherche dans ces domaines, l'adossement de ces entreprises scientifiques à des supports interactifs et numérisés serait très appréciable à côté de publications papier soutenant une étude de détail autrement moins quantitative.

---

[3] Voir Geneviève Hasenohr, *Le Sermon sur la Passion de Jean Courtecuisse*, Montréal, Éditions Céres, 1985.

[4] Édith Brayer, « Notice du manuscrit 574 de la Bibliothèque municipale de Cambrai suivie d'une édition des sermons français de Pierre d'Ailly », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque municipale et autres bibliothèques*, n° 43, 1965, p. 145-341.

Un tel dispositif numérique pourrait favoriser l'exploration d'une seconde perspective, elle aussi liée au dynamisme du champ littéraire naissant à la période qui nous intéresse. Nous l'avons vu, Gerson participe de plusieurs cercles, pour certains clairement cléricaux, pour d'autres plutôt laïcs. En réalité le milieu sociologique constitué par l'élite lettrée à l'époque est restreint et la plupart des acteurs se connaissent bien. Dans un tel contexte, des méthodes croisées permettant l'étude en vis-à-vis des textes de plusieurs auteurs seraient précieuses car elles permettraient de dessiner des lignes de force, des réseaux, des temps forts. L'édition conjointe des textes liés au débat sur le *Roman de la Rose* est déjà de ce point de vue un exemple tout à fait convaincant, qui permet de faire émerger des logiques d'échange et d'opposition. Les textes de Pierre d'Ailly toutefois, n'ont pas été intégrés alors que précisément ils éclairent la participation de Gerson et laissent entrevoir une ligne plus « cléricale » dans le débat. Un autre exemple de *corpus* « groupé » est représenté par l'étude croisée de la correspondance de Jean Muret, Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil proposée par Ezio Ornato[5]. De telles mises en perspectives sont précieuses car elles permettent de dépasser les cadres que l'analyse est souvent tentée de reprendre opposant milieux cléricaux et milieux laïcs. Il ne s'agit pas ce faisant de nier les frontières ou les éventuels clivages mais de mettre en lumière des stratégies, des alliances, des emprunts, des oppositions, et qui constituent précisément la vie de ce champ littéraire, bien plus, qui le construisent. Ces dynamiques peuvent être de taille conséquente (une lettre), elles peuvent également se situer à une plus petite échelle avec des emprunts lexicaux, des néologismes polémiques, etc. À nouveau, si les supports numériques ne sont pas une fin en soi, ils sont toutefois un outil parmi d'autres et il semble qu'ils puissent apporter une aide intéressante d'une part, pour ce qui touche la mise en parallèle des textes, d'autre part pour leur traitement éventuel d'un point de vue lexicométrique.

Quelques pistes pour l'intelligence des suites

Au-delà, nous souhaitons que ce travail sur les sermons de Jean Gerson puisse offrir des éléments de compréhension susceptibles de s'intégrer dans une histoire littéraire plus large, dont les prolongements dépasseraient la seule période médiévale. Nous l'avons souligné à plusieurs reprises, l'essor de la période moderne, tout novateur soit-il sur certains plans, culturels comme techniques, est aussi fait de discours performatifs et de proclamations qui ne sont que partiellement pertinents dès lors qu'on se place du point de vue de l'historiographie.

[5] Ezio Ornato, *Jean Muret et ses amis Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil contribution à l'étude des rapports entre les humanistes de Paris et ceux d'Avignon : 1394-1420*, Genève Droz, 1969.

Térence Cave le rappelle en disant que « l'image *lumineuse* que l'on s'obstine à projeter sur l'époque appelée "Renaissance" n'est que l'écho lointain d'une campagne de publicité particulièrement réussie amorcée par les érudits et les écrivains de cette époque même[6] ». La rupture radicale que d'aucuns voient entre le Moyen Âge et le XVIe siècle révèle des continuités et des persistances pour qui regarde le détail des textes. Si la Renaissance, en particulier italienne, cristallise bien des éléments qui jettent les bases d'une nouvelle culture oratoire, elle n'a pas inventé ni redécouvert la rhétorique. Bien au contraire, elle est en cela le prolongement, l'aboutissement et le dépassement du lent travail des clercs médiévaux qui revalorisent progressivement l'héritage antique. Jean Gerson s'inscrit dans cette histoire longue qui, en passant par les *artes dictaminis* et les *artes praedicandi*, voit le nouvel essor d'un « haut langage » associé à des usages politiques ou religieux de la parole. Il fut en son temps l'un des représentants les plus éminents d'un art du langage formalisé, esthétisé et public. De ce point de vue, son statut diffère selon que l'on s'attache à l'ensemble latin ou à l'ensemble français. Dans le premier cas, on insistera plus spécifiquement sur le fait que le chancelier fait partie de ce petit groupe de Français qui, face au défi lancé par Pétrarque, peut-être non sans raison, indéniablement avec un peu de prétention, s'essayent à de nouvelles formes d'écritures et à de nouveaux modèles. Dans le cas des sermons français, Gerson est davantage précurseur puisqu'il transpose les modèles oratoires du latin en tenant compte du génie de la langue romane, qu'indéniablement il maîtrise très bien.

Figure éminente d'une histoire longue de la rhétorique, Gerson invite également à penser sur une échelle pluriséculaire l'émergence de ce que nous appellerons présentement des belles lettres spirituelles, où l'éloquence de la chaire figure en bonne part. Il se peut, ce faisant, que ce domaine se distingue plus nettement de la littérature laïque après la période médiévale quoiqu'il faille sans doute ici aussi faire preuve de nuance. Parfois un peu relégués, ces textes n'en constituent pas moins une partie de la littérature qu'il convient d'intégrer en vis-à-vis des textes dits « littéraires » pour en avoir une bonne intelligence. Les sermons de Gerson, tout à la fois mus par un mouvement de conversion, engagés contre le Schisme, et pièces oratoires, réinvitent de par leur transversalité à une compréhension élargie des belles lettres. À nouveau, une étude de la diffusion des textes, de leurs remplois, tant dans la littérature laïque que dans le domaine religieux, permettrait de cerner avec finesse des évolutions culturelles plus large. De ce point de vue, l'étude de la tradition manuscrite pourrait isoler une fortune littéraire de Gerson « à plusieurs vitesses » pour chaque sermon pris individuellement cette fois. Le modeste travail

[6] Terence Cave, *Pré-Histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, p. 11.

établi à partir de notre consultation des manuscrits, très imparfait, laisse entrevoir des titres phare au sein de la transmission, et qui dépassent un peu les clivages liés aux destinataires, et d'autres qui n'apparaissent que ponctuellement, en lien avec des préoccupations sans doute plus précises. L'étude en parallèle de ces sermons à succès mettrait sans doute en évidence avec plus de force que nous n'avons pu le faire, des constantes esthétiques, des évolutions rhétoriques, voire des attentes. En somme, par-delà des questions plus spécifiquement littéraires, les textes de Gerson appellent, de par leur complexité, à reconsidérer ce qui pour une époque donnée fait sens, est porteur d'émotion, et peut-être, encore aujourd'hui, de beauté.

Annexes

Chronologie indicative des sermons de Jean Gerson.

Listes des abréviations utilisées pour renvoyer à la source de l'information :

Glo. : Palémon Glorieux ; éditions des œuvres complètes.
Gui. : Brian Patrick ; *Jean Gerson and the last medieval reformation*.
Lie. : Max Liebermann ; *Chronologie Gersonienne*, *Romania*.
VGG : hypothèses ou remarques que nous faisons.
Nous avons compilé les travaux et hypothèses de André Combes, Louis Mourin, Palémon Glorieux, Edmond Vansteeberghe, Max Lieberman, Brian Mac Guire.
Utilisation d'italiques pour les dates dans les cas de datation non concordantes.

Sermons latins			Sermons français		
Date, solennité	Thème, numérotation, pages.	Contexte prédication	Date, solennité	Thème, numérotation, pages.	Contexte prédication
1389					
			3 Mars, Mercredi des Cendres	« Quaerite Dominum », n° 386, p. 969-978.	Glo. : Incertitudes. Gui. : Cour royale.
1391					
			6 Janvier, Épiphanie	« Adorabunt eum omnes reges », n° 342, p. 519-538.	Cour royale en présence du roi (Gui. Et Glo.)
23 Janvier	« Misit illos in vineam... », n° 233, p. 362-376.	Gui. : Université. Sermon du matin prêché par d'Ailly.			
25 Août fête de saint Louis	« Dedit illi gloriam », n° 219, p. 179-190.	Glo. : incertitudes. Gui. : Saint-Germain des Prés, remplacement. Incertitude sur la langue de prédication			
25 DécembreNativité	« Verbum caro factum est... », n° 252, p. 597-604.	Glo. : incertitudes.			
			1er Novembre, Toussaint.	« Regnum coelorum... », n° 388, p. 992-1005.	Glo. : Incertitudes. Gui. : Public princier. Lieb. : transmis en latin, prononcé en français.
1392					
1er Janvier Fête de la Circoncision	« Postquam consummati sunt... », n° 240, p. 459-471.				
			2 Juin, Pentecôte	« Accipietis virtutem... », n° 340, p. 431-449.	Cour royale + Roi (Gui.)
			29 Juin fête	« Nimis honorati	Cour royale, chapelle

			saint Pierre et saint Paul	sunt... », n° 361, p. 720-739.	de Saint-Paul (Gui. + Glo.)
25 Août saint Louis. Collation	« Dominus regnavit decorem… », n° 223, p. 229-243.	Collège de navarre. Reprise du *Contre Jean de Monzon*.			
29 Septembre saint Michel	« Factum est proelium... », n° 228 et 229, p. 292-309 ; p. 309-324.	Guire : Sermon royal. Traduit du français Apostrophe : « Reverendi patres » VGG : ou 1393, après *Factum est* français ?			
6 Décembre Saint Nicholas	« Spes mea ab uberibus... », n° 246, p. 511-520.	BNF Lat. 14907 : « sancti nicholai » et Localisation au du collège de Navarre. Guire : 6 oct Fête de saint Denis.			
1393					
25 Août Fête de saint Louis	« Considerate lilia... », n° 217, p. 151-168.	Glo. : incertitudes. Guire : 25 Août 1401. VGG : Collège de Navarre et contexte *Roman de la Rose*.			
			29 Septembre	« Factum est proelium... », n° 350, p. 622-639.	Guire : 29 septembre 1393. Glo. : église Saint-Paul. Lie. 23 sept. Source du *Factum est* latin ? (date à revoir).
1394					
			19 Avril, Pâques	« Pax vobis... », n° 366, p. 779-793.	Gui. : Cour. Présence du roi.
1er Novembre Toussaint	« Exsultabunt sancti... », n° 226, p. 265-278.	Gui. : datation peu claire.			
1395					
			4 Avril, Rameaux	Ecce rex tuus... », n° 349, p. 615-622.	Incertitude Glo. (mention 1414) Guire : incertitudes. Partiellement rédigé. Allusion duc de Berry
8 Avril Jeudi saint	« Ante diem festum... », n° 211, p. 50-64.	Ne suit pas modèle ser sco. Homélie. Gui. : devant les cisteriens du college Saint Bernard.			
1396					
			2 Février	« Suscepimus	Gui. : ou 1397.

			Purification de la Vierge	Deus… », n° 392, p. 1048-1057.	
			28 Mai fête de la Sainte Trinité.	« In nomine patris... », n° 354, p. 671-678.	Glo. : incertitudes. Sainte chapelle de la maison royale du Bois de Vincennes
1397					
			25 Mars, Annonciation	« Ave Maria Gratia Plena », n° 343, p. 538-549.	Guire : même date
19 Avril Jeudi saint	« Tradidit Jesum Judas… », n° 249, p. 546-562.	Parallèles avec le *Ad Deum vadit* français.			
21 Octobre	« Vade in domum tuam… », n° 250 et n° 251, p. 563-583 ; 584-597.	Guire : Public universitaire (maîtres et étudiants).			
1399					
27 Mars Jeudi saint	« Si non lavaro te... », n° 245, p. 498-511.	Retour de Bruges. Reprise image montagne. Universitaire			
1400					
1er Novembre, Toussaint.	« Videns autem Jesus turbas. », n° 253, p. 604-610.				
1401					
31 Mars Jeudi Saint	« Omnia dedit ei Pater. », n° 236, p. 405-419.				
			22 Mai, Pentecôte	« Mansionem apud eum faciemus », n° 355, p. 678-689.	Glo. : Saint Paul Guire : Saint Jean en grève.
			29 Mai. Fête de la Sainte Trinité	« Si terrena dixi vobis... », n° 391, p. 1041-1048.	Glo. : à Paris. Guire : même date
			2 Novembre, Jour des morts.	« Beati qui lugent », n° 344, p. 549-560.	Glo. : Saint-Séverin Lieb. : identification du *Beati qui lugent* latin come ayant eu lieu la veille. Suivant de peu la mort de sa propre mère (8juin 1401).
			8 Décembre	« Tota pulchra es… », n° 393, p. 1057-1080.	Lie. Et Glo. : Saint-Germain (l'Auxerrois). Lie. : Possibilité de deux sermons fusionnés dans ms. Datant de 1401 et 1402. Matière reprise en

					latin dans *Jacob autem*.
1402					
			17 Janvier	« Certamen forte... », n° 345, p. 561-572.	Incertitude Glo. Pour la fete de saint anthoine
			8 Février	« Convertimini », n° 346, p. 572-584.	Incertitudes date Glo.
			12 Février	« Non in solo pane... », n° 362, p. 739-748.	Glo. : incertitudes.
			26 Février 1402	« Omne regnum… », n° 364, p. 753-762.	Glo. : incertitudes
			5 Mars. 4e dimanche de Carême	« Misereor turbae... », n° 358, p. 709-	Incertitudes Glo.
			8 Mars. Mercredi de la 4e semaine de carême.	« Tu discipulus ejus sis... », n° 394, p. 1080-1092.	Lie. : Saint-Jean en Grève. Renvoi à *Omne Regnum.*
			19 Mars. Rameaux	« Hoc sentite in vobis », n° 352, p. 651-659.	
23 Mars Jeudi saint	« A Deo evixit », n° 208, p. 12-27.	Parallèle avec *Gloria in altissimis* Pour la cène			
			26 Mars.	« Ibi eum videbitis... », n° 353 p. 659-671.	Incertitudes Glo.
			16 Avril, 3e dimanche après Pâques	« Obsecro vos », n° 363, p. 748-753.	Glo. : incertitudes
			21 Mai. Fête de la Sainte Trinité.	« Videmus nunc... », n° 397, p. 1123-1137.	Glo. : Saint Jean en Grève.
			25 Mai. Fête du saint Sacrement	« Memoriam fecit… », n° 357, p. 698-709.	Glo. : incertitudes.
20 Août fête de Saint Bernard	« Fulcite me floribus... », n° 230, p. 325-339.	Public cistercien Guire : même date			
8 Septembre, Nativité de la Vierge	« Quae est ista ... », n° 242, p. 481-486.	Glo. : incertitudes 1402 à Vauvert ou 1419 à la Grande Chartreuse. Même thème liminaire que le texte théâtral de Ph. De Mézières.			
Toussaint 1402	« Beati qui persecutionem… », n° 213 a.	Lieb. Daté de 1402. Texte perdu			

			3 Décembre. 1er dim Avent	« Poenitemini », De la Gourmandise, n° 367 +368, p. 793801 ; 801-810.	Saint Germain l'Auxerrois.
			10 Décembre, 2e dimanche de l'Avent.	« Poenitemini... », De la Luxure, n° 369, p. 810-822.	Lie. : renvoi à n° 367. Lieb. Daté du 3 décembre.
			17 Décembre.	« Poenitemini », n° 370, Sur la Luxure, p. 822-833.	
			24 Décembre. Vigile de Noël.	« Poenitemini », n° 371, Sur la Luxure, p. 833-841.	
			25 Décembre	« Gloria in altissimis », n° 351, p. 639-651.	Glo. + Troyes BM 2292 : cour. Parallèle avec *A deo exivit*
			25 Décembre	« Puer natus est... », n° 385, p. 948-968.	Glo. : 1402 plutôt que 1396.
			Dim octave Noël	« Poenitemini », n° 372, De la chasteté, p. 841-851.	
			31 Décembre.	« Poenitimini », n° 373, p. 851-856.	
1403					
			Pour le dimanche dans l'octave de l'Épiphanie.	« Poenitemini », De la chasteté conjugale, n° 374 et 375, p. 857-861 ; 862-868.	
			14 Janvier.	« Poenitemini », n° 376, de l'Avarice, p. 868-883.	
			17 Janvier. Pour la fête de Saint Antoine.	« Poenitimini... », n° 384, p. 935-948.	Guire : 17 janvier 1393 en présence de Philippe le Hardi. Glo. : 1403 ou 1396. Lieb. : 1403. Abbaye de saint Antoine des champs.
			11 Février, pour la Sexagésime.	« Poenitemini... », De la Paresse, N° 377+ 378, p. 883-890 ; 890-897.	Saint Jean en Grève.
			17 Janvier	« Dedit illi scientiam », n° 347, p. 585-598.	Public de religieux latin. Lieb. : 17 janvier 1405. église abbatiale Saint Anthoine des champs. Abbaye royale proche de Paris.
			18 Février	« Poenitemini », sur la Colère, n° 379, p. 897-906.	
			25 Février.	« Poenitemini »,	

				n° 380, sur l'Envie, p. 906-915.	
			4 Mars. 1er Dimanche de Carême.	« Poenitemini », sur l'Orgueil, n° 381, p. 915-924.	
			11 Mars. 2e dimanche de Carême.	« Poenitemini » Sur l'Orgueil, n° 382, p. 924-932.	
			18 Mars. 3e dimanche de Carême	« Poenitemini », n° 383, p. 933-934	VGG : Très court.
12 Avril Pour le Jeudi Saint	« Ad Deum vadit », n° 207, p. 1-11.	Guire : 13 avril 1403			
			13 Avril, Passion	« Ad Deum vadit... », n° 341, p. 449-519.	Lieberman : prononcé à Saint Bernard à Paris, source. Valencienne BM Ms. 240. Art. Icono gersonienne
4 Juin	« Emitte spiritum tuum… », n° 225, p. 255-265.	Contexte papal : pour la restitution d'obédience.			
			24 Juin ?	« Multi in nativitate… », n° 360, p. 717-720.	Glo. : incertitudes. VGG : partiellement rédigé.
1er Novembre Toussaint	« Exsultate quoniam… », n° 227, p. 279-291.	Glo. : incertitudes.			
9 Novembre	« Benedic haereditati tuae... », n° 214, p. 107-122.	Marseille délégation auprès du pape Benoît XIII.			
1404					
1er Janvier	« Apparuit gratia Dei », n° 212, p. 64-90.	Tarascon, délégation auprès du pape Benoît XIII.			
26 Février	« Poenitimini et credite... », n° 239, p. 447-458.	Sermon pour un synode à Paris. Après retour mission Benoît XIII			
1er Novembre pour la Toussaint	« Beati qui lugent… », n° 213, p. 91-107.	Lieb. : public universitaire daté de 1401-1402, cité en 1402 dans lettre à Pierre d'Ailly. Antériorité du sermon latin vis-à-vis du français n° 344, il serait prononcé la veille.			
			2 Novembre Pour le jour des	« Sancta et salubris... », n° 390, p. 1031-1040.	Glo. Et Gui : Saint Séverin. Lieb. : daté de 1401 donc rapproché de

			morts		*Beati qui lugent.*
1406					
			2 Novembre Pour le jour des Morts	« Memento finis... », n° 356, p. 690-698.	
1407					
			18 Mars	« Vade in Pace », n° 395, p. 1093-1100	Départ de Gerson pour la délégation papale envoyée à Avignon auprès du pape.
1408					
29 Avril	« Bonus pastor… », n° 215, p. 123-144.	Reims Synode convoqué par l'archevêque Guy de Roy. Lieb. Ou 4 mai.			
			5 ou 12 Mai.	« Diligite justitiam », n° 348.	Discours contre le prévôt de Paris Guillaume de Tignonville
1409					
19 Juin, Ascension.	« Domine si in tempore », n° 221, p. 204-217 ?	Gui. : À l'occasion de l'élection d'Alexandre V à Pise. Gerson écrit à son intention			
1410					
			23 Février.	« Quomodo stabit... », n° 387, p. 978-992.	Sermon de réaction aux tension clergé séculier (paroisse) et mendiants sur la prédication et les confessions ou 1409.
1414					
Sermon pour Pâques, avant 1415	« Si consurrexisti cum Christo… », n° 244, p. 494-498.				
1415					
23 Mars	« Ambulate dum lucem habetis… », n° 210, p. 39-50.	Samedi d'avant les rameaux, Constance			
21 Avril	« Obsecro vos tamquam advenas », n° 235, p. 398-405.	Constance, très structuré, modérément rhétorique.			
21 Juillet	« Prosperum iter faciet. », n° 241, p. 471-480.	Pour le départ de Sigismond roi des Romains du concile de Constance			
1416					
2 Février	« Suscepimus Deus misericordiam tuam… », n° 248, p. 538-546.	Constance. Gerson livre son ressenti après que le concile			

		se soit rangé derrière duc de Bourgogne.			
7 Juin, Pentecôte	« Spiritus Domini replevit... », n° 247, p. 520-538.	Remplace Pierre d'Ailly malade. Concile			
8 Septembre	« Jacob genuit autem… », n° 232, p. 344-362.	Constance. Demande à ce qu'une fête pour saint joseph soit instaurée Lie. : Reprise matière *Tota pulchra.*	Lieb. Écrit avant la *Josephina.*		
1417					
17 Janvier, fête de Saint Antoine.	« Nuptiae factae sunt… », n° 234, p. 376-398.	À Constance lors de l'anniversaire de feu le duc de bourgogne Ph. Le Hardi			
1421					
8 Octobre	« Redde quod debes... », n° 243, p. 487-493.	Lyon, devant l'archevêque Amédée de Talaru.			

Notices de manuscrits.

BNF FR. 974

Cotes :

Anciennes cotes : Anc 7298 ; Colbert 2320. Référence Glorieux : Manuscrit K'.

Taille :

205 x 285 mm.

Format :

In 4°. Reliure de maroquin rouge. Plat supérieur : armes royales (couronne de feuilles ornée de 3 fleurs de lys.).

Cahiers :

N° 1 : 24 folio.

Nombre de folios :

195 fol.

Cohérence/ constitution :

Textes de Gerson majoritairement, essentiellement des sermons. À noter, une forte proportion de textes destinés à la noblesse (environ la moitié). Autre type de textes : textes de spiritualité. Recueil de « lecture dans un fauteuil ? ». Collection de sermons pour saint Antoine : lien avec les milieux bourguignons ?

Date :

XVe siècle.

Support :

Papier. Trace de chaine ou trame.

Encres :

Noir, brun et rouge.

État du manuscrit :

Abîmé : plat supérieur détaché de la reliure.

Préparation de la page avant l'écriture :

F° 195 r° : traces de réglures à la pointe sèche. Pour chaque début de sermon : initiale rubriquée (4 lignes) ou, le plus souvent, blanc laissé pour avec petite lettre préparatoire. Petites lettres dans les blancs laissés pour les initiales rubriquées.

Écriture :

Cursive. Brouillonne et peu propre (tâches d'encre, soulignement peu droit), colonnes peu régulières. Des majuscules non colorées ponctuent le discours, par ex. : f°1r° « **E**t pour quoy est ce **C**est car par leurs granz maulz ils ont chacie hors de leur cueur le principal enseigneur de lame **D**onques a present… ». Très peu d'abréviations : comme, vostre etc.

Mise en page :

2 colonnes. Nombre de lignes variable. Corrections marginales (même main) : f° 36 r°. Signalées dans le texte par deux barres.

Décoration :

Figures, par exemple : f° 20 v° : traits de plume et visage ; traits de plume et arabesques : f° 28 v° ; f° 80 r° : trait de plume et figure d'oiseau ; f° 154 v° : traits de plume visage grotesque. Rubrication : f° 40 V° : grande initiale rubriquée : I pour A (Ave).

Marques de possesseurs :

F° 1 r° : mention en haut effacée et une croix, semblable au BnF Fr. 1029. Reliure : au chiffre de Louis-Philippe. Provenance : Chartreux de Paris. Signature de Jacques Thou : f° 1 r° : « Jac. Aug. Thuani » et f° 194 v°, mention de la possession d'un autre volume (annotation non déchiffrée). F° 1 r° : tampon « bibliotheca regis ».

Reliure :

6 nerfs. Tranche fil supérieur conservé. Tranche fil inférieur à l'état de traces.

Comparaison succincte avec les versions de P. Glorieux :

Accipietis… : F°1r° : remaniement linguistique « pour neant se travaille la langue du ~~des~~ docteurs » (souligné Ms/ barré Glorieux). Même folio : citation latine de saint Grégoire soulignée. Même folio : « tournent tout a fable a ~~et~~ moquerie ». Même folio : dialogue signalé par un point médian : « mais prions le en disant·veni sancte… ».

Mansionem : Remaniement linguistique : F°14r°/p. 680 « Vraiment tu ne pues avoir aucun aultre plus honorable ~~profitable~~ delitable… ». F°14V° : changement de la place de l'adverbe : « Oraison appelle le saint esprit devotement »/ Glorieux : « Oraison appelle devotement le saint esprit »

Nimis honorati sunt : F° 46 r°col 2 : traduction du thème « cest a dire en francoys O Dieu comment sont *tes amis* tres excellamment a honneur *huys* ». Même folio : suppression « ~~en ceste assemblee tres honnorable~~ » (Glorieux p. 720). F° 46v°col. 1 : suppressio des doublets synonymiques :« petit pouvoir » ; Glorieux p. 721 « selon nostre petit engin et pouvoir ».

Factum est. F° 57 : après citation du thème, glose du latin : « Les maulvais anges et saint michel ont fait grant bataille au ciel ». Remaniement linguistique : F°57v°col 2 « prions chascun en especial »/ Glorieux : prions en especial chascun (p. 622) ; f° 58r°col2 : « et des le commencement forma il »/ Glorieux : « des le commencement forma » (p. 633).

Organisation du volume :

Textes numérotés par le copiste.

F°1r° :

Sermon, « Accipietis virtutem », n° 340, année 1392, cour royale.

F13v° :

Sermon « Mansionem apud eum… », n° 355, Saint-Jean-en-Grève.

F° 19r° :

Texte en latin non identifié. Une colonne, suite du texte en français.

F° 27r° :

« Tota pulchra », n° 393, 1401.

F° 40v° :

Sermon « Ave maria gratia plena », n° 343, 1397.

F° 46r° :

« Nimis honorati sunt », n° 361. Chapelle Royale de Saint Paul.

F° 57v° :

« Factum est praelium magnum in celo », n° 350, 1393.

F° 68v° :

« Puer natus est nobis », n° 385, 1402.

F° 80v° :

« Gloria in altissimis », n° 351.

F° 93v° :

« Beati qui lugent », n° 344, 1401.

F° 100v° :

« Regnum celorum », n° 388, 1391.

F° 109r° :

« Suscepimus Deus », n° 392, 1396 ou 1397.

F° 115r° :

« Adorabunt eum », n° 342 en 1391, sermon de cour.

F° 127r° :

« Poenitemini », n° 384, année 1396, pour le duc de bourgogne. Note « de sancto anthonio ».

F° 136v° :

Texte français non identifié. Annotation : « De sancto anthonio ». Sermon : *Dedit illi* ?

F° 144r° :

« Certamen forte dedit ». n° 345, année 1402, annotation « De sancto anthonio ».

F° 150v° :

Discours « Vivat rex ». Écriture différente et plus lisible.

F° 177v° :

« Pour obuier a aucunes faulses et folles informacions ». Collation du *Vivat rex*.

F° 179v° :

« Deus canticum novum cantabo tibi in toto corde meo », Dialogue de cœur seulet et cœur mondain. Fin du texte au f° 195 r° ?

Bibliographie :

LIEBERMAN, Max, *Romania* t. 70, p. 56, n. 1, 1948-1949.

—, *Romania* t. 81, 1960, p. 375, n. 2, n. 3, p. 376.

—, *Romania* t. 83, 1962, p. 56, n. 3, p. 69, n. 3.

—, *Romania* t. 78, 1957, p. 16, n. 1.

—, *Scriptorium*, t. 16, 1962, p. 431,

MOURIN, Louis, « L'œuvre oratoire française de jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 15, 1946, p. 225-261 ; voir p. 234-243 et p. 246-247.

—, « Les sermons inédits de jean Gerson pour les fêtes de l'annonciation et de la purification », *Scriptorium*, t. 2, 1948, p. 221-240, surtout p. 223.

PARIS, Paulin, « Les manuscrits français de la bibliothèque du roi », t. 7, 1848, p. 367.

BNF FR. 990

Cotes :

Anciennes cotes : 1090 ; 7308. Microfilm en noir et blanc : MF 21268. Référence Palémon Glorieux : L'. Numérisation du microfilm : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9058102b/f1.image.r=manuscrit%20fr%20990

Taille :

270 mm

Format :

In-4°

Cahiers :

Non examinés du fait du mauvais état.

Nombre de folios :

314 fol.

Cohérence/ constitution :

Fortement homogène, textes spirituels de Gerson (sermons et traités vernaculaires) et textes hagiographiques liés au Bourbonnais.

Date :

XVe siècle.

Support :

Vélin.

Encres :

À écrire : brun noir. Titres rubriqués. Majuscules (début de lignes et corps de texte) rehaussées de jaune. Décoration : bleu, vert, rouge brique, blanc, jaune etc.

État du manuscrit :

Mauvais état de conservation : plat avant détaché.

Préparation de la page avant l'écriture :

Copie soignée. Traces de piqûres et réglures. Schéma : marge haut 30 mm ; marge bas 65 mm ; marge gauche 20 mm ; marge droite 40 mm. Pointe sèche et mine de plomb.

Écriture :

Cursive. Très peu abrégée. Une seule main ?

Mise en page :

Une colonne. Au début 29 lignes puis 32.

Décoration :

Fol 1 : tableau pleine page de la Montagne de contemplation et des pèlerins arrivant par la mer. Frise végétale dorée à la feuille. Bouts de lignes ornés au début puis disparition au fil du volume. Hiérarchisation de la décoration : initiale moyennes (2 lignes) peinture bleue et or ; petites initiales (1 ligne) peinture bleue et or. Rehaut doré de majuscules dans le corps du texte.

Marques de possesseurs :

Garde : « ce livre est au duc bonrbonnois ».

Reliure :

Reliure moderne (XVIIe ou XVIIIe siècle) Plat en cuir rouge. Dorure avec emblème à trois fleurs de lys. Armes royales. 6 nerfs. Tranche-fil haut conservé. Tranchefil bas presque totalement disparu. Couture des cahiers visibles. Plat en carton.

Comparaison avec les versions de P. Glorieux : exemple du *Ad Deum* vadit.

F° 169 r° : Annonce du thème : suppression de ~~Ideo poenitemini~~ à la suite, à la place, bout de ligne.

Fol° 169 v° « toute la penne fut accoplie et confirmee. » : rajout au texte (Glorieux, p. 150).

Même folio : après … « veant sa doulce mere » (Glorieux, p. 150). O Jhesus voyant sa doulce mere prend mes yeulx de ma pensee et regarde moy tenant a la lumiere de vraye foy et ou livre des evangiles maintenant en lombre de conjecture probables… ». Initiale dorée et passage souligné.

F° 170 r° « qui sceut onque que damour est » au lieu de « qui sceut onque que c'est d'amour » (Glorieux, p. p. 450).

Organisation du volume :

F°3r° :

« Livre de contemplacion », Jean Gerson. Titre rubriqué et bouts de lignes ornés

Fol 4 r° : grande initiale ornée (A) bleu (hauteur 4 lignes) sur fond d'or et frise végétale dorée et bouts de lignes.

F59v° :

« Le Tractié de la mendicité espirituelle », Jean Gerson. Trois initiales moyennes ornées et frise végétale. « Cy commence …oroisons et meditations de lame ». Rubrication et exergue souligné d'un trait rouge. Pas de bouts de lignes. Pas de folio vierge entre les deux textes ni de blanc. Fol 92 r° et v° : explicit et page laissée blanche.

F° 93r° :

« La Science de bien mourir ». Grande initiale ornée (S), bouts de lignes et frise végétale dorée.

F° 98r° :

« Escript à Gerson », lettre de sa mère. ». Deux lignes sautées laissées blanches. Initiale moyenne ornée. Pas d'autre décoration.

F° 99v° :

L'Examen de conscience selon les VII. pechiez mortelz ». Grande initiale ornée (Q) et frise végétale. Absence de bouts de lignes.

F° 104r° :

De la Cougnoissance de Dieu : « Moult de gens scevent beaucoup de choses ». Grande initiale ornée et frise végétale. (M).

F° 106r° :

Le livre saint Augustin : Des seuls parlers de l'ame à Dieu : C grande majuscule ornée, frise végétale, et bouts de lignes. Majuscules ornées dans le texte.

F° 169r° :

« Sermon » de la Passion de Gerson, grande initiale ornée (A, 5 lignes), frise et bouts de ligne. L'organisation du sermon est indiquée : fol 175 r°, rubrication dans la marge droite

de « second texte », dans les marges gauches on note parfois « exposition » rubriqué.

F° 205v° :

« La Collacion » dudit sermon. Grande initiale ornée (A), frise végétale, petites majuscules. F° 208 r° : bouts de lignes et rubrication pour l'énumération des « vérités » et petites majuscules au début de chaque énoncé.

F° 226r° :

Miroir de bonne vie de Gerson. Grande majuscule ornée, frise. Pied de mouche doré après le « amen » qui clôt le texte.

F° 235r° :

Méditation sur le verset 7 du psaume LIV : « Qui me donra penne et ele à la semblance… », majuscule ornée (Q) et frise végétale.

F° 242r° :

Image pleine page : un ermite en bure noire, saint Étienne, prie dans une hutte en paille. Autour de lui se trouvent une forêt essartée, plus loin une montagne et des bêtes sauvages (serpent crapaud et fouine ou crocodile). Arrière-plan : cavaliers, châteaux, villes.

F° 243r° :

« Cy commence la vie de monseigneur saint Étienne ». Le saint est associé à l'auvergne. Pas de mention d'auteur. Grande majuscule ornée (C), frise végétale, bouts de ligne.

F° 250r° :

Image pleine page, les funérailles de saint Étienne. Corps porté par procession dans une petite chapelle dans les bois, chants et cloche.

F° 252rv° :

« Cy sensuyt la vie de saint Etienne premier père. ». Majuscule de 5 lignes.

F° 275r° :

« Cy comence le livre des vertus de monseigneur saint etienne. ». Majuscule ornée (C). Bout de ligne orné et frise végétale.

F° 303r° :

« Miracles de saint etienne ». Majuscule ornée (A) et frise.

F° 314v° :

Dernier folio parchemin. 8 portées à 3 lignes tracées après le texte comportant des notes. Pas de texte. Ecriture moins soignée (autre main ? Rajout ?). Encre plus claire.

BNF FR. 1029.

Cotes :

BNF fr.1029. Cotes anciennes : Codex l (ou e) 16 ; Anc. 7326. 3 ; Colbert 1356. Référence Glorieux : M'. Titre indiqué sur la tranche : « Reloge de sapience », (fautif).

Taille :

200x290.

Nombre de folios :

223 fol.

Cohérence/ constitution :

Forte homogénéité générique (sermons), auctoriale (Jean Gerson et Robert de Ciboule), chronologique ainsi que contexte intellectuel. Le titre fautif invite à s'interroger sur un lien avec les milieux bourguignons-flamands et avec les manuscrits gersoniens de l'espace flamand (dont le MS Bruxelles IV, 111 qui contient *L'Horloge de Sapience*, des sermons de Gerson et des textes de Pierre d'Ailly).

Date :

XVe siècle

Support :

Papier. Légères traces de trame. 3e page de garde avant : filigrane à motif de bête à corne (licorne ? basilic ? léopard ?). Pages de garde de fin : 2 filigranes à motif d'ancre marine ?

Encres :

Brun noir. À partir du f° 153 (sermons de Robert de Ciboule) l'encre est beaucoup plus noire.

État du manuscrit :

Relativement bon, mais la reliure est partiellement détachée au niveau du plat avant haut.

Cahiers :

Cahiers de 12.

Préparation de la page avant l'écriture :

3e page de garde : réglures à la mine de plomb. Espace blanc laissé pour des initiales. Présence non systématique d'une petite lettre d'appel. Très proche du Fr. 974.

Écriture :

Cursive. Écriture un peu brouillonne (taches d'encres, lignes irrégulières) que le Fr. 974. Traits de plume de révision. Annotations marginales de Jacques Thou (encre brun clair). Correctif du copiste : f°14r° ; F° 14v° ; f°26V°.

Mise en page :

2 colonnes : marge gauche de 15 mm ; marge centrale de 15 mm ; marge droite de 40 mm ; marge haut de 30 mm ; marge bas de 65 mm.

Décoration :

Pas de décoration. Blancs laissés, mais aucune initiale dedans.

Colophon, mentions etc. :

4e page de garde, une mention soulignée non déchiffrée. « sermons de m^ce^ Johan Gerson chancelier de nostre dame de Paris et docteur en théologie. » Cote gratée ? : 6.

« Monsieur » et essais de plume. Jac. Aug. Thuani. Présence de plusieurs mains.

Marques de possesseurs :

Originaire de Vauvert, monastère chartreux près de Paris. Il se peut que Fr. 974 et Fr. 1029 soient issus d'une même série copiée et diffusée au sein de l'ordre carthusien. D'où une forte homologie de l'organisation codicologique et textuelle du volume. Puis Jacques de Thou. annotations de sa main. F° 1 : « iste liber pertinet chartusiensibus... ». Même insigne de croix que Fr. 974

Reliure :

Reliure de maroquin rouge, armes royales (couronne de feuilles avec 3 fleurs de lys.)

Organisation du volume :

Foliotation dans le coin droit sup. en chiffres romains. Pagination par cahier dans le coin inférieur droit. Les deux mains semblent proches. Réclames : f°12v° ; f°24V° ; f°36v° ; 166v°.

Vingt sermons de Gerson. Mention en f°1r° (main de J. Thou) : « sermons de M. Jehan Gerson ».

F°1r°1 :

« Accipietis virtutem », Mention de Jacques Thou « Premier sermon prononcé devant le roy charles 5 le jour de l'ascension. Autre mention « Ce sermon se trouve en latin 1.4 en *les œuvres mis par un allemand* ». 2 juin 1392, cour royale, n° 340, Pentecôte, 1392.

F12r° :

« Mansionem apud eum faciemus ». Mention de Jacques Thou. « Le jour de la pentecote ». Autre annotation (même folio) : non déchiffrée. Annotations au fil du texte : F°13r° : annotation de J. Thou : « priere au saint esprit ». Référence Glorieux : n° 355, 1401, Saint-Paul.

F° 14v° :

J.Th « st pol ». Lieu de prédication ?

F° 17r° :

Texte en latin et exposition en français. Non identifié. Mention J.Th. : « Sermons des 12 fruits du saint esprit ». Numérotation marginale des fruits du Saint Esprit.

F° 24v° :

« Tota pulchra est… ». Mention J.Th. : « Le jour de ~~l'annonciation~~ de la conception Nostre dame ». Annotations marginales : F°28v° : marge gauche « anges ». n° 393, année 1402.

F° 35r° :

« Ave maria gratia plena ». Annotation : J.Th. « Au jour de l'annonciation de nostre sauveur. 5. To 4. 694 ». Référence Glorieux : n° 343, 1397, Annonciation.

F° 39v° :

« Nimis honorati sunt… ». Annotation 6 et I barré d'un 7. Référence Glorieux : n° 361, 1392, sermon de cour.

F° 48r° :

« Factum est proelium magnum ». Annotation peu lisible « …st michel… » et « T. 4. 719 », n° 350, église de Saint-Paul.

F° 55r° :

« Puer natus est nobis… ». Annotation : « ce sermon est (…) To. A. 609 ». n° 385, 1402.

F° 63r° :

« Gloria in excelsis deo… ». Annotation : « ce sermon est…. Pentecote T. 4. 5 ». n° 351, 1402.

F° 68r° :

« Memento finis ». Pas d'annotation. Le texte n'est pas celui de Palémon Glorieux (qui suit Fr. 974). N° 356, 1402.

F° 71v° :

« Beati qui lugent ». Pas d'annotation. De nouveau concordance avec la version de Fr. 974. N° 344, 1401.

F° 76r° :

« Regnum coelorum… » Pas d'annotation : il semble que les annotations de J.Th disparaissent. Faut-il postuler un usage restreint à la première partie ? n° 388, 1391.

F° 82r° :

« Suscepimus Deus misericordiam in medio templi tui ». Fête de la purification. N° 392, 1396.

F° 85v° :

« Adorabunt eum ». Épiphanie. N° 342, 1392.

F° 93v° :

« Poenitemini ». Annotation JTh. : « H…. Latine T. 4 Lot 651 ». n° 384, 1403.

F° 99v° :

« Dedit illi scientiam sanctorum ». Annotation JTh. « Rhe et … ». N° 347, 1403.

F° 105v° :

« Certamen forte ». Annotation abrégée illisible. N° 345, 1402.

F° 110r° :

« Vivat rex ». Annotation. « Ce sermon cy est imprimé en français et en latin 4e to.

F° 130r° :

Collation vivat rex.

F° 131v° :

« Canticordum ou cœur seulet ». Titre de la main de JTh.

F° 144r° :

Collation seconde du *Canticordum au pèlerin.*

F° 142 :

Texte non identifié. Collation ? Suite du *Canticordum* ?

b) Sept sermons de Robert Ciboule :

F° 153r° :

« …*Spiritus* arsit nobis gratia dominum filii… ». Tiré de Galathe, pour la Pentecôte.

F° 166r° :

« Paraclitum dabit vobis ut … » originaliter Jo IX recitatur.

F° 170r° :

« Ascendit in altum… » Pas d'indication sur la citation. Sur les dons du Saint Esprit.

F° 181r° :

« Qui manducat me ».

F° 193r° :

« *Virgine* maria abiit in montana ».

F° 197r° :

« Post triduum invenerunt Jhesum in templo Jherusalem medio doctoribus… ».

c) Quatre sermons en français de Gerson :

F° 203 :

Saint Jean. Sermon sur la Passion. Ad Deum Vadit. N° 341, pour la Passion.

F° 208r° :

Sermon du 4e dimanche après Pâques. Titre non identifié.

F° 212 v° :

« Plurima autem turba » réflexion sur les poètes et orateurs. Allusion à Platon. Texte non identifié.

F° 218 v° :

« Ibi eum videbitis… ». Sermon pour pâques fleuries pour la bénédiction des palmes. La version de Glorieux est établie à partir du manuscrit. N° 353, 1402.

F° 223v° :

Table des matières. De la main du copiste des sermons mais ensuite complétée en chiffres arabes, autre main ?

Bibliographie :

MARZAC, Nicole, « Édition critique du sermon "Qui manducat me" » de Robert Ciboule (1403-1458), *The Modern humanities research association*, Cambridge, 1971.

Eugénie Droz, C. R. de Carnahan, « The *Ad deum vadit* of Jean Gerson published from the manuscripts BN fr. 24841 », University of Illinois Studies in language and littérature, 1917, *Romania*, t. XLV (1918-1919), p. 543, n° 1 ; 2 ; 3 et 4.

LIEBERMAN, Max, « Gersoniana. », *Romania*, t. 78, 1957, p. 13. p. 149, p. 172

—, « Chronologie gersonienne », *Romania*, t. 81, 1960, p. 375 n. 2 et n. 3, p. 376, n. 1.

—, « Chronologie gersonienne », *Romania*, t. 83, 1962, p. 56, n. 3, p. 69, n. 3.

—, « Lettre de Gerson au duc de Berry », *Scriptorium*, t. 16, 1962, p. 431.

MOURIN, Louis, « L'œuvre oratoire française de jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 15, 1946, p. 225-261, surtout p. 234-243 et 246-247.

—, « Les sermons inédits de jean Gerson pour les fêtes de l'annonciation et de la purification », *Scriptorium*, t. 2, 1948, p. 221-240, surtout p. 22.

BNF FR. 13 318.

Cotes :

Microfilm en salle de lecture : MF 4581. Supplément français 1635 (ancienne cote). Référence Palémon Glorieux : N'.

Taille :

185 × 140 mm.

Nombre de folios :

190. la pagination 80-90 est répétée deux fois.

Cohérence/ constitution :

Forte homogénéité générique (sermons), auctoriale (Jean Gerson) et chronologique. Les textes privilégiés sont les sermons correspondant aux grandes solennités, d'où peut-être un usage d'abord dévotionnel.

Date :

XVe siècle.

Support :

Parchemin.

Encres :

Noire et rouge.

État du manuscrit :

Bon état mais la reliure est un peu endommagée.

Préparation de la page avant l'écriture :

Traces de réglures à la pointe sèche.

Écriture :

Onciale lisible de type minuscule. Propre et soignée.

Mise en page :

1 colonne. Marge droite 20 mm. Marge gauche 30 mm. Marge haut 20 mm. Marge bas 30 mm. Manuscrit moins utilitaire ? Plus orienté vers la lecture ?

Décoration :

Initiales rubriquées au début des sermons. (hauteur : 2 lignes). Citations latines soulignées en rouge. Petites bifures rouges barrant certaines majuscules dans le corps du texte. Rares pieds de mouche. Barres obliques rouges.

Colophon, mentions etc. :

F°1r° : « sermons de Jean Gerson ». Main de celle du copiste des textes. Écriture plus tardive (?) : italienne ou anglaise (?).

Marques de possesseurs :

F°1r° : « De bibliotheca fuliensium parisiensium ». De la bibliothèque des Feuillants.

Reliure :

Reliure veau brun. 5 nerfs : apparents sur la tranche. Coupe fil bas conservé. Haut : disparu.

Comparaison avec les versions de P. Glorieux :

Nimis honorati sunt : fait sur ce manuscrit ainsi que *Beati qui lugent* ; *Tota pulchra* ; *Puer natus est nobis* et Quaerite dum inveniri potest. Ce volume peut être un élément intéressant dans l'établissement d'une tradition manuscrite.

Organisation du volume :

F°1r° :

Sermons « Nimis honorati sunt amici tui ». F°19v° « explicit sermo de apostolis ». N° 361, 1392.

F19v° :

« Sermon des mors ». *Beati qui lugent*…n°344, 1401. F°21r° : Agencement graphique d'une liste sur la page. F°27v° : Mise en page structurée et rubriquée d'une série de questions et réponses.

F° 31r° :

Fin du sermon des morts. Fin de la page laissée blanche.

F° 31v° :

« Sermon de la conception nostre dame ». *Tota pulcha est amica mea*…, n° 393, année 1401. F°54r° : fin du sermon, la page est laissée blanche.

F° 54v° :

« Sermon de la nativité nostre seigneur ». *Puer natus est nobis*... n° 385, année 1402. F°54v-55r° : marquage rouge du rythme (anaphore) et du dialogue.

F° 74r° :

« Gloria in altissimis. Sermon de la nativité notre seigneur », n° 351, année 1402.

F° 85v° :

« autre sermon qui se puet appliquer au jour des cendres ». *Quaerite dum inveniri potest*…n° 386, 1389.

F° 124v° :

« Sermon de la purification nostre dame ». *Suscepimus Deus*…n° 392, année 1396.

F° 133v° :

« Sermon de saint anthoine ».

F° 106v° :

Sermon du tiers dimanche de careme » *Omne regnum in seipsum*…, n° 364, année 1402.

F° 126v° :

« sermon de celuy qui fut ne aveugle et a qui le seigneur rendit clarté et lumière ». *Tu discipulus ejus sis*…, n° 394, année 1402.

F° 129v° :

« Sermon de la trinité ». *Si terrena dixi vobis*…n° 391, année 1401.

F° 165v° :

« autre sermon de la trinité ». *Videmus nunc in speculum*…n° 397, année 1402.

Bibliographie :

Table dans *Romania*, n. 45, p. 543.

MOURIN, Louis, *Six sermons français inédits de Jean Gerson. Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique et de remarques linguistiques*, Paris, 1946.

—, *Sermons inédits de Jean Gerson*, *Scriptorium*¸ t. 2, p. 221-227.
LIEBERMAN, Max, « Chronologie gersonienne », *Romania*, t. 80, 1959, p. 56, n. 1.
—, « Lettre de Gerson au duc de Berry », *Scriptorium*, t. 16, 1962, p. 431.

BNF Lat. 14 907

Cotes :

Palémon Glorieux : C.

Nombre de folios :

190 fol.

Cohérence/ constitution :

Une moitié de textes de Gerson, une seconde d'un autre auteur, Jean Lamasse, prieur de l'abbaye de Saint-Victor.

Date :

Date proche de l'écriture de Gerson : acheté avant 1448.

Support :

Matières diverses : F°1 , papier proche de la toile (fils de trame), F°2 : parchemin, F°3 : papier (traces de chaînes).

État du manuscrit :

Folios de garde endommagés par l'humidité.

Écriture :

Longues lignes, plusieurs écritures. Une main rappelle celle du Troyes BM 2292 pour son usage de fioritures dans les initiales (déliés).

Décoration :

Blancs laissés pour les initiales rubriquées. Petite lettre d'appel (ex. f°9r°). Proche dans la décoration du BnF FR 974 et BnF FR 1029. Dans la seconde moitié de l'ouvrage, où la main est différente, l'écriture est plus cursive et on note l'usage de pieds de mouche.

Colophon, mentions etc. :

F°1bis : « Iste liber est sancti victoris parisiensis inveniens quis ei reddat amore dei ».

Marques de possesseurs :

F°1bisv° : en bas de page blason bleu à fleur de lys et inscription « Jhesus Maria s. victor S. augustin ».

Reliure :

Reliure ancienne. Clous. Traces de lanières sur le plat avant. Trous de clous en haut devant : trace de fermoir ?

Organisation du volume :

F°1bisr° :

« Fulcite me ». Version Glorieux en accord. N° 230, 1402. Public cistercien.

F9r° :

« Spes mea ab uberibus ». Chapeau : « sermon in vigilia sancti nicholai in collegio de navarra. Texte sans différences majeures avec la version de Glorieux. N° 246, année 1392.

F° 11r° :

« Misit illos in vineam suam » Chapeau : 1388 anno. N° 233, 1391. Sermon pour l'université.

F° 18r° -21v° :

« Si consurrexisti cum Christo », n° 244, 1414.

F° 21v° :

« Domine regnavit … », n° 223, 1392, collège de Navarre.

F° 31v° :

« Factum est proelium », n° 228, année 1392.

F° 41v° :

Collation du sermon précédent. N° 229, année 1392.

F° 59v° :

Exsultate quoniam merces vestra… », n° 227, année 1403.

F° 61° :

Bifeuillet de parchemin rajouté. « Tractatus de Trinitate ecclesiae ».

F° 88v° :

« Emitte spiritum tuum… », n° 225, 1403, contexte papal.

F° 89v° :

Texte attribué au chancelier. Non identifié.

F° 91v° :

« Apparuit gratia dei », n° 212, année 1404, contexte papal.

Les textes attribués au chancelier s'arrêtent à ce sermon.

BNF LAT. 3126.

Cotes :

MF 20082 ; Colbert 99 (ancienne cote) ; Regius 36794 (ancienne cote) ; référence Palémon Glorieux, B.

Taille :

410 × 295 mm.

Nombre de folios :

233.

Cohérence/ constitution :

Ensembles de textes liés au contexte du concile de Constance. Textes de spiritualité et de théologie mystique. Placement des pieds de mouche très semblable au Tours BM 384 : pas de différence majeure dans les emplacements.

Support :

Papier, trace de chaîne. Quelques folios de parchemin : f° 76 et 76bis comportant un tableau. Reliure XVIIIe siècle. Maroquin rouge aux armes royales. Titre : « Joan. Gesson [sic]. Opera ».

Encres :

Texte : brun noir. Décoration, initiales et pieds de mouche : rouge et bleue (XVe siècle).

État du manuscrit :

Attache de la reliure fragile.

Préparation de la page avant l'écriture :

Traces de réglures à la pointe sèche.

Mise en page :

2 colonnes. Cahiers signés de aa I à bb III et de a I à t VI. Réclames à chaque cahier.

Colophon et mentions :

Nom d'auteur au f°1r°, « incipit tabula (*bm*) libri (…) opuscula et sermones (…) ad magistro johannes de gersonio cancellario parisiensem doctore eximio editi ».

Reliure :

7 nerfs. Tranche-fils partiellement conservés.

Marques de possesseurs :

Notes d'une main du XVIIe siècle avec références à l'édition Richer, Paris, 1606 et au ms. Colbert 5972 (Latin 1573A). Au f°. 233v, inscription pieuse, « Spes mea Deus (…) l'an 1537 et le 26 jour de marz. Jesus ».

Historique de la conservation :

Provenance probable du Collège de Foix, cf. Delisle, Cab. des Mss., I, 508.

Organisation du volume :

F° r°v° :

Table du manuscrit.

F° 2-15 :

Johannes Gerson, *Josephina*.

F° 17r°-22v° :

« Sermo de laudibus sacratissime Virginis Marie et Joseph. *Jacob autem genuit Joseph* ». Daté du 8 sept. 1416. Remarques : Glo. N° 232. Pas de différences notables.

F° 23-24 :

Six pièces de vers en l'honneur de la Vierge et de saint Joseph, la dernière attribuée à Pierre d'Ailly.

F° 24v°-26v° :

« Tractatus de gradibus veritatum sacre scripture. »

F° 26v°-31 :

Epistolae II ut celebretur festum S. Josephi.

F° 27r°-29r° :

Sermo de virginali conjugio Joseph cum Maria. Scriptum Parisius, anno Domini millesimo quadringentesimo decimo tercio, XVIIa Augusti.

F° 29r°-31 :

Mandement d'Amanus Adimarius, cardinal-prêtre du titre de Saint-Eusèbe, daté de Paris [29 juillet 1413], sur la célébration de la fête de saint Joseph.

F° 31-34 :

« Prosperum iter faciet nobis Deus ». Remarques : en rouge, chapeau en tête de texte, au-dessus de la lettrine : « Sermo notabilis tripertitus, habitus Constancie, de potestate consilii generalis, de causa congregandi eidem et de modo procedendi in eodem. ». Texte de Glorieux (n° 241) fidèle.

F° 34-37v :

« Ambulate dum lucem habetis », n° 210. Chapeau rubriqué au-dessus du texte : « Sermo notabilis terpertitus habitus ubi supra pro legacione regis Francie, in quo notabiliter tractatur de causa consilii generalis et de necessitate Ecclesie cum Christo »

F° 34r° :

Note en marge d'une autre main (écriture plus tardive encre bleue) « To. 1. Pag. 366 ».

F° 37v°-44 :

« De auferibilitate Sponsi ab Ecclesia ».

F° 44-48 :

« Proposicio facta coram Anglicis ex parte Universitate ».

F° 48-50 :

Sermon latin « Obsecro vos tanquam advenas ». Rubriqué : Sermo de modo orandi. Glo. N° 235.

F° 50-52v :

« Sucepimus, Deus, misericordiam tuam », n° 248.

F° 53-54 :

« Quedam proposiciones contra episcopum Parisiensem ».

F° 54-60 :

Sermo « magnus et notabilis multum in die Penthecostes. Spiritus Domini replevit orbem... », n° 247.

F° 60-f° 62v° :

« Tractatulus de probacione spirituum. »

F° 62v°-77 :

« Tractatulus de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum editus in consilio Constancie ».

F° 76r°-76bisv° :

Trois graphiques : « arbor de origine juris et legum » ; « arbor de potestate ecclesiastica ». 2 folios en parchemin insérés.

F° 78-81 :

« Quedam proposiciones de diversis statibus ecclesiasticis ».

F° 81-82 :

Proposiciones fratris Johannis de Corrello.

F° 82-86 :

« Duodecim consideraciones super modum potestandi »

F° 86-90 :

« Tractatus de simplificacione cordis. In simplicitate cordis querite illum. Hanc sapientis exhortacionem »

F° 90-97 :

Sermon « Bonus pastor animam suam dat ». Suivi de la mention, « Correctum per actorem anno Domini m° quadringentesimo vicesimo quinto ». n° 215.

F° 97-100 :

« Ad laudem Dei et edificacionem populi Christiani ».

F° 100-101 :

« Pontificali dignitati suus qualiscumque zelator… »

F° 101-105v :

« Benedic hereditati tue... sanctissime pater Benedicte... », n° 214.

F° 105v-107 :

« Opus... in materia unionis Ecclesie, circa annum 1406… »

F° 107-110v :

« Tractatulus de laude scriptorum doctrine salubris ad Celestinos et Cartusienses »

F° 110v°-115v° :

« Opusculum de examinacione doctrinarum », *Attendite a falsis prophetis*…

F° 116v°-118 :

« Copia cedule pro studio religiosorum misse cuidam religioso. »

F° 118-147v° :

« Tractatus valde utilis de vita spirituali anime per modum lectionum ».

F° 147v°-153v :

« Tractatus de non esu carnium ».

F° 153v-162 :

« Sermo de circuncisione coram papa anno 1403, Apparuit gracia Dei et Salvatoris... », n° 212.

F° 162-184 :

« De mistica theologia ».

F° 184-184v° :

« Annotacio doctorum aliquorum qui de contemplacione locuti sunt. Magnus Dyonisius edoctus a Paulo... »

F° 184v°-210v :

« Opusculum de canticis ».

F° 210v-211v :

Psalterium mysticum.

F° 211r°-211v° :

« Ung cuer seulet mis en emay / Crie souvent : Las ! que feray ? »

F° 211v°-212 :

Commentaire du texte précédent.

F° 213-218 :

« Centilogium de concepcionibus, anno 1424, Lugduni ».

F° 218-223 :

« Dyalogus de perfectione cordis... Theologia loquitur ad animam Christianam ».

F° 223-226 :

Opusculum de modo orandi.

F° 226-228 :

Secundus tractatus de meditacione cordis.

F° 228-233v :

« 28. Julii anno 1427, in Constanciensi concilio, 4us tractatulus de directione cordis. Confitebor tibi in directione cordis. »

Recensement bibliographique :

Medioevo latino, n° 23, 2002.

ROCATTI, Matteo, édition de la *Josephina*, Paris, LAMOP, 2001.

Medioevo latino, n° 28, 2007.

Musica e storia, n° 13, 2005, p. 387-391.

MINET-MAHY, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'oeuvre allégorique*…, *op. cit.*, p. 186.

FABRE, Isabelle, *La Doctrine du chant du coeur de Jean Gerson*…, *op. cit.*, p. 197.

Troyes BM 2292

Cotes :

Troyes BM 2292

Nombre de folios :

149 numérotés, correctement.

Cahiers :

Premier Cahier de 12.

Cohérence/ constitution :

Relativement homogène : 95 folios de sermons français (7 textes) et deux textes anonymes spirituels aux caractéristiques stylistiques proches.

Date :

Pas d'indication.

Support :

Papier, Vergeures. Traces légères de fils de chaîne. Pas de filigrane.

Encres :

Texte : de marron pâle à noir dense. F° 88 r : l'ornementation faite à l'encre brune a troué la page (acidité ?). Décoration : encre dorée pour rehausser les majuscules en début de texte, ou de ligne, ou pour souligner les citations latines. À partir du folio 48 r°, les majuscules en début de ligne sont faites à l'encre rouge.

État du manuscrit :

État de conservation : bon.

Préparation de la page avant l'écriture :

Traces de réglures à la pointe sèche.

Écriture :

Écriture cursive ? Hastes longues pour les s (deux crans), h, l, d ; queues longues pour les g, q, n.
Usage d'une certaine quantité d'abréviations (9, p barré, 9 suscrit, tilde), écriture dense, peu d'espace. Par moments l'encre traverse la page. Rature caviardée fol r°60. Éléments de révision : d'une part, dans la même encre que le texte principal avec un double trait léger dans la marge à droite (annotation de relecture ?), d'autre part, trait de plume unique dans le corps du texte au-dessus des mots, trait unique oblique entre les mots, nombreuses virgules légères (trait recourbé), éléments de ponctuation ?

Mise en page :

1 colonne, 30 lignes. En tête du texte, détaché par un retour à la ligne l'indication du genre (sermon, traité, proposition), auteur (gerson ou anon.), la solennité liturgique (fête des morts etc.), les premiers récepteurs du sermon. Légère ornementation dorée. À la ligne, le thème : Majuscule de deux lignes (façon lettrine), rubriquée. À la fin, centré, « Explicit » agrémenté de jaune. Dans les premiers sermons le reste de la page est laissé blanc, ensuite le sermon suivant s'insère à la suite après un saut de quelques lignes. Peu de retours à la ligne.

Décoration :

Trois types de décor pour le texte. Des ornementations de majuscules en doré et marron

(encre usuelle) avec voltes diverses, hauteur 2 à 3 lignes : fol 1 r. ; fol. 12 r., fol. 13 r., fol. 19 v., fol. 21 v., fol. 23 v., fol. 25 r., fol. 27 r., fol. 27 v., fol. 28 r., fol. 28 v., fol. 30 r., fol. 31 r., fol 31 v., fol. 33 r., fol. 33 v. Des majuscules rubriquées en rouge, hauteur deux lignes. Des majuscules coloriées avec des aplats de doré, hauteur une ligne, inséré dans le texte. Des fins de ligne : fol. 12 r.

Colophon, mentions etc. :

Sur le plat avant : inscription effacée. Sur la tranche : indications effacées sur le contenu. Garde arrière : Fol 147, autre graphie que l'ensemble du texte (pas cursive) et encre un peu différente (plus grise) : « Hunc librum (…) fecit frater petrus de (…) tunc parvulus… audens…

Reliure :

Plat : peau blanche. Contre plat : avant, peau, blanche. Les deux peaux ne sont pas de même nature. Remploi : par transparence caractères visibles. Arrière, contre plat : remploi de psautier ? Nerfs : 3 nerfs. Traces de cordes coupées à l'avant et à l'arrière : 4 traces. Tranchefil : visibles.

Organisation du volume :

F° 1 r°–f° 12 v r° :

« Sermon de la nativité », *Gloria in altissimis deo et in terra pax hominibus bone voluntatis*.

F° 13 v°-f° 21 r :

« Sermon des morts par maistre jehan gerson ». *Memento finis*.

F°. 21 v°-f° 33 r° :

« Sermon par maistre jehan gerson le jour des morts ». *Beati qui lugent…*

F° 33 v -f° 48 r° :

« Cy apres sensuyt un autre sermon pour la fete de toussaint fayt par maistre jehan gerson ». Thème non identifié.

F° 48 r°-f° 68 r° :

« Cy commence un sermon ou proposition faite a paris le jour des trois rois Par maistre jehan gerson devant le roy et li duc dorlean De berry et plusieurs autres princes et seigneurs ». *Adorabunt eum…*

F° 82 v°-f°95 r° :

« Ensuyt un sermon de saint anthoine ermite par maistre jehan gerson devant le duc de bourgogne et plusieurs autres », *Poenitemini*.

F° 82 v°-f°95v° :

« Cy ensuit un sermon de saint anthoine ermite par maistre jehan gerson, *Certamen forte dedit illi…*

F° 95 r°-f° 146 r° :

Le miroir du pécheur. « Mon tres cher frere nous sommes en ce monde fuiant et passant ».

F° 146 v°-f° 147 r° :

Titre « Devot dictiez (encontre) turbulacion », octosyllabe : Pitheux qui (vois) la remembrance / De la piteuse contenance / De ton (dieu) qui (estoit) ainsi mort / Fiche en ton cœur pour souvenance / Les clous, la couronne et la lance / La croix où il mourut atort / etc.

Tours BM. 384.

Cotes :

Tours BM 384.

Taille :

170 mm x 240 mm.

Nombre de folios :

126 folios foliotés.

Cohérence/ constitution :

Grande homogénéité : même main sauf des folio 112 r°. à 119 v° : rajout de 8 feuilles qui contiennent avec un texte intégral (non identifié).

Date :

Daté de 1415 dans une annotation d'un conservateur mais la date correspond plutôt à un sermon précis.

Support :

Parchemin.

Encres :

Texte en noir tout au long du volume. Usage de rouge : rubrication fluctuante des majuscules ; soulignement des citations latines ; balise des *considerationes*, pieds de mouche. Jaune pâle (doré ?) : remplissage de certaines lettres (minuscules et majuscules) mais pas sur l'ensemble du volume.

État du manuscrit :

Copie, propre, régulière, usage modéré des abréviations. Bon état de conservation sauf le folio1 recto : encre très usée, peu lisible. Absence de plat à l'origine ou disparition ?

Préparation de la page avant l'écriture :

Piqûres : traces régulières sur le bord droit à presque toutes les pages. Traces de réglures : ponctuelles, notamment f° 27v-f° 39r. Traces de mine de plomb.

Écriture :

Texte : cursive bien formée et aérée. Jeux de hastes et jambages qui débordent dans la marge du haut ou du bas. Deux derniers cahiers : *ductus* plus rapide et serré mais sans que la main ne semble changer. Annotations marginales : *ductus* plus pressé mais la main reste semblable.

Mise en page :

Nombre de colonne : 1 ; une trentaine de lignes (30-36). Surface écrite : 165x 115 ; d'où marges : haut : 30mm, gauche : 20 mm ; droite : 35 mm ; bas : 5,5.

Décoration :

Hiérarchie du décor : Grandes lettres rubriquées, rehaut de jaune pour certaines lettres, ornementation en noir des lettres proches des marges haut et bas (déliés et hastes ou jambes).

Comparaison avec la version Glorieux :

Le texte des sermons est en tous points semblable. F° 47 v° : disposition graphique d'une liste. F° 28 r° : disposition en deux colonnes pour mettre en évidence les vers de Boèce : « Sunt etenim pennae volucres michi / Quae celsa conscendant poli / Quas sibi cum velox

mens induit / Terras perosas despicit. / Aeris imensi superat globum / Nubesque post tergum videt ».

Organisation du volume :

F°1r° :

Sermon « ambulate dum lucem habetis… ».

F8r° :

De auffibilitate pape ecclesia

F° 20v° :

« Propositio facta coram anglicis dum sunt … »

F° 25r° :

« Obsecro vos tamquam advenas et peregrinos »

F° 40° :

« Spiritus domini replevit orbem terrarum ».

F° 52r° :

« Jacob autem genuit Joseph… ».

F° 80r° :

« Nuptia facta sunt in chana galilee et erat mater jhesu ibi. »

Problème d'identification de certains textes.

Index nominum

Abélard, *Pierre*, 189.
Achard de Saint-Victor, 449
Alain Chartier, 54, 142, 194, 203, 204, 220, 225, 228, 229, 244, 252
Alain de Lille, 380
Alain, Michel, 26
Alexandre Ashby, 30
Alcuin, 112
Andersson, Roger, 16, 19, 20, 37, 105, 106
Anheim, Étienne, 191, 192, 196
Anseau Choquart, 76, 164
Anselme de Canterbury, 217
Arasse, Daniel, 19

A

Arendt, Hannah, 183
Aristote, 65, 109, 112, 113, 117, 121, 149, 175, 257, 260, 261, 292, 314, 317, 337, 402
Arnoul le Charlier, 5
Aubailly, Jean-Claude, 220, 223
Auerbach, Erich, 33, 112, 141, 336, 338, 339
Augustin, saint, 16, 41, 111, 112, 117, 141, 142, 191, 213, 217, 230, 234, 257, 261, 310, 312, 314, 315, 321, 325, 327, 328, 336, 366, 387, 390, 410
Austin, John, 490
Autrand, Françoise, 178
Averroès, 317

B

Bachelard, Gaston, 304
Badel, Pierre-Yves, 117, 230, 231, 233
Bakhtine, Mikhaël, 210, 268
Banniard, Michel, 131, 336
Baroni, Raphaël, 406
Barthes, Roland, 293, 516
Bataillon, Louis, 2
Beaumarchais, 142
Beaune, Colette, 38, 52, 53, 148, 150
Bec, Pierre, 226
Bedos-Bezak, Brigitte Miriam, 69, 187, 191
Benoît XI, 58
Benoît XIII, 8, 59, 75, 156, 157, 199, 279, 291, 303, 348
Bérier, François, 119, 151
Bériou, Nicole, 17, 18, 19, 22, 30, 44, 93, 284, 297, 485
Berlioz, Jacques, 19, 115, 262, 406, 407
Bernard Guénée, 2, 5, 6, 7
Bernard, saint, 26, 231, 235, 345, 357, 358, 410, 411, 489, 492, 502, 506, 508, 513
Bernardin de Sienne, 19, 27, 270, 380
Bersuire, 77
Bertrand, Olivier, 118, 119, 122
Bianchi, Luca, 98
Billanovitch, Giuseppe, 163
Blanchard, Joël, 119, 202, 203, 205, 207
Blockhaus, Wim, 159
Blumenfeld-Kosinski, Renate, 193, 230, 231
Boccace, 192
Boèce, 257
Bohler, Danielle, 198, 200, 201, 209
Boniface VIII, 156
Boquet, Damien, 439, 444
Bossuet, 108, 142
248, 336, 349
Bozzolo, Carla, 76, 77, 78, 83, 87
Boudet, Jean-Patrice, 485
Bouhaïk Girones, Marie, 19, 210, 337, 378, 394
Boulnois, Olivier, 283, 284, 297, 425, 453, 470
Bourdaloue, 336
Bourdieu, Pierre, 104, 105, 106
Boureau, Alain, 83
Bourgain, Pascale, 131, 168
Bozzolo, Carla, 178, 179, 180
Breck, John, 454
Bresc, Henri, 130, 137, 140
Brian Mac Guire, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 37, 38, 39, 260, 267, 277, 290, 307, 308, 310, 329
Briscoe, Marianne, 18, 113
Brown, Catherine, 128, 129
Brown, Rosalind, 227, 228
Brunet Latin, 114, 118, 144
Bultot, Robert, 212
Burckardt, Jacob, 64, 67, 67, 69, 80, 81, 84, 101
Burghgraeve, Delphine, 381, 469
Buridant, Claude, 262
Buridan, 97, 109, 171, 175

Calvin, 321
Camargo, Martin, 110, 111
Canfora, Luciano, 239
Cardelle de Hartmann, Carmen, 212, 225
Carestia, Concetta, 88
Carruthers, Mary, 277
Casagrande, Carla, 22, 23, 439
Casey, Michael, 513
Cayley, Emma, 173, 225, 227, 244,
Cecchetti, Dario, 62, 64, 75, 78, 134, 135, 164, 241, 251, 267, 289.

Célestin V, 58
Cerquiglini, Bernard, 140, 237, 239, 248
Cerquiglini-Toulet, Jacqueline, 193, 198, 225, 227, 248
Césaire d'Hesterbach, 409
Charland, Thomas-Marie, 18, 113
Charles IV, 52
Charles V, 52, 55, 69, 76, 77, 79, 109, 118, 139, 147, 148, 149, 150, 154, 168, 175, 177, 339
Charles VI, 50, 52, 54, 55, 58, 71, 82, 95, 118, 147, 148, 149, 173, 177, 178, 179, 339, 381, 469, 471
Charles VII, 52, 165, 168
Charles d'Orléans, 240, 248
Charansonnet, Alexis, 395, 403
Chartier, Roger, 197, 237, 238, 240, 244
Châtillon, Jean, 449
Chenu, Marie-Dominique, 186, 196
Chiffoleau, Jacques, 17, 51, 93, 100, 124, 125, 126, 455, 494

Dagron, Tristan, 210
Dahan, Gilbert, 217, 421
Dante, 72, 80, 89, 118, 130, 132, 163, 167, 339
Davenport Batts, Mary Christine, 208
D'Avray, David, 18
Deblaere, Albert, 498
de Certeau, Michel, 25
de la Gorce, Mathieu, 457
de Libéra, Alain, 94, 454, 505
de Lubac, Henri, 2, 217, 275, 434, 512
Delaruelle, Étienne, 2, 59, 91, 92, 93, 125, 126, 455
Delsaux, Olivier, 245, 249
Delumeau, Jean, 64, 68, 69, 445

C

Chrétien, Jean-Louis, 434, 493
Christine de Pizan, 84, 85, 86, 91, 95, 99, 100, 119, 120, 177, 179, 193, 203, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 240, 241, 243, 245, 250, 252, 288,
Cicéron, 66, 75, 77, 110, 112, 113, 114, 134, 135, 156, 257, 261, 284, 295, 314, 336, 338, 389, 402, 410
Clamanges, 62, 75, 77, 78, 79, 85, 89, 134, 135, 154, 164.
Clément V, 58
Clément VII, 58, 156
Coccia, Emanuele, 105, 163, 339
Col, *Pierre*, 231, 232
Colet, Olivier, 4, 250
Coleman, William, 157, 158
Collomb, Pascal, 19
Coluccio Salutati, 61, 76, 80
Combes, André, 53, 96, 434, 484, 515, 516
Compagnon, Antoine, 186, 196, 250
Connolly, James Louis, 96, 484
Contamine, Philippe, 435
Corbellini, Sabrina, 125
Corbin, Alain, 444
Cornillat, François, 114
Cottereau-Gabillet, Émilie, 238
Courcelle, Pierre, 234, 328, 513
Courtecuisse, *Jean*, 4, 57, 62, 71, 82
Courtenay, William, 172, 174
Courtines, Jean-Jacques, 444
Coville, Alfred, 5
Crosby, Alfred Walter, 273, 284
Curtius, Ernst Robert, 15, 87, 205

D

Demerson, Guy, 277
Dumont, Pascale, 337, 370, 378, 405
Demurger, Alain, 48, 53
Denoyelle, Corinne, 210, 218
Denys l'Aréopagite, 94
Dessi, Rosa Maria, 22, 200, 204, 341
Di Stefano, Giuseppe, 354
Doudet, Estelle, 227, 427
Du Bellay, 80, 85
Duby, Georges, 60, 182, 184, 284
Duc d'Orléans, Louis, 10
Duc de Berry, 40, 41, 118, 148, 277, 452, 478
Dulac, Liliane, 36, 84, 85, 288, 297, 374, 466

Delègue, Yves, 26, 42

Maître Eckhart, 129, 312, 453, 454, 505
Eco, Umberto, 1, 349
Elizabeth la Chardenière, 5
Édouard III, 52

Fabre, Isabelle, 12, 192, 220, 331, 491, 499, 500, 513
Faral, Edmond, 113
Favier, Jean, 156
Ferrer, Véronique, 505
Fianu, Kouky, 244
Ferlampin-Acher, Christine, 375
Flasch, Kurt, 311, 312
Foehr-Janssens, Yasmina, 4, 251
Fossier, Robert, 49, 50, 156

Garin, Eugenio, 64, 65, 67, 69
Galand-Hallyn, Perrine, 15, 72, 77, 114
Galderisi, Claudio, 119
Gally, Michèle, 118
Geiler von Kaysersberg, 36
Geoffroy de Vinsauf, 87
Georges Chastelain, 199, 226, 227
Genette, Gérard, 15, 27, 28, 31, 33
Gérard Machet, 157
Gerz-von Buren, Véronika, 12
Gilles de Rome, 118
Gilli, Patrick, 67, 73, 74, 82, 165
Giraud, Cédric, 151
Gire, Pierre, 498, 515, 516
Glorieux, Palémon, 2, 31, 39
Gomez-Géraud, Marie-Christine, 139, 294, 468
Gontier Col, 71, 82, 84

Hadot, Pierre, 211, 426, 453, 483
Hale, John, 64, 68, 69
Hallyn, Fernand, 15, 29, 72
Hamblin, Vicki, 395, 397
Hamburger, Kate, 27
Hamesse, Jacqueline, 156
Hamm, Berndt, 96, 446
Hamon, Philippe, 471
Hasenohr, Geneviève, 93, 126, 127, 128, 273, 313, 354, 507
Heck, Christian, 502
Heiko Oberman, 36
Dupont, Florence, 337

E

Épicure, 223, 257, 260
Érasme, 10, 215
Étienne Dolet, 336
Evdokimova, Ludmilla, 249

F

Foucault, Michel, 186, 195, 239, 274
Fraenkel, Béatrice, 239
Francisco de Osuna, 307
François Villon, 292
Frieden, Philippe, 240, 242
Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa, 185, 202, 355
Fumaroli, Marc, 336

G

Gorochov, Nathalie, 169, 174, 175, 176
Gourevitch, Aron, 189
Gramsci, Antonio, 206
Greene, Virginie, 116, 197, 227, 230
Grégoire VII, 17
Grégoire XI, 58, 74
Grévin, Benoît, 113, 130, 131, 133, 137, 140, 144, 145, 163, 168, 175, 270, 337, 338, 389
Gualdo, Germano, 168
Guéna, Pauline, 326
Guénée, Bernard, 2, 5, 55, 56, 57, 172
Guibert de Nogent, 321
Guillaume de Deguileville, 467
Guillaume Fichet, 61, 89
Guillaume Fillastre, 31
Gumbrecht, Hans Ulrich, 15, 106, 293.

H

Héloïse, abbesse du Paraclet, 189
Henri V, 52
Henri Suso, 508
Henriet, Patrick, 485
Hicks, Éric, 189, 228
Hobart Carnahan, David, 142
Hobbins, Daniel, 1, 93, 103, 183, 226, 241, 246, 247
Homère, 66
Horace, 123, 261, 326
Hugues de Saint Victor, 257
Huizinga, Johan, 49, 50, 54, 71
Humbert de Romans, 30

I

Ijsewijn, Jozef, 66, 76
Imbach, Ruedi, 108, 130, 168, 177, 293
Iogna-Prat, Dominique, 69, 182, 184, 187, 191, 283, 435
Isabeau de Bavière, 231

J

Jacob, Christian, 105, 167
Jacques Auguste de Thou, 40, 292
Jadart, Henri, 2
James-Raoul, Danièle, 29, 33
James Woodrow Hassel, 262
Jankélévitch, Vladimir, 394
Jauss, Hans Robert, 214
Jean de Bremmont, 162
Jean de Guingnicourt, 176
Jean de Hesdin, 134
Jean le Bon, 52
Jean le Célestin, 31, 32, 243, 245, 246, 247, 381
Jean Courtecuisse, 4, 5, 82, 93, 126, 176, 251, 353, 354, 421
Jean Hus, 11
Jean de Meung, 99, 109, 457
Jean Molinet, 240, 242
Jean de Montreuil, 31, 32, 61, 75, 84, 86, 89, 90, 111, 134, 135, 179, 180, 230, 231, 232, 236, 240, 241, 252, 267
Jean de Monzon, 80, 81, 135, 136, 137, 165, 173, 193, 381, 383
Jean Petit, 10, 11, 43, 57, 162, 173
Jean sans Peur, 4, 10, 56, 140, 148, 159, 161, 162
Jeanne d'Arc, 53, 100, 263
Jennequin, Marie, 201
Jérémie, Christian, 277, 297
Jérôme, saint, 243
Johnsons, Holly, 19
Joseph Scaliger, 336
Jules César, 208
Juvénal, 257

K

Kaluza, Zénon, 57, 97, 109, 480
Kantorowitz, Ernst, 195
Kappler, Claude-Claire, 372
Kelly Gadol, Joan, 101, 102
Kerbrat-Orecchioni, Catherine, 362
Kinser, Samuel, 292
Köenig-Pralong, Catherine, 293
Koopmans, Jelle, 210, 219
Kristeller, Paul, 64, 65, 66
Krynen, Jacques, 119, 139

L

Lacoste, Jean-Yves, 424, 454
Lambot, Cyrille (Dom), 321
Laurens, Pierre, 77
Laurent de Premierfait, 77, 78
Lauwers, Michel, 22, 200, 204, 341
Le Briz, Stéphanie, 132, 146
Leclercq, Jean (Dom), 2, 234, 304, 477, 492, 504
Lecoy de la Marche, Albert, 19
Le Doeuff, Michèle, 473
Ledwidge, Francis, 6
Le Goff, Jacques, 48, 63, 64, 68, 90, 115, 170, 182, 184, 185, 187, 188, 202, 206, 209, 251, 406, 466
Le Goffic, Pierre, 352
Le Pogge, 61, 66, 75, 78, 90
Lestringuant, Franck, 63
Lévy, Nicolas, 501
Lewis, Peter, 203, 209
Lieberman, Max, 420, 462, 469
Loughlin, Gerard, 409
Louis d'Orléans, 54, 55, 56
Louis Male, 55, 160
Louis IX, saint, 166
Longère, Jean, 273
Lorenzo Valla, 90
Lusignan, Serge, 138, 139, 140, 142, 143, 168, 169, 171, 172, 173, 244

M

Mac Guire, Brian, 2, 3, 4, 6, 9, 36, 56, 57, 71, 96, 101, 455.
Mac Loughlin, Nancy, 102, 516
Macrobe, 314, 417
Merlo, Grado Giovanni, 17
Messerli, Sylviane, 4
Meyenberg, Regula, 110, 113, 114
Mew, Constant, 173

Mahomet, 260, 325
Maingueneau, Dominique, 21, 22, 23, 24, 107, 108, 341, 403
Mann, Nicholas, 469
Marczuk, Barbara, 505
Margolin, Jean Claude, 90
Margolis, Nadia, 85
Marguerite Porette, 505
Marie-Anne Polo de Beaulieu, 19
Martin, Hervé, 18, 29, 115, 146, 407
Masse, Marie-Sophie, 65
Mayne Kienzle, Beverly, 17, 20, 28
Mazour-Matusevich, Yelena, 99, 484
Meizoz, Jérôme, 182, 381
Meli, Cinthia, 248, 336
Melot, Michel, 184, 238
Ménager, Daniel, 63, 81, 117, 193
Menegaldo, Silvère, 118
Michel, Alain, 336
Michel de L'Hospital, 292
Millet, Hélène, 92, 93, 98, 122
Millet-Gérard, Dominique, 501
Minet-Mahy, Virginie, 41, 182, 193, 198, 199, 297, 349
Minnis, Alastair, 109, 186, 196, 245
Mohrmann, Christine, 131, 427
Monfrin, Jacques, 407, 421
Montaigne, 10, 292
Morenzoni, Franco, 22, 27, 262
Morris, Colin, 187, 188
Mourin, Louis, 12, 14, 297
Murray, Alexander, 274
Muessig, Carolyn, 18, 19, 24
Mühlethaler, Jean-Claude, 182, 195, 202, 203, 205, 206, 207, 227, 381, 469
Murphy, James, 110, 111, 112, 113, 114

N

Nagy, Piroska, 101, 346, 304, 439, 444, 473, 504
Nicolas de Clamanges, 12, 31, 59, 75, 77, 78, 86, 89, 91, 134, 135, 137, 156, 157, 164, 232, 240, 249, 251, 252, 267.
Newman, Barbara, 505
Noblesse Rocher, Annie, 424
Nouzille, Philippe, 424, 425
Nys, Ludovic, 160

O

Oberman, Heiko Augustinus, 96, 446, 445
Ockham, 117
O'Collins, Gerald, 424
Octave Auguste, 208
Olszowy-Schlanger, Judith, 243
Ong, Walter, 209
Oresme, 119, 149
Ornato, Ezio, 75, 76, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 109, 134.
Ouy, Gilbert, 5, 12, 37, 49, 70, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 88, 89, 104, 135, 143, 144, 146, 150, 154, 165, 172, 192, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 249, 250, 265, 322, 338, 364
Ovide, 109, 123, 261, 262

P

Pagan, Martine, 507
Panofsky, Erwin, 283
Paoli, Michel, 65, 70
Paravicini, Werner, 160
Paul, Jacques, 123
Périgot, Béatrice, 215, 216
Pétrarque, 61, 66, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 85, 87, 88, 134, 135, 163, 164, 165, 166, 167, 191, 192, 193, 195, 196, 216, 241, 261, 310, 328, 469
Philippe de Mézières, 157, 158, 159, 193, 288, 309, 420, 462, 469
Philippe le Hardi, 4, 148, 159, 160, 161, 162
Pierre Col, 71, 84, 116, 179, 180
Pierre d'Ailly, 2, 6, 7, 11, 40, 57, 59, 61, 74, 82, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 241, 247, 250, 354, 399, 402, 422, 462Pierre de la Hazardière, 90
Pierre Plaoul, 92, 93, 98, 251
Pinet, Marie-Josèphe, 2, 5, 10
Piron, Sylvain, 72, 89, 105, 106, 163, 339
Plagnieux, Philippe, 159, 178
Platon, 61, 65, 257, 260, 292, 317
Pleybert, Frédéric, 147, 149, 150
Poirion, Daniel, 15, 35, 72, 119, 161, 176, 177
Polo de Beaulieu, Marie- Anne, 262, 337, 394, 406, 407

Pierre Lombard, 74, 83, 186

Quintilien, 110, 111, 113
338

Rabelais, 10, 77, 78, 194, 217, 457
Renaudet, Augustin, 61, 62, 71
Reno, Christine, 84, 85
Renucci, Paul, 66, 73
Revest, Clémence, 64, 69, 70, 71, 82
Revol, Thierry, 368, 372
Rey-Flaud, Henri, 368, 379
Reynolds, Leighton, 64, 66, 75, 110
Ribémond, Bernard, 118
Riché, Pierre, 170

Salluste, 260, 261, 291
Louis IX, Saint, 207
Schaeffer, Jean-Marie, 27, 28, 31
Schertz, Claire-Marie, 469
Scipion l'Africain, 208
Sénèque, 121, 123, 257, 260, 261, 290, 304, 314, 507
Sennett, Richard, 183
Sère, Bénédicte, 97, 168, 169, 263
Serventi, Silvia, 263, 270

Tabard, Laëtitia, 225, 226, 228
Taburet-Delahaye, Elisabeth, 147, 149
Tateo, Francesco, 134
Tavoni, Mirko, 134
Térence, 123
Thérèse d'Avila, sainte, 307
Thiry, Claude, 182, 193
Thomas A Kempis, 454
Thomas Basin, 6

Urbain VI, 58

Valette, Jean-René, 297, 374, 466, 505
Vauchez, André, 17
Van Deusen, Nancy, 101
Van Hecke, Lode, 424
Van Hemelryck, Tania, 161, 162, 182, 193, 201, 240
Van Steenberghe, Edmond, 162

Pomel, Fabienne, 284
Pons, Nicole, 203, 204
Possamaï-Pérez, Marylène, 406

Q

R

Ricœur, Paul, 299, 406
Rizzo, Silvia, 66
Robert de Ciboule, 40
Robertet, 226, 227
Robertson, Duncan, 471, 505
Roccati, Matteo, 87, 88, 157, 158, 165
Rosier-Catach, Irène, 130, 297, 485, 489
Rousset, Jean, 349
Roux, Brigitte, 114
Roy, Émile, 372

S

Simone, Franco, 63, 72, 73, 78
Smirnova, Victoria, 249, 406, 409
Sesboüé, Bernard, 409
Solignac, Aimé, 498
Southern, Richard, 83, 84
Southern, Richard William, 72
Stace, 437
Stock, Brian, 183, 209, 274
Strubel, Armand, 222, 224, 306

T

Thomas d'Aquin, 69, 85, 113, 118, 169, 175, 186, 244, 408
Thomas de Chobham, 380, 421
Thomas de Clèves, 30
Tilliette, Jean-Yves, 4, 189, 407
Tite-Live, 77
Todorov, Tzvetan, 3
Traninger, Anita, 222

U

V

Verger, Jacques, 49, 50, 62, 73, 96, 182, 185, 216, 156, 169, 170, 172
Veysseyre, Géraldine, 132, 146
Vial, Marc, 94, 95, 129, 425, 453, 468, 484, 498, 499, 504, 509
Viennot, Éliane, 398
Vigarello, Georges, 444

Vauchez, André, 123, 124
Vecchio, Silvana, 22
Vénuat, Monique, 277
Verderber, Suzanne, 190, 193
Vincent, Catherine, 17, 445
Virgile, 123, 142, 154, 218, 250, 257, 261, 262
Von Moos, Peter, 218, 219, 220, 221, 223

W

Walker Bynum, Carolyn, 101, 188, 189, 190
Walters, Lori, 288
Ward, John, 110, 111, 112, 113
Weijers, Olga, 211, 212, 213, 214, 215, 216
Wenzel, Siegfried, 19, 27, 284
Wetzel, René, 298
Witt, Ronald, 64, 65, 67, 110, 111, 112, 113

X-Y-Z

Zink, Michel, 20, 26, 29, 33, 35, 40, 107, 108, 178, 186, 197, 198, 394, 403, 426, 453
Zoberman, Pierre, 107
Zumthor, Paul, 3, 132, 145, 210, 339, 340, 369, 393

Bibliographie.

Littérature primaire

Manuscrits

Paris BnF Fr. 974.

Paris BnF Fr. 990.

Paris BnF Fr. 1029.

Paris BnF Fr. 13 318.

Paris BnF Lat. 14 907.

Paris BnF Lat. 3126.

Troyes BM 2292.

Tours BM 384.

Sources imprimées

Textes de Gerson.

Jean GERSON, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 1, « Introduction générale », Paris, Desclée et cie, 1960.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 2, « L'Œuvre épistolaire », Paris, Desclée et cie, 1960.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 3, « L'Œuvre magistrale », Paris, Desclée et cie, 1962.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 4, « L'Œuvre poétique », Paris, Desclée et cie, 1962.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 5, « L'Œuvre oratoire », Paris, Desclée et cie, 1963.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 6, « L'Œuvre ecclésiologique », Paris, Desclée et cie, 1965.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 7. 1, « L'Œuvre française », Paris, Desclée et cie, 1966.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 7. 2, « L'Œuvre française. Sermons et discours », Paris, Desclée et cie, 1968.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 8, « L'Œuvre spirituelle et pastorale », Paris, Desclée et cie, 1971.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 9, « L'Œuvre doctrinale », Paris, Desclée et cie, 1973.
—, *Œuvres complètes*, Palémon GLORIEUX (éd.), t. 10, « L'Œuvre polémique », Paris, Desclée et cie, 1973.
—, *Josephina,* Introduction, texte critique, scansion, index des termes avec indication des quantités prosodiques, tables des formes métriques, Giovani Matteo ROCCATI, (éd.), Paris, Lamop, 2001, (CD-ROM).
—, *Sur la théologie mystique*, Marc VIAL (éd.), Paris, Vrin, 2008.
CARNAHAN, David Hobart, *The* Ad Deum vadit *of Jean Gerson*, University of Illinois,

Urbana, 1917.

MOURIN, Louis, (éd.), *Six sermons français inédits de Jean Gerson. Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique et de remarques linguistiques*, Paris, 1946.

VAN STEENBERGHE, Edmond, « Quelques écrits de Jean Gerson : textes inédits et études », *Revue des Sciences Religieuses*, 1933, vol. 13, n° 13-2, p. 165-185.

Auteurs anciens

Lettres d'Héloïse et d'Abélard, Éric HICKS, Thérèse MOREAU (éd.), Jean-Yves TILLIETTE (préface), Paris, Le Livre de Poche, 2007.
ALAIN CHARTIER, *Le Quadrilogue invectif*, Florence BOUCHET (trad.), Paris, Honoré Champion, 2002.
—, *Le Quadrilogue invectif*, Florence BOUCHET (éd.), Paris, Honoré Champion, 2011.
ALAIN DE LILLE, *Summa praedicatoria*, Patrologie Latine.
AUGUSTIN, *Les Confessions*, Aimé SOLIGNAC, Eugène TREHOREL, André BOUISSOU, (éd.), Paris, Institut des études augustiniennes, t. 1-2, 1996-1998.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, t. 1 ;2 ;3 ;4 ;5, Jean (Dom) LECLERCQ, Henri ROCHAIS, Charles Hugh TALBOT, Paris, Le Cerf, 1998-2007.
BOECE, *La Consolation de Philosophie*, Claudio MORESCHINI, (éd.), Éric VANPETEGHEM (trad.), Paris, Lettres Gothiques, 2005.
BRAYER, Édith, « Notice du manuscrit 574 de la Bibliothèque municipale de Cambrai suivie d'une édition des sermons français de Pierre d'Ailly », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque municipale et autres bibliothèques*, n° 43, 1965, p. 145-341.
BRUNETTO LATINI, *Le Livre du Trésor*, Livre 1, Bernard RIBEMOND, Silvère MENEGALDO, (éd.), Paris, Honoré Champion, 2013.
COLEMAN, William, Emett, (éd.) *Philippe de Mézières' campaign for the feast of Mary's presentation*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
DANTE, *De l'Éloquence vulgaire*, Irène ROSIER-CATACH (éd.), Anne GRONDEUX, Ruedi IMBACH (trad.), Paris, Fayard, 2011.
DE PIZAN, Christine, GERSON, Jean, DE MONTREUIL, Jean, COL, Gontier, COL, Pierre, *Le Débat sur le* Roman de la Rose, HICKS, Éric (éd.), Paris, Honoré Champion, 1977.
—, *Le Livre de la cite des dames*, Éric HICKS, Thérèse MOREAU, (éd.), Paris, Stock, 1996.
—, *Le Livre du corps de policie*, Angus KENNEDY, Paris, Honoré Champion, 1998.
—, *Epistre Othea*, Gabriella PARUSSA, Genève,Droz, 1999.
—, *Le Livre de l'advision Christine*, Christine RENO, Liliane DULAC (éd.), Paris, Honoré Champion, 2001.
GREENE, Virginie, (éd.), *Le Débat sur le Roman de la Rose*, Paris, Honoré Champion, 2006.
GUILLAUME DE DEGUILEVILLE, *Livre du pèlerin de vie humaine*, Graham Robert EDWARDS, Philippe MAUPEU (éd.), Paris, Lettres Gothiques, 2015.
HASENOHR, Geneviève, *Le Sermon sur la Passion de Jean Courtecuisse*, Montréal, Éditions Céres, 1985.
ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons*, Gaston Salet (éd.), vol. I, t. 1, Paris, Le Cerf, 1967.
JEAN DE MEUNG, GUILLAUME DE LORRIS,
JEAN DE MONTREUIL, *Opera*, Ezio ORNATO (éd.), t. 1-2, Turin, G. Giappichelli, 1963-1975.
—, *Opera*, Ezio ORNATO (éd.), t. 3-4, Paris, CEMI, 1981-1986.
NICOLAS DE CLAMANGE, *Le Traité de la ruine de l'Église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Alfred COVILLE, Paris, Droz, 1936.
PETRARQUE, *Mon Secret*, François Dupuigrenet DESROUSSILLES (éd.), Paris, Éditions Rivages, 1991.
—, *Secretum*, Ugo Dotti (trad.), Rome, Archivio Guido Izzi, 1993.

—, *Lettres de la vieillesse*, VIII-XI, t. 3, Elvira NOTA (éd.), Claude LAURENS (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2004,
—, *Lettres familières*, Ugo DOTTI (éd.), André LONGPRE (trad.), t. 2, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
RABELAIS, François, *Pantagruel*, Pierre MICHEL, (éd.), Paris, Gallimard, 1964.

Littérature secondaire

Histoire

Politique et société

Société et mentalités

AUTRAND, Françoise, *Charles VI, la folie du roi*, Paris, Fayard, 1986.
BEAUNE, Colette, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.
BEDOS-BEZAK, Brigitte Miriam, IOGNA-PRAT, Dominique, *L'Individu au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2005.
BLOCKHAUS Wim, « Une cour des principautés » dans *La Cour de Bourgogne et l'Europe, Le rayonnement et les limites d'un modèle culturel,* Actes du colloque international, Paris, 9-11 octobre, Werner PARAVACINI, Torsten HILTMAN, Frank VILTART (dir.), Paris, Jan Thorbecke Verlag, 2013, pp. 785-796.
BOVE, Boris, « À la recherche des hôtels princiers de Paris : un inventaire impossible ? », dans *La Cour du prince. Cour de France, cours d'Europe, XIIe-XVe siècle*, Muriel GAUDE-FERRAGU, Bruno LAURIOUX, Jacques PAVIOT (éd.), Paris, Honoré Champion, 2011, p. 177-194.
CALMETTE, Jean, *Les Grands Ducs de Bourgogne*, Paris, Albin Michel, 1987, (1959).
CASSAGNES-BROUQUET, Sophie, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, et STEINBERG, Sylvie, « Sur les traces de Joan Kelly », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 32, 2010, mis en ligne le 31 décembre 2012, consulté le 17 mars 2015. URL : http://clio.revues.org/9804
CHAPELOT, Jean, « L'hôtel du roi à Vincennes : Charles V dans son logis », dans *La Cour du prince. Cour de France, cours d'Europe, XIIe-XVe siècle*, Muriel GAUDE-FERRAGU, Bruno LAURIOUX, Jacques PAVIOT (éd.), Paris, Honoré Champion, 2011, p. 145-176.
CONTAMINE, Philippe, *La Guerre au Moyen Âge*, Paris, Puf, 1986.
DEMURGER, Alain, *Temps de crises temps d'espoirs*, *XIVe-XVe*, Paris, Le Seuil, 1990.
FOEHR-JANSSENS, Yasmina, « Une chambre à soi ou une Cité pour les Dames ? Christine de Pizan ou les ambitions d'une intellectuelle au XVe siècle. », intervention du 12 mars 2015, pour la journée *Femme et vie publique : sors de ta chambre* !, Faculté des Lettres, Genève. Publié en ligne à l'adresse http://www.unige.ch/lettres/files/7114/6047/1736/FVP_Foehr-Janssens.pdf Consulté le 17/03/2017
FOSSIER, Robert, VERGER, Jacques, *Histoire du Moyen Âge, XIIIe-XVe siècles*, t. IV, Bruxelles, Éditions Complexes, 2005, (1983).
FUMAGALLI, Mariateresa, BROCCHIERI, Beonio, « L'Intellectuel », Jacques LE GOFF (dir.) *L'Homme médiéval*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 201-232.
GUENEE, Bernard, *Entre L'Église et l'État* : *quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge* (XIIIe-XVe siècle), Paris, Gallimard, 1987.
—, *Un Meurtre, une société. L'Assassinat du duc d'Orléans : 23 novembre 1407*, Paris, Gallimard, 1992.
GIRAUD, Cédric, « Conclusions », *Notre-Dame de Paris* : *1163-2013*, Actes du colloque scientifique tenu au Collège des Bernardins, Paris, 12-15 décembre 2012, Cédric GIRAUD (éd.), Turnhout, Brépols, 2013, p. 537.

HUIZINGA, Johan, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1989.
KELLY GADOL, Joan, « Did Women have a Renaissance ? », dans *Becoming Visible, Women in European History*, Renate BRIDENTHAL, Claudia KOONZ (éd.), Boston, Houghton Mifflin Co., 1977, p. 21-47.
LE GOFF, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1969.
—, *Faut-il couper l'histoire en tranches ?*, Paris, Le Seuil, 2013.
LEVY, Tania « La fête imprévue : entrées royales et solennelles à Lyon (1460–1530) », *Questes*, n° 31, 2015, p. 33-44, consulté le 03 février 2016. URL : http://questes.revues.org/426
MORRIS, Colin, *The Discovery of the individual*, *1050-1200*, University of Toronto Press, Toronto, 1987.
OSCHEMA, Klaus, « Noblesse et chevalerie comme idéologie princière », dans *La Cour de Bourgogne et l'Europe, Le rayonnement et les limites d'un modèle culturel,* Actes du colloque international, Paris, 9-11 octobre, Werner PARAVACINI, Torsten HILTMAN, Frank VILTART (dir.), Paris, Jan Thorbecke Verlag, 2013, pp. 229-251.
PARAVACINI, Werner, « Structure et fonctionnement de la cour bourguignonne au XVe siècle », *À la Cour de Bourgogne*. *Le duc, son entourage*, *son train*, Jean-Marie CAUCHIE (dir.), Turnhout, Brépols, 1998.
PILORGET, Julie, « La fin du Moyen Âge, un moment charnière pour l'histoire des femmes ? Les embarras de la périodisation », *Questes*, n° 33, 2016, consulté le 19 janvier 2017. URL : http://questes.revues.org/4307.
PLAGNIEUX, Philippe, « L'Hôtel d'Artois, la résidence parisienne de Jean sans peur » dans *L'art à la cour de Bourgogne*, *Le mécénat de Philippe le Hardi et de Jean sans peur*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2004, pp. 158-159.
VERDERBER, Suzanne, *The Medieval fold*, *power, repression, and the emergence of the individual*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.
WALKER BYNUM, Carolyn, « Did the twelfth century discover the individual ? », dans *Jesus as mother*, University of California Press, Bekerley, Los Angeles, London,1982, p. 82-109.
WOLFF, Philippe, *Automne du Moyen Âge ou printemps des temps nouveaux ? L'économie européenne aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Aubier, 1986.

Histoire des universités

COURTENAY, William, *Parisians scholars in the early fourteenth century*. *A Social Portrait*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
DE RIDDER-SYMOENS, Hilde (éd.), *A History of the university in Europe*. *Universities in the middle Ages*, vol. 1, Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney, Cambridge university press, 1992.
GOROCHOV, Nathalie, *Naissance de l'université*, *Les Écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*, Paris, Honoré Champion, 2012.
LUSIGNAN, Serge, *« Vérité garde le roy ». La Construction d'une identité universitaire en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
MEWS, Constant, « Communautés de savoirs. Écoles et collèges à Paris au XIIIe siècle », dans « *Le Travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations* », *La Revue de synthèse*, t. 129, vol. 4, 2008, p. 485-507.
MILLET, Hélène, « Pierre Plaoul (1353-1415) : une grande figure de l'université de Paris éclipsée par Gerson », dans *Itinéraires du savoir de l'Italie à la Scandinavie. Études offertes à Elisabeth Mornet*, Corine PENEAU, Claude GAUVARD (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 179-200.
PAQUET, Jacques, « Universitaire "pauvre" au Moyen Âge : problèmes, documentation, question de méthode », *The Universities in the late Middle Ages*, Louvain, Leuven university

press, 1978, p. 399-425.
VERGER, Jacques, « Les universités françaises au XVe siècle : crise et tentatives de réforme », dans *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Jacques VERGER (dir.), Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 228-252.
—, « Les Professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Âge », dans *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1995, p. 228-251.
—, « Le Chancelier et l'université à Paris à la fin du XIIIe siècle », *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Leiden, New York, Cologne, Brill, 1995, p. 68-102.
—, *Les Gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1997.
VERGER, Jacques, CHARLE Christophe, *Histoire des universités*, Paris, PUF, 2012.
VERGER, Jacques, RICHE, Pierre, *Des Nains sur des épaules de géants*. *Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006.
VIEILLARD, Jeanne, « Le registre de prêt de la bibliothèque du collège de Sorbonne au XVe siècle », *The Universities in the late Middle Ages*, Louvain, Leuven university press, 1978, p. 276- 292.

Histoire des émotions

L'Histoire des émotions. *De l'Antiquité aux Lumières*, Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINES, Georges VIGARELLO, (dir.), Paris, Le Seuil, 2016.
Le Sujet des émotions au Moyen Âge, Piroska NAGY et Damien BOQUET (dir.), Paris, Beauchesne, 2008
Politique des émotions au Moyen Âge, Damien BOQUET et Piroska NAGY (dir.), Florence, Edizioni del Galluzzo, 2010.
Sensible Moyen Âge. Histoire des émotions dans l'Occident médiéval, Damien BOQUET, Piroska NAGY (dir.), Paris, Le Seuil, 2015.
DELUMEAU, Jean, *La Peur en Occident*, *XIVe-XVIIIe siècles : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1988.
FRAETERS, Veerle, « "Ô amour, sois tout à moi" ! Le désir comme agent de déification chez Hadewijch ed Brabant », dans *Sensible Moyen Âge*, Damien BOQUET, Piroska NAGY (dir.), Paris, Le Seuil, 2015, p. 353-374.
NAGY Piroska, « Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimar. », dans *Sensible Moyen Âge*, Damien BOQUET, Piroska NAGY (dir.), Paris, Le Seuil, 2015, p. 323-352.
-—, « Sharing charismatic authority by body and emotions : the marvellous life of Lukardis von Oberweimar (*c*. 1262-1309) », dans Verlee Fraeters, Imke de Gier, *Mulieres Religiosae. Shaping female spiritual authority in the medieval and early modern periods*, Turnhout, Brépols, 2014, p. 109-126.

Prédication

Constructing the medieval sermon, Roger ANDERSSON (éd.), Turnhout, Brépols, 2007.
La Parole du prédicateur (Ve-XVe siècles), Rosa Maria DESSI, Michel LAUWERS (éd.), Nice, Centre d'Études médiévales, 1997.
Le Tonnerre des exemples, *« exempla » et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Pascal COLLOMB, Jacques BERLIOZ (éd.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
Preacher, Sermon and audience in the Middle Ages, Carolyn MUESSIG (éd.), Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002.
Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle, Actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Marie BOUHAÏK-GIRONES, Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, (éd.), Paris, Classiques Garnier,

2013.
The Sermon, Beverly MAYNE KIENZLE (dir.), Turnhout, Brépols, 2000.
ARASSE, Daniel « Entre dévotion et culture : fonctions de l'image religieuse au XVe siècle », dans *Faire croire*, *Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, « Collection de l'École française de Rome », n° 51, Rome, École Française de Rome, 1981, p. 131-146.
BATAILLON, Louis-Jacques, *La Prédication au XIIIe siècle en France et en Italie : études et documents*, Aldershot, Brookfield, 1993.
BERIOU, Nicole, *L'Avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, Institut des études augustiniennes, 1998.
—, « Le Sermon thématique. Une construction fonctionnelle et esthétique », dans *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'**historien** et du **philologue**,* Actes du colloque « L'**œuvre littéraire** du **Moyen Âge** aux yeux de l'**historien** et du **philologue** : interaction et concurrence des approches », Moscou, 1-3 septembre 2012, Ludmilla EVDOKIMOVA, Victoria SMIRNOVA (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2014.
BERIOU, Nicole, D'AVRAY, David, *Modern questions about Medieval Sermons. Essays on marriage, death, history and sanctity*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1994.
BERLIOZ, Jacques, POLO DE BEAULIEU, Marie Anne, *Les* Exempla *médiévaux. Introduction à la recherche suivie des tables critiques de l'*Index Exemplorum *de Frederic Tubach*, Carcassonne, GARAE/HESIODE, 1992.
—, *Les* Exempla *médiévaux*. *Nouvelles perspectives*, Paris, Honoré Champion, 1998.
BRIAN, Isabelle, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
BRISCOE, Marianne, *Artes Praedicandi*, Turnhout, Brépols, 1992.
BURIDANT, Claude, « Les Proverbes et la prédication au Moyen Âge. De l'utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons », dans *Richesse du proverbe*, vol 1, Françoise SUARD, Claude BURIDANT (éd.), Université de Lille III, Travaux et recherche,1984, p. 23-54.
CASAGRANDE, Carla, « Le calame du Saint Esprit. Grâce et rhétorique dans la prédication au XIIIesiècle », dans *La Parole du Prédicateur*, Rosa Maria DESSI, Michel LAUWERS (éd.), Nice, Centre d'Études médiévales, 1997, p. 235-254.
—, « *Sermo affectuosus*. Passion et éloquence chrétienne », dans *Zwischen babel und Pfingsten/ Entre Babel et Pentecôte*, Actes du 3e colloque franco-allemand du groupe de recherche « Société et communication individuelle avant la modernité », Höhnscheid, (Kassel), 16-19 Novembre 2006, Peter von Moos, (éd.), Vienne/Zurich, LIT Verlag, 2008, p. 519-532.
CHAMPETIER, Marie-Paule, « Faits et gestes du prédicateur dans l'iconographie du XIIIe siècle au début du XVe siècle », *Médiévales*, n°16-17, 1989. URL : www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_1989_num_8_16_1149, consulté le 23 août 2016.
CHARANSONNET, Alexis, « Traces de mise en scène spectaculaires de la parole du prédicateur. Trois sermons d'Eudes de Châteauroux aux parisiens (années 1229 et 1230) », dans *Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle*, Actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Myriam Marie BOUHAÏK-GIRONES, Marie-Anne POLO DE BEAULIEU (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 19-45.
CHARLAND, Thomas-Marie, *Artes Praedicandi*. *Contribution à l'histoire de la rhétorique du Moyen Âge*, Paris/Ottawa, Vrin/Institut d'études médiévales, 1936.
COVILLE, Alfred, « Recherches sur Jean Courtecuisse et ses œuvres oratoires », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1904, t. 65, p. 469-529. Consulté en ligne le 19 janvier http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1904_num_65_1_448211

GILL, Miriam, « Preaching and image : sermons and wall paintings in later medieval England », dans *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Carolyn Muessig (éd.), Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, p. 155-180.
HAMM, Berndt, « Between severity and mercy. Three models of pre-reformation urban reform preaching : Savonarola, Staupitz, Geiler », dans *Continuity and change. The harvest of late-medieval and Reformation history*. *Essais en l'honneur d'Heiko Oberman*, Robert BAST, Andrew GOW (éd.), Leiden/Boston/ Cologne, Brill, 2000, p. 321-358.
JOHNSONS, Holly, « Fashioning Devotion. The Art of Good Friday Preaching in chaucerian England », dans *Speculum sermonis*. *Interdisciplinary reflections on the medieval sermon*, Georgiana DONAVIN, Cary NEDERMAN, Richart UTZ (éd.), Turnhout, Brépols, 2004, p. 315-334.
LECOY DE LA MARCHE, Albert, *Le Rire du prédicateur. Récits facétieux du Moyen Âge* Turnhout, Brépols, 1999 (1992).
MARTIN, Hervé, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1988.
MICHELSON, Emily, « Bernardino of Siena visualizes the name of God », dans *Speculum Sermonis. Interdisciplinary reflections on the medieval sermon*, Georgiana DONAVIN, Cary NEDERMAN, Richard UTZ, (éd.), Turnhout, Brépols, 2004, p. 157-79.
MONFRIN, Jacques, « L'*exemplum* médiéval, du latin aux langues vulgaires. Techniques de tradition et de diffusion. », dans *Les* Exempla *médiévaux* : *nouvelles perspectives*, Jacques BERLIOZ, Marie Anne POLO DE BEAULIEU, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 243-265.
MORENZONI, Franco, « Les proverbes dans la prédication du XIIIe siècle », dans *Tradition des proverbes et des* exempla *dans l'Occident médiéval/Die Tradition der Sprichwörter und* exempla *im Mittelalter*, Colloque Fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, Hugo BIZZARRI, Oscar ROHDE (éds.), Berlin-New York, de Gruyter, 2009, p. 131-149.
MUESSIG, Carolyn, « Audience and preacher : *ad status* sermons and social classification », dans *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Carolyn MUESSIG (éd), Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, p. 255-278.
NIRIT BEN-ARYEH, Debby, « The preacher as Goldsmith : the Italian Preacher's Use of the visuel arts », dans *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Carolyn MUESSIG (éd), Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, p. 127-154.
SCHENDL, Herbert, « Code-Switching in late medieval macaronic sermon », *Multilingualism in Medieval Britain*, Judith JEFFERSON, Ad PUTTER, Amanda HOPKINS (eds.), Turnhout, Brepols, 2013, p. 153-170.
TILLIETTE, Jean-Yves, « L'*exemplum* rhétorique : questions de définition » dans *Les* Exempla *médiévaux* : *nouvelles perspectives*, Jacques BERLIOZ, Marie Anne POLO DE BEAULIEU, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 3-65.
VECCHIO, Silvana, « Les langues de feu. Pentecôte et rhétorique sacrée dans les sermons des XIIe et XIIIe siècles », dans *La Parole du Prédicateur*, Rosa Maria DESSI, Michel LAUWERS (éd.), Nice, Centre d'Études médiévales, 1997, p. 255-270.
VINCENT, Catherine, *Pastorale de la honte et pastorale de la grâce en Occident entre le XIIe et le XVe siècle*, Actes du colloque international, *La Honte entre peine et pénitence. Les usages sociaux de la honte au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne*, Paris, 21-23 octobre 2010, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo 2013.
ZINK, Michel, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1982.
—, « Les destinataires des recueils de sermons en langue vulgaire au XIIe et au XIIIe siècles. Prédication effective et prédication dans un fauteuil », dans *La Piété populaire au Moyen Âge*, Étienne DELARUELLE, (éd.), Torino, Bottega d'Erasmo, 1980, p. 59-74.

Religion

Article « Mystique », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, André RAYEZ, André DERVILLE Aimé SOLIGNAC (dir.), t. 10, « Mabille-Mythe », Paris, Beauchesne, 1980, p. 1902-1903.
« *Sermo mysticus.* Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2013.
La Conversion, Élisabeth PINTO-MATHIEU, Didier BOISSON (dir.), Rennes, PUR, 2014.
« Imitation de Jésus-Christ », John BRECK, article dans le *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves LACOSTE, Olivier RIAUDEL (dir.), Paris, Puf, 2007, p. 671-673.
CASAGRANDE, Carla, VECCHIO, Silvana, *Les Péchés de la langue*, Paris, Le Cerf, 1991.
CHIFFOLEAU, Jacques, *La Religion flamboyante : France 1320-1520*, Paris, Points Seuil, 2011 (1988).
—, *La Comptabilité de l'au-delà. Les Hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1980.
DELARUELLE, Étienne, OURLIAC, Paul et LABANDE, Edmond-René, *L'Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, t. 14/1, Tournai, Bloud et Gay, 1962.
FAVIER, Jean, *Les Papes d'Avignon*, Paris, Fayard, 2006.
IOGNA-PRAT, Dominique, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Garnier Flammarion, 2003.
MAINGUENEAU, Dominique, *Sémantique de la polémique* : *discours religieux et ruptures idéologiques au XVIIe siècle*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.
MERLO, Grado Giovanni, « Coercition et orthodoxie : modalité de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique », dans *Faire croire*, *Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, « Collection de l'École française de Rome », n° 51, Rome, École Française de Rome, 1981, p. 101-118.
PAUL, Jacques *Le Christianisme occidental au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 2004.
VALOIS, Noël, *La France et le grand Schisme d'Occident*¸ 4 vol., Paris, Picard, 1896-1902.
VAN HECKE, Lode, *Le Désir dans l'expérience religieuse*, Paris, Le Cerf, 1990.
VAUCHEZ, André, *La Spiritualité du Moyen Âge Occidental*, Paris, Le Seuil, 1994.
— (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
L'Histoire du christianisme des origines à nos jours, « De la Réforme à la Réformation (1450-1530) », MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI, Charles, PIETRI, Luce, VAUCHEZ, André, VENARD, Marc, (dir.), Paris, Desclée, 1994.
VINCENT, Catherine (dir.), *Justice et miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2015.

Histoire culturelle

Culture écrite et livresque :

Cancelleria e cultura nel medio evo, Actes du 16e congrès international de science historique du 29-30 août 1985, Stoccarda, Germano Gualdo (éd.), Cité du Vatican, Archivio Segreto Vaticano, 1990.
Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval, Geneviève HASENOHR, Jean LONGERE, (dir.), Édition du CNRS, Paris, 1981.
Écrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales : espace français, espace anglais, Actes du colloque international de Montréal, Kouky FIANU, Guth DE LLOYD, (éd.), 7-9 septembre 1995, Louvain la Neuve, Institut des Études médiévales, 1997.
Lieux de savoir, JACOB, Christian (dir.), Paris, Albin Michel, 2007.

ANHEIM, Étienne et PIRON, Sylvain « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations. » *La Revue de Synthèse*, t. 129, 6e série, n° 129, 2008, p. 481-484.
BAUTIER, Robert-Henri, « Chancellerie et culture au Moyen Âge », dans *Chartes, sceaux et chancelleries : études de diplomatique et de sigilographie médiévale*, Paris, École des Chartes, 1990, t. I, p. 1-76.
BERIER, François, « La traduction en français », dans *Grundriss der Romanischen litteraturen des Mittelalters*, *La Littérature française aux XIVe et XVIe siècle*, POIRION, Daniel, (dir.), vol. VIII, t. 1, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1988, p. 219-265.
—, *Translations médiévales (Transmédie). Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe siècles). Étude et Répertoire*, Claudio GALDERISI (dir.), Turnhout, Brépols, 2011, 2 vol.
BERTRAND, Olivier, « Le vocabulaire politique aux XIVe et XVe siècles : constitution d'un lexique ou émergence d'une science ? », dans *Lexiques scientifiques et techniques, constitution d'une approche historique*, Olivier BERTRAND, Hiltrud GERNER, Béatrice STUMPF, (dir.), Palaiseau, Éditions de l'École Polytechnique, 2007, p. 15-16.
BOUREAU, Alain, *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
BOURGAIN, Pascale, « Style professionnel et style personnel : les différents niveaux stylistiques chez Alain Chartier, secrétaire de Charles VII », dans *Cancelleria e cultura nel medio evo*, Actes du 16e congrès international de science historique du 29-30 août 1985, Stoccarda, Germano GUALDO (éd.), Cité du Vatican, Archivio Segreto Vaticano, 1990, p. 169-186.
—, « Réflexions médiévales sur les langues de savoir », dans *Tous vos gens a latin. Le Latin, langue savante, langue mondaine (XIVe-XVIIe siècles)*, Emmanuel BURY (dir.), Genève, Droz, 2005.
BRUCKER, Charles, « Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pisan : vers une nouvelle conception de l'État et de la société. », *Cahiers de Recherches médiévales*, t. 8, 2001, p. 227–249.
COCCIA, Emmanuele, PIRON, Sylvain « Poésie, sciences et politique une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », dans « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations. » *La Revue de Synthèse*, t. 129, 6e série, n° 129, 2008, p. 549-586.
CORBELLINI, Sabrina, « Beyond orthodoxy and heterdoxy : a new approach to late medieval religious reading », dans *Cultures of religious reading in the late middle ages,* Sabrina CORBELLINI (éd.), Turnhout, Brepols, 2013, p. 33-54.
LUSIGNAN, Serge, « Quelques remarques sur les langues écrites à la chancellerie royale de France », dans *Écrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales : espace français, espace anglais*, Actes du colloque international de Montréal, 7-9 septembre 1995, Kouky FIANU, Guth DE LLOYD, (éd.), Louvain la Neuve, Institut des Études médiévales, 1997. p. 99- 108.
-—, « La résistible ascension du vulgaire : persistance du latin et latinisation du français dans les chancelleries de France et d'Angleterre à la fin du Moyen Âge », dans *La Résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Actes des journées d'étude des 8 et 9 mars 2003, Henri BRESC, Benoît GREVIN (éd.), *Mélanges de l'École française de Rome*, n° 117/2, Rome, École française de Rome, 2005, p. 471-508.
MELOT, Michel, *Livre*, Paris, L'Œil Neuf, 2006.
SAENGER, Paul, « Lire aux derniers siècles du Moyen Âge. Lecture silencieuse : subversion, érotisme, dévotion », dans *L'Histoire de la lecture dans le monde occidental,* CAVALLO, Guglielmo, CHARTIER, Roger (dir.), Paris, Le Seuil, 1997, p. 179-182.
STOCK, Brian, *The Implications of literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Culture orale et questions linguistiques :

Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles. Textes, maîtres, débats, **Irène ROSIER-CATACH (éd.), Turnhout, Brepols, 2011.**
Le Choix du vulgaire. Espagne, France, Italie, (XIIIe-XVIe siècle), Nella Bianchi BENSIMON, Bernard DARBORD, Marie-Christine GOMEZ-GERAUD (éd.), Paris, Garnier, 2015.
Le Pouvoir des mots au Moyen Âge, **EAD., Nicole BERIOU, Jean-Patrice Boudet (éd), Turnhout, Brepols, 2014.**
BANNIARD, Michel, *Viva voce : communication orale et communication écrite du IVe au IXe siècle en occident latin*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1992.
CAZAL, Yvonne, *Les Voix du peuple. Verbum Dei. Le bilinguisme latin-langue vernaculaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998.
GREVIN, Benoît, *Le Parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, le Seuil 2012.
GREVIN, Benoît, BRESC, Henri, *La Résistible Ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Actes des journées d'études des 8 et 9 mars 2003, Université de Paris X-Nanterre, dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, n° 117/2, Rome, École française de Rome, 2005.
IMBACH, Ruedi, ROSIER-CATACH, Irène, « De l'un au multiple, du multiple à l'un : une clé d'interprétation pour le *De Vulgari eloquentia* », dans *La Résistible Ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Actes des journées d'études des 8 et 9 mars 2003, Université de Paris X-Nanterre, dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, n° 117/2, Rome, École française de Rome, 2005, p. 509-529.
LE BRIZ, Stéphanie, VEYSSEYRE, Géraldine, *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique,* Turnhout, Brépols, 2010.
LUSIGNAN, Serge*, Parler vulgairement. La Langue des Rois au Moyen Âge*, *Le français en France et en Angleterre*, Paris, PUF, 2004.
—, « La résistible ascension du vulgaire : persistance du latin et latinisation du français dans les chancelleries de France et d'Angleterre à la fin du Moyen Âge », dans *La Résistible Ascension des vulgaires. Contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien*, Actes des journées d'études des 8 et 9 mars 2003, Université de Paris X-Nanterre, dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, n° 117/2, Rome, École française de Rome, 2005, p. 471-508.
LUSIGNAN, Serge, MARTINEAU, France, MORIN, Yves-Charles, COHEN, Paul, *L'Introuvable Unité du français*, *Contacts et variations linguistiques en Europe et en Amérique (XIIe-XVIIIe siècle)*, Laval, PUL, 2012.
HENRIET, Patrick, « Introduction », dans *La Parole sacrée. Formes, fonctions, sens. (XIe-XVe siècle)*, Toulouse, Édition Privat, 2013, p. 9-18.
MOHRMANN, Christine, « Saint Augustin écrivain », dans *Études sur le latin des chrétiens. Latin chrétien et médiéval*, t. 2, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 247-75.
—, « Le latin médiéval substrat de la culture occidentale », dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 4, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1977, p. 49-72.
ONG, Walter, *Oralité et écriture*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
PIRON, Sylvain, « La Parole prophétique », dans *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge,* Nicole BERIOU, Jean-Patrice BOUDET, Irène ROSIER-CATACH (dir.), Turnhout, Brépols, 2014.
PUTTER, Ad, BUSBY, Keith, « Medieval francophonia », *Medieval Multilingualism*, *The Francophone world and its neighbours*, KLEINHEINZ, Christopher, BUSBY, Keith (ed.), Turnhout, Brépols, 2010, p. 255-286.
ROSIER-CATACH**,** Irène, *La Parole efficace : signe, rituel, sacré*, **Paris, Le Seuil, 2004.**
—, « Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge », dans *Le Pouvoir des mots au*

Moyen Âge, Nicole BERIOU, Jean-Patrice BOUDET, Irène ROSIER-CATACH, (dir.), Turnhout, Brépols, 2014, p. 511-585.

Esthétique, histoire de l'art et culture

Hofkultur in Frankreich und Europa im spätmittelalter/La Culture de cour en France et en Europe à la fin du Moyen Âge, Christan FREIGANG, Jean-Claude SCHMITT, (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 15-23.
La Création artistique en France autour de 1400, Actes du colloque international École du Louvre, Musée des Beaux-Arts de Dijon, Université de Bourgogne, 7-10 juillet 2004, Elisabeth TABURET-DELAHAYE (dir.), Paris/Dijon, École du Louvre, 2006.
Paris et Charles V. Arts et architecture, Frédéric PLEYBERT (dir.), Paris, Action artistique de la ville de Paris, 2001.
Pouvoirs de l'image aux XVe, XVIe et XVIIe siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des lettres à la Renaissance, Marie COUTON, Isabelle FERNANDES, Christian JEREMIE, Monique VENUAT (éd.), Clermont Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009.
Les Princes de fleurs de lis. La France et les arts en 1400, Françoise AUTRAND, Fabienne JOUBERT, Philippe PLAGNIEUX, Michel ZINK (éd.), Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 2004.
BOULNOIS, Olivier, *Au-delà de l'Image : une archéologie du visuel au Moyen Âge, (V^e^-XVIe siècle)*, Paris, Le Seuil, 2008.
BOZZOLO, Carla, LOYAU, Hélène, *La Cour amoureuse dite de Charles VI*, t. 1, Paris, Le Léopard d'Or, 1982.
CARRUTHER, Mary, Machina Memorialis *: méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge,* Paris, Gallimard, 1998.
ELIAS, Norbert, *La Société de cour,* Paris, Flammarion, 1985.
KANTOROWITZ, Ernst, « La Souveraineté de l'artiste. Notes sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance », dans *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF, 1984, p. 31-57.
NYS, Ludovic, « L'art à la cour de Flandres à l'époque du mariage de Philippe le Hardi et de Margueritte de Male », dans *L'Art à la cour de Bourgogne*, *Le mécénat de Philippe le Hardi et de Jean sans peur*, Musée de Dijon/ Musée de Cleveland, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2004.
TABURET-DELAHAYE, Elisabeth, *Paris 1400. Les Arts sous Charles VI*, Paris, Fayard, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, 2004.
PANOFSKY, ERWIN, *Architecture gothique et pensée scolastique,* Paris, Éditions de Minuit, 1967.
PLEYBERT, Frédéric, « Art, foi et philosophie », dans *Paris et Charles V*, Frédéric PLEYBERT (dir.), Paris, Action artistique de la ville de Paris, 2001, p. 59-67.
VILLELA-PETIT, Inès, *Le Gothique international. L'Art en France au temps de Charles VI*, Paris, Hazan, Musée du Louvre, 2004.

Humanisme

La Vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon, Jacqueline HAMESSE, (éd.), Turnhout, Brepols, 2006.
La Renaissance ? Des Renaissances ? (VIIIe-XVIe siècles), Marie-Sophie MASSE, Michel PAOLI (dir.), Paris, Klincksieck, 2010, notamment l'introduction de Michel PAOLI, « Prolégomènes sur le concept de "Renaissance" la chose, l'idée, le mot, la majuscule. », p. 29-54.
BILLANOVITCH, Giuseppe, « Il primo umanesimo italiano : da Lovato Lovati a Petrarca »,

Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle, Louvain la Neuve, Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, 1995, p. 3-12.
BURCKHARDT, Jacob, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Le livre de Poche, 1958, 3 vol.
CASSAGNES-BROUQUET, Sophie, « Du manuscrit à l'imprimé : une entrée bouleversante dans la galaxie Gutenberg », dans *Monde(s) en mouvement : mutations et innovations en Europe à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance*, Muriel CUNIN, Martine YVERNAULT (dir.), Limoges, PULIM, 2012, p. 243-256.
CECCHETTI, Dario, *Petrarca, Pietramala e Clamanges*, *storia di una « querelle » inventata*, Paris, Éditions CEMI, 1982.
—, *L'Evoluzione del latino umanistico in Francia*, Paris, CEMI, 1986.
CECCHETTI, Dario, SOZZI, Lionello, TERREAUX, Louis, *L'Aube de la Renaissance*, Genève, Slatkine, 1991.
COVILLE, Alfred, *Recherches sur quelques écrivains du XIVe et du XVe siècle*, Paris, Droz, 1935.
—, *Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Genève, Slatkine, 1977, (1934).
DELUMEAU, Jean, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984.
DI STEFANO, Giuseppe, « L'hellénisme en France à l'orée de la Renaissance », dans *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, LEVI, A. H. T. (éd.), Manchester, Manchester University Press, 1970, p. 29-42.
DUBY, Georges, *Fondements d'un nouvel humanisme*, Genève, Éditions d'art Albert Skira, 1966.
GARIN, Eugenio, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1989, (1954).
GILLI, Patrick, *Au Miroir de l'humanisme*. *Les représentations de la France dans la culture savante italienne à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1997.
HALE, John, *La Civilisation de l'Europe à la Renaissance*, Paris, Éditions Perrin, 2003, (1993).
IJSEWIJN, Jozef, « Le latin des humanistes : évolution et étude comparative », dans *L'Humanisme français au début de la Renaissance*, Université François Rabelais Colloque international de Tours, Paris, Vrin, 1973, p. 329-341.
KRISTELLER, Paul Oskar, *Renaissance thought and the arts*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
LAURENS, Pierre, « Le retour du Pétrarque latin », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 2, 2005, p. 16-39
LESTRINGUANT, Franck, « Renaissance ou XVIe siècle ? Une modernité étranglée », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 5, vol. 102, 2002, p. 759-769.
ORNATO, Ezio, « La redécouverte des classiques, révélateur de ruptures et de continuités dans le mouvement humaniste en France au XVe siècle. », dans *L'Aube de la Renaissance*, Dario CECCHETTI, Lionello SOZZI, Louis TERREAUX, (éd.), Genève, Slatkine, 1991, p. 83-101.
—, « Les humanistes français et la redécouverte des classiques », dans *Préludes à la Renaissance*. *Aspects de la vie intellectuelle en France au XVe siècle*, Ezio ORNATO, Carla BOZZOLO, (dir.), Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. 1-45.
ORNATO, Ezio, « Avant-propos », dans *Préludes à la Renaissance*. *Aspects de la vie intellectuelle en France au XVe siècle*, Ezio ORNATO, Carla BOZZOLO (dir.), Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. I-X.
OUY, Gilbert, « L'humanisme et les mutations politiques et sociales en France aux XIVe et XVe siècles », dans *L'Humanisme français au début de la Renaissance*, Université François Rabelais Colloque international de Tours, Paris, Vrin, 1973, p. 27-44.
—, « Humanisme et propagande politique en France au début du XVe siècle : Ambrogio Migli

et les ambitions impériales de Louis d'Orléans », dans Actes du colloque *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance*, Franco SIMONE (dir.), Torino, Accademia delle scienze, 1974, p. 13-42.
—, « In search of the earliest traces of french humanism : the evidences from codicology », *The Library Chronicle*, vol. 42, 1978, p. 3-38.
PAOLI, Michel, « Prolégomènes sur le concept de "Renaissance" la chose, l'idée, le mot, la majuscule. », dans *La Renaissance ? Des Renaissances ? (VIIIe-XVIe siècles)*, Marie-Sophie MASSE, Michel PAOLI, (dir.), Paris, Klincksieck, 2010, p. 29-54.
PIRON, Sylvain, COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *Revue de Synthèse*, Springer Verlag, 2008, n° 129, vol. 4, p. 549-586. Hyperlien : halshs-00380558, consulté en ligne le jeudi 6 octobre 2016.
RENAUDET, Augustin, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, Librairie d'Argences, 1953.
RENUCCI, Paul, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
REVEST, Clémence, « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XVe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 3, 2013, p. 665-696. URL: http://www.cairn.info/revue-annales-2013-3-page-665.htm Consulté en ligne le 17 mars 2017
REYNOLDS, Leighton, Durham, (éd.), *Texts and transmission. A Survey of the latin classic*s, Oxford, Clarendon Press, 1983.
REYNOLDS, Leighton, Durham, WILSON, Nigel, *D'Homère à Érasme. La transmission des classiques grecs et latins*, Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1984.
RIZZO, Silvia, *Il Lessico filologico degli humanisti*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1973.
SIMONE, Franco, *The French renaissance. Medieval tradition and Italian influence in shaping the Renaissance in France*, Londres, Macmillan, 1961.
SOUTHERN, Richard William, *Medieval humanism*, Oxford, Blackwell, 1970.
TATEO, Francesco, « L'Umanismo », dans *Lo Spazio letterario del medioevo*, « Il medioevo latino », t. 1, La produzione del testo, vol. 1, Rome, Salerno, 1992-1993, p. 145-179.
TAVONI, Mirko, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padoue, editrice antenore, 1994.
VERGER, Jacques, « Peut-on parler d'humanisme dans les universités françaises du midi avant 1500 ? », dans *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XVe siècle-milieu du XVIe siècle)*, Patrick GILLI (dir.), Rome, École Française de Rome, 2004, p. 239-249.
WITT, Ronald, « Medieval italian culture and the origins of humanism as a stylistic ideal », dans *Italian humanism and medieval rhetoric*, Aldershot, Ashgate, 1984, p. 29-69.
—, *Italian humanism and medieval rhetoric*, Aldershot, Ashgate, 2001
—, *The Two latin cultures and the foundation of Renaissance humanism in medieval Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Lettres et Pensée

Littérature

Théorie

Théorie des genres, Gérard GENETTE, Tzetan TODOROV (dir.) Paris, Éditions du Seuil, 1986.
Qu'est-ce qu'un espace littéraire ?, Xavier GARNIER, Pierre ZOBERMAN (dir.), Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2006.
BACHELARD, Gaston, *L'Eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José

Corti, 1984.
BARONI, Raphaël, *L'Œuvre du temps. Poétique de la discordance narrative*, Paris, Le Seuil, 2009.
BARTHES, Roland, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
DAUNAIS, Isabelle, « Le temps dévié du roman », *Poétique*, n° 139, septembre 2004, p. 259-270.
ECO, Umberto, *L'Œuvre ouverte*, Paris, Points Seuil, 2015 (1965).
FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », 1969, *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, t. 1, p. 817-849.
GENETTE Gérard, *Introduction à l'architexte*, Paris, Le Seuil, 1979.
—, *Fiction et diction*, Paris, Le Seuil, 2004.
HAMBURGER, Kate, *Logique des genres littéraires*, Paris, Le Seuil, 1977.
HAMON, Philippe, *Le Personnel du roman. Le Système des personnages dans les* Rougon-Macquart *d'Émile Zola*, Genève, Droz, 1998.
ISER, Wolfgang, *L'Acte de lecture*, Paris, P. Mardaga, 1967.
KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *Le Discours en interaction*, Paris, Armand Colin, 2005 (1990).
LE GOFFIC, Pierre, *Grammaire de la phrase française*, Paris, Hachette, 1994.
MAINGUENEAU, Dominique, *Le Discours littéraire*, *Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.
MEIZOZ, Jérôme, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007.
MEIZOZ, Jérôme, « "Postures" d'auteur et poétique (Ajar, Rousseau, Céline, Houellebecq) », url : http://www.vox-poetica.org/t/articles/meizoz.html, consulté le 23 août 2016.
RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Le Seuil, 1983-1985.
RICOEUR, Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
ROUSSET, Jean, *Forme et signification, Essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel,* Paris, José Corti, 1964.
SCHAEFFER, Jean-Marie, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, Le Seuil 1989.

Littérature médiévale

Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters, t. VIII, vol. 1, Daniel POIRION (dir.), Heidelberg, Carl Vinter Universitätsverlag, 1988.
La Notion de matière littéraire au Moyen Âge, Actes du colloque organisé par le CELLAM (Université Rennes 2), le CESCM (Université de Poitiers) et l'Institut Universitaire de France, Poitiers 12-13 mars 2015 et Rennes, 21-22 mai 2015, Christine FERLAMPIN-ACHER, (dir.). À paraître aux Presses Universitaires de Rennes.
Les Genres littéraires en question au Moyen Âge, Danièle JAMES-RAOUL (dir.), Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2011.
Poétiques de la Renaissance. Le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle, Perrine GALAND-HALLYN, Fernand HALLYN, Genève, Droz, 2001.
Postures d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité, Actes du colloque tenu les 20 et 21 juin 2013 à Lausanne, Jean-Claude MÜHLETHALER, Jérôme MEIZOZ, Delphine BURGHGRAEVE, (éd.), URL : http://www.fabula.org/colloques/document2412.php, page consultée le 23 octobre 2015.
The Medieval author in medieval french litterature, Virginie GREENE (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2006.
AUBAILLY, Jean-Claude, *Le Monologue, le dialogue et la sottie*, Paris, Honoré Champion, 1976.
AUERBACH, Erich, *Le Haut Langage : langage littéraire et public dans l'Antiquité latine*

tardive et au Moyen Âge, Paris, Belin, 2004.
BLANCHARD, Joël, MÜHLETHALER, Jean-Claude, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002.
BEC, Pierre, *La Joute poétique*, *De la tenson médiévale aux débats chantés traditionnels*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 28.
BOHLER, Danielle « Frontally and in profile : the identifying gesture of the late medieval author », dans *The Medieval* author, *The Medieval author in medieval french litterature*, Virginie GREENE, (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 173-187.
BOUHAÏK-GIRONES, Marie, article « Bakhtine », http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1611 (consulté le 23 novembre 2015).
BOURGAIN, Pascale, « Théorie littéraire. Le Moyen Âge latin », dans *Histoire des poétiques*, Jean BESSIERE, Eva KUSHNER, Roland MORTIER, Jean WEISGERBER, (dir.), Paris, PUF, 1997.
BRONCKART, Jean Paul, BOTA, Christian, *Bakhtine démasqué. Histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un délire collectif*, Genève, Droz, 2011.
BURGHGRAEVE, Delphine, MÜHLETHALER, Jean-Claude (éd.), *Un Territoire à géographie variable. La Communication littéraire au temps de Charles VI*, Paris, Garnier, (à paraître).
BURIDANT, Claude « Les Proverbes et la prédication au Moyen Âge. De l'utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons », dans *Richesse du proverbe*, Françoise SUARD, Claude BURIDANT, (éd.), Université de Lille III, 1984, vol. 1, p. 23-54.
BURKE, Peter, « The renaissance dialogue », *Renaissance Studies*, n° 3, 1989. p. 1-12.
CAMARGO, Martin « Defining medieval rhetoric », dans *Essays on medieval rhetoric*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 21-34.
CAMERON, Averil, *Dialog und Debatte in der Spätantike*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 2014.
CAYLEY, Emma, *Debate and dialogue*, *Alain Chartier in his cultural context*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline, « Polyphème et Prométhée. Deux voies de la « création » au XIVe siècle », dans Auctor *et* auctoritas, *Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Michel ZIMMERMANN (éd.), Actes du colloque tenu à l'université de Saint Quentin en Yvelines, 14-16 juin 1999, Paris École des Chartes, 2001, p. 401-410.
CHARTIER, Roger, « Figures de l'auteur », dans *L'Ordre des livres*. *Lecteurs*, *auteurs*, *bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Alinea, 1992, p. 35-67.
CHENU, Marie-Dominique, « Auctor, Actor, Autor », *ALMA*, *Bulletin du Cange*, 1927, vol. III, p. 81-86, consulté en ligne le 13 novembre 2015 à l'adresse :
http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/2969?show=full
COLLET, Olivier, FOEHR-JANSSENS, Yasmina, « Conclusions », dans *Le Recueil au Moyen Âge*. *La fin du Moyen Âge*, Tania van Hemwelryck, Stefania Marzano, (dir.), Turnhout, Brepols, Turnhout, Brépols, 2010, p. 347-354.
COMPAGNON, Antoine, http://www.fabula.org/compagnon/auteur.php. Consulté le 17 août 2015.
—, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Le Seuil, 1979.
CONNOCHIE-BOURGNE, Chantal « Ce que la forme dialoguée fait au traité didactique. Le cas du *Placides et Timéo*. » dans *De l'oral à l'écrit*, *Le dialogue à travers les genres romanesque et théâtral*, Corinne DENOYELLE, (dir.), Orléans, Éditions Paradigmes, 2013, p. 45-68.
COWLING, David, « Les Métaphores de l'auteur et de la création littéraire à la fin du Moyen Âge : le cas des *Grands Rhétoriqueurs* », dans *« Toutes choses sont faites cleres par escritpure »*, *Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Virginie MINET-MAHY, Claude THIRY, Tania VAN HEMELRYCK, *Les Lettres romanes*, Louvain la Neuve, 2004, p. 99-112.
COX, Virginia, *The Renaissance dialogue*. *Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

CURTIUS, Ernst Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956.
DAGRON, Tristan « Plurilinguisme philosophique et crise du concept : le moment humaniste », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 2007 Vol. 64, n° 1, p. 11-29.
DELSAUX, Olivier « Les plaintes des écrivains français contre le vol intellectuel ou matériel de leurs textes », *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Ludmilla EVDOKIMOVA, Victoria SMIRNOVA, (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2014.
DEMATS, Paule, *Fabula : trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973.
DEMERSON, Guy, « Du sermon au genre littéraire ? Michel Menot lu par Henri Estienne », dans Monique VENUAT, Christian JEREMIE, *L'Éloquence ecclésiastique de la Pré-Réforme aux Lumières*, Paris, Honoré Champion 2015 p. 593-618.
DOUDET, Estelle, « Poétiques en mouvement : le beau "débat" des *Douze Dames de Rhétorique* », *Poétiques en transition,* 2002, p. 83-110.
DULAC, Liliane, « Un bestiaire politique dans l'œuvre de Jean Gerson », dans *Furent les merveilles pruvees / Et les aventures truvees. Hommage à Francis Dubost*, Francis GINGRAS, Françoise LAURENT, Frédérique LE NAN, Jean-René VALETTE (eds.), Paris, Honoré Champion, 2005, p. 209-224.
DUMONT, Pascale, *L'Espace et le temps dans la dramaturgie médiévale française*, Orléans, Paradigme, 2010.
DUPONT, Florence, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Aubier, 2007.
FARAL, Edmond, *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle : recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 1958.
FERRERAS, Jacqueline, *Les Dialogues espagnols du XVIe siècle, ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, Paris, Didier Érudition, 1985.
FRAENKEL, Béatrice, *La Signature, Genèse d'un signe*, Paris, Gallimard, 1992.
FRIEDEN, Philippe, « Le jeu des signatures dans l'œuvre de Jean Molinet », dans *L'Écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Âge*, Tania VAN HEMELRYCK, Céline VAN HOOREBEEK (dir.), Turnhout, Brepols, 2006, p. 133-146.
GHISALBERTI, Fausto, « Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel sec XII », *Memorie del R. Instituto Lombardo di scienze e lettere*, t. 24, Milan, HOEPLI, Ulrico, 1932, p. 157-234.
GREENFIELD, Concetta Carestia, *Humanist and scholastic poetics*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1981.
GREVIN, Benoît, *Rhétorique du pouvoir médiéval : les "Lettres" de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen*, XIIIe-XVe siècle, Rome, École Française de Rome, 2008.
—, « Les Paradoxes d'une individuation stylistique. L'écriture du latin médiéval, XIIIe-XIVe siècle », dans *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Brigitte Miriam BEDOS-BEZAK, Dominique IOGNA-PRAT, Paris, Aubier, 2007, p. 101-115.
JAMES-RAOUL, Danièle, « La Poétique des genres dans les arts poétiques médiolatins (XIIe-XIIIe siècle) », dans *Les Genres littéraires en question au Moyen Âge*, Danièle JAMES-RAOUL (éd.) *Eidôlon*, n° 97, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2011, p. 169-186.
JAUSS, Hans Robert, « Littérature médiévale et théorie des genres », dans *Poétique*, n° 1, 1970, p. 79-101 puis dans Gérard GENETTE, Hans Robert JAUSS, Jean-Marie SCHAEFFER, Robert SCHOLES, Wolf Dieter STEMPEL, Karl VIËTOR, (éd.), *Théorie des genres*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 37-76.
JEAY, Madeleine, *Le Commerce des mots, l'usage des listes dans la littérature médiévale*, 2006, Genève, Droz.
JENNEQUIN, Marie, « Une filiation littéraire inscrite dans le manuscrit ? Le *Livret sommaire* de Jean Lemaire de Belges », dans *Le Recueil au Moyen Âge. La fin du Moyen Âge*, Tania VAN

HEMWELRYCK, Stefania MARZANO, (dir.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 137-153, p. 140, note 15.
KAPPLER, Claude-Claire, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot et Rivages, 1999.
KIMMELMAN, Burt, *Poetics of Authorship in the Later Middle Ages : The emergence of the modern literary Persona*, New York, Peter Lang, 1996.
KITTANG, Atle, « Authors, Authorship and Work : A Brief Theoretical Survey », *Modes of Authorship in the Middle Ages*, Slavica RANKOVIC, (dir.) Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2012, p. 17-29.
KOOPMANS, Jelle « Mises en jeu, mises en scène du dialogue », dans *De l'oral à l'écrit*, *Le dialogue à travers les genres romanesque et théâtral*, Corinne DENOYELLE (dir.), Orléans, Éditions Paradigmes, 2013, p. 99-115.
MICHEL Alain, *La Parole et la beauté*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 139-208.
MINNIS, Alastair, *Medieval theory of authorship*, *scholastic litterary attitudes in the later Middle Ages*, Londres, Scolar Press, 1984.
MINET-MAHY, Virginie, « Les systèmes de représentation de l'auteur et du lecteur dans le texte allégorique : figures idéales et vocations poétiques. », dans *La Littérature à la cour de Bourgogne. Actualités et perspectives de recherche*, Actes du 1er colloque international du Groupe de Recherche sur le moyen français, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 8-9-10 mai 2003, Claude THIRY, Tania VAN HEMELRYCK, Virginie MINET-MAHY (éd.), *Le Moyen Français*, n° 57-58, 2005-2006, Montréal, p. 263-282.
MINNIS, Alastair, *Medieval theory of authorship*, *scholastic litterary attitudes ine the later Middle Ages*, Londres, Scolar Press, 1984.
—, *Medieval literary theory and criticism c. 1100-c. 1375 : the commentary tradition*, Oxford, Clarendon Press,1988.
MURPHY, James *Rhetoric in the middle ages*. *A History of rhetorical theory from saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1974.
MÜLHETHALER, Jean-Claude, « Les poètes que de vert on couronne », *Le Moyen Français*, n° 30, 1992, p. 97-112.
POMEL, Fabienne, « *Expériences visuelles et fiction allégorique : lexique et paradigme de la fantaisie chez Jean de Meun »,* intervention orale dans le cadre du colloque « *Le Roman de la Rose* et la philosophie parisienne au XIIIe siècle », 20-21 juin à l'Institut d'Études avancées de Paris.
REICHLER, Claude, *L'Interprétation des textes*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.
ROUX, Brigitte, *Mondes en miniatures : l'iconographie du "*Livre du Trésor*" de Brunetto Latini*, Genève, Droz, 2009.
STRUBEL, Armand, « Grant senefiance a » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2009.
SUERBAUM, Almut, « *Accessus ad auctores*, Autorkonzeptionen in mittelalterlichen Kommentartexten », dans *Autor und Autorschaft im Mittelalter*, Actes du colloque sur la littérature médiévale des 14-18 Septembre 1995, Elizabeth ANDERSEN, Jens HAUSTEIN, Anne SIMON, (éd.), Tübiengen, Niemeyer, 1998, p. 29-37.
SPITZER, Leo, *Études de Style*, Paris, Tel, 1970.
TABARD, Laëtitia, *Bien assailly, bien deffendu*, *le genre du débat dans la littérature française de la fin du Moyen Âge*, CERQUIGLINI-TOULET (dir.), Université Paris IV Sorbonne, 2012.
TILLIETTE, Jean-Yves, « Un art de lire », dans *Ce est li fruit selonc la lettre*, Mélanges offerts à Charles Méla, Olivier COLET, Yasmina FOEHR-JANSSENS, Sylviane MESSERLI (dir.), Paris, Honoré Champion, 2002, p. 7-19.
—, *Des Mots à la parole : une lecture de la* Poetria nova *de Geoffroy de Vinsauf*, Genève,

Droz, 2000.
TURKAN, Anne-Marie, GREVIN, Benoît, *Le* Dictamen *dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'*ars dictaminis *(XIe-XVe siècles)*, actes du colloque international de Paris, 5-6 juillet 2012, Turnhout, Brepols, 2014.
VENUAT, Monique, JEREMIE, Christian, *L'Éloquence ecclésiastique de la Pré-Réforme aux Lumières*, Paris, Honoré Champion 2015.
VON MOOS, Peter, « Le dialogue latin au Moyen Âge », *Entre histoire et littérature*, Firenze, Sismel : Edizioni del galluzzo, 2005, p. 343-389. Publication originellement parue dans *Annales E. S. C*, n° 44, 1989, p. 993-1028.
WARD, John, *Ciceronian rhetoric in treatise, scholion and commentary*, Brepols, Turnhout, 1995.
—, « From Antiquity to Renaissance : Glosses and Commentaries on Cicero's *Rhetorica* », dans *Medieval Eloquence*, James MURPHY (dir.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1978, p. 25-67.
WETZEL, René, FLÜCKIGER, Fabrice (éd.), *Au-delà de l'Illustration. Texte et image au Moyen Âge, approches méthodologiques et pratiques*, Zurich, Chronos, 2009.
ZINK, MICHEL, *La Subjectivité littéraire : autour du siècle de saint Louis*, Paris, PUF, 1985.
ZUMTHOR, Paul, « Un problème d'esthétique médiévale : l'utilisation poétique du bilinguisme », *Le Moyen Âge*, n° 66, 1960, p. 301-561, consulté en ligne à l'adresse http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10803d. p. 305-306.
—, *La Lettre et la voix*, Paris, Le Seuil, 1987.
—, *Parler du Moyen Âge*, Paris, 1980, Éditions de minuit, p. 29 sq.

Rhétorique

Pouvoirs de l'image au XVe, XVIe et XVIIe siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des lettres à la Renaissance, Marie COUTON, Isabelle FERNANDES, Christian JEREMIE, Monique VENUAT, Clermont Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009.
CARRUTHER, Mary, *Machina Memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1998.
COLETTI, Vittorio, *L'Éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Le Cerf, 1987.
FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980, p. 866-867.
ROSIER-CATACH, Irène, « Épilogue : Les mots et les images », dans Gil BARTHOLEYNS, Alain DIERKENS, Thomas GOLSENNE (éd.), *La Performance des images*, Bruxelles, Publications de l'Université de Bruxelles, 2010.
—, « Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge », dans *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*, Nicole BERIOU, Jean-Patrice BOUDET, Irène ROSIER-CATACH (dir.), Turnhout, Brépols, 2014
SMIRNOVA, Victoria, POLO DE BEAULIEU, Marie Anne, BERLIOZ, Jacques, *The Art of Cistercian pesuasion in the Middle Ages and beyond*, *Caesarius of Heisterbach's Dialogue on Miracles and its reception*, Leiden, Boston, Brill, 2015.
VENUAT, Monique, JEREMIE, Christian, *L'Éloquence ecclésiastique de la Pré-Réforme aux Lumières*, Paris, Honoré Champion 2015.

Théâtre

BERARDINI, Valentina « Prédicateurs et acteurs. À la recherche d'indices de performance dans les sermons de la fin du Moyen Âge », dans *Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle*, Actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Marie BOUHAÏK-GIRONES, Marie-Anne POLO DE

BEAULIEU (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 79-90.
DOUDET, Estelle, « Jean Gerson, prédicateur et *auctor* dramatique : du sermon au théâtre scolaire », dans *Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle*, Actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Marie BOUHAÏK-GIRONES, Marie-Anne POLO DE BEAULIEU (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 121-146.
—, « Une archéologie des médias est-elle possible au Moyen Âge ? Pensée du discours public et pratiques de communication au XVe siècle » dans le cadre du colloque *Aspects sociaux des littératures médiévales*. *Textes et situations communicatives*, Institut de littérature mondiale, université saint Tikhon, 5-8 septembre 2016, Moscou. (Actes à paraître aux éditions Garnier).
HAMBLIN, Vicki, « Performing the text. A comparative analysis of three french mystery plays », dans *Mainte belle œuvre faicte*. *Études sur le théâtre médiéval*, Mélanges offerts à Graham Runnals, Denis HÜE, Mario LONGTIN, Lynette MUIR (éd.), Orléans, Paradigme, 2005, p. 191-206.
MAZOUER, Charles, « *Praedicator sive histrio* : le spectacle de la prédication », dans *Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle*, Actes du colloque international, Paris, Fondation Singer-Polignac et École des hautes études en sciences sociales, 23 et 24 juin 2011, Marie BOUHAÏK-GIRONES, Marie-Anne POLO DE BEAULIEU (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 109-119.
REVOL, Thierry, *Représentations du sacré dans les textes dramatiques des XIe-XIIIe siècles en France*, Paris, Honoré Champion, 1999.
REY-FLAUD, Henri, *Pour une dramaturgie du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1980.
ROY, Émile, *Le Mystère de la Passion en France du XIVe au XVIe siècle*, Genève, Slatkine reprints, 1974.

Spécialisées

Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine, Virginie MINET-MAHY, Claude THIRY, Tania VAN HEMELRYCK (éd.), Louvain-la-Neuve, Les Lettres Romanes (n° hors série), 2004.
La Littérature à la cour de Bourgogne, *actualités et perspectives de recherche*, Actes du 1er colloque international du Groupe de recherche sur le Moyen Français, Claude THIRY, Tania VAN HEMELRYCK, (éd.), *Le Moyen Français*, n° 57-58, Montréal, Éditions Céres, 2005-2006.
L'Actualité de saint Bernard, colloque des 20-21 novembre 2009, Paris, Collège des Bernardins, Antoine Guggenheim, André-Marie Ponnou Delaffon, (dir.), Paris, Lethielleux, 2010.
Nouveaux textes inédits d'humanistes français du milieu du XVe siècle, *Pierre de la Hazardière*, *Jean Serra*, *Jean Jouffroy*, *Guillaume Filastre et Antoine de Neufchatel*, Evencio BELTRAN (éd.), Genève, Droz, 1992.
ANHEIM, Étienne, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », dans Brigitte Miriam BEDOS-BEZAK, Dominique IOGNA-PRAT, *L'Individu au Moyen Âge*, *Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2007, p. 187-209.
BADEL, Pierre-Yves « Pierre d'Ailly, auteur du *Jardin amoureux* », *Romania*, t. 97, 1976, p. 369-381.
BLANCHARD, Joël, MUHLETHALER, Jean-Claude, « *Vox poetica*, *vox politica* : l'entrée du poète dans le champ politique au XVe siècle », dans Actes du Ve Colloque international sur le moyen français : Milan, 6-8 mai 1985, Études littéraires sur le XVe siècle, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1986, p. 39-51.
—, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002.
BOZZOLO, Carla, « La lecture des classiques par un humaniste français : l'exemple de Laurent de Premierfait », dans *Un traducteur et un humaniste de l'époque de Charles V, Laurent de*

Premierfait, Carla BOZZOLO (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 69-82.
BROWN, Rosalind, « A new context for reading the "Querelle de la *Rose*" : Christine de Pizan and medieval literary theory », dans *Au Champ des scriptures*, IIIe Colloque international sur Christine de Pizan, Lausanne 18-22 juillet 1998, Éric HICKS, Diego GONZALEZ, Philippe SIMON (éd.) Paris, Honoré Champion, 2000, p. 581-95, cit. p. 595.
CAYLEY, Emma, *Debate and Dialogue : Alain Chartier in his Cultural Context.*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
CECCHETTI, Dario, « Un'egloga inedita di Nicolas de Clamanges », dans *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, Franco SIMONE (dir.), TURIN, Giappichelli, 1966, p. 27-57.
CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline, *Un engin si soutil : Guillaume de Machaut et l'écriture au XIVe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1985.
—, *La Couleur de la mélancolie. La Fréquentation des livres au XIVe siècle : 1300-1415,* Paris, Hatier, 1993.
—, « Christine de Pizan et le scandale : naissance de la femme écrivain », dans *« Toutes choses sont faites cleres par escritpure »*, *Fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Virginie MINET-MAHY, Claude THIRY, Tania VAN HEMELRYCK (éd.), Les Lettres romanes, Louvain la Neuve, 2004, p. 45-56.
DESCIMON, **Robert,** « Jacques Auguste de Thou (1553-1617) : une rupture intellectuelle, politique et sociale », *Revue de l'histoire des religions*, n° 3, 2009, consulté le 12 mai 2016. URL : http://rhr.revues.org/7282
DULAC, Liliane, RENO, Christine, « L'humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal : Christine de Pisan, traductrice de Thomas d'Aquin. », dans *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, Actes du colloque international du CNRS, Paris, 16-18 mai 1992, Ezio ORNATO, Nicole PONS (éd.), Louvain la Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1995, p. 161-178.
FOEHR-JANSSENS, Yasmina, « Une chambre à soi ou une Cité pour les Dames ? Christine de Pizan ou les ambitions d'une intellectuelle au XVe siècle. », intervention du 12 mars 2015, pour la journée *Femme et vie publique : sors de ta chambre !*, Faculté des Lettres, Genève. Publié en ligne à l'adresse http://www.unige.ch/lettres/files/7114/6047/1736/FVP_Foehr-Janssens.pdf Consulté le 17/03/2017.
GORCE (DE LA), Mathieu, *« Pape... pipopu : l'iconoclasme lexicologique de Marnix de Sainte-Aldegonde, protestant et rabelaisien »,* dans *Migrations, exils, errances et écritures*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2012. Consulté en ligne http://books.openedition.org/pupo/2089 le 25 Novembre 2016
HICKS, Eric, ORNATO, Ezio, « Jean de Montreuil et le débat sur le *Roman de la Rose* », *Romania*, t. 98, 1977, p. 186-219.
KINSER, Samuel, *The Works of Jacques-Auguste de Thou*, La Haye, Nijhoff, 1966.
MANN, Nicholas, « Petrarch's Role as Moralist in fifteenth century France », *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, Anthony LEVI (ed.), Manchester, Manchester University Press, 1970, p. 6-28.
—, *Pétrarque*, Arles, Babel,1989.
MARGOLIN, Jean-Claude, « Poétique et rhétorique de l'amour à la fin du XVe siècle en France. À propos du MS 402 de la Bibliothèque de Lille », dans *L'Aube de la Renaissance*, Dario CECCHETTI, Lionello SOZZI, Louis TERREAUX (éd.), Genève, Slatkine, 1991, p. 191-208.
MARGOLIS, Nadia, « Culture vantée, culture inventée : Christine, Clamanges et le défi de Pétrarque. », dans *Au Champ des escriptures*, Actes du IIIe colloque international sur Christine de Pisan, Eric HICKS, Diego GONZALEZ, Philippe SIMON (éd.), Paris, Honoré Champion, 2000, p. 269-308.
MEYENBERG, Regula, *Alain Chartier prosateur et l'art de la parole au XVe siècle*, Berne,

Éditions Francke, 1992.
MÜHLETHALER, Jean-Claude, « *De ira et avaritia* : les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 9, 2002, consulté le 26 mars 2012, http://crm.revues.org/82.
OUY, Gilbert, « Poèmes retrouvés de Laurent de Premierfait. Un poète engagé au début du XVIe siècle », dans *Un traducteur et un humaniste de l'époque de Charles V. Laurent de Premierfait*, Carla BOZZOLO (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 225-262.
POIRION, Daniel, *Le Poète et le Prince*. *L'Évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans*, Genève, Slatkine, 1978.
POSSAMAÏ-PEREZ, Marylène, *L'*Ovide Moralisé *: essai d'interprétation*, Paris, Honoré Champbion, 2006.
PRANGER, M. B., *Bernard of Clairvaux and the shape ofmonastic thought. Broken dreams*, Leiden, Brill, 1994.
SCHERTZ, Claire-Marie, « De l'auteur au lecteur : communication littéraire dans le *Songe du Viel Pelerin* de Philippe de Mézières », dans *Un territoire à géographie variable : La communication littéraire au temps de Charles VI*, Delphine BURGHGRAEVE, Jean-Claude MÜHLETHALER (éd.), Paris, Garnier, (à paraître).
VAN HEMELRYCK, Tania, « Qu'est-ce que la littérature… française à la cour des ducs de Bourgogne ? », dans *La Cour de Bourgogne et l'Europe. Le rayonnement et les limites d'un modèle culturel,* Actes du colloque international, Paris, 9-11 octobre, Werner PARAVACINI, Torsten HILTMAN, Frank VILTART (dir.), Paris, Jan Thorbecke Verlag, 2013, p. 351-359.
WALTERS, Lori, « Le *vieil solitaire* and the *seulette* : devotion as political theology in the works of Philippe de Mézières, Christine de Pizan, and Jean Gerson », dans *Philippe de Mézières and his age : Piety and Politics in the fourteenth Century*, Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, Kiril PETKOV (éd.), Leiden, Brill, 2011, p. 119-144.

Pensée

Philosophie médiévale et moderne

L'Académie contre la langue française. Le dossier « féminisation », Éliane VIENNOT (dir.), Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2015.
Sciences et savoirs sous Charles V, Olivier BERTRAND (éd.), Paris, Honoré Champion, 2014.
ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1983.
BOURDIEU, Pierre, « Champ du pouvoir, champ intellectuel, et habitus de classe », *Scolies*, Cahiers de recherches de l'ENS, 1971, n° 1, p. 7-26.
BULTOT, Robert, *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : critique et exploitation*, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-La-Neuve, Institut d'études médiévales, 1981.
COLOMAN, Viola, « Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un problème : saint Augustin et le XIIe siècle. Contribution à l'histoire de la "quaestio" », *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : critique et exploitation*, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-La-Neuve, Institut d'Études médiévales, 1981, p. 11-30.
CROSBY, Alfred, *La Mesure de la réalité, la quantification dans la société occidentale : 1250-1600,* Paris, Éditions Allia, 2003.
DAVENPORT BATTS, Mary Christine, *Jean Gerson : politics and political theory*, thèse soutenue à l'université d'Ottawa, 1976. Consulté le 28 mai 2015, URL : https://www.ruor.uottawa.ca/handle/10393/21095?locale=fr
DELEGUES, Yves, *Les Machines du sens*. *Fragments d'une sémiologie médiévale*, Éditions des

cendres, 1987.
FLASCH, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Le Cerf, 1992.
FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde*. *Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
GUMBRECHT, Hans Ulrich, « Complexification des structures du savoir : l'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge », dans *Grundriss der romanischen litteraturen des mittelalters*, vol. VIII, t. 1, « La littérature française aux XIVe et XVe siècles », p. 20-28.
HADOT, Pierre, « La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité », dans *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, *Définition*, *critique*, *exploration*, p. 1-10.
IMBACH, Ruedi, KÖENIG-PRALONG, Catherine, *Le Défi laïc*, Paris, Vrin, 2013.
JANKELEVITCH, Vladimir, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, dans SCHWAB, Françoise, (ed.), *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998, p. 825 sq.
KALUZA, Zénon, *Les Querelles doctrinales à Paris : nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergame, Pierluigi Lubrina Editore, 1988.
—, *Études doctrinales sur le XIVe siècle*. *Théologie, logique, philosophie*, Paris, Vrin, 2013.
—, « À l'origine du *stylus theologicus* de Jean Gerson », dans *Études doctrinales sur le XIVe siècle, théologie, logique, philosophie*, Zénon KALUZA, Paris, Vrin, 2013, p. 234-240.
KRYNEN, Jacques, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècles*, Paris, Gallimard, 1993.
LE DOEUFF, Michèle *Le Sexe du savoir*, Paris, Flammarion, 1998.
LEWIS, Peter, « Pouvoir, "spéculative" et pratique : quelles voix entendre ? », dans *Penser le pouvoir au Moyen Âge*, Études d'histoire et de littérature offertes à Françoise Autrand, Dominique BOUTET, Jacques VERGER, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2000, p. 157-170.
MURRAY, Alexander, *Reason and society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, Press, 1978, p. 162-187.
NOVIKOFF, Alex, *The Medieval culture of disputation*. *Pedagogy, practice and performance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013.
PERIGOT, Béatrice, *Dialectique et littérature : les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2005.
PONS, Nicole « *Pour ce que manifestation de Vérité*. Un thème du débat politique sous Charles VI », dans *Penser le pouvoir au Moyen Âge*, Études d'histoire et de littérature offertes à Françoise Autrand, Dominique BOUTET, Jacques VERGER, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2000, p. 343-364.
RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
SENNETT, Richard, *Ce que sait la Main*. *La culture de l'artisanat*, Paris, Albin Michel, 2008.
SKINNER, Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, partie « Les Origines de la Renaissance », p. 25-110.
TODOROV, Tzvetan, « Deux approches des sciences humaines. Lévi-Strauss et Germaine Tillion », *Le Débat*, n° 188, janvier-février 2016, p. 181-19.
TRANINGER, Anita, *Disputation, Deklamation*, *Dialog*. *Medien ung Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart, Ranz Steiner Verlag, 2012.
VIENNOT, Éliane, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin !* : *petite histoire des résistances de la langue française*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2015.
WEIJERS, Olga, *La « disputatio » à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Turnhout, Brépols, 1995.
—, *Le Maniement du savoir*. *Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout, Brépols, 1996.

—, *La «* disputatio *» dans les facultés des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brépols, 2002.
—, « The development of the disputation between the middle ages and the renaissance », dans *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the renaissance*, Charles BURNETT, José MEIRINHOS, Jacqueline HAMESSE (éd.), Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2008, p. 139-15.
—, *Queritur utrum. Recherches sur la «* disputatio *» dans les universités médiévales*, Turnhout, Brépols, 2009.

Théologie et spiritualité

« Imitation de Jésus-Christ », John BRECK, article dans le *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves Lacoste, (dir.), p. 671-673.
Miscellanea André Combes, t. II, Rome/ Paris, Pontificia Università Lateranense/ Vrin, 1967.
Les "Exempla" médiévaux, Jacques LE GOFF, Jacques BERLIOZ, Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Claude BREMONT, Jean-Claude SCHMITT (dir.), Carcassonne, GARAE-Hésiode, 1992.
« *Sermo mysticus.* Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2013.
BOULNOIS, Olivier, « Du livre de l'expérience aux œuvres de "théologie monastique" », préface à Philippe NOUZILLE, *Expérience et théologie chez Aelred de Rievaulx*, Cerf, 1999, p. 9-15.
BROWN, Catherine, *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
CERTEAU (DE), Michel, « Une pratique sociale de la différence : croire. », dans *Faire croire, Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, « Collection de l'École française de Rome », n° 51, Rome, École Française de Rome, 1981, p. 363-383.
—, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, t. 1, Paris, Gallimard, 1987.
—, *La Faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1987.
CHATILLON, Jean, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, Paris, Vrin, 1969, p. 167-170.
COURCELLE, Pierre, « Témoins nouveaux de la "région de dissemblance" », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, n° 118, 1960, p. 20-36.
—, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1963.
—, « Treize textes nouveaux sur la "région de dissemblance" », *Études augustiniennes*, n° 3-4, 1970, p. 271-281.
CHRETIEN, Jean-Louis, *L'Espace intérieur*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014.
COMBES, André, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, Vrin, 1945 ; 1948 ; 1959 ; 1972, 4 vol.
CONOLLY, James, Louis, *John Gerson. Reformer and Mystic*, Louvain, Librairie Universitaire, 1928.
DAHAN, Gilbert, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XIIe-XIVe siècle*, Paris, Le Cerf, 1999.
—, « Quelques réflexions sur les *exempla* bibliques », dans *Le Tonnerre des exemples, « exempla » et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Pascal COLLOMB, Jacques BERLIOZ, (éd.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 19-25.
FLASCH, Kurt, *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011.
GIRE, Pierre, « Philosophie critique de l'expérience mystique dans le christianisme », dans *Penser l'exérience religieuse*, Pierre GIRE (éd.), p. 324-337.

GOMEZ-GERAUD, Marie-Christine, *Le Crépuscule du grand voyage. Les Récits de pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris, Honoré Champion, 1999.
HADOT, Pierre, « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut des études augustiniennes, 1993, p. 175-182.
HASENOHR, Geneviève, « La littérature religieuse », dans *Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters*, t. VIII, vol. 1, Daniel POIRION (dir.), Heidelberg, Carl Vinter Universitätsverlag, 1988, t. VIII, vol. 1, p. 266-305.
—, *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XIIe-XVIe siècle)*, Sylvie LEFEVRE, Marie-Christine HUBERT, Anne-Françoise LEURQUIN-LABIE, Claude RUBY, Marie-Laure SAVOYE (éd.), Turnhout, Brépols, 2015.
HECK, Christian, *L'Échelle céleste. Une histoire de la quête du ciel*, Paris, 1997.
HENRIET, Patrick, « Introduction », dans *La Parole sacrée. Formes, fonctions, sens. (XIe-XVe siècle)*, 47e Colloque de Fanjeaux, 4-7 juillet 2011, Toulouse, Édition Privat, 2013, p. 9-18.
LACOSTE, Jean-Yves, « Expérience, événement, connaissance de Dieu », *Nouvelle Revue théologique*, t. 106, 1984, p. 834-861.
LIBERA (DE), Alain, *Eckhart, Suso, Tauler*, Paris, Bayard, 1996.
LUBAC (DE), Henri, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'écriture*, Paris, Le Cerf, 1993 (réed. t. 1 1959 ; t. 2 1959 ; t. 3 1961 ; t. 4 1963).
—, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Œuvres complètes, t. 15, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.
LAMBOT (DOM), Cyril, « Collection antique de sermons de saint Augustin », *Revue Bénédictine*, n° 57, série 1-4, 1947, p. 89-108.
LECLERC (DOM), Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 2008, (1957).
LIEBERMAN, Max, « Pierre d'Ailly, Jean Gerson et le culte de saint Joseph », numéros spéciaux, *Cahiers de joséphologie*, Montréal, n° 13-15, 1967.
MAZOUR-MATUSEVITCH, Yelena, *Le Siècle d'or de la mystique française*, Milan, Archè, 2004.
MELQUIADES Andres Martin, article « Osuna, Francisco de », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 11, Paris, Beauchesne, 1982, p. 1038-1051.
MOHRMANN, Christine, « Saint Augustin écrivain », dans *Études sur le latin des chrétiens. Latin chrétien et médiéval*, t. 2, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 247-75.
NOUZILLE, Philippe, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, Paris, Le Cerf, 1999
OBERMAN, Heiko Augustinus, *The Harvest of medieval theology, Gabriel Biel and late medieval nominalism*, Cambridge, Havard University Press, 1963.
—, *Werden und Wertung des Reformation*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977.
O'COLLINS, Gerald, « Expérience », dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René LATOURELLE, Rino FISICHELLA, (dir.), Montréal, Bellarmin/Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 454-457.
OZMENT, Steven, *Homo Spiritualis. A Comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson, and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought*, Leiden, Brill, 1969.
PASCOE, Louis, *Jean Gerson : principles of Church Reform*, Leyde, Brill, 1973.
PIROSKA, Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle*), Paris, Albin Michel, 2000.
POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne, BERLIOZ, Jacques, « "Car qui a le vilain, a la proie". Les proverbes dans les recueils d'*exempla* (XIIIe-XIVe siècle) », dans *Tradition des proverbes et des* exempla *dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und* exempla *im Mittelalter*, Colloque Fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, Hugo Oscar BIZZARRI, Martin ROHDE, (éd.), Berlin-New York, de Gruyter, 2009, p. 25-65.

RICARD, Robert, « Laredo Bernardino de », article du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 9, Paris, Beauchesne, 1976, p. 277-281.
—, « Le Symbolisme du “château intérieur” chez sainte Thérèse », *Bulletin Hispanique*, t. 67, n° 1-2, 1965. p. 25-41, consulté le 24 juin 2016 à l'adresse www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1965_num_67_1_3832
SERVENTI, **Silvia,** « La parole des prédicateurs », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 20, 2010, consulté le 23 juin 2016. URL : http://crm.revues.org/12239.
VAN HECKE, Lode, *Le Désir dans l'expérience religieuse*, Paris, Le Cerf, 1990.
WENZEL, Siegfried, *Preachers, poets, and the early English lyric*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Lettres spirituelles

L'Unique change de scène. Écritures spirituelles et discours amoureux (XIIe-XVIIe siècle), Véronique FERRER, Barbara MARCZUK et Jean-René VALETTE (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2016.
« Soneto a Cristo crucificado », article du *Dictionary of the literature of the Iberian peninsula*, Germán BLEIBERG, Maureen IHRIE, Janet PEREZ (dir.), Wesport, Greenwood Press, 1993, vol. 2, p. 1542.
ALAIN, Michel, In hymnis et canticis *: culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*, Louvain, Publications universitaires/Paris, Vander-Oyez, 1976.
—, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge. La Poétique de Dieu. V^e^-XVe siècle*, Paris, Gallimard, 1997,
BARRY MCCANN BOULTON, Maureen *Sacred fictions of Medieval France : narrative theology in the lives of Christ and the virgin*, *1150-1500*, Woodbridge/Rochester, DS Brewer, 2015.
CASEY, Michael, *A Thirst for God*, *Spiritual desire in Bernard of Clairvaux's Sermon on the Song of the songs*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1988, p. 171-182.
DI STEFANO, Giuseppe, *L'Œuvre oratoire de Jean Courtecuisse*, Torino, Università di Torino, Facoltà di lettere e filologia, 1969.
—, « Un sermon français inédit de Jean Courtecuisse », *Romania*, n° 85, 1964, p. 417-454.
FABRE, Isabelle, *La Doctrine du chant du cœur de Jean Gerson,* Genève Droz, 2005.
—, « La plume et l'envol : une analyse stylistique de la *Méditation sur l'Ascension* de Jean Gerson », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2013, p. 509-544
—, *Les Vergers de l'âme. Le Discours du jardin spirituel à la fin du Moyen Âge*. Mémoire inédit d'Habilitation à Diriger des Recherches présenté oralement le 20 novembre 2014, à l'Université Paul-Valéry Montpellier III, à paraître aux éditions Honoré Champion.
MELI, Cinthia, *Le Livre et la Chaire. Les Pratiques d'écriture et de publication de Bossuet*, Paris, Honoré Champion, 2014.
HASENOHR, Geneviève, « Le sermon sur la Passion de Jean Courtecuisse », *Le moyen français*, n° 16, 1985.
—, « *Umplirse* et *sobreondar* : dire la participation au divin en langue d'oc. Le *liber divini amoris* (XIVe siècle). », *La Parole sacrée. Formes, fonctions sens (XIe-XVe)*, *Cahiers de Fangeaux*, vol. 47, 2013, p. 487-515.
LEVY, Nicolas, *Arcana in ipso consummati operis fastigio : la révélation finale dans la littérature latine (Cicéron, Ovide et Apulée)*, Thèse de doctorat soutenue le 10 décembre 2011, Paris Sorbonne, sous la direction de Carlos Lévy.
LOUGHLIN, Gerard, *Telling God's Story : Bible, Church and narrative theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
MILLET-GERARD, Dominique, *Le Chant initiatique : esthétique et spiritualité de la bucolique*, Genève, Ad Solem, 2000.
NEWMAN, Barbara, « The *Mirror* and the *Rose* : Marguerite Porete's encounter with the *Dieu*

d'amour », dans *The vernacular spirit. Essays on medieval religious littérature*, Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, Duncan ROBERTSON, Nancy BRADLEY WARREN (éd.), New York, Palgrave, 2002.
NOBLESSE ROCHER, Annie, *L'Expérience de Dieu dans les sermons de Guéric, abbé d'Igny*, Paris, Le Cerf, 2005.
PFEIFFER, Michaela, « Quand les moines racontent des histoires… Spiritualité cistercienne dans l'*Exordium magnum cisterciense* », *Collectanea cisterciensia*, 2003, vol. 65, n° 1, p. 34-47.
REGENT-SUSINI, Anne, *L'Éloquence de la chaire. Les Sermons de saint Augustin à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2009.s
ROBERTSON, Duncan, *The medieval Saints' Lives. Spiritual renewal and Old French litterature*, Lexington, Kentucky, French Forum publishers, 1995, p. 17.
SESBOÜE, Bernard, « De la narrativité en théologie », *Gregorianum*, vol. 75, n° 3, 1994, p. 413-429.
STOCK, Brian, « *Lectio divina* e *lectio spiritualis* : la scrittura come pratica contemplativa nel Medioevo », *Lettere Italiane*, série LII, 2000, n° 2, p. 171-180.
ZINK, Michel, *Poésie et conversion*, Paris, PUF, 2003.
—, « Mystique et subjectivité au Moyen Âge », conférence orale, séminaire Diptyque, 16 janvier 2017, CSLF-Paris Ouest Nanterre la Défense.

Codicologie/ Philologie :

Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval, Genevieve HASENOHR, Jean LONGERE (dir.), Édition du CNRS, Paris, 1981.
La Collaboration dans la production de l'écrit médiéval, Actes du XIIIe colloque de paléographie latine médiévale, Herrad SPILLING (dir), Paris, Écoles des chartes, 2003.
Le Catalogue de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude Grandrue (1514), Véronika GERZ-VON BUREN, Gilbert OUY (éd.), Paris, Édition du centre national de la recherche scientifique, 1983.
BANKS, Doris, *Medieval Manuscript bookmaking*. *A bibliographic guide*, Londres, The Scarecrow press, 1989.
BRUNETTI, Giuseppina, *Autografi francesi medievali*, Rome, Salerno editrice, 2014.
BURINGH, Eltjo, *Medieval Manuscripts production in the latin* west, Leiden, Boston, Brill, 2011.
CANFORA, Luciano, *Le Copiste comme auteur*, Toulouse, Anacharsis éditions, 2012.
CERQUIGLINI, Bernard, *Éloge de la variante : histoire critique de la philologie*, Paris, Le Seuil, 1989.
COTTEREAU-GABILLET, Émilie, « Le travail des copistes : entre idéaux, contraintes et choix », dans *Du Scriptorium à l'atelier*, *Copistes et enlumineurs dans la conception du livre au Moyen Âge*, Jean-Luc DEUFFIC, (éd.), Turnhout, Brépols, 2011.
DELSAUX, Olivier, *Manuscrits et pratiques autographes chez les écrivains de la fin du Moyen Âge*. *Le Cas de Christine de Pizan*, Genève, Droz, 2013.
FIANU, Kouky, *Histoire juridique et sociale des métiers du livre à Paris*, (1275-1521), thèse de doctorat (P. h. D.), sous la direction de Serge LUSIGNAN, Université de Montréal, 1991.
GREVIN, Benoît, « Les paradoxes d'une individuation stylistique. L'écriture du latin médiéval, XIIIe-XIVe siècle », dans *L'Individu au Moyen Âge*, Brigitte Miriam BEDOS-BEZAK, Dominique IOGNA-PRAT, Paris, Aubier, 2005, p. 101-115.
KENNEDY, Elspeth, « The scribe as Editors », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, 2 vol., Genève, 1970, vol. 1, p. 523-531.
OUY, Gilbert, « Le recueil épistolaire autographe de Pierre d'Ailly et les notes d'Italie de Jean

de Montreuil », *Umbræ Codicum Occidentalium*, vol. IX, Amsterdam, 1966, XLII.
—, « In Search of the Earliest Traces of French Humanism : the Evidence from Codicology, dans *The Library Chronicle*, XLIII, 1, 1978, p. 3-38.
—, « Manuscrits autographes d'humanistes en latin et en français », dans *Gli Autografi medievali*, *Problemi paleografici e filologici*, CHIESA, Paolo, PINELLI, Lucia (eds.), Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini, Erice, 25 septembre – 2 octobre 1990, Spoleto, Centre italien d'étude sur le Haut Moyen Âge, 1994, p. 269- 305.
—, « Le Célestin Jean Gerson copiste et éditeur de son frère », dans *La Collaboration dans la production de l'écrit médiéval*, Actes du XIIIe colloque du comité international de paléographie latine (Weingarten, 22-25 septembre 2000), Herrad SPILLING (ed.), Paris, École des Chartes, 2003, p. 283.
ROBERTSHAW, Alan, « Der spätmittelalterliche Autor als Herausgeber seiner Werke : Oswald von Wolkentstein und Hugo von Montfort », dans *Autor und Autorschaft im Mittelalter*, kolloquium meissen 1995, Elizabeth ANDERSEN, Jens HAUSTEIN, Anne SIMON, Peter STROHSCHNEIDER, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998, p. 335-346.
ROUSE, Richard, ROUSE, Mary, *Manuscripts and their makers*. *Commercial book producers in Medieval Paris 1200-1500*, Turnhout, Harvey Miller Publishers, 2000, vol. 1-2.
SHOONER, Hugues, « La Production du livre par la Pecia », dans *La Production du livre universitaire au Moyen Âge*. *Exemplar et Pecia*, Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983, Louis BATAILLON, Bertrand GUYOT, Richard ROUSE (éd.), Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1991, p. 17- 38.

Consacrés à Gerson

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate, « Jean Gerson and the debate on the *Romance of the Rose* », dans *A Companion to Jean Gerson*, Brian MAC GUIRE (dir.), Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 317-357.
BOSSUAT, Robert, « Gerson et le théâtre », *Bibliothèque de l'École des chartes*, n° 109, 1951, p. 295-298.
BURGER, Christoph, « Preaching for members of the university in latin, for parishioners in french : Jean Gerson (1363-1429) on "Blessed are they that mourn" », dans *Constructing the medieval sermon*, Roger ANDERSSON, Turnhout, Brépols, p. 207-220.
CALVOT, Danièle, OUY, Gilbert, *L'Œuvre de Gerson à Saint Victor de Paris*, Paris, Éditions du CNRS, 1990.
COMBES, André, « Gerson et la naissance de l'humanisme. Note sur les rapports de l'histoire doctrinale et de l'histoire littéraire », *Revue du Moyen Âge latin*, n° 1, 1945, p. 259-284.
—, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, Vrin, 1945-1972, 4. Vol.
—, *La Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Rome, Desclée et Libraria Editrix Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1963-1965, 2 vol.
CONOLLY, James Louis, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain, Librairie Universitaire, 1928.
FABRE, Isabelle, « Un hault chant de unisson en souveraine silence » : étapes et contours de l'ascension mystique dans le *Canticordum au Pelerin* de Jean Gerson (1363-1429) », dans *Deviser, diviser. Pratiques du découpage et poétiques du chapitre de l'Antiquité à nos jours*, Sylvie TRIAIRE, Patricia VICTORIN, (dir.) Montpellier, PULM, 2011, p. 79-107.
—, « La plume et l'envol : une analyse stylistique de la *Méditation sur l'Ascension* de Jean Gerson », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2013, p. 509-544. Consulté en ligne le 18 janvier 2016. URL : http://rhr.revues.org/8175
GRIVEAU GENEST, Viviane, « L'autorité de l'homélie : polyphonie et *ethos* auctorial dans les sermons de Jean Gerson. », *Actes du colloque Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la*

modernité, page consultée le 7 octobre 2016. URL : http://www.fabula.org/colloques/document2410.php
—, « Fictions communicatives et rhétorique socialement marquée : le sermon gersonien à la croisée des critères génériques. » dans les actes du colloque *Aspects sociaux des littératures médiévales. Textes et situations communicatives au Moyen Âge*, 5-8 sept. 2016, Moscou.
—, « **Être pris par le temps… à l'écrit :** statut de l'oralité dans les sermons écrits de Jean Gerson. », *L'Éloquence de la chaire*, 11-12 Septembre 2014, Genève, à paraître aux Éditions Honoré Champion (courant 2017).
HOBBINS, Daniel, *Authorship and publicity before print : Jean Gerson and the transformation of late medieval learning*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2000.
—, « Jean Gerson's authentic tract on Joan of Arc, *Super facto puellae et credulitate sibi praestanda* », *Mediaeval Studies*, n° 67, 2005, p. 99–155.
JADART, Henri, *Jean de Gerson. Recherches sur son origine, son village natal et sa famille*, Reims, Deligne et Renart, 1881.
LEDWIDGE, Francis, « Relations de famille dans la correspondance de Gerson », *Revue historique*, n° 271, p. 3-23.
LIEBERMAN, Max, « Pierre d'Ailly, Jean Gerson et le culte de saint Joseph », *Cahiers de joséphologie*, Montréal, numéros spéciaux, n° 13-15, 1967.
—, « Chronologie gersonnienne. I », *Romania*, t. 70, 1948, p. 57-60.
—, « Chronologie gersonnienne. II », *Romania*, t. 73, 1952, p. 480-496.
—, « Chronologie gersonnienne. III », *Romania*, t. 74, 1953, p. 289-337.
—, « Chronologie gersonnienne. IV », *Romania*, t. 76, 1955, p. 289-333.
—, « Chronologie gersonnienne. V », *Romania*, t. 78, 1957, p. 433-462.
—, « Gersoniana », *Romania*, t. 78, 1957, p. 1-36 et 145-181.
—, « Chronologie gersonnienne. VI », *Romania*, t. 79, 1958, p. 339-375.
—, « Chronologie gersonnienne. VII », *Romania*, t. 80, 1959, p. 289-336.
—, « Chronologie gersonnienne. VIII », *Romania*, t. 81, 1960, p. 44-98.
—, « Chronologie gersonienne. IX. Jean Gerson et Philippe de Mézières », *Romania*, t. 81, 1960, p. 338-379.
—, « Chronologie gersonienne. X. Le sermon *Memento finis* », *Romania*, t. 83, 1962, p. 52-89.
—, « Autour de l'iconographie gersonienne », *Romania*, t. 84, 1963, p. 307-353.
—, « Autour de l'iconographie gersonienne. Le tombeau de Philippe le Hardi », *Romania*, t. 85, 1964, p. 49-100 et 230-268.
—, « Autour de l'iconographie gersonienne. Les miniatures et les manuscrits qui les contiennent », *Romania*, t. 91, 1970, p. 341-377 et 467-490.
MAC GUIRE, Brian, Patrick, « Sexual control and spiritual growth in the late Middle Ages : the case of Jean Gerson », dans *Tradition and ecstasy. The agony of the fourteenth century,* Nancy VAN DEUSEN (éd.), Ottawa, Claremont cultural studies, 1997, p. 123-152.
—, *Jean Gerson and the last Medieval Reformation*, University Park, Pennsylvania University Press, 2005.
—, « In search of Jean Gerson : chronology of his life and works », dans *A Companion to Jean Gerson*, Brian Patrick MAC GUIRE (dir.), Boston/ Leyde, 2006, p. 1-40.
MAC LOUGHLIN, Nancy, *Jean Gerson and gender : rhetoric and politics in fifteenth-century France*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.
MAZOUR-MATUSEVICH, Yelena, « Gerson et Pétrarque : humanisme et l'idée nationale [sic] », *Renaissance et Réforme*, n° 25, t. 1, 2001, p. 45-80.
—, « La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes », *Le Moyen Âge*, t. CXII, 2006, série 2, p. 337-353.
MINET-MAHY, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de*

Charles VI : *imaginaires et discours*, Paris, Honoré Champion, 2005.
—, « L'iconographie du cœur et de la croix dans le *Mortifiement* de René d'Anjou et les *Douze Dames de Rhétorique* de George Chastelain. », *Le Moyen Âge*, 2007, vol. 3, t. 113, p. 569-590.
MOURIN, Louis, *Jean Gerson, prédicateur français*, Bruges, De Tempel, 1951.
NABERT, Nathalie, « Christine de Pisan, Jean Gerson et le gouvernement des âmes », dans *Au Champ des escriptures*, Actes du IIIe colloque international sur Christine de Pisan, Éric HICKS, Diego GONZALEZ et Philippe SIMON (éd.), Paris, Honoré Champion, 2000, p. 251-268.
OUY, Gilbert, « Une lettre de jeunesse de Jean Gerson », *Romania*, n° 80, 1959, p. 461-472.
—, « Gerson, émule de Pétrarque, le "Pastorium carmen", poème de jeunesse de Gerson, et la renaissance de l'églogue en France à la fin du XIVe siècle. », *Romania*, n° 350, t. LXXXVIII, 1967, p. 175-231.
—, « La "Deploratio super civitatem aut regionem que gladium evaginavit super se" : Gerson est-il l'auteur de ce texte anonyme sur les massacres de juin 1418 à Paris ? » dans *Miscellanea André Combes*, t. II, Rome, 1967, p. 351-387.
—, *Gerson bilingue*, *les deux rédactions, latine et française de quelques œuvres du chancelier parisien*, Paris, Honoré Champion, 1998.
—, « Gerson et la guerre civile à Paris ; la "Deploratio super civitatem" », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 71, 2004, p. 255-286. URL : www.cairn.info/revue-archives-d-histoire-doctrinale-et-litteraire-du-moyen-age-2004-1-page-255.htm.
PINET, Marie, Josèphe, *La Vie ardente de Jean Gerson*, Paris, Bloud et Gay, 1929.
ROCCATI, Giovani Matteo « Humanisme et préoccupations religieuses au début du XVe siècle : le prologue de la *Josephina* de Jean Gerson », dans *Préludes à la Renaissance*. *Aspects de la vie intellectuelle en France au XVe siècle*, Ezio ORNATO, Carla BOZZOLO, (dir.), Paris, Éditions du CNRS, 1992, p. 107-122.
—, « La Josephina di Jean Gerson (1418) : un poema virgiliano di contenuto biblico », *Studi francesi*, n° 121, 1997, p. 3-19.
—, « La production de canticis de Jean Gerson : les circonstances de composition et de diffusion. », *Le Moyen Âge*, 2006, vol. 2, t. 112, p. 355-361.
SERE, Bénédicte, « Jean Gerson à Notre Dame de Paris », *Notre-Dame de Paris* : *1163-2013*, Actes du colloque scientifique tenu au Collège des Bernardins, Paris, 12-15 décembre 2012, Cédric GIRAUD (éd.), Turnhout, Brépols, 2013, p. 125-141, p. 131.
—, *Les Débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique.* mémoire inédit d'Habilitation à Diriger des Recherches, présenté le vendredi 6 novembre 2015 à l'Université de Paris Ouest Nanterre.
VANSTEENBERGHE, Edmond, « Gerson à Bruges », *Revue d'histoire ecclésiastique*, n° 31, 1935, p. 5-52.
VIAL, Marc, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006, p. 144-145.
—, « La curiosité anti-modèle de la théologie chez Calvin et Gerson », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme* Français, vol. 155, « Calvin et la France », Janvier-Février-Mars 2009, p. 29-40.

Table des matières

Introduction 1

Contexte historique 1

Gerson avant les sermons : repères biographiques *5*

La carrière d'un prédicateur : les sermons en contexte *8*

Enjeux génériques de la question homilétique 15

Le genre comme catégorie historique et descriptive *16*

Le genre comme catégorie énonciative *21*

Un genre littéraire ? Sur la possibilité d'une approche esthétique *26*

Le corpus en question : la cohérence au défi de l'hétérogénéité 34

Différences contextuelles : temps et publics *35*

Divergences textuelles : forme et langue *37*

Orientation et nouveaux horizons de la réception *39*

Problématisation 42

Partie I : Contexte 46

Chapitre 1. XIVe-XVe siècle : à la croisée des historiographies. Panorama d'une charnière historique 48

I. Temps de désordre : jalons d'un monde finissant 49

1. Un monde agonisant : la Peste *50*

2. Un monde en conflit : la Guerre de Cent ans *52*

3. Les désordres du pouvoir politique *54*

4. Le chaos de la papauté bicéphale *58*

II. L'amorce d'un renouveau 60

1. La décadence un topos historiographique ? *60*

2. Noms d'époques, humanisme et renaissance *63*

3. Le pré-humanisme : approches théoriques et essai de caractérisation *70*

4. Tendances pré-humanistes et culture scolastique *82*

II. L'histoire à l'aune de la biographie individuelle : le « siècle Gerson » 91

1. Gerson prédicateur modèle *92*

2. Le mysticisme de Gerson *93*

3. Gerson le réformateur *96*

4. Gerson et les femmes *98*

Chapitre 2. Jean Gerson en son temps : cartographie du champ intellectuel.... 104

I. L'Essor de savoirs nouveaux 108

1. Cicéron et la science de la loquence *110*

2. Les sciences pratiques : histoire, politique et « yconomique » *116*

3. Les débuts d'un savoir spirituel vulgarisé *122*
II. Les langues de la science 129
1. Le latin, langue unique et plurielle *130*
2. La langue romane *136*
3. Langue et langues : le plurilinguisme *143*
III. Une nouvelle géographie 145
1. Paris, ville de luxe, de savoir et de pouvoir *146*
2. La capitale papale d'Avignon *153*
3. La cour de Bourgogne *157*
4. L'Italie *160*
IV. La science en ses cénacles 164
1. L'Université *166*
2. Les collèges *170*
3. Côté cour : culture et cénacles curiaux *173*
Chapitre 3. Gerson théologien et auteur ? Anthropologie de la condition lettrée au XIVe-XVe siècle 182
I. Des individus savants, figures de lettrés 184
1. Vers une individuation de l'homme médiéval *187*
2. Une naissance de l'auteur *195*
3. Quand le lettré devient un intellectuel engagé *202*
II. Disputes, débats, dialogues : gestes intellectuels d'une culture de l'échange 209
1. La dispute ou la structure dialoguée de la pensée *211*
2. Dialogue, polyphonies textuelles et dialogisme *218*
3. Le débat : genre, pratique ou paradigme de la littérature ? *224*
III. Outils, ou quand la matérialité fait l'oeuvre 237
1. Matérialité du livre et auctorialité *238*
2. Une mise en circulation concertée *244*
3. Vers l'idée d'oeuvre *248*
Partie II : Textes 252
Chapitre 4. Science. L'usage du savoir 254
I. Le savoir comme forme du sermon 255
1. Le savoir comme matériau homilétique *256*
a. Suggérer le savoir : effets de thématisation latine 256
b. Montrer le savoir : les auctoritates comme exhibition de corpus de connaissances 259
c. Transmettre le savoir : une écriture française de la médiation 264
2. Le savoir comme architecture textuelle *269*
a. L'interrogation comme mouvement d'un discours d'enseignement 269

b. Savoir multiple et composition numérique du discours 273
c. L'autorité du savoir comme cadre 279
II. La mise en forme du savoir : une scolastique flamboyante.....283
1. La beauté des formes *284*
a. La science mise en musique 285
b. La composition de l'érudition 289
c. Le plaisir du connu au service du savoir 293
2. Le goût intellectuel des images *297*
a. Illustration du propos et art du détail.....298
b. Realia sociaux : l'image comme pont vers le public.....302
c. Les images ou le goût de la cohérence 306
II. La rhétorique du sermon comme reformulation du savoir.....311
1. Les limites de la science *312*
a. Un savoir de surface 313
b. Le méta-discours comme norme régulatrice 316
c. Science et satire : la dérision comme écriture 319
2. L'écriture comme sapience *323*
a. La thématisation d'une voie moyenne.....323
b. L'école : miroir en abyme du discours ? 327
c. Discours théologique et dialogue spirituel : l'équilibre d'une écriture 330
Chapitre 5. Performance. Le spectacle de l'éloquence 336
I. La parole comme art :.....337
1. Poser et composer la voix. *338*
a. Convoquer l'inspiration.....339
b. La voix déguisée : jeux de masques 344
c. Le travail de la voix : volume, respiration, silence.....348
2. Un sermon choral : une esthétique polyphonique *352*
a. Le chœur du monde : un art de la diversité 353
b. Les modulations des passions.....357
c. Des voix qui se répondent 361
II. Effets de théâtralité.....366
1. La scène visuelle.....*367*
a. Scènes de mots : faire surgir ce qu'il faut voir 368
b. Monstres de mots : une esthétique tératologique 371
c. Théâtralité et faux-semblants rhétoriques 374
2. Le jeu de l'acteur.....*378*
a. Prendre la pose de l'orateur.....380

b. La parole, entre cabotinage et virtuosité 384
c. Jouer les auteurs ?.....387
II. Le temps du spectacle.....392
1. Le sermon comme instant.....*393*
a. Le sens du présent : sermon et deixis 394
b. Texte et art du surgissement.....399
c. Rythme textuel et parole vivante.....401
2. Spectacle, ornement, expérience ou exemple : la place de la narrativité. *405*
a. La narrativité selon Gerson : panorama lexical 406
b. Le récit allusif 412
c. Du récit malgré tout : esthétique narrative et sens du *détail* 414
Chapitre 6. Le sermon comme expérience de conversion 423
I. Changer de perspective.....425
1. Ébranler : les textes comme interpellation.....*426*
a. Ouvrir l'oreille du cœur 428
b. Faire appel au regard 429
c. Mobiliser l'intériorité 433
2. Mettre en mouvement : motions et émotions des textes *437*
a. Le Péché comme anti-mouvement, entre immobilité et agitation.....438
b. Toucher la corde de l'âme : l'ébranlement des émotions 442
c.La marche du sermon : l'écriture comme cheminement 447
II. Changer l'âme.....452
1. Conformer la vie chrétienne *453*
a. Un ABC de la pratique 455
b. Ce qu'il faut croire : la normalisation du dogme 458
c.Ce qu'il faut percevoir : le cadre des images 462
2. Configurer l'âme.....*468*
a. Le personnage comme modèle.....470
b. Le mimétisme affectif 474
c. Donner des mots pour Dieu : la mise en forme du langage dévotionnel 479
II. Toucher au divin ?.....482
1. Faire l'expérience du divin *483*
a. Le sermon performatif : quand le texte fait la conversion 394
b. Dévoiler le sens mystique 489
c. Rendre le mystère divin présent 493
2. Devenir mystique ? Fragments d'un discours......*497*
a. Logiques ascensionnelles 498

b. Aimer Dieu et le désirer 503
c. Visions ? Extases ? De la contemplation homilétique 508
Conclusion 517
Retour sur les enjeux méthodologiques d'une esthétique du *faire croire.* 518
Conditions de possibilités.....*518*
Modalités concrètes.....*521*
Un nouveau panorama culturel et historique ? Quelques jalons en guise de propositions 523
Le mouvement au cœur de l'histoire littéraire du Moyen Âge tardif.....*524*
Quelques pistes pour l'intelligence des suites.....*526*
Annexes 529