



# QUESTES

*Bulletin des jeunes chercheurs médiévistes en  
Sorbonne.*

*Numéro 4 – mai 2003.*

## L'arbre: Images, métaphores, fonctions

J'escaladai un talus et m'allongeai sous un arbre. C'était un peuplier ou un aulne. Pourquoi n'en ai-je pas retenu l'espèce? Parce que, tandis que je contemplais sa frondaison et suivais son mouvement, d'un coup l'arbre s'empara du langage en moi, de sorte qu'encore une fois s'accomplit en ma présence le rite antique des noces de l'arbre et du langage. Les branches, et la cime avec elles, balançaient le pour et le contre, ou bien déclinaient avec hauteur ; les rameaux ne cachaient pas leur inclination et leur extrême inaccessibilité ; le feuillage, sous l'âpre caresse d'un courant d'air, se hérissait, frémissait de toutes ses feuilles ou faisait le gros dos ; le tronc campait sur ses positions, et une feuille prenait ombrage d'une autre. Un vent léger jouait un air nuptial et aussitôt, en paroles imagées, dispersa aux quatre coins du monde les rejetons tôt jaillis de cette union.

Walter Benjamin, *Œuvres*,

trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch,  
Paris, Gallimard, 2000, II, p. 350.

# Arbre et Arborescence

Compte rendu du Séminaire des doctorants médiévistes en Sorbonne

mars-avril 2003

Centre Raspail, Bibliothèque des Médiévistes, Paris.

## « Monter à l'arbre » : pour une nouvelle géographie des monts et merveilles

Nelly LABERE

### « Il ne faut pas juger de l'arbre par l'écorce »

C'est cet adage qu'illustrent nombre de textes médiévaux par la topique de la vision problématique. Les apparences sont souvent trompeuses et les dupés l'apprennent souvent à leurs dépens. Autant de maris leurrés et d'époux déçus dans la longue tradition narrative médiévale...

C'est encore le cas dans *Lidia* (éd. E. Lackenbacher, dans G. Cohen, *La « comédie » latine en France au XII<sup>e</sup> siècle*, t. I, Paris, 1931, pp. 211-246), comédie latine en 278 distiques élégiaques, composée dans le dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle et conservée dans deux manuscrits seulement (ms. 312, Bibliothèque de Vienne ; *Pluteus* XXXIII, cod. 31, ff. 71 v<sup>o</sup>-73 v<sup>o</sup>, Bibliothèque Laurentienne de Florence). Après trente premiers vers de prologue, l'auteur nous présente les personnages *Pirrus* (Poirier), jeune chevalier ; le duc *Decius* ; *Lidia*, femme de Decius et amante de *Pirrus* ; *Lusca* (Borgne), servante de *Lidia*. Le schéma répond aux attentes traditionnelles : *Lidia* aime *Pirrus* ; elle dépêche *Lusca* auprès de lui et *Pirrus*, après quelques résistances, accepte de répondre aux

désirs de *Lidia*. Il pose alors trois conditions : qu'elle tue le faucon préféré de *Decius*, qu'elle arrache à ce dernier cinq poils de barbe ainsi qu'une dent. *Lidia* accomplit les trois épreuves et s'impose une quatrième condition : commettre l'adultère sous les yeux de son mari.

### « L'arbre cache souvent la forêt »

Et c'est dans cet épisode final qu'intervient la figure de l'arbre qui a fait le succès du récit. Du fabliau *Le prestre qui abevete*, en passant par la fable 40 de Marie de France (*Dou Vileins ki vit un aultre home od sa fame*), la nouvelle 9 de la VII<sup>e</sup> journée du *Décaméron*, le conte du marchand dans les *Canterbury's tales* de Chaucer, la douzième nouvelle des *Cent Nouvelles Nouvelles*,... nombreux sont les récits qui ont retenu comme motif à leur narration l'image du « monter à l'arbre ». Mais quel est donc le pouvoir de cet arbre ? *Lidia* répond par « *Arbor habet uitium* » (v. 521). S'il y a dans cet arbre quelque cause d'illusion, c'est qu'il a la capacité de transformer la vision : qui grimpe dans ses branches voit des entretiens innocents se muer en scènes érotiques, fait-on croire à *Decius*. Tandis que le duc monte dans l'arbre, les deux amants s'emploient à confirmer la réalité de leurs dires. Le poirier est bien enchanté et propose de voir un *opus rusticitatis* (« un spectacle immonde et grossier », v. 518). Reste donc à abattre l'arbre.

### « Couper l'arbre pour avoir le fruit »

Mais abattre le poirier n'est pas sans implications symboliques : c'est couper l'arbre pour en avoir le fruit. Si *Lusca tegit risum, Pirrus pira, Lidia uentrem* (« Borgne cache un sourire, Poirier ses poires et Lidia son ventre », v. 555), c'est que la « poire » renvoie aux organes sexuels de Poirier, ce contre quoi nous mettais en garde l'auteur dans son prologue en blâmant l'imprudence de *qui Pirrum nescit uel pira missa piro* (« qui ne connaît Poirier, ni les poires

tombées du poirier », v. 8). Le calembour ne cesse de sous-tendre le récit, notamment lorsque Poirier va cueillir les poires et que *Lidia* cherche à rassurer son mari : *Nec Pirrus me mouet, immo pirus* (« ce n'est pas Poirier, mais le poirier qui me met à mal », v. 548). Le triangle amoureux cher à la comédie et aux fabliaux ne cesse alors de se figurer dans l'arbre, inversant l'ordre symbolique dont il était porteur. La vision est surplombante sur le mode des monts et merveilles... non pas ceux d'une géographie proposant une élévation céleste mais un bas corporel.

### « Faire l'arbre fourchu »

Car toutes les femmes aiment à jouer à « faire l'arbre fourchu » dans cet expression du désordre naturel et de l'inversion des valeurs. *Lidia*, sans cesse rapprochée par son nom, du substantif *ludus* et du verbe *ludere* – qui signifient tantôt « berner », tantôt « prendre du plaisir » – incarne la ruse féminine. Ridiculisant les maris bernés, le texte rejoint les thématiques de l'*exemplum* et les développements misogynes, pour faire rire sans édifier. Car nombreux sont ceux « qui montent à l'arbre » sans le savoir : *esse potest une Lidia quoque tibi* (« [puisque] tu peux avoir une Lidia toi aussi », v. 6)...

## La Forêt au Moyen Age

Aimeric VACHER

On ne peut comprendre le symbolisme de l'arbre dans la littérature et l'iconographie médiévales si l'on ne connaît ni le rôle ni la place que tient la forêt dans la société à cette époque. Avant la période ouverte par les grands défrichements des XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles qui privilégièrent l'extension de la superficie cultivable au détriment de la forêt, cette dernière recouvrait une

grande partie de la Gaule, puis de la France. De nombreuses forêts, telles celles des Ardennes, du Bassin Parisien, d'Armorique et du Massif Central, ne portaient pas encore, ou si peu, les stigmates induits par l'activité humaine ; leurs consoeurs de Vicogne, du Laonnois et du Soissonais étaient encore des frontières entre la Neustrie et l'Austrasie. Nous sommes bien loin des bois du XXI<sup>e</sup> siècle qui ne couvrent plus que 27 % du territoire français.

Ces *foresta*, terme apparu au VII<sup>e</sup> siècle pour désigner semble-t-il des districts réservés aux chasses royales, du fait même de leur importance dans le relief jouaient un rôle structurant dans la société. Refuges pour une poignée d'hommes tels les ermites, soucieux de se préserver de l'agitation du monde, et les brigands, qui s'y cachaient pour échapper à la justice, elles étaient sources de produits de première nécessité pour la population en général et le monde rural en particulier.

Les étendues boisées, avant comme après la politique d'essartage de l'époque féodale, offraient leur bois pour la cuisson, le chauffage, la construction, la fabrication de meubles et d'objets en tous genres. Parfois, cette matière première alimentait un circuit économique vaste puisqu'elle pouvait être vendue dans les régions méditerranéennes et le monde musulman pauvres en bois. A partir du XI<sup>e</sup> siècle, par l'installation de forges, elles supportèrent la métallurgie. Plus encore, elles étaient aussi essentielles pour le pacage des animaux domestiques, comme le porc et la chèvre, et un terrain privilégié pour la recherche de nourriture. En ces lieux, l'homme pouvait pratiquer la cueillette des fruits, des champignons et récolter du miel. Mieux, bien armé et/ou muni de pièges, il y chassait le gibier comme le sanglier ou le cerf.

A partir des grands défrichements, les forêts perdirent souvent leur nom propre (Bièvre, Laye, Yveline) pour prendre celui des agglomérations qui les bordaient, devenant forêts de Fontainebleau, de Saint-Germain ou de Rambouillet. Avec la perte de cette « identité », leur règne s'acheva peu à peu.

Si, au XIV<sup>e</sup> siècle, s'amorça un recul des cultures, cela ne s'accompagna pas de leur renouveau mais d'une avancée des friches et des landes. Désormais, les forêts qui ont survécu ne sont plus des domaines naturels intouchables mais des lieux dominés par l'homme. Dorénavant, maîtres des eaux et forêts, créés par Philippe le Bel, et verriers les administreront.

## **Le Jardin de Rhétorique**

### **L'arbre, le prince et l'écrivain à la fin du Moyen Âge**

Estelle DOUDET

Semeur de mots chez Chrétien de Troyes, glaneur sous la plume de Christine de Pisan, l'écrivain médiéval recherche une figuration métaphorique dans les travaux des champs, dans le contact avec Dame Nature. Le texte lyrique naît dans la reverdie du printemps, la réflexion stylistique s'organise en jardin de rhétorique. En son centre se trouve l'arbre, symbole de la connaissance, axe structurant du texte dont il est parfois la table des matières, telle la dame-arbre s'enracinant au frontispice du *Breviari d'Amors* de Matfre Ermengau. A la fin du Moyen Âge français, l'écrivain qui choisit une expression engagée, politique et moraliste, fait de l'arbre l'un des éléments essentiels de sa figuration : au prince-arbre répond un poète-jardinier, ordonnateur des fleurs de rhétorique dont se pare le Verger de France, ou élagueur des branches pourrissantes qui le menacent.

L'arbre, métaphore du pouvoir politique dans les textes littéraires, appartient à un fonds intertextuel particulièrement riche. Dès les premières attestations vernaculaires, il est l'image du roi en majesté. Il symbolise la pérennité glorieuse de la lignée. Charles V, chez Christine de Pisan, est comparé au « précieux cèdre du Liban ». La métaphore princière joue aux frontières de

l'allégorie chez Jean Molinet, qui pleure sur l'*Arbre de Bourgogne* abattu après Nancy.

Les œuvres moralistes des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, à l'exemple du *Songe du Vergier*, donnent aussi au souverain le rôle d'un ordonnateur consciencieux de plantes, d'un « ortalin » aux soins judicieux. Le prince est un sage qui doit savoir établir la préséance des hommes vertueux sur les conseillers superflus, exerçant sa subtilité d'analyse entre le bon et le mauvais, ce qui mérite la louange et le blâme. Les Rhétoriciens comme George Chastelain développent particulièrement la métaphore du devoir horticole chez les gouvernants. Louis XI succédant à son père peut-il jeter ensemble les ronces inutiles et la vertu de la plante féconde ?

« O excellent roy, et l'arbre doncques qui oncques ne fut sterile, et qui tant a rendu fruit et fleur noble, le veux-tu couper en racine, le veux-tu submettre à la cognée pour fagoter, pour ruer au feu avec les inutiles, avec les ronces et espines portant grief? » (George Chastelain, *Dépréciation pour Pierre de Brézé*, VII, 59-60).

Le prince jardinier est bien le frère de l'écrivain encomiaste, et celui-ci peut légitimement lui rappeler que le gouvernement de la France s'assimile à un jardin rhétorique.

Le trouble menace parfois l'arbre. Insidieusement s'insère le danger de la pourriture, qui attaque l'intérieur même de l'être. Prince et écrivain doivent alors choisir de se faire « essarteurs », élagueurs taillant sans pitié les arbustes, dans un jardin gagné par les ronces. Ils se munissent d'armes tranchantes, glaives du blâme moral ou de l'exclusion politique. Le verger devient champ de bataille.

De la forêt royale des princes à la « reverdie » du discours politique qui atteste de leur bonne renommée, se dessine donc un parcours idéal, l'arbre généalogique des rois de France devenant le centre du jardin de France, orné pour la postérité des fleurs de la littérature.

Nul étonnement à ce que le lecteur soit invité à se promener lui-même en ce lieu, à lire à l'ombre des arbres comme le lui conseille Jean Robertet (*Douze Dames de Rhétorique*). En serrant le livre de son attention toujours en mouvement, le récepteur se fait, non arbre, mais treille.

Par grant ardeur je m'essaye et traveille  
d'en vous mouvoir vostre ententive oreille (...)  
Par quoy s'en vous a veine qui someille  
Je vous prie donc d'en susciter la treille  
Et que le coeur s'expose et appareille  
A enfonser ses mémoires labiles.

George Chastelain, *Miroer des nobles hommes de France*, VI, 206.

La « treille » de la lecture est une architecture interne de la mémoire, qui s'éveille à l'appel de la poésie. Elle enserre l'arbre-texte, le couvre de sa verdure et de ses fleurs pour que, par cette nouvelle richesse, il s'élançe de nouveau vers la création.

## « Le végétal en fête »

### Retour sur la symbolique végétale dans la liturgie

Andrea MARTIGNONI

Arbres, plantes et feuillages tiennent une place de première importance dans la liturgie et dans l'univers de la ritualité cérémonielle du Moyen Age. Leur puissance symbolique possède une fonctionnalité tout à fait performative dans le rituel. Arbre de vie et feuillage de printemps par exemple, sont au cœur de l'organisation et du déroulement des festivités pascales. Par le recours aux éléments végétaux dans l'actualisation de la scénographie cérémonielle précise et codifiée, le dimanche des Rameaux ou des Palmes réactualise et commémore l'entrée du Christ à Jérusalem.



Lors du rite de la dédicace de l'église, c'est l'hysope qui est employée. Eric Palazzo a rappelé notamment que l'évêque, brandissant dans sa main l'hysope, procédait ainsi à l'aspersion des murs extérieurs de l'église. La fonction purificatrice de cette plante, dont témoigne la tradition textuelle biblique vétero et néotestamentaire, participe pleinement à l'accomplissement symbolico-matériel du rituel.

Le végétal est en outre présent dans d'autres occasions liturgiques comme celles des cérémonies funéraires. Pensons au buis, à l'if, l'arbre psychopompe par excellence, et au frêne qui, aux dires de Danièle Alexandre-Bidon, était l'arbre d'immortalité dans les traditions scandinaves.

Les liturgistes des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles tels un Guillaume Durand de Mende avec son *Rational ou Manuel des divins offices* (achevé après 1285), évoquent à plusieurs reprises l'utilisation du végétal dans la vie liturgique surtout lors des « Pâques fleuries ». Mais il suffit de consulter les registres de comptes qui détaillent les dépenses effectuées par les confréries et les communautés paroissiales à la fin du Moyen Age ainsi que les registres des délibérations communales, pour s'apercevoir que le végétal est un élément constitutif d'autres moments cérémoniels. Prenons brièvement appui sur les investigations menées dans les archives du Frioul (Nord-Est de Venise).

Le premier exemple concerne la fête du saint patron. Les dépenses effectuées par les confréries de san Giacomo et de san Cristoforo d'Udine, montrent qu'une somme d'argent était destinée annuellement à la commande d'une charrette remplie d'herbe et de buissons destinés à la décoration externe et interne de l'église confraternelle lors de la fête du saint patron, ici saint Jacques et saint Christophe.

Le second est celui de la fête du *Corpus Christi*. L'ensemble des délibérations communales du XV<sup>e</sup> siècle permettent de souligner la prédominance des commandes publiques de feuillages pour l'organisation annuelle des festivités du *Corpus Domini*. Au mois de mai 1428, pour ne citer

qu'un exemple, la commune d'Udine condamne certains bourgs supérieurs de la ville pour n'avoir pas rassemblé la quantité d'herbe et de feuillages nécessaire à embellir et à recouvrir le trajet de la procession citadine organisée pour la fête. Au mois de mai 1458, le bourg de Grazzano se voit chargé par l'autorité communale de réunir une quantité suffisante d'herbe pour la répandre sur le parcours de ladite procession.

On a ici la confirmation de la coutume, bien ancrée dans la réalité liturgique et cérémonielle à laquelle pouvoirs communaux et ecclésiastiques participent, de décorer par de l'herbe et par des branches d'arbres fleuries l'intérieur de l'église mais aussi les espaces de la visibilité collective (rues et places) que le passage du cortège processionnel et festif sacralise, définissant à nouveau la géographie sacrée de l'espace urbain.

Par la présence du végétal, c'est toute une symbolique religieuse qui se renforce et qui s'exprime. Cette symbolique est profondément liée au cycle de la nature. Pâques, mais également le *Corpus Christi* du mois de mai, sont les temps forts de la vie liturgique de tout chrétien, comme la figure du saint patron pour la communauté confraternelle. Deux renaissances, une naturelle et l'autre spirituelle, qui s'emboîtent pour se compléter au sein de la codification rituelle. Comme le printemps annonce le renouvellement du cycle de la vie à nouveau fertile et féconde, le sacrifice du Christ ouvre les portes à une nouvelle existence spirituelle possible seulement après le rachat et la rédemption du péché originel. Symbole de régénération, le végétal dans ses différentes typologies est donc une présence constante dans la vie religieuse collective.

## **Les arbres dans la tradition visionnaire : deux exemples particuliers**

Mattia CAVAGNA

Les représentations du Paradis proposées par les récits visionnaires sont toujours calquées sur l'image du jardin d'Eden, avec pour conséquence la présence de l'arbre de la science du Bien et du Mal et d'une quantité d'autres arbres fruitiers, symbole de la Nature parfaite du Paradis. À côté de la traditionnelle végétation paradisiaque, deux exemples d'arbres occupent une place très particulière.

Le premier est décrit par la *Vision de Godescalcus*, un texte du XII<sup>e</sup> siècle. Ravi en extase par deux anges, le moine *Godescalcus* se retrouve sur un chemin qui mène à un champ tout couvert d'épines. Au bord de ce champ se trouve un tilleul aux branches duquel pendent des paires de souliers ; sur l'arbre, un ange distribue les chaussures aux âmes des justes, alors que celles des pécheurs doivent passer les pieds nus. Le texte consacre un paragraphe entier à la description de cet ange (*De angelo calciamenta distribuyente*) qui est conduite avec une vivacité tout à fait remarquable :

... il les distribuait non pas sur demande (*non postulatus*), non pas à toutes les âmes ensemble ni en même temps (*non simul nec in uno loco*), mais à chacun à leur tour ; et il allait prendre les souliers avec une grande agilité (*mira agilitate*) tantôt en montant, tantôt en descendant sur les branches les plus éloignées.

Dans ce premier texte, l'« arbre aux souliers » est placé dans un espace intermédiaire, n'appartenant ni à l'Enfer ni au Paradis. Sa connotation reste, en tout cas, tout à fait positive : les souliers sont en quelque sorte les fruits de l'arbre destinés aux justes.

L'autre exemple est propre à la tradition islamique. Dans trois passages du *Coran* on retrouve un arbre (nommé *az-Zoqqum*) qui est situé au parfond de l'Enfer et dont les fruits sont destinés aux damnés (Cor. 37, 60 ; 44, 43 ; 56, 52). Un texte fondamental, qui transmet cette croyance au Moyen Age occidental est le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais. Au livre XXIII il évoque les origines historiques de l'Islam et aux chapitres 65-67 il relate la *Vision de Mahomet*, tirée du Coran. En voici un passage extrait de la traduction réalisée en 1330 par Jehan de Vignay (*Vision de Mahomet*, tirée du *Miroir Histoiral* ; ms. BNF fr. 310, fol. 314 a. En cours d'édition) :

L'arbre de Zachim est donné pour desloyaux felons et cest l'arbre qui croist au parfont abisme et le fruit est aussi comme teste de deable du quel ilz mengeront et buivront et empliront leurs ventres. (...) L'arbre de Azachim est viande des pecheurs et il s'eschauffe ou ventre comme souffre. Prenez le et portez aux horribles lieux d'enfer.

Quel rapport a cet arbre avec la tradition eschatologique chrétienne ? D'un côté, il est évidemment calqué, par antinomie, sur les arbres fruitiers du Paradis. De l'autre, il s'inscrit parfaitement dans l'imaginaire infernal traditionnel qui est fondé sur des images de « dévoration », d'engloutissement. L'image des entrailles, des viscères, est toujours liée à l'idée du tourment. Mais dans les enfers chrétiens les âmes constituent l'objet du repas des bêtes et des démons, alors qu'ici c'est plutôt le contraire : ils doivent avaler des fruits aux têtes de démons qui brûlent leur propre ventre.

## **L'arbre dans l'œuvre hagiographique de Foulcoie de Beauvais**

Mickaël WILMART

Né vers 1040 et mort vers 1110, Foulcoie de Beauvais est l'auteur d'une œuvre latine versifiée, d'inspiration religieuse, conséquente. Pendant son séjour

dans le diocèse de Meaux – dont il finit archidiacre, il se consacre essentiellement à une production hagiographique rayonnant sur la Brie et les régions environnantes. Sa vie de saint la plus aboutie – à la fois d’un point de vue théologique et comme exercice d’apologie du diocèse meldois défini comme une terre de sainteté – est sans conteste la *Vita sancti Blandini*, rédigée peu après 1108 et consacrée à saint Blandin, ermite du VII<sup>e</sup> siècle.

Après avoir loué la victoire du christianisme sur le paganisme (v. 1-13), Foulcoie part à la rencontre de Blandin :

Fulcoius spatians paradisum per Briegensem  
Dum fontes saltus, dum Thessala Tempe reviso,  
Delibans ut apis quid in arbore, quid sit in herba,  
Occurrit locus hic positus Mucram super amnem,  
Insula parva situ, musis gratissima sedes,  
Magna voluptate superans Elicona dearum,  
Cui nomen Cellae, Cellam dixere coloni.  
Invitante loco captus statione resedi ;  
Arboris in ramis spatiosae carpere fructum  
Coepi ; pulcher erat visu, captandus odore,  
Sed gustus potior visu, satis est et odore. (v. 14-24)  
[...]  
Ede prius nomen, fructum dic arboris hujus ;  
Ede locum ; quis plantator, dic quae sit origo.  
Sanctus Blandinus nomen datur arboris hujus ;  
Fructus quos fecit pia sunt miracula sancti ;  
Ille voluptatis paradisus, quem Deus olim  
Mox a principio plantat, locus est et origo. (v. 65-70)

Sans doute inspirée par le premier psaume qui définit l’homme juste comme « un arbre planté près des ruisseaux » (Ps 1, 3), la présentation de saint Blandin tel un arbre planté par Dieu sur la terre de Brie est loin d’être anodine. Si dans sa jeunesse, Blandin est décrit comme un simple porcher, la croyance populaire en a fait un ermite vivant au milieu de la forêt. En faisant du saint un arbre, Foulcoie l’établit en élément à part entière de cette forêt qui recouvre encore le plateau briard au XI<sup>e</sup> siècle. Dès lors, la thématique arbre/forêt apparaît tout au long de la *Vita*. Ainsi, sur les quatre miracles rapportés par Foulcoie, la moitié

touche directement le monde sylvestre. En effet, on le voit intervenir deux fois pour apporter son aide à des bûcherons. Lors de l'abattage d'arbres pour la charpente de l'abbaye de Faremoutiers, les ouvriers s'aperçoivent que l'un d'eux est trop court. Blandin, passant par là avec ses porcs, s'approche, s'assoit sur le tronc et le fait grandir jusqu'à la taille adéquate (v. 236-253). Plus tard, lors d'une sécheresse, il fait jaillir une source pour des bûcherons assoiffés et épuisés (v. 254-288).

Non seulement Blandin fait partie de cette forêt mais il maîtrise cet univers hostile – et c'est peut-être son plus grand miracle. Mais là n'est pas la seule force de l'image employée par Foulcoie. A la fin de la *Vita*, l'auteur dresse une liste d'une quinzaine de saints nés dans le diocèse de Meaux et présente celui-ci comme un paradis, un jardin toujours vert qui a produit tant de si rares et si précieuses plantes (v. 344-365). Par l'œuvre de Dieu, la terre de Brie, recouverte de forêts autrefois refuges des païens dont le souvenir hante la pensée de Foulcoie dans d'autres textes, a été évangélisée par de nouveaux arbres aux fruits miraculeux : les saints et saintes qui sont la gloire du diocèse de Meaux. On assiste dans ce texte à une réappropriation de l'image de l'arbre sacré, au sens païen du terme, pour en faire la métaphore d'un représentant illustre du Christ, lui-même déjà comparé par Origène à un arbre entre le Ciel et la Terre.

Source : A. Poncelet, « *Vita sancti Blandini saeculo VII anachoretæ Brigensis auctore Fulcoio Bellovacensi* », in *Analecta Bollandiana*, t. VII, 1888, pp. 145-166.

## L'Arbre de Jessé : esquisse d'interprétation

Francesca BRAIDA

Dans *La Bible de Saint Bénigne*, au fol.406 r., on peut admirer, dans la lettre historiée, l'initiale de *l'Evangelium secundum Matheum*, une très belle représentation de Jessé qui sort du cliché iconographique qui a fasciné le Moyen Age (l'arbre qui sort du corps de Jessé allongé et endormi). L'image qui remplit la partie haute de la lettre est dans son essence, porteuse d'une signification symbolique très forte. Jessé est représenté debout tenant des deux mains les branches de l'arbre qui l'entourent et sur lesquelles il pose ses pieds. Il est habillé d'une tunique avec un manteau drapé et il porte un bonnet juif. Il a la tête tournée à gauche vers le haut. Son regard semble croiser celui de Mathieu qui, en tant que narrateur de l'histoire du Christ et créateur de sa généalogie, laquelle sera adoptée comme la généalogie officielle pendant tout le Moyen Age et préférée à celle de Luc, est représenté comme une prolongation de l'image ou plutôt comme le créateur dessinateur de l'image. Mathieu est assis à son écritoire, le calame dans une main touchant le parchemin et, de l'autre main, tenant une tige qui entre dans la lettre historiée. Mathieu, faiseur de la lettre, comme il est faiseur de la *littera divina*, et dans la première lettre, symbole de toute l'histoire divine à venir, la prophétie de la venue du Messie est incluse par le regard vif de Jessé surmonté, dans le deuxième maillon de l'arbre, par l'image de La Vierge à l'enfant. En bas, aux pieds de Jessé et formant le pied de la lettre, une image grotesque d'un dragon ailé tenu par la queue par un personnage portant le bonnet pointu, dont la position de la jambe arrière tendue et le pied soulevé indique l'effort pour retenir la bête. On peut esquisser une hypothèse d'analyse pour cette clôture de la lettre. Si on poursuit le code de lecture de l'image de bas en haut on peut voir les antécédents du Christianisme, les temps ambigus et périlleux qui ont précédé la venue du

Christ mais qui sont confinés dans l'espace terrien, alors que la dynastie de Jessé s'élève dans les cieux. Elle commence par le geste de Mathieu qui lui donne naissance dans la parole qui la décrit et la transforme en image dont l'écriture devient sa glose.

Dans une Bible latine de la Bibliothèque de Reims, l'arbre sort de la tête de Jessé et Didron donne cette interprétation : « il s'agit là, dit M. Didron, d'une génération intellectuelle plutôt que charnelle. C'est la tête, c'est la parole, c'est la pensée, et non l'estomac ou les intestins, qui mettent au monde Marie et Jésus. Jésus, en effet, c'est le Verbe fait chair, c'est la pensée divine. Marie, comme son Fils, est une pensée parlée plutôt qu'une forme matérielle ». (Abbé J. Corblet, *Etude iconographique sur l'arbre de Jessé*, Paris, Librairie Archéologique de Charles Blériot, 1860, p.9.)

A cet effet une autre image de l'arbre de Jessé, où l'on voit l'arbre sortir de la tête de Jessé qui tient les deux branches avec ses mains, est sculptée sur le tympan de Notre-Dame-la-Grande à Poitiers. Au milieu de sa tête s'élève une fleur sur laquelle est posé une colombe, symbole du Saint Esprit.

Ces images montrent comment le Moyen Age réservait une place d'honneur à la représentation de l'arbre de Jessé et comment l'iconographie interprétait la prophétie.

## ***Entresims* : quand la poésie pousse en branches**

Agathe Sultan

L'arbre, et en particulier ses branches, occupent une place primordiale dans la poésie des troubadours. Quoi de plus naturel, dira-t-on, puisque la reverdie campe, dans nombre de *cansos*, un « décor » printanier ? Le



*Natureingang* ne serait donc qu'un prétexte au chant, permettant aux oiseaux, figures du lyrisme, de se percher quelque part dans la première strophe. On peut multiplier les exemples, dont le plus fameux reste sans doute l'incipit d'une *canço* de Guilhem de Peitieu :

Ab la dolchor del temps novel  
Foillo li bosc, e li aucel  
Chanton chascus en lor lati  
Segon lo vers del novel chan...

Et pourtant, l'arbre est bien plus qu'un perchoir. Comme l'a montré Howard Bloch, il devient pour Marcabru le symbole d'une généalogie dont on déplore qu'elle soit « greffée ». Le tronc du « pomier » ne donne plus que des fruits de sureau (« saucs ») et les arbres primordiaux ont dégénéré en ramilles et fétus :

Mortz sont li bon arbre premier,  
E.ls vius son ramils et festucs...

Le lignage et la matière ligneuse se conjoignent dans l'image des rejetons ; dès les premiers vers de la célèbre *pastorela* du même Marcabru, *sebissa* (« haie ») rime avec *mestissa* (« bâtarde »).

Mais la greffe poétique demeure-t-elle toujours inféconde ? Au XIII<sup>e</sup> siècle, la technique de l'*ente* fera fructifier le lyrisme, comme en témoigne l'existence de « motets entés » sur des refrains de rondeaux. Ce lyrisme de la ramification, de l'enchevêtrement, ne manifeste nul regret – même faussement étymologique – de « forligner ». Du côté de la langue d'oc, c'est la poésie d'Arnaut Daniel qui sera, plus qu'aucune autre, arborée. Peu préoccupé du tronc ou des fruits, Arnaut s'intéresse par-dessus tout à la cime des arbres et à leurs feuilles.

Chanson do.ill mot son plan et prim  
Farai, puous que botono ill vim,  
E l'aussor cim  
Son de color

De mainta flor  
E verdeia la fuoilla,  
E.il chant e.il braill  
Son, a l'ombraill,  
Dels auzels per la bruoilla.

Les cris des oiseaux (*braill*) appellent, par paronomase, l'ombrage (*ombraill*) et le bois (*bruoilla*). La forêt se transforme ainsi en un vaste instrument de musique, par lequel résonnent les harmonies imitatives et les dissonances :

En breu brisara .l temps braus  
E.ill bisa busina els brancs  
Que s'entresaignon trastuich  
De sobreclaus rams de fuoilla...

Ce n'est plus l'oiseau que l'on écoute, mais le bois lui-même, qui chante ou qui se tait :

Quan chai la fueilla  
Dels ausors entresims  
E.l freitz s'ergueilla  
Don secha.l vais' e.l vims,  
Dels dous refrims  
Au sordezir la brueilla.

Le mot *entresims*, désignant à la fois la cime et l'entrecroisement des branches, prend chez Arnaut Daniel un sens métapoétique. Le foisonnement des mots imite celui des feuilles ; la luxuriance de la nature est aussi celle du chant. Les poèmes d'Arnaut surprennent par la richesse et la variété de leur vocabulaire sylvestre. Celui-ci s'inscrit souvent dans des effets d'allitération (par exemple *vais e vims*, « le coudrier et l'osier »). Cependant, si les substantifs désignant des espèces végétales sont fréquents, les formes verbales, dans leur efflorescence, montrent la plus grande inventivité. C'est ainsi que la *canso* IV de l'édition Lavaud contient un verbe pratiquement intraduisible (*pomar*) :

Lancan son passat li giure  
E no.i raman puois ni comba,

Et el verdier la flors trembla  
Sus el entrecim on poma  
La flors e li chan e il clar quil  
Ab la sazou doussa e coigna  
M'enseignon c'ab joi m'apoigna  
Sai al temps de l'intran d'april.

Le Verbe se fait végétal, l'arbre se conjugue. Par un mouvement analogue, c'est l'Amour qui, dans la *canso* V, se met littéralement à « feuille, fleurir et fructifier » (*mi fueill' e.m floris e.m fruch'Amors*). On mesure l'écart entre cette expression proprement végétale et la strophe de Guilhem de Peitieu :

La nostr'amor vai enaissi  
Com la branca de l'albespi  
Qu'esta sobre l'arbre en treman  
La nuoit, a la ploja ez al gel,  
Tro l'endeman, que-l sols s'espan  
Pel las fueillas verz e-l ramel.

Alors que l'image de Guillaume reposait sur une comparaison, le langage poétique d'Arnaut dit l'omniprésence d'une métaphore. C'est encore à travers la négation d'un verbe « végétal » (*s'embranchar*) que l'amant réitère sa fidélité, laquelle « ne se disperse pas, ne se fourche pas » :

...no.us cujetz que s'espargna  
Mos fermes volers ni que.is forc ni s'embranch.

Cette allusion au « ferme vouloir » évoque en fait la « verge » qui, comme la Vierge, refleurit (*Pois flori la seca verga*) ; verge qu'Arnaut choisira comme l'un des mots-rimes de sa sextine. Ici, le cœur « s'enracine », il « adhère » à la dame comme un ongle ou comme une écorce :

C'aissi s'enpren e s'enongla  
Mos cors en lei cum l'escorssa en la verga...

De fait, l'image de l'arbre n'est jamais figée ; elle donne vie et forme au lyrisme, et ce à travers plusieurs niveaux de signification. L'inégalité des vers trouve son image la plus parfaite dans l'entrecroisement des branches.

L'aura amara  
Fa.ls bruoills brancutz  
Clarzir  
Que.l doussa espeissa ab fuoills,  
E.ls letz  
Becs  
Dels auzels ramencs  
Ten balps e mutz  
Pars  
E non pars...

*Pars e non pars* : cette qualification, qui s'applique aux oiseaux, pourrait aussi bien rendre compte de la variété des vers, marqués par une hétérométrie extrême. Tout se passe comme si la forme poétique, dans sa structure versifiée même, adoptait le modèle de l'arbre. Les vers deviennent autant de branches, les mots autant de feuilles. Rien d'étonnant à ce que les médiévaux désignent le vers du terme de *baston* : cette conception végétale de la poésie restera enracinée dans les esprits, puisqu'on la retrouve, aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, dans nombre d'arts de seconde rhétorique. C'est ainsi que l'auteur anonyme du traité intitulé *L'art et science de rhétorique vulgaire* donne deux exemples de ce qu'il appelle un « arbre fourcheu unisonant par equivocques ». Tirées de la *Departie d'Amours* de Blaise d'Auriol, ces pièces lyriques se caractérisent, là encore, par l'usage de l'hétérométrie : elles font alterner tétrasyllabes et décasyllabes. Vert et vivace chez les troubadours, fourchu ou sec dans les ballades de la fin du Moyen Age, l'arbre, loin d'être un simple élément du décor, permet de penser la forme poétique dans son perpétuel renouvellement.

# L'arbre : choix bibliographique

Une liste bibliographique développée par Mickaël Wilmart et Andrea Martignoni est consultable sur le site de Questes : <http://questes.free.fr>

- ALBERT (J.-P.), *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990 [surtout ch. IV : « La quête des aromates » ; et ch. VII « Le bois de la Croix »]
- ALEXANDRE-BIDON (D.), « Arbre de vie et Pâques fleuries », in *L'Arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, sous la direction de M. PASTOUREAU, Paris, Le Léopard d'Or, 1993 (Cahiers du Léopard d'Or, 2), pp. 83-91.
- ALEXANDRE-BIDON (D.), « L'arbre à alphabet », in *L'Arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, sous la direction de M. PASTOUREAU, Paris, Le Léopard d'Or, 1993 (Cahiers du Léopard d'Or, 2), pp. 127-143.
- ALEXANDRE-BIDON (D.), « La mort en son jardin », in *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, sous la direction de D. ALEXANDRE-BIDON et C. TREFFORT, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993, pp. 109-120.
- ALIBERT (D.), « Aux origines du Pressoir mystique : images d'arbres et de vignes dans l'art médiéval (IXe-XVIe siècle) », in *Le pressoir mystique*, Actes du Colloque de Recloses, 27 mai 1989, sous la direction de D. ALEXANDRE-BIDON, Paris, Cerf, 1990, pp. 27-42.
- ANGLO (S.), « L'arbre de chevalerie et le perron dans les tournois », in *Les fêtes de la Renaissance*, t. III, sous la dir. de Jean Jacquot, Paris, Ed. du CNRS, pp. 283-298.
- ARNOUX (M.), « Perception et exploitation d'un espace forestier : la forêt de Breteuil (XIème-XVème s.) », in *Médiévales*, 1990, pp. 17-32.
- BATINI (G.), *Gli alberi della fede in Toscana : prodigi, miracoli, leggende e folklore*, Firenze, Le Lettere, 1998.
- BECHMANN (R.), *Des Arbres et des hommes : la forêt au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1984.
- BEHLING (L.), *Die Pflanzen in der mittelalterlichen Tafelmalerei*, Cologne, 1957.
- BLOCH (H.), *Etymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, trad. B. et J.-C. Bonne, Paris, Seuil, 1989.
- BOUQUET (M.), « Exhibiting knowledge : the trees of Dubois, Haecker, Jesse and Rivers at the *Pithecanthropus* centennial exhibition », in *Shifting contexts*, sous la dir. de Marilyn STRATHERN, Londres, Routledge, 1995.
- BOUQUET (M.), « Family Trees and their affinities : the visual imperative of the genealogical diagram », in *Journal of the Royal Anthropological Institute of London*, 1996, pp. 43-66.
- BOYER (M.-F.), *Le langage des arbres*, Paris, Thames&Hudson, 1996.
- BRAET (H.), « Le songe de l'arbre chez Wace, Benoît et Aimon de Varennes », in *Romania*, 1970, pp. 255-267.
- BRINCKMANN (C.), *Baumstylisierung in der mittelalterlichen Kunst*, Strasbourg, 1906.
- BROSSE (J.), *Mythologie des arbres*, Paris, Plon, 1996.

- COOK (R.), *The Tree of Life, Symbol of the Center*, Londres, 1974.
- DELUMEAU (J.), « La végétation paradisiaque », in ID., *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000, pp. 121-132.
- DETERING (A.), *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit*, Leipzig, 1939.
- DUFOUR-KOWALSKA (G.), *L'arbre de vie et la Croix : essai sur l'imagination visionnaire*, Genève, Ed. du Tricorne, 1985.
- DUFOURNET (J.), « Réécriture et arborescence dans *Le Roman de Renart* », in *Littératures*, 21 (automne 1989), p. 21-37.
- ELIADE (M.), « La végétation. Symboles et rites du renouvellement », in ID., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, pp. 229-280.
- ELIADE (M.), « Symbolisme de l'Arbre cosmique et cultes de la végétation », in ID., *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- ERMINI (F.), *Il culto degli alberi presso i longobardi e il Noce di Benevento*, in ID., *Medio Evo latino*, Modena, 1938.
- ESMEIJER (A. C.), *L'albero della vita di Taddeo Gaddi. L'esegesi « geometrica » di un'immagine didattica*, Florence, Istituto universitario olandese di storia dell'arte, 1985.
- FELLER-ANCELIN (A.), *De la croix à l'arbre de vie : une symbolique du Christ dans l'oeuvre de Saint Jean de la Croix*, Thèse à l'Université de Poitiers, UFR de sciences humaines et arts, dir. par Jean-Louis Vieillard-Baron, 1999.
- FLEMING (J.), « Baum, Bäume », in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, Rome-Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1968, pp. 258-268.
- *Flore et jardins : usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen âge*, sous la direction de P.-G. GIRAULT, Paris, Le Léopard d'Or, Cahiers du Léopard d'Or, 6, 1997.
- GALLAIS (P.), « Les arbres entrelacés dans les 'romans' de Tristan et le mythe de l'arbre androgyne primordial », in *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre le Gentil*, dir. J. Dufournet et D. Poirion, Paris, SEDES, 1973, p. 295-310.
- GREENHILL (J. S.), « The Child in the Tree. A Study of the Cosmological Tree in Christian Art », in *Traditio*, t. X, 1954, pp. 323-371.
- GUENON (R.), « Symbolisme axial et symbolisme du passage », in ID., *Symboles de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 299-388.
- GUERREAU-JALABERT (A.), « L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté », in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, sous la direction de D. IOGNA-PRAT, E. PALAZZO, D. RUSSO, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 137-170.
- HASENOHR (G.), « Le dit de l'arbre », in *Ensi firent li ancessor. Mélanges M. R. Jung*, Alexandrie, 1996, t. II, pp. 559-572.
- HATFIELD (R.), « The Tree of Life and the Holy Cross. Franciscan Spirituality in the Trecento and the Quattrocento », in *Christianity and the Renaissance. Image and religious imagination in the Quattrocento*, Syracuse, University Press, 1990, pp. 108-131.
- HOLMBERG (U.), *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1923.
- JAMES (E. O.), *The Tree of Life*, Leiden, 1966.
- JOHNSON (J. R.), « The Tree of Jesse window of Chartres. *Laudes regiae* », in *Speculum*, 1961, pp. 1-22.
- KLAPISCH-ZUBER (C.), « Albero genealogico e costruzione della parentela nel Rinascimento », in *Quaderni storici*, 29/2, 1994, pp. 405-420.
- KLAPISCH-ZUBER (C.), « La genèse de l'arbre généalogique », in *L'Arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, sous la direction de M. PASTOUREAU, Paris, Le Léopard d'Or, 1993 (Cahiers du Léopard d'Or, 2), pp. 83-91.
- KLAPISCH-ZUBER (Ch.), *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000.

- KLAPISH-ZUBER (C.), « The genesis of the family tree », in *I Tatti Studies*, 1991, pp. 105-131.
- *L'ambiente vegetale nell'alto Medioevo*, Actes des settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, n° 37, 30 marzo-5 aprile 1989, Spoleto, 1990, 2 vol.
- *L'arbre*, sous la direction de P. GALLAIS, Poitiers, 1989-1990, 4 vol.
- LADNER (G. B.), « Vegetation Symbolism and the Concept of Renaissance », in *Mélanges Panofsky*, New York, 1961, t. I, pp. 303-322.
- LAURENT (Y.), *Les arbres : mythes et symboles*, Chamarande, Soleil Natal, 1996.
- LURKER (M.), *Der Baum in Glauben und Kunst*, Baden Baden, 1976 (2<sup>ème</sup> éd.).
- MANE (P.), « "De mauvais arbre ne vient nul bon fruit" ou quelques images de l'arboriculture », in *Le village médiéval et son environnement. Études offertes à Jean-Marie Pesez*, sous la direction de L. FELLER, P. MANE, F. PIPONNIER, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, pp. 367-390.
- MERINDOL (Ch. de), « De l'emblématique et de la symbolique de l'arbre à la fin du Moyen Âge », in *L'Arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, sous la direction de M. PASTOUREAU, Paris, Le Léopard d'Or, 1993 (Cahiers du Léopard d'Or, 2), pp. 105-125.
- MOLDENKE (H.), MOLDENKE (P.), *Plants of the Bible*, New York, 1952.
- OSBERG (R.), « The Jesse Tree in the 1432 London entry of Henri VI : messianic kingship and the rule of justice », in *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 1986, pp. 213-231.
- PLANCHE (A.), « Une curieuse esquisse de l'arbre du monde dans un dit de Froissart », in *PRISMA*, 6, 1990, p. 89-94.
- REDON (O.), « L'arbre et la forêt dans la Toscane méridionale aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in *L'homme et la nature au Moyen Âge (paléoenvironnement et sociétés européennes)*, sous la direction de M. COLARDELLE, Paris, Éd. Errance, 1996, pp. 133-137.
- SCHADT (H.), *Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis und der Arbores Affinitatis*, Tübingen, E. Wasmuth, 1982.
- SCHMITT (J.-C.), « Les images classificatrices », in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1989, pp. 311-341.
- SCHWEIZER (H.), dir., « ... Bäume braucht man doch ! » *Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1986.
- SEPIERE (M.-Ch.), *L'image d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, Paris, Cerf, 1994.
- SLOTERDIJK (P.), « Digression 5 : la plantation noire. Notes sur les arbres de vie et les machines d'animation », in ID., *Bulles, Sphères I*, Paris, Pauvert, 2002 (1998), pp. 433-449.
- THOBY (P.), *Le crucifix, des origines au Concile de Trente : étude iconographique*, Nantes, Bellanger, 1959-1963, 2 vol.
- WATSON (A.), *The Early Iconography of the Tree of Jesse*, Londres, 1934.

# En Questes

## Comptes rendus

**Simone Roux, *Paris au Moyen Age*, Paris, Hachette Littératures, 2003 (coll. *La vie quotidienne*).**

Simone Roux est, après trente ans de recherches sur le sujet, une des grandes spécialistes de Paris au Moyen Age et la synthèse qu'elle nous offre ici était plus qu'attendue. Voulant sortir Paris du statut de « ville politique où de grandes pages de l'histoire nationale se sont écrites » pour se concentrer sur la ville elle-même et sur ses habitants, l'auteur nous propose une approche inédite, celle de la vie quotidienne dans la capitale du royaume de France dans les derniers siècles du Moyen Age. Elle développe trois thématiques principales.

Elle commence assez logiquement par une présentation de l'espace urbain et de sa population, traitant tout d'abord de l'urbanisation, se basant principalement sur les résultats de ses travaux sur la rive gauche. Puis elle nous entraîne dans un paysage plus restreint, celui de la rue, utilisant tour à tour pour la décrire textes littéraires et normatifs, enluminures et sources judiciaires pour parvenir à en saisir la réalité et l'idéal. Enfin, elle dresse le portrait des Parisiens, une population hétérogène aux origines variées.

La deuxième partie est consacrée à « la pesanteur des hiérarchies imposées », présentant, en jouant sur les contrastes sociaux, les différentes catégories de la société parisienne : riches marchands, petits bourgeois et pauvres, les hommes de pouvoir des petits officiers à la cour royale et enfin le monde ecclésiastique où se côtoient évêque, abbés, chanoines, curés, maîtres et étudiants de l'université.



Ces éléments posés, la dernière partie nous conduit à la rencontre du quotidien des Parisiens à travers le monde du travail et son organisation ou le groupe familial et confraternel. Enfin, Simone Roux esquisse ce qu'elle appelle les « modes de vie », traitant dans ce dernier chapitre (qu'on aurait aimé plus long que 44 pages) de sujets aussi divers que le logis, l'alimentation ou le déroulement du temps.

Ce livre, écrit pour un public large, est à conseiller à tous ceux qui cherchent une première approche du Paris médiéval. Mais le lecteur qui connaît l'historiographie parisienne y trouvera sans aucun doute quelques regrets.

Ainsi, les résultats des fouilles archéologiques (pourtant au plus proche du quotidien matériel) n'ont été que trop peu utilisés, laissant à certaines analyses un goût d'inachevé. Les pages consacrées à l'alimentation sont, par exemple, entièrement basées sur le *Ménagier de Paris*. Les travaux d'archéozoologie (notamment de Frédérique Audoin-Rouzeau et de Benoît Clavel) ont pourtant fait considérablement avancer les connaissances sur les pratiques alimentaires médiévales à partir des études de dépotoirs qui permettent l'analyse de la consommation carnée de façon précise (préparation de la viande par les bouchers, analyse selon les contextes sociaux, etc.). L'étude de l'urbanisation aurait également pu bénéficier d'une utilisation des découvertes archéologiques. L'historiographie récente a aussi trop peu de place. La thèse de Boris Bove sur l'échevinage parisien n'est citée qu'une fois. Quant à la thèse de Robert Gane sur le chapitre de Notre-Dame et les travaux de Jean-François Belhoste ou Mathieu Arnoux sur la draperie parisienne, ils ne sont même pas mentionnés. Enfin, il manque à cette synthèse une mise en perspective par des comparaisons avec les autres grandes villes européennes qui aurait permis de mettre en évidence les spécificités du cas parisien.

En dehors de ces quelques objections, il faut tout de même souligner l'intérêt de ce livre qui sera utile à tous les médiévistes qui débutent des recherches sur Paris ou qui veulent compléter leurs connaissances.

Mickaël Wilmart

***Picatrix, un traité de magie médiéval, traduit et présenté par Béatrice Bakhouché, Frédéric Fauquier et Brigitte Pérez-Jean, Turnhout, Brepols, 2003, collection Miroir du Moyen Age.***

Le *Picatrix* est connu avant tout comme traité de magie ; son influence a été considérable entre le Moyen Age central et la Renaissance. Il est bien plus que cela : cet ouvrage d'origine arabe, traduit en latin sous l'instigation d'Alphonse le Savant, participe aussi bien de la collection de recettes magiques que de l'encyclopédie ésotérique ; son quatrième livre comprend une section de « merveilles du monde » qui mériterait d'être comparée avec celles que rapporte un auteur comme Gervais de Tilbury (*Otia Imperialia*). Il n'est pas un inconnu pour l'érudition contemporaine ; la rédaction arabe a fait l'objet de deux éditions (en 1933 par H. Ritter et en 1962 par M. Plessner) et le texte latin a lui aussi été édité à cinq reprises. Cette traduction française permet de saisir avec une grande précision l'essence d'une pensée magique qui ne considère pas l'action du « philosophe » comme un simple ensemble de techniques mais comme le résultat d'une harmonie entre le microcosme et le macrocosme ; l'ouvrage complète ainsi la réflexion de Claude Lecouteux sur les grimoires, celle-ci retenant avant tout les procédures magiques. Les points communs entre cet ouvrage et l'encyclopédisme médiéval dont il est un strict contemporain (la version latine est achevée en 1256, soit quelques années après la rédaction du *Miroir du Monde* de Gossuin de Metz, dix ans avant le *Livre du Trésor* de Brunetto Latini et trente ans avant le *Breviari d'Amor* , quarante ans peut-être

avant le *Dialogue de Placides et Timeo*) sont frappants ; dans tous les cas, le savoir de l'homme doit être subordonné à sa relation avec Dieu.

Les éditeurs ne développent pas suffisamment les convergences qui existent entre le savoir « rationnel » du lettré et celui du magicien (les deux se fondent sur les sept arts libéraux) et les influences probables du discours magique sur celui des encyclopédistes et sur l'action des médecins ; la fréquentation de leurs ouvrages et du *Picatrix* montre que des réseaux symboliques très similaires agissent dans les trois domaines (pour preuve ce que le traducteur latin dit de Saturne et de la mélancolie !). Les petites réserves qui peuvent se manifester (dans le livre IV, la description des vingt-huit mansions de la Lune est muette sur la vingt-deuxième. Une note explicative aurait été appréciée) n'entament pas la confiance que l'on peut avoir en un ouvrage utile, parce qu'il diffuse des connaissances qu'il est périlleux de réserver aux adeptes de l'ésotérisme le plus mal compris et le plus irrationnel.

Pierre Levron

**Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Histoire des Péchés Capitaux au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 2002, collection *Historique*.**

Les sept péchés capitaux ; tout le monde les connaît ou pense les connaître, mais l'on ne sait pas toujours qu'ils possèdent une longue histoire intellectuelle. Cet ouvrage rend très sensible leur passage d'un univers « séculier » (des Pères de l'Eglise aux ermites puis aux ordres monastiques) vers l'ensemble des chrétiens ; ils sont d'ailleurs l'un des instruments primordiaux d'une « conversion » morale des laïcs à des normes qui deviennent universelles, l'idéologie du « retrait du monde » ne s'imposant pas totalement à eux, mais informant en profondeur l'idée d'une vie mondaine libérée des tentations que les chrétiens doivent connaître. Carla Casagrande et Silvana Vecchio se fondent sur une abondante littérature monastique ; il me semble que l'exploration de textes

destinés à des laïcs aurait permis de préciser la diffusion de la notion de « péché capital » dans les esprits. Je songe à deux types d'ouvrages : les textes moraux, tout d'abord, parce qu'ils confrontent la « théorie » religieuse à la vie quotidienne des fidèles. Le *Doctrinal Sauvage*, mais aussi certains traités d'« enseignements » (*l'Ensenhamen de la Donzela* d'Amanieu de Sescas, par exemple, qui évoque l'orgueil) pourraient intervenir dans une telle perspective. Les encyclopédies peuvent elles aussi intéresser cette démarche ; le *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud a des passages intéressants sur la responsabilité morale de l'atrabilaire, dont les traits empruntent à l'orgueil, à l'avarice et à la tristesse. Des textes littéraires pourraient servir également à une telle enquête ; à côté de toute une poésie religieuse ou édifiante (comme la *lamentatio poenitentiae* d'oc *Senher Dieus que fezis Adan* ou certaines pièces de Folquet de Marseille), la littérature courtoise peut se révéler riche d'enseignements. Au total, ce livre propose une synthèse accessible et riche de l'histoire théologique des péchés capitaux, mais suppose qu'une réflexion plus précise puisse être entreprise.

Pierre Levron

## **L'esplumoir virtuel**

Aimeric VACHER

*IRISH SCRIPT ON SCREEN*

<http://www.isos.dcu.ie/home1.html>

Les sites Internet abordés dans les présentations précédentes étaient avant tout généralistes et avaient comme but de permettre à leurs visiteurs un accès aux sources primaires historiques les plus diverses. Le site présenté ici est fort différent de ces derniers. Tenu par la School of Celtic Studies, du renommé

Dublin Institute for Advanced Studies, et hébergé par la Dublin City University, il s'adresse à un public bien ciblé, celui des médiévistes irlandais.

A partir de sa page d'accueil, il offre à ses visiteurs cinq accès internet (correspondant à des sections spécifiques des institutions suivantes : la Royal Irish Academy, la Mount Mellera Abbey, le Trinity College Dublin, le Coláiste na Rinne, et la National Library of Ireland). Chacun de ses accès amène le chercheur à visualiser in extenso et page par page les manuscrits médiévaux irlandais scannés jusqu'à présent. Celui de la Royal Irish Academy nous offre la possibilité d'étudier, entre autres, *Les Annales des Quatre Maîtres* et le *Lebor na Huidre* tandis que le *Livre de Leinster* est disponible sur le site du Trinity College et que l'œuvre de Giraud de Cambrie peut être admirée sur celui de la National Library of Ireland.

Les photos (une par page) sont d'une grande qualité et pleinement exploitables. L'intérêt est double. D'une part, il permet à chacun d'étudier directement des textes anciens sous leur forme la plus originelle. Loin de la transcription moderne, on peut alors allier l'étude textuelle à la recherche paléographique. D'autre part, il procure le moyen de travailler sur des manuscrits difficilement accessibles sans mettre en danger leur existence menacée par les manipulations et la lumière.

Souhaitons que l'exemple soit largement suivi par de nombreuses institutions.

## Les « Petits métiers » dans la littérature médiévale

### Quelques notes supplémentaires à propos du crieur public

Silvère MENEGALDO

Sans nous prévaloir d'une enquête approfondie sur ce « petit métier », que nous espérons mener un jour, nous voudrions ajouter quelques remarques à notre précédent articulet, et nous arrêter quelques instants sur un texte curieux, *Les Crieries de Paris*, d'un certain Guillaume de Villeneuve (éd. Barbazan, t. II, p. 276-286).

Notons d'abord que le crieur, dans la littérature médiévale, semble se scinder en deux figures nettement distinctes : le crieur militaire, seigneurial, officiel d'un côté, que l'on rencontre dans les chansons de geste ou les romans ; le crieur commercial de l'autre, celui qui crie pour vendre, que l'on rencontre plutôt dans les fabliaux, au théâtre, ou encore dans les *dits* ou monologues dramatiques. On se souvient que Jean Bodel les faisait s'affronter dans *Le Jeu de saint Nicolas*, avec Connart, le crieur du roi d'Afrique, et Raoul le crieur de vin.

On retrouve dans *Les Crieries de Paris* ces deux figures, évoquées précisément dans le même passage (v. 121-126), celle des crieurs officiels d'un côté, et des crieurs de vin de l'autre, auxquels le terme spécifique de *crieor* semble d'ailleurs réservé. Mais ici leur confrontation, à l'inverse du *Jeu de saint Nicolas*, ne saurait plus constituer le centre d'intérêt d'un texte où l'accumulation des cris et la multiplication des crieurs aboutit à une véritable cacophonie. La simultanéité de tous ces cris étant toutefois par définition irréprésentable, le poème reste soumis à un ordre énumératif et discrètement chronologique, déroulant la liste de tous les cris de Paris, de l'aube au crépuscule, des bains aux vendeurs d'oublies.

Cependant l'intérêt de ce texte ne réside pas seulement dans son caractère documentaire, fort bien exploité dans l'ouvrage d'A. Franklin (*Les Rues et les*

*cris de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1874), mais aussi dans le portrait du poète qu'esquise en filigrane l'accumulation de tous les cris. Ce portrait est double, en fait, et d'une certaine manière contradictoire. Au début du texte le locuteur déplore, assez traditionnellement, sa pauvreté, mais précise à la fin que la cause en est de tous ces cris, tels qu'il ne peut se « tenir [...] de despendre » (v. 180). Le poète apparaît ainsi comme une des premières victimes, peut-être, de la « société de consommation ». Conjointement cependant, par le va-et-vient constant entre discours direct, indirect et indirect libre, la voix du locuteur s'assimile et se confond avec celle des crieurs, faisant du poète lui-même un crieur, plus qu'un crieur, puisque son cri rassemble et dépasse à la fois tous les cris, moins qu'un crieur, puisque seul il n'a rien d'autre à vendre que ce cri même.

L'arbre est devant la fenêtre du salon. Je l'interroge chaque matin: « Quoi de neuf aujourd'hui ? ». La réponse vient sans tarder, donnée par des centaines de feuilles :

« tout ».

....

Dépouillé d'une partie de son feuillage, il respire encore et même parfois il vole, porté par les anges pour qui rien n'est sans mouvement secret.

....

D'abord le tronc, puis les branches maîtresses qui cherchent chacune de leur côté, puis les branches secondaires qui naissent des précédentes mais divergent sur un point, émettent un autre avis, enfin les plus hauts rameaux qui raclent la peau du ciel : autant de tâtonnements, d'essais, d'échecs, mille chemins inventés pour aller vers la lumière. Ce n'est pas seulement un arbre devant une fenêtre. C'est un conseiller que j'interroge et qui m'instruit par sa manière d'aller tout en hésitations et ruptures, vers le Très-Pur.

Christian Bobin, *Présence pure*

*Questes* est une publication réalisée grâce au soutien financier de l'UMR « Etudes et éditions de textes du Moyen Âge », dirigée par Madame J. Cerquiglini-Toulet, et rattachée au CNRS. Le *Séminaire des Doctorants Médiévistes* se réunit dans le cadre de l'Ecole Doctorale I, « Mondes Anciens et Médiévaux », de l'Université Paris IV-Sorbonne.

Responsable de *Questes* : Nelly Labère, [labere@free.fr](mailto:labere@free.fr)

Secrétariat du groupe : Estelle Doudet, [edoudet@aol.com](mailto:edoudet@aol.com)