



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

---

Year : 2019

## De couleur historique et d'odeur de moralité : poétique et herméneutique de l'histoire antique dans la Bouquechardière de Jean de Courcy (1416)

Burghgraeve Delphine

Burghgraeve Delphine, 2019, De couleur historique et d'odeur de moralité : poétique et herméneutique de l'histoire antique dans la Bouquechardière de Jean de Courcy (1416)

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive <http://serval.unil.ch>

Document URN : urn:nbn:ch:serval-BIB\_35190883874A1

### **Droits d'auteur**

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

### **Copyright**

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

# UNIL - UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

FACULTÉ DES LETTRES  
SECTION DE FRANÇAIS MÉDIÉVAL

ET

# UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ÉCOLE DOCTORALE 120 – Littérature française et comparée  
CERAM

***De couleur historique et d'odeur de moralité :  
poétique et herméneutique de l'histoire antique dans la  
Bouquechardière de Jean de Courcy (1416)***

COTUTELLE DE THÈSE DE DOCTORAT  
présentée pour l'obtention du grade de  
Docteure ès Lettres  
par

**Delphine BURGHGRAEVE**

Directeur et directrice de thèse

**Monsieur le Professeur Jean-Claude MÜLHETHALER**, Unil – Université de Lausanne

**Madame la Professeure Michelle SZKILNIK**, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

Soutenue le 1er avril 2019

Jury :

**Mme Catherine CROIZY-NAQUET**, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

**Mme Estelle DOUDET**, UNIL – Université de Lausanne

**M. Jean-Claude MÜLHETHALER**, UNIL – Université de Lausanne

**Mme Michelle SZKILNIK**, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

**M. Jean-Yves TILLIETTE**, UNIGE – Université de Genève

Experts :

**Mme Catherine GAULLIER-BOUGASSAS**, Université de Lille 3

**M. Jean-Yves TILLIETTE**, UNIGE – Université de Genève



UNIL | Université de Lausanne  
Faculté des lettres

# IMPRIMATUR

Le Décanat de la Faculté des lettres, sur le rapport d'une commission composée de :

Directeurs de thèse :

Monsieur Jean-Claude Mühlethaler

Professeur honoraire, Faculté des lettres,  
Université de Lausanne

Madame Michelle Szkilnik

Professeure, Université de Paris-Sorbonne  
Nouvelle/Paris III, France

Membres du jury :

Madame Estelle Doudet

Professeure, Faculté des lettres, Université de  
Lausanne

Madame Catherine Croizy-Naquet

Professeure, Université de Paris-Sorbonne  
Nouvelle/Paris III, France

Monsieur Jean-Yves Tilliette

Professeur, Université de Genève

autorise l'impression de la thèse de doctorat de

**MADAME DELPHINE BURGHGRAEVE**

intitulée

*De couleur historique et d'odeur de moralité :*  
poétique et herméneutique de l'histoire antique dans la  
*Bouquechardière* de Jean de Courcy (1416)

sans se prononcer sur les opinions du candidat / de la candidate.

La Faculté des lettres, conformément à son règlement, ne décerne aucune mention.

Lausanne, le 2 avril 2019

  
Dave Lüthi  
Doyen de la Faculté des lettres

## Remerciements

*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage...* Au terme d'un beau voyage qui m'a amenée à affronter mes propres tempêtes, à inventer ruses et sortilèges contre mes monstres et à me laisser séduire et parfois dévoyer par le chant des sirènes, je suis heureuse de remercier toutes celles et tous ceux qui ont aidé à me maintenir à flot. Toute ma déférence et ma gratitude s'adressent en premier lieu à ma directrice de thèse, Michelle Szkilnik et à mon directeur de thèse, Jean-Claude Mühlethaler pour la bienveillance avec laquelle ils ont su accompagner et guider mes pas hasardeux vers un auteur encore peu connu. Je remercie particulièrement Michelle Szkilnik pour l'enthousiasme, la curiosité et l'esprit critique, avec lesquels elle a accueilli mes lectures encore hésitantes du texte de Jean de Courcy. Je remercie Jean-Claude Mühlethaler de m'avoir offert un cadre de travail idéal et des discussions enrichissantes, au sein d'un projet stimulant qui m'a permis de mieux saisir la place de mon auteur dans le panorama auctorial de la fin du Moyen Âge. Je leur suis reconnaissante pour les relectures attentives et les remarques complémentaires qui ont contribué à améliorer la qualité du contenu et de l'écriture de ce travail.

Toute ma gratitude va également aux institutions sans le soutien desquelles ce travail n'aurait jamais pu aboutir : le Fonds national Suisse qui m'a accordé une bourse doctorale de trois ans au sein de l'Université de Lausanne, la Société académique vaudoise et la fondation Erna Hamburger pour le soutien financier de fin de thèse qu'ils m'ont accordé, et enfin, la fondation Zeno Karl Schindler, grâce à qui j'ai pu bénéficier d'un échange doctoral enrichissant.

Au cours de cet échange, j'ai pu profiter de discussions stimulantes avec Jean-Yves Tilliette, à qui j'exprime ici ma reconnaissance, qui m'a amenée à repenser et nuancer certaines notions. Je remercie également Catherine Croizy-Naquet pour sa bienveillance et l'intérêt qu'elle a toujours témoigné~~s~~-envers mon sujet, lors de nos rencontres dans le cadre structurant des séminaires du CEMA. Je suis également grandement redevable aux quatre membres du projet d'édition de la *Bouquechardière*, Catherine Gaullier-Bougassas, Sandrine Hériché-Pradeau, Sarah Baudelle-Michels et Elena Koroleva, qui ont rendu le travail sur Jean de Courcy un peu moins solitaire.

Je remercie aussi Mme Béatrice Chancel et les chercheurs, Anne Rochebouet, Florence Tanniou et Morgane Milhat, qui m'ont permis de consulter leurs travaux non publiés, sans lesquels je n'aurais jamais eu accès aussi efficacement à tous ces textes souvent non édités qui ont influencé l'écriture de Jean de Courcy.

Toutes mes pensées vont enfin à mes parents et amis qui ont apporté le soutien humain et affectif nécessaire afin de faire de cette expérience intellectuelle une expérience de vie. J'exprime toute mon amitié à Claire-Marie Schertz, avec qui j'ai fait les premiers pas dans le monde de la recherche et qui m'a accueillie chaleureusement au sein de l'Université de Lausanne. J'adresse en particulier toute ma gratitude à Nathalie Dahn-Singh pour ses qualités humaines (sa patience, son optimisme et son amitié) et intellectuelles et pour ses relectures, qui m'ont souvent aidée à exprimer et clarifier les tempêtes sous mon crâne et aussi parce que sans elle, je n'aurais jamais eu accès aux travaux français depuis ma contrée germanophone. Pour la maîtrise des *affects* à laquelle il m'a encouragée au quotidien et la confiance qu'il a placée en moi, j'adresse enfin toute l'expression de mon amour à mon conjoint Matthias Husinsky.



## **De couleur historique et d'odeur de moralité : poétique et herméneutique de l'histoire antique dans la *Bouquechardière* de Jean de Courcy (1416)**

### ***Résumé :***

La *Bouquechardière* est une histoire universelle moralisée écrite à partir de 1416 par Jean de Courcy, un chevalier normand. En dépit de cette appropriation plutôt inhabituelle d'un genre historique particulièrement ancré dans la théologie, le texte de Jean de Courcy a peu suscité l'intérêt de la critique. Notre présent travail vient combler cette lacune en questionnant la manière dont l'auteur laïque revisite les codes historiques et homilétiques qui constituaient jusque-là l'apanage des clercs. À un niveau plus large, notre étude permet aussi de cerner davantage la variabilité d'un panorama auctorial et d'une communication littéraire en pleine évolution à la fin du Moyen Âge. Issu d'une culture laïque, Jean de Courcy doit imposer sa crédibilité à la fois intellectuelle et morale dans le champ des écritures. Sans usurper les rôles du clerc ou de l'intellectuel, il crée sa propre fonction auteur : celle de l'écrivain amateur qui fonde sa légitimité sur une expérience acquise dans le monde, une accumulation du savoir par la lecture et une attitude dévotionnelle. Son approche chrétienne et édifiante de la lecture détermine le choix d'écrire une histoire antique à une époque où les écrivains ont plutôt tendance à réagir à l'actualité. En effet, la manière dont il ordonne, compile, sélectionne et recompose la matière trahit une forte soumission de l'histoire à la perspective eschatologique. Traçant un *continuum* historique des acteurs de l'Antiquité jusqu'au lecteur contemporain, le compilateur crée les conditions nécessaires à son actualisation. La finalité spirituelle de la lecture autorise alors l'insertion surprenante des fables ovidiennes dans la trame historique. La fiction mythologique historicisée contient un potentiel herméneutique : elle s'offre comme un signe de Dieu à déchiffrer au moyen d'une méthode analogique et allégorique. C'est donc en lecteur modèle que Jean de Courcy apprend à son lecteur à fixer le sens des mots et des choses pour qu'au moment de refermer le livre, le processus de refiguration de l'histoire voie le jour. En d'autres termes, la lecture mène à la conversion spirituelle.

***Mots clés : allégorie, auctorialité, compilation, fable, herméneutique, lecteur, moralisation, prose historique, histoire universelle.***

**With *couleur historiale* and *oudeur de moralité* : poetics and hermeneutics of Ancient History in Jean de Courcy's *Bouquechardière* (1416)**

***Abstract :***

The *Bouquechardière* is a moralized universal history written from 1416 by Jean de Courcy, a Norman knight. Despite this rather unusual appropriation of a historical genre particularly rooted in theology, Jean de Courcy's text has not aroused much critical interest. Our present work fills this gap by questioning the way in which the lay author revisits the historical and homiletic codes that were until then the prerogative of clerics. On a broader level, our study also makes it possible to better identify the variability of an auctorial panorama and a literary communication in full evolution at the end of the Middle Ages. Coming from a secular culture, Jean de Courcy must impose his intellectual and moral credibility in the field of writing. Without usurping the roles of the cleric or the intellectual, he creates his own « fonction auteur »: an amateur writer who bases his legitimacy on an experience acquired in the world, an accumulation of knowledge through reading and a devotional attitude. His Christian and edifying approach to reading determines the choice to write an Ancient History at a time when writers tend to react to current events. Indeed, the way in which he ordered, compiled, selected and recomposed the material reveals a strong submission of history to the eschatological perspective. Tracing a historical continuum from the actors of Antiquity to the contemporary reader, the compiler creates the necessary conditions for its actualisation. The spiritual purpose of the reading then allows the surprising insertion of Ovidian fables into the historical framework. Historicalized mythological fiction contains a hermeneutical potential : it is offered as a sign of God to be deciphered by using an analogical and allegorical method. It. As a model reader, Jean de Courcy teaches his own reader to fix the meaning of words and things, so that when the book is closed, the process of « refiguration » of history is born. In other words, the reading leads to spiritual conversion.

***Keywords : allegory, authorship, compilation, fable, hermeneutics, reader, moralisation, historical prose, universal history.***

## Liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits de la *Bouquechardière*

La désignation des manuscrits reprend les sigles qui seront exploités dans l'édition critique de la *Bouquechardière* à paraître en 2019 :

Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I, 9503-9504	Br
Chantilly, Musée Condé, 728 (312)	Chant
Charleville, Bibliothèque municipale, 215	Charl (L. IV-VI)
Copenhague, Bibliothèque royale, fonds de Thott, 433	Co
Genève, Bibliothèque de Genève, fonds français 70	G
La Haye, Musée Meermannno-Westreenianum 10A17	LH
Londres, British Library, Fonds Harley, 4376	L
Manchester, John Rylands Library, French ms 4	M
New-York, Pierpont Morgan Library, 214	NY
Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3514	Ars3514 (L. I-IV)
Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3689	Ars3689
Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3691	Ars3691
Paris, Bibliothèque Mazarine, 1556-1557	Maz1556-1557
Paris, Bibliothèque Mazarine, 1558	Maz1558 (L. IV-VI)
Paris, Bibliothèque nationale française, 62-63	P62-P63
Paris, Bibliothèque nationale fr. 65-66	P65-P66
Paris, Bibliothèque nationale fr. 307	P307
Paris, Bibliothèque nationale fr. 329	P329
Paris, Bibliothèque nationale fr. 330	P330
Paris, Bibliothèque nationale fr. 698	P698 (-Br)
Paris, Bibliothèque nationale fr. 699	P699 (L. I, II)
Paris, Bibliothèque nationale fr. 700	P700 (L. IV-VI)
Paris, Bibliothèque nationale fr. 2685	P2685
Paris, Bibliothèque nationale fr. 2686	P2686
Paris, Bibliothèque nationale fr. 2687	P2687
Paris, Bibliothèque nationale fr. 6183 et 15459	P6183-P15459
Paris, Bibliothèque nationale fr. 20124	P20124
Paris, Bibliothèque nationale fr. 20130	P20130
Paris, Bibliothèque nationale fr., fonds Smith-Lesouëf 71-72	Psmith71-72
Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, Fr. f <sup>o</sup> v. IV. 13/1-2	SPb

Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, 2543

V

Waddesdon Manor, collection James A. de Rothschild 11

W

# Introduction

## De la nécessité de lire, d'écrire et d'interpréter

*Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura.*  
Sénèque, *Ep.* 82.

Pour la fin du Moyen Âge, la dichotomie structurelle actifs / contemplatifs, laïcs / religieux héritée de saint Grégoire est remise en cause par une ouverture de la spiritualité et du savoir à l'élite du laïcat. Les traités de vie spirituelle écrits en langue vernaculaire ainsi que les lettres de direction spirituelle<sup>1</sup> proposent aux laïcs qui en auraient le loisir (les célibataires, les veufs, les femmes) des règles de vie contemplative calquées sur le modèle monastique :

Pour ce sentencie maistre Jehan Gerson que dampnable chose seroit laissier contemplacion a gens d'eglise qui doivent tenir escole de devocion, d'oroison et de larmes. Et aussi a plusieurs hommes et femmes du siecle qui ont souffisamment de quoy vivre sans moult negocier au monde, et qui ont instruction, engin et les forces de l'ame, et de souffisante complexion corporelle. Telz se doivent convertir tous a Dieu et ravir les cieulz par affection pure et de bon cuer.<sup>2</sup>

L'essor de la traduction entamé dès le XIV<sup>e</sup> siècle par la politique culturelle de Charles V a contribué à rendre accessible à l'élite laïque un savoir théologique et intellectuel. La production de livre pieux<sup>3</sup> (les livres d'heures par exemple) favorise une pratique quotidienne et individuelle du culte par les laïcs. Seuls face à leur livre, ces nouveaux lecteurs se livrent à l'exercice dévotionnel de la contemplation : la lecture spirituelle en langue vernaculaire déclenche la méditation et la prière et encourage le face-à-face entre le croyant et Dieu qui se passe dans ces moments de la médiation de l'Église<sup>4</sup>. Ce nouveau rapport à la foi restructure l'espace religieux qui devient domestique, mais aussi collectif et séculier : les mouvements pénitentiels s'accroissent permettant de « rester dans le monde sans y vivre de façon mondaine »<sup>5</sup> et des confréries laïques qui se regroupent sur des bases socio-professionnelles ou territoriales se développent<sup>6</sup>. La pratique du culte domestique se pare d'un idéal de vie semi-religieuse, conforme aux préceptes de l'Évangile.

---

<sup>1</sup> Geneviève Hasenohr, « La société ecclésiale selon le chancelier Gerson : typologie et vocabulaire », in *Pfaffen und Laien. Ein mittelalterlicher Antagonismus ?*, eds Eckart Conrad Lutz & Ernst Tresp, Fribourg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1999, pp. 209-233. Ses études fondatrices sur la littérature religieuse consacrée aux laïcs ont été réunies dans : Geneviève Hasenohr (éd.), *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, études assemblés et revus avec la collaboration de Marie-Clotilde Hubert, Sylvie Lefèvre, Anne-Françoise Leurquin, Christine Ruby & Marie-Laure Savoye, Turnhout, Brepols, 2015.

<sup>2</sup> Paris, Bibl. Arsenal 2176, fol. 119v-120r, ch. 36 : « Comment on ne doit pas refuser les prouffitables et savoureux fruiz de contemplacion ». Jean Gerson dit sensiblement la même chose dans « *Theologia mystica practica* » (in *Œuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, Paris, Desclée, 1960-1973, 402, t. VIII, p. 24).

<sup>3</sup> Jacques Paul, *Le Christianisme occidental au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 2004, pp. 334-367.

<sup>4</sup> André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, Le Seuil, 1994, pp. 131-168

<sup>5</sup> *Id.*, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études* (2005/1. Tome 402), pp. 55-67 (p. 61).

<sup>6</sup> Jacques Chiffolleau, *La Religion flamboyante : France, 1320-1520*, Paris, Éditions Points, 2011, p. 104 et suiv.

Cependant, Geneviève Hasenohr a souligné justement que, malgré l'augmentation de la production des textes spirituels à destination du laïc, ceux-ci ne délivrent jamais un contenu théologique complexe mais plutôt une vision morale de la théologie<sup>7</sup>. L'enseignement est moins dogmatique que pratique. On observe le même phénomène dans le mouvement de vulgarisation du savoir intellectuel déjà commencé au XIV<sup>e</sup> siècle. Par sa pratique du mécénat, les hommes de la cour ne sont pas que des récepteurs passifs du savoir. Ils encouragent et dynamisent la production intellectuelle en influençant son orientation et le développement d'une philosophie pratique<sup>8</sup>. Cependant, Catherine König-Pralong montre que, dans leurs traités, les clercs délivrent une sagesse plus pratique que théorique. Néanmoins, pour la chercheuse, le travail de Christine de Pizan témoigne d'un véritable défi laïque qui consiste à s'appropriier le savoir totalisant et rigoureux du clerc, de la théologie au social en passant par la philosophie<sup>9</sup>.

Dans ce panorama de laïcisation du savoir, Jean de Courcy, un « chevalier normant plain de jours et vuide de jennesce »<sup>10</sup>, auteur de deux œuvres à la fois savantes et spirituelles, est un témoin incontournable de cette double appropriation laïque d'un savoir historique et d'une spiritualité presque monacale. En effet, sa première œuvre, la *Bouquechardièrre* est une histoire universelle moralisée écrite en 1416, intitulée dans les rubriques des catalogues la *Bouquechardièrre*, du nom de son fief d'origine le Bourg-Achard<sup>11</sup>. Lucien Lécureux, dont l'étude pionnière de 1909 fut brûlée en 1944 et dont il ne nous reste malheureusement qu'une position de thèse, décrit ainsi l'œuvre de Jean de Courcy :

La *Bouquechardièrre* est une compilation composée avec régularité [...]. L'œuvre se répartit en six livres, chaque livre étant divisé en chapitres répartis selon un certain nombre d'*histoires*. Chaque chapitre est terminé par le récit « en brieve substance » d'un fait analogue à celui qui vient d'être raconté et une moralisation, le plus souvent appuyée de l'autorité d'un philosophe ou d'une citation de l'Écriture ou des Pères.<sup>12</sup>

La seconde œuvre de Jean de Courcy, le *Chemin de Vaillance* probablement composé entre 1424-1426<sup>13</sup>, est un long poème allégorique de 40000 octosyllabes. Que ce soit dans l'usage

---

<sup>7</sup> Geneviève Hasenohr, « La littérature religieuse », in *Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters*, dir. Daniel Poirion, Heidelberg, Carl Vinter Universitätsverlag, 1988, t. VIII, vol. 1, pp. 266-305.

<sup>8</sup> Ruedi Imbach & Catherine König-Pralong, *Le Défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Paris, Vrin, 2013.

<sup>9</sup> Catherine König-Pralong, « Métaphysique, théologie et politique des savoirs chez Christine de Pizan », in *ibid.*, pp. 193-210.

<sup>10</sup> Jean de Courcy, *Bouquechardièrre*, BnF fr. 20124, fol. 1r. Toutes nos citations du texte de Jean de Courcy seront faites à partir de ce manuscrit.

<sup>11</sup> Pour un référencement des différents titres donnés à l'œuvre de Jean de Courcy dans les catalogues, voir Béatrice de Chancel, *Étude des manuscrits et de la tradition du texte de la Bouquechardièrre de Jean de Courcy*, thèse pour l'obtention du diplôme d'archiviste-paléographe, 1985, pp. 2-9. Sur le nom de la *Bouquechardièrre*, voir Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, F. Vieweg, Libraire-éditeur, 1886, t. II, p. 347.

<sup>12</sup> Lucien Lécureux, « Étude sur la *Bouquechardièrre* », *École nationale des Chartes*, Positions de thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1909, Macon, Protat Frères, 1909, pp. 79-86 (p. 79).

<sup>13</sup> Arthur Piaget, « Le *Chemin de Vaillance* de Jean de Courcy et l'hiatus de l'e final des polysyllabes aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », *Romania*, XXVII (1898), pp. 582-607 et Blanche Doris Dubuc, *Étude critique partielle du Chemin*

des méthodes d'exégèse utilisées pour interpréter l'histoire dans la *Bouquechardière* ou l'idéal chrétien porté par le chevalier du *Chemin de Vaillance*, l'auteur fait preuve d'une spiritualité remarquable dont il convient d'interroger la nature : s'agit-il d'une vision morale de la théologie ou l'auteur propose-t-il de véritables réflexions sur le dogme chrétien ? La même question se pose du point de vue de son savoir historique : Jean de Courcy est-il un véritable historien à la démarche de recherche de la vérité rigoureuse ou l'histoire est-elle au service d'un enseignement moral et pratique ?

Peut-être en raison de son didactisme et de l'absence d'édition, les œuvres de Jean de Courcy ont rarement suscité l'intérêt de la critique jusqu'à ces dernières années. Pour ces mêmes raisons philologiques et historiographiques, il n'était pas envisageable de livrer à une étude complète des deux œuvres de cet auteur. Nous avons choisi de nous concentrer sur la *Bouquechardière*, sans pour autant nous interdire de convoquer ici et là le *Chemin de Vaillance* dans le but d'éclairer une constante dans l'écriture de Jean de Courcy. Pour une étude littéraire du *Chemin de Vaillance*, nous signalons les travaux récents de Philippe Maupeu et de Marco Nievergelt dans leurs travaux sur le roman allégorique<sup>14</sup>. En ce qui concerne la *Bouquechardière*, l'historiographie est faible et concerne principalement l'aspect philologique de cette œuvre. Ainsi, la tradition manuscrite a fait l'objet d'une étude de la part de Béatrice de Chancel<sup>15</sup> qui sera bientôt prolongée par la parution d'une édition critique des six livres de cette histoire universelle dirigée par Catherine Gaullier-Bougassas<sup>16</sup>. Les enluminures des manuscrits réalisées par le maître de l'échevinage de Rouen ou dans d'autres ateliers ont également été commentées dans plusieurs travaux<sup>17</sup>.

---

de *Vaillance de Jean de Courcy d'après le manuscrit BM Royal 14 E. II*, thèse de doctorat soumise à l'université du Connecticut, 1981.

<sup>14</sup> Outre l'étude d'Arthur Piaget, le *Chemin de Vaillance* a retenu l'attention de Philippe Maupeu dans *Pèlerin de vie humaine : autobiographie et allégorie narrative de Guillaume de Deguileville à Octovien de Saint-Gelais*, Paris, Champion, Paris, 2009, pp. 475-529 en particulier et Marco Nievergelt, *Allegorical Quests from Deguileville to Spenser*, Boydell & Brewer, 2012, pp. 43-73.

<sup>15</sup> Béatrice de Chancel, *Étude des manuscrits et de la tradition du texte...*, op. cit. et ead., « Les manuscrits de la *Bouquechardière* de Jean de Courcy », *Revue d'histoire des textes*, t. XVII (1987), pp. 219-292.

<sup>16</sup> L'édition est à paraître chez Brepols. Elle est le résultat d'un projet collectif dirigé par Catherine Gaullier-Bougassas et sur lequel ont collaboré : Sarah Baudelle-Michels (L. IV), Delphine Burghgraeve (L. II), Catherine Gaullier-Bougassas (L. I, du prologue au chapitre 27 ; L. V), Sandrine Hériché-Pradeau (L. III), Elena Koroleva (L. I, des chapitres 28 à 94). Le livre VI est édité par toute l'équipe.

<sup>17</sup> Claudia Rabel, « Artiste et clientèle à la fin du Moyen Âge : les manuscrits profanes du Maître de l'échevinage de Rouen », *Revue de l'Art*, 84 (1989), pp. 48-60 ; Béatrice de Chancel, « Les manuscrits de la *Bouquechardière* de Jean de Courcy et leur décor », in *Manuscrits et enluminures dans le monde normand (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, eds. Pierre Bouet et Monique Dosdat, Caen, Presses universitaires de Caen, 1999, pp. 181-196 ; Sophie Cassagnes-Brouquet, « L'image du fondateur dans les manuscrits de la *Bouquechardière* », in *Ab urbe condita. Fonder et refonder la ville : récits et représentations (second Moyen Âge-premier XV<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque international de Pau (14-15-16 mai 2009), Actes du colloque international de Pau (14-15-16 mai 2009), éd. Véronique Lamazou-Duplan, Toulouse, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2011, pp. 261-274 ; Nicole Fontannaz, *Les Chroniques de la Bouquechardière de Jean de Courcy (Genève, BPU ms. fr. 70/1-70/2)*, mémoire de licence dirigé par Nicolas Bock, Université de Lausanne, 2007.

Depuis l'étude perdue de Lucien Lécureux et l'approche philologique de Béatrice de Chancel, la *Bouquechardière* a souvent été simplement mentionnée<sup>18</sup> ou rapidement présentée comme une histoire universelle en langue vernaculaire de la fin du Moyen Âge parmi les autres, notamment dans les travaux fondateurs de Jacques Monfrin<sup>19</sup> ou dans ceux de Marc-René Jung à propos de la légende Troie<sup>20</sup>. Mais, ce n'est que récemment que le texte de Jean de Courcy a été plus précisément abordé : d'une part, grâce aux recherches de Catherine Gaullier-Bougassas sur le traitement d'Alexandre chez Jean de Courcy, qui ont mis au jour certaines techniques de compilation et de moralisation<sup>21</sup>, et d'autre part, grâce à l'étude d'Anne Salamon sur les insertions de la Genèse dans les histoires universelles de la fin du Moyen Âge, où elle évoque le cas de Jean de Courcy<sup>22</sup>.

À notre tour, nous avons voulu éclairer dans son ensemble, le travail d'un auteur sur ce texte trop méconnu qui, dans ses rapports intertextuels avec les hypotextes – ses variations et ses réécritures –, dans sa manière d'interpréter l'histoire – signe de la constitution d'une spiritualité destinée aux laïcs –, et enfin dans son contexte de production en pleine guerre de Cent Ans, dévoile une richesse remarquable. L'étude de la *Bouquechardière* vient non seulement compléter une carence historiographique, mais elle constitue sans aucun doute un apport considérable dans le champ des recherches littéraires sur les auteurs de la fin du Moyen Âge. Grâce à l'étude d'un « segment d'individualisation », un auteur caractéristique d'un

---

<sup>18</sup> Paul Meyer la mentionne dans « Les premières Compilations françaises d'histoire ancienne. I. *Les Faits des Romains* II. *Histoire ancienne jusqu'à César* », *Romania*, 14 (1885), pp. 1-85 (p. 76) ; Bernard Guenée évoque rapidement Jean de Courcy dans *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, p. 70.

<sup>19</sup> Jacques Monfrin, « La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XV<sup>e</sup> siècle », in *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism Outside Italy. Proceedings of the International Conference. Louvain, May 11-13, 1970*, Leuven, Leuven University Press / Den Haag, Nijhoff 1972, pp. 131-170 (pp. 162-164).

<sup>20</sup> Marc-René Jung, *La Légende de Troie en France au Moyen Âge. Analyse des versions françaises et bibliographie raisonnée des manuscrits*, Bâle/Tübingen, Francke, 1996, pp. 631-636.

<sup>21</sup> Catherine Gaullier-Bougassas, « L'historiographie médiévale d'Alexandre : héritages, renouvellements et débats », in *L'Historiographie médiévale d'Alexandre le Grand*, dir. Catherine Gaullier-Bougassas, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 5-34 ; *ead.*, « Histoire et moralisation : interpréter la vie d'Alexandre dans les histoires universelles françaises du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle (l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, la *Chronique de Baudouin d'Avesne*, le *Miroir historial*, la *Bouquechardière*) », in *ibid.*, pp. 233-270 et *ead.*, « Alexandre et la lutte contre l'idolâtrie selon la *Bouquechardière* de Jean de Courcy : idole religieuse et idole amoureuse », in *Actualiser le passé : figures antiques du Moyen Âge à la Renaissance*, eds Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, Lausanne, Serval, 2012, pp. 79-94 (URL : [https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB\\_34DBDAE31C15.P001/REF](https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_34DBDAE31C15.P001/REF)).

<sup>22</sup> Anne Salamon, « Palingénésie des premiers livres bibliques dans quelques histoires universelles du XV<sup>e</sup> siècle », in *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, eds Véronique Ferrer & Jean-René Valette, Genève, Droz, 2017, pp. 627-628.

milieu, d'une époque<sup>23</sup>, nous espérons cerner davantage la variabilité d'un panorama auctorial et d'une communication littéraire en pleine évolution<sup>24</sup>.

### **La Bouquechardière, un succès d'époque**

Issu de la petite noblesse militaire, Jean de Courcy appartient à une branche cadette de la famille des Courcy implantée en Normandie depuis la fin du X<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>, la branche des seigneurs du Bourg-Achard, dont la terre a été acquise par ses ancêtres au XIV<sup>e</sup> siècle, grâce à une alliance matrimoniale avec les Mallet de Plasnes<sup>26</sup>. D'après l'indication de son âge dans l'épilogue du *Chemin de Vaillance*, dont il semble bien être l'auteur, il aurait eu 66 ans en 1426, ce qui le ferait naître en 1360. Les archives montrent qu'en 1391, il était déjà nommé seigneur du Bourg-Achard<sup>27</sup>. En dehors des renseignements glanés ici et là dans les documents historiques sur la gestion de ses rentes et de ses héritages, nous ne disposons d'aucune information au sujet de sa carrière militaire. Jacques Monfrin propose de voir dans la mention du prologue de la *Bouquechardière*, où il indique qu'il a commencé ces compilations « prises sur le restor des contrees de Grece » (fol. 1r), un indice de la présence de Jean de Courcy à la bataille de Nicopolis (1396)<sup>28</sup>. Du fait de son ancrage temporel (1360-1433) et régional (la Normandie), il est fort probable qu'il ait été témoin de l'occupation de la Normandie par le roi d'Angleterre Henri V<sup>29</sup>.

---

<sup>23</sup> Étienne Anheim, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », in *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, dirs Dominique Iogna-Prat & Brigitte Miriam Bedos-Razak, Paris, Aubier, 2005, pp. 187-209 (p. 188).

<sup>24</sup> Outre les études particulières sur les auteurs de la fin du Moyen Âge, voir Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve (éds), *Un territoire à géographie variable : la communication littéraire au temps de Charles VI*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

<sup>25</sup> Baudry le Teutonique, l'ancêtre de la famille des Courcy s'installe en Normandie à la fin du X<sup>e</sup> siècle. Son descendant, Richard I<sup>er</sup> de Courcy s'illustrera dans sa participation à la conquête de l'Angleterre aux côtés de Guillaume le Conquérant. Alors qu'une partie de la lignée s'établit en Angleterre, l'autre reste en Normandie. À l'époque de Jean de Courcy, à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, la branche normande des Courcy n'a finalement plus beaucoup à voir avec la branche cadette des seigneurs du Bourg-Achard, à laquelle appartient notre auteur.

<sup>26</sup> La généalogie de Jean de Courcy diffère selon les historiens (voir en annexe). Sur la biographie des Courcy, voir Philippe Champy, *Les Courcy, mille ans d'histoire*, Guénégaud, 2007 (1<sup>ère</sup> éd. 2001) ; sur Jean de Courcy en particulier, voir Blanche Doris Dubuc, *Étude critique partielle du Chemin de Vaillance de Jean de Courcy d'après le manuscrit BM Royal 14 E. II*, thèse de doctorat soumise à l'université du Connecticut, 1981, pp. XV-XXX et André Dezellus, *Jean de Courcy, seigneur du Bourg-Achard*, Bertout, 2001. On regrettera que l'auteur de cette dernière étude ne fournisse pas de références bibliographiques ou aux archives en note de pages indispensables à l'évaluation scientifique des propos avancés. Il affirme néanmoins avoir bénéficié de la relecture de Philippe Champy qui préparait en parallèle son propre ouvrage plus général sur la famille des Courcy.

<sup>27</sup> Blanche Doris Dubuc, *Étude critique partielle du Chemin de Vaillance...*, *op. cit.*, p. XXI.

<sup>28</sup> Jacques Monfrin, « La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme... », art. cit., pp. 162-164. Si c'est le cas, Jean de Courcy est du moins de retour en Normandie le 10 novembre 1396, où il ratifie une sentence (voir Blanche Doris Dubuc, *Étude critique partielle du Chemin de Vaillance...*, *op. cit.*, p. XXX, n. 43).

<sup>29</sup> Françoise Autrand, *Charles VI*, Paris, Fayard, 1986, pp. 524-537 et pp. 566-567. Certaines archives mentionnent la confiscation de la terre Claville à un « esquier » du nom de Jean de Courcy en 1419, mais comme l'affirme Blanche Doris Dubuc, il ne peut s'agir de notre *chevalier*, qui du fait de son âge avancé ne peut être écuyer. Pourrait-il s'agir de son fils aîné, Jean, mort en tout cas avant 1422, puisque Charles, le second fils de Jean de Courcy règle les affaires d'héritage de son frère aîné en 1422 ? La question reste ouverte (voir Blanche Doris Dubuc, *Étude critique partielle du Chemin de Vaillance...*, *op. cit.*, p. XVIII-XIX).

En 1403, Jean de Courcy laisse une trace de sa piété et de son mécénat religieux en faisant construire une chapelle dédiée à saint Gilles au manoir de Faÿ, desservie par les chanoines de Saint-Augustin du prieuré de Bourg-Achard<sup>30</sup>. En 1416, alors qu'il commence la compilation de la *Bouquechardière*, l'auteur affirme s'être retiré de la vie guerrière. Selon les colophons<sup>31</sup>, il semblerait que ce soit dans ce manoir de Faÿ, près de Caudebec-en-caux, qu'il ait rédigé la *Bouquechardière* :

En l'an de grace mil .IIII<sup>c</sup>. XXII. le .XX<sup>e</sup>. jour du mois de juing fut parfait ce livre et achevees ces compilacions en la ville de Caudebec sur Seine par l'ateur nommé ou premier prologue [...] Celui qui cmosa ce livre trespasa a Caudebec le penultime jour de ottobre l'an mil CCCC. XXXI. priez Dieu pour lui. Amen. (P20124, fol. 377r)

Sa présence à Caudebec y est en tout cas bien attestée en 1420<sup>32</sup>. Toujours selon ces colophons, Jean de Courcy serait décédé « le penultime jour d'octobre l'an mil .CCC. XXXI », mais d'après les documents d'archives collectés par Blanche Doris Dubuc, il semblerait plutôt qu'il soit mort un 14 mai, probablement en 1433<sup>33</sup>. De son testament, il ne nous en reste que la mention de son enregistrement<sup>34</sup>. Il est donc impossible de connaître l'existence d'une éventuelle bibliothèque privée ou de savoir qui de ses enfants – sa fille Jeanne, mariée à Geoffroy d'Espinay, seigneur des Hayes, ou de ses fils Charles, Richard ou Artus – hérita des œuvres du père. Par conséquent, il est difficile de retracer le parcours des manuscrits originaux de la *Bouquechardière* et du *Chemin de Vaillance*.

Enfin, un mystère demeure sur la ou les personnes à l'origine de sa « promotion locale » dans les ateliers de copistes et les librairies de Rouen. En effet, à partir de la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle (principalement entre 1460-1480), la *Bouquechardière* connaît un succès régional certain :

Trente-cinq [*sic*] manuscrits conservent tout ou partie de la *Bouquechardière*, texte qui est toujours copié seul, en un ou deux volumes. Vingt-cinq manuscrits sont complets ou presque complets, six comportent seulement deux à quatre livres (*Charleville-Mézières, Bibl. Munic. ms. 215, Paris, Bibl. De l'Arsenal, ms. 3514, Bibl. Mazarine, ms. 1558, Bibl. Nat. mss. fr. 699, fr. 700 et fr. 20130*) et trois sont réduits à un ou deux feuillets (*Berlin, Staatsbibl., Preussischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinet IX, 632 et 633, Cleveland, Cleveland Museum of art, inv. 45.16 et Paris, Bibl. Nat. Nouv. Acq. Fr. 11198*).<sup>35</sup>

Parmi ces trente-quatre manuscrits, Béatrice de Chancel a pu montrer de manière certaine qu'au moins quinze ont été réalisés à Rouen, dont onze partagent le cycle d'enluminures spécifique

<sup>30</sup> Pierre Duchemin, *Histoire du Bourg-Achard*, Pont-Audemer, 1890, p. 30.

<sup>31</sup> Co, LH, P20124 et Ars3689 (*cf.* la liste des sigles).

<sup>32</sup> Les tabellonnages de Rouen font allusion à une sentence signée en 1420 à Caudebec-sur-Caux (voir Blanche Doris Dubuc, *Étude critique partielle du Chemin de Vaillance...*, *op. cit.*, n. 40, p. XXIX).

<sup>33</sup> Voir les éléments très convaincants apportés par Blanche Doris Dubuc, *ibid.*, p. 24.

<sup>34</sup> Charles de Robillard de Beaurepaire, *Inventaire sommaire des archives départementales antérieures à 1790 : Seine inférieure*, Série G, t. 1, F. Dupont, 1868, p. 75.

<sup>35</sup> Béatrice de Chancel, « Les manuscrits de la *Bouquechardière* de Jean de Courcy », *art. cit.*, p. 223. En fait, comme Béatrice de Chancel le corrigera elle-même, il existe en fait 34 témoins du texte de Jean de Courcy.

au P2685, copié par Raoulet Bellefosse à la demande des échevins de la ville et illustré dans l'atelier du Maître de l'échevinage de Rouen. De même, d'après le critère de l'enluminure, qui n'exclut pas la possibilité d'une copie réalisée à un autre endroit, deux manuscrits, qui seraient parmi les témoins les plus anciens<sup>36</sup>, seraient sortis de l'atelier parisien du Maître de Bedford, alors que trois manuscrits semblent provenir d'un atelier lyonnais, celui du Maître Lambert<sup>37</sup>, et deux autres du sud du Massif central (de Rouergue) ; et enfin un manuscrit, le P65-66, a été copié par le scribe de Louis de Bruges, Jean de Paradis. Restent les manuscrits copiés sur papier dont les filigranes n'ont pas pu renseigner sur leur provenance.

Tous ces témoins témoignent d'une assez large diffusion géographique de la *Bouquechardière* en l'espace de trois décennies (1450-1480). Le « beau coup de librairie »<sup>38</sup> réalisé par les ateliers de Rouen semble s'expliquer, si ce n'est par l'intervention d'un acteur en particulier (les échevins de Rouen ?), du moins par le goût des lecteurs de la fin du XV<sup>e</sup> siècle pour les histoires antiques<sup>39</sup> - un goût qui garantit un succès commercial. Parmi les premiers propriétaires de la *Bouquechardière*, on trouve des hommes et des femmes issus de la haute noblesse – les grands bibliophiles, Jacques d'Armagnac (LH)<sup>40</sup>, Louis de Bruges (P65-66)<sup>41</sup> et Aymar de Poitiers (P6183-P15459), Jeanne de France à qui fut offert le manuscrit P379 en 1471, la comtesse de Nevers et Rethel (Charl.), Philippe Pot, grand Sénéchal de Bourgogne et chevalier de la Toison d'Or (Chant728), Tanneguy du Chastel (Ars3514) et aussi probablement la famille des Estouteville (NY). Mais on trouve aussi des possesseurs issus de la fonction administrative ou ecclésiastique, comme les échevins de la ville de Rouen (P2685) et Jean-Louis de Savoie, évêque de Genève (P698-Br9503-9504). Certains manuscrits ont, semble-t-il, été copiés « en avance », comme en témoigneraient les blancs laissés à la place de l'inscription des armoiries<sup>42</sup>.

### ***La Bouquechardière, une histoire universelle singulière***

---

<sup>36</sup> Il s'agit des manuscrits P62-63 et P307 (voir Jean Porcher, *Les manuscrits à peintures des XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1955, n° 213).

<sup>37</sup> Il s'agit des manuscrits P698 et B9503-9504 et de G. Voir l'étude de Nicole Fontannaz, *Les Chroniques de la Bouquechardière de Jean de Courcy...*, *op. cit.*

<sup>38</sup> Béatrice de Chancel, « Les manuscrits de la *Bouquechardière* de Jean de Courcy et leur décor », art. cit., p. 196.

<sup>39</sup> Frédéric Duval (dir.), *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge. Petite anthologie commentée de succès littéraires*. Genève, Droz, 2007 et outre l'article de Jacques Monfrin déjà cité, voir aussi Bernard Guenée, « La culture historique des nobles : le succès des Faits des Romains (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », in *La Noblesse au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles. Essais à la mémoire de Robert Boutruche, réunis par Philippe Contamine*, Paris, PUF, 1983, pp. 261-288.

<sup>40</sup> Susan Blackman, *The Manuscripts and patronage of Jacques d'Armagnac Duke of Nemours (1433-1477)*, Ph.D., University of Pittsburgh, 1993, 2 vols.

<sup>41</sup> Parmi les travaux d'Hanno Wijsmann, voir *Luxury Bound. Illustrated Manuscript Production and Noble and Princely Book Ownership in the Burgundian Netherlands (1400-1550)*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 355-369.

<sup>42</sup> Voir Béatrice de Chancel, « Les manuscrits de la *Bouquechardière* de Jean de Courcy », art. cit., pp. 219-290.

La première singularité de la démarche de Jean de Courcy réside, selon nous, dans l'appropriation par un laïc d'un genre traditionnellement réservé à une élite intellectuelle ecclésiastique<sup>43</sup>, l'histoire universelle. L'une des rares définitions médiévales de la chronique universelle se trouve chez l'évêque italien du XIII<sup>e</sup> siècle, Sicard de Crémone :

*Cronicam id est temporalem narrationem ab exordio munde de temporibus et personis et gestis earum, non omnibus, sed que nobis et nunc ad exempli et cautele memoriam scripturarumque noticiam expedire videntur.*<sup>44</sup>

Devant le peu de théorisation générique de l'époque et surtout face à la diversité des pratiques, il n'est pas facile de proposer une vision stricte et suffisamment précise du genre de la chronique universelle<sup>45</sup>. Selon Karl H. Krüger, ce qui différencie ce type de texte d'un autre récit historique, c'est son cadre spatio-temporel allant « de la Genèse aux temps contemporains [et intégrant] l'histoire profane et biblique, en particulier celle de l'Église, ainsi que les événements historiques culturels et naturels »<sup>46</sup>. Ces chroniques sont donc universelles à trois niveaux : d'une part par leur intentionnalité chrétienne et, d'autre part, par leur temporalité et leur spatialité englobantes<sup>47</sup>. Anne-Dorothee von Brincken distingue au sein de ces chroniques universelles, les *series temporum* organisées selon une structure chronologique ; les *mare historiarum* caractérisées par leur narrativité, leur organisation en chapitre et leur style causal ; et, enfin, les *imago mundi* qui consisteraient à intégrer l'histoire universelle dans un récit de type encyclopédique<sup>48</sup>. Parmi ces trois distinctions, il est évident que la *Bouquechardière* appartient au deuxième type, les *mare historiarum*. Dès le prologue, Jean de Courcy annonce un programme historique qui, malgré son arrêt après la naissance du Christ, insère bien ce texte dans la scénographie des histoires universelles : les trois premiers livres sont consacrés à l'histoire antique et traitent des premiers rois grecs, d'Inachus à Créon, en passant par la première destruction de Troie et l'histoire de Thèbes (L. I), puis de l'histoire de la deuxième guerre de Troie (L. II) et enfin de la destinée des survivants troyens (Hélénus, Priam fils du roi éponyme, Anthénor, Énée et Ascagne) et de l'établissement de leurs dynasties (L. III). Le quatrième livre raconte l'histoire biblique des rois assyriens, mèdes et perses. Le livre V est

---

<sup>43</sup> Mireille Chazan, *L'Empire et l'Histoire universelle. De Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Champion, 1999.

<sup>44</sup> Sicard de Crémone, *Chronica universalis*, prologue, éd. O. Holder-Egger, ss, XXXI, p. 1972

<sup>45</sup> La variété des formes que peuvent revêtir les discours relevant de près ou de loin de la chronique universelle font dire à Krüger, dans un aveu déroutant : « Versuche, die Gattung der Universalchroniken knapp zu bestimmen, führen rasch in Aporien. » (*Die Universalchroniken*, Turnhout, Brepols, 1985, p. 13).

<sup>46</sup> Nous traduisons : « In der Regel überblicken sie von der Schöpfung bis zur eigenen Zeit profane und biblische bzw. kirchliche Geschichte auch kultur- und naturgeschichtliche Ereignisse. (*Ibid.*, p. 13).

<sup>47</sup> Nous reviendrons sur cette définition de l'histoire universelle dans la deuxième partie de notre travail. Voir aussi Franz-Josef Schmale, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

<sup>48</sup> Anna-Dorothee von Brincken, « Die lateinische Weltchronistik », in *Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung*, éd. Alexandre Randa, salzburg/Münschen, Anton Pustet, 1969, pp. 43-58.

consacré au règne de Philippe de Macédoine et surtout à celui de son fils Alexandre le Grand, alors que le sixième livre se conclut sur l'histoire des Maccabées et par l'avènement du Christ.

Au-delà de cette conformité avec le cadre spatio-temporel de l'histoire universelle, notre écrivain laïque est, selon nous, le premier à proposer de manière systématique, à la manière de l'exégèse biblique, une interprétation allégorique ou analogique aux faits historiques. À la manière de l'auteur de l'*Ovide moralisé* qui propose une véritable exégèse des fables ovidiennes<sup>49</sup>, il alterne un chapitre historique et une moralisation, qui s'articule en deux temps : il commence par rapprocher les faits racontés dans la trame principale d'un *exemplum* historique<sup>50</sup>, ou plus rarement fictif, servant de preuve au sens rhétorique du terme<sup>51</sup>, puis il déploie une glose morale et une interprétation allégorique chrétienne, agrémentées de plusieurs citations religieuses ou philosophiques. Œuvre de conversion spirituelle, initiative personnelle, la *Bouquechardièrre* permet à son auteur, et surtout à son lecteur, de saisir le sens profond de l'histoire, derrière laquelle se cache la volonté de Dieu, afin d'anticiper sur ses propres actions et de mener une vie vertueuse.

La seconde singularité de la démarche de Jean de Courcy consiste dans le fait que l'écrivain est, à notre connaissance, également le premier historien-moralisateur en langue française à intégrer dans une histoire universelle autant de gestes et de fables mythologiques provenant des *Métamorphoses* d'Ovide. Les légendes de Persée, Pandion-Térée-Procnée-Philomena, Hercules, les Amazones, Thésée, Jason, Œdipe sont reliées aux grandes dynasties grecques. Il prolonge ici, à l'aide de l'*Ovide moralisé* qui ne fut composé qu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle, le mouvement initié par les premières histoires universelles en langue française, dont il s'inspire<sup>52</sup> – l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (1208-1214) attribuée à Wauchier de Denain<sup>53</sup>, la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* (1278-1281<sup>54</sup>) et le *Manuel d'histoire de Philippe VI*

---

<sup>49</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé. Essai d'interprétation*, Paris, Champion, 2006.

<sup>50</sup> Sur l'usage de l'exemple historique dans les textes médiévaux en langue française, voir Danièle Duport & Didier Lechat (éds), *L'Exemple historique. Norme et pédagogie de l'exemplarité du Moyen Âge au XVI<sup>e</sup> siècle*, *Elseneur*, 31 (2016).

<sup>51</sup> Aristote, *La Rhétorique*, trad. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1991, L. I, chap. 8, 1356b.

<sup>52</sup> Lucien Lécureux, « Étude sur la *Bouquechardièrre* », *op. cit.*, p. 81-83.

<sup>53</sup> Paul Meyer est le premier à attribuer l'*Histoire ancienne jusqu'à César* à Wauchier de Denain. Il est suivi par Michelle Szkilnik, « Écrire en vers, écrire en prose. Le choix de Wauchier de Denain », *Romania*, n° 107 (1986), pp. 209-230. Voir l'introduction de Marijke de Visser-van Terwisga, *Histoire ancienne jusqu'à César (Estoires Rogier)*, t. 2, Orléans, Paradigme, 2000. Certaines sections de l'*Histoire ancienne* ont été publiées par différents éditeurs. Le lecteur trouvera la mention de ces éditions au fil de notre étude.

<sup>54</sup> Les catalogues ont parfois donné le titre de *Trésor des histoires* à cette chronique. Les parties médiévales de la chronique ont fait l'objet de nombreuses études individuelles (voir la thèse récente de Florent Noirfalise, *Family Feuds and the (Re)writing of Universal History : The Chronique dite de Baudouin d'Avesnes (1278-84)*, thèse de doctorat, Liverpool, University of Liverpool, 2009). Sur la partie de l'histoire biblique et antique : Alphonse Bayot, « La première partie de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* », *Revue des Bibliothèques et Archives de Belgique*, t. II, n° 6 (1904), pp. 419-432. Il faut aussi mentionner la thèse de doctorat soutenue le 24 novembre 2018 par Elena Koroleva, *Écrire l'histoire universelle au Moyen Âge : Alexandre le Grand et l'histoire de la Macédoine dans les chroniques du nord de la France*, sous la direction de la Prof. Catherine Gaullier-Bougassas, Université de Lille, 2018.

de Valois (composé après 1328)<sup>55</sup>. Ces derniers évoquaient déjà, selon une perspective évhémériste, quelques « historiettes »<sup>56</sup> concernant des dieux ou personnages mythologiques (Saturne, Jupiter, Persée, Hercule, ou même Minos, par exemple). Le rédacteur de l'*Histoire ancienne* insérait également vingt moralisations en vers, disséminées tout au long de son œuvre<sup>57</sup>. Quinze ans avant Jean de Courcy, Christine de Pizan s'était elle aussi livrée à l'exercice de la moralisation d'histoires mythologiques dans l'*Epistre Othea* (composée entre 1399-1400), « texte hybride, composite, déroutant »<sup>58</sup>. Cependant, elle insère ces anecdotes dans une épître fictive de la déesse Othéa à Hector, faisant de ce texte une sorte de traité moral destiné à « instruire les chevaliers et conseiller les princes »<sup>59</sup>, alors que sous la plume de Jean de Courcy, les faits mythologiques sont insérés au sein d'un discours historique et ont avant tout une fonction référentielle.

### **Enjeux de la recherche**

Inscrite au cœur de la recherche actuelle sur les histoires universelles de la fin du Moyen Âge<sup>60</sup>, dont il manque à ce jour une étude globale qui ferait ressortir les spécificités de ces histoires écrites par des laïcs et destinées à une communauté de lecteurs laïques, notre recherche tentera de rendre compte des enjeux qui sont en train de se jouer à la fin du Moyen Âge dans la réappropriation de ce genre savant par les laïcs. Par son profil d'historien amateur, libre de patrons et de mécènes, Jean de Courcy fait partie, comme le relève Bernard Guenée, des lecteurs érudits dont « l'histoire repose donc au mieux sur des livres, ou plutôt sur quelques livres,

---

<sup>55</sup> Camille Couderc, « Le Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois », *Études d'histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod*, Paris, 1896, pp. 415-444 et André Surprenant, « Unes petites croniques abregees sur Vincent : nouvelle analyse du Manuel dit de Philippe VI de Valois », in *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1990, pp. 439-466.

<sup>56</sup> Le terme est repris à Lucien Léclerc dans sa position de thèse (« Étude sur la Bouquechardière », *op. cit.*, p. 82).

<sup>57</sup> Pour une transcription de ces moralisations, voir Marijke de Visser-van Terwisga, *Histoire ancienne jusqu'à César (Estoires Rogier)...*, *op. cit.*, t. 2, pp. 291-307 et sur la place des récits mythiques de Thèbes, Hercule, les Amazones et le Minotaure dans l'*Histoire ancienne*, voir : *ead.*, « Récits mythiques et moralisations dans l'*HAC* (Paris B.N.F. fr. 20125) », in *Europäische Literaturen im Mittelalter, mélanges en l'honneur de Wolfgang Spiewok*, éd. Danielle Buschinger, Greifswald, Reineke-Verlag, 1994, pp. 143-151. Sur les moralisations, voir aussi Renate Blumenfeld-Kosinsky, « Moralization and History : Verse and Prose in the *Histoire ancienne jusqu'à César* (in B.N. f.fr. 20125) », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 97 : 1-2 (1981), pp. 41-46.

<sup>58</sup> Gabriella Parussa, « Introduction », in *Christine de Pizan, L'Epistre Othea*, éd. Gabriella Parussa, Genève, Droz, 1999, p. 16. Les citations de l'*Epistre Othea* seront toutes extraites de cette édition.

<sup>59</sup> Il s'agit du titre d'un article de Gabriella Parussa, « Instruire les chevaliers et conseiller les princes : l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan », in *Studi di Storia della civiltà letteraria francese. Mélanges offerts à Lionelle Sozzi*, Paris, Champion, 1996, pp. 129-155.

<sup>60</sup> Outre le site dirigé par Anne Salamon (HU 15) qui propose une transcription diplomatique des histoires universelles en français de la fin du Moyen Âge (URL : <http://hu15.github.io/histoires-universelles-xv/index.xhtml>) et la thèse d'Elena Koroleva qui vient d'être soutenue, il faut mentionner la thèse en préparation d'Anh Thy Nguyen, *Une définition du « geste compilatoire » dans les textes français de la fin du Moyen Âge : l'exemple bourguignon de la Fleur des histoires de Jean Mansel*, sous la direction de la Prof. Tania Van Hemelryck, Université catholique de Louvain.

souvent même sur un ou deux livres »<sup>61</sup>. Il s'agira de préciser ce profil général dessiné par Bernard Guenée, tant au niveau de la démarche de Jean de Courcy que de l'intentionnalité de son histoire universelle. Comme il nous était impossible, dans les limites de cette étude, de tout dire sur cette histoire universelle, nous avons choisi d'aborder l'écriture de l'histoire dans la *Bouquechardière* selon un double axe : diachronique – qui consiste à penser l'écriture de l'histoire résultante d'un *continuum de textes* –, et synchronique – qui consiste à la penser comme un ensemble de *pratiques* mémorielles, sociales et matérielles<sup>62</sup>. Cette étude envisage donc l'œuvre de Jean de Courcy selon l'angle des trois modalités de l'historiographie médiévale définies par Étienne Anheim et Pierre Chastang. Dans ce travail, nous tenterons de mettre en lumière la grammaire de l'histoire chez Jean de Courcy – autrement dit la manière dont l'énoncé est transformé d'un support à un autre –, sa poétique – à travers une étude de la référentialité, de la rhétorique et de l'esthétique de l'écriture de Jean de Courcy – et enfin, la pragmatique de son histoire, qui interroge la question de la performance et de l'effet esthétique de la lecture.

La démarche et la méthode de Jean de Courcy posent un ensemble de questions autour desquelles s'articulera notre pensée. Dans un premier temps, nous nous interrogerons sur la manière dont Jean de Courcy se pose dans le champ des écritures, et en particulier dans le champ de l'histoire universelle. Sur quels éléments repose son autorité ? Comment justifie-t-il son accès à la culture lettrée qui lui permet de pratiquer la compilation et la citation avec autant de précision ? Avec quelle conception de l'auteur médiéval Jean de Courcy rompt-il ? Il s'agira donc de s'interroger sur la fonction-auteur dans la *Bouquechardière*. À l'époque de Jean de Courcy, le nom de l'auteur investit presque systématiquement les textes. Il n'est plus ce phénomène particulier ni cette multitude d'*ego* relevés par Yasmina Foehr-Janssens<sup>63</sup>. Il est une individualité. La prise de conscience de l'activité professionnelle du clerc et de l'intellectuel favorise l'émergence d'une nouvelle conception de l'auctorialité, qui met au centre la question de la sincérité et de la conformité de la parole littéraire au dogme chrétien<sup>64</sup> et permet de

<sup>61</sup> Bernard Guenée place Jean de Courcy dans la catégorie des écrivains amateurs (*Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, p. 70).

<sup>62</sup> Étienne Anheim & Pierre Chastang, « Conclusion. L'écriture infinie : écrire l'histoire au Moyen Âge », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge. Contraintes génériques, contraintes documentaires*, eds Étienne Anheim, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun & Anne Rochebouet, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 351-363, p. 361 en particulier.

<sup>63</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et Écrits, Tome 1 : 1954-1969*, eds Daniel Deleuze et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 789-821 (1<sup>ère</sup> parution dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1969, pp. 73-104). Sur la fonction-auteur au Moyen Âge, voir Yasmina Foehr-Janssens, « Le clerc, le jongleur et le magicien : figures et fonctions d'auteurs aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », in *Toutes choses sont faites cleres par escripture : fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, eds Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, et al., Louvain-la-Neuve, *Les Lettres Romanes*, vol. 58 (2004 : numéro Hors-série), pp. 13-31.

<sup>64</sup> Voir en particulier à : Jacqueline Cerquiglini, « *Un engin si subtil* ». *Guillaume de Machaut et l'écriture au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. 1985) et Catherine Attwood, *Dynamic Dichotomy : The Poetry I in Fourteenth- and Fifteenth-century French Lyric Poetry*, Amsterdam, Rodopi, 1998. Les études sur la question de l'auteur à la fin du Moyen Âge sont nombreuses, outre les études que nous citerons, nous renvoyons à la

s'émanciper de la conception médiévale de l'autorité<sup>65</sup>. Au tournant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, les auteurs commencent à s'affirmer en tant que producteurs du texte<sup>66</sup> et ils revendiquent son caractère unique et nouveau<sup>67</sup>. Le portrait autobiographique de Jean de Courcy au seuil de son œuvre nous servira de point de départ dans l'analyse de cette fonction auteur.

Deuxièmement, puisque le choix d'écrire une histoire universelle à une époque où la tendance chez les écrivains est plutôt à l'écriture et à la réflexion politique, et donc morale, sur l'actualité<sup>68</sup>, peut être perçu comme obsolète<sup>69</sup>, il faut s'interroger sur les raisons de ce choix et sur la manière dont Jean de Courcy écrit l'histoire ancienne. L'auteur de la *Bouquechardière* régit le temps, ordonne la matière, compile et sélectionne plusieurs sources, certes livresques, mais qui révèlent une certaine conscience de la « vérité historique », à la manière des historiens du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>. Mais derrière cette exigence de la véracité, la poétique de Jean de Courcy révèle une soumission encore plus forte de l'écriture de l'histoire à la dimension pastorale, qui est chez lui beaucoup plus marquée que dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. L'intentionnalité est à l'origine de tous ses choix référentiels (le choix des sources), rhétoriques et esthétiques (les suppressions, amplifications, réécritures). On se demandera donc dans cette partie comment le style de Jean de Courcy se met au service de l'intentionnalité de l'histoire.

Troisièmement, l'insertion systématique des fables pose la question du rapport entre histoire et fiction. Nous nous demanderons si, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, ce rapport s'articule toujours sur une opposition aléthique entre vérité et mensonge, héritée de l'Antiquité. Comment Jean de Courcy justifie-t-il l'insertion de la fable ? Comment transpose-t-il les énoncés mythologiques de l'*Ovide moralisé* au sein d'une entreprise historique ? Cette insertion de la fiction mythologique dans le récit historique révèle une conception de la vérité particulière à

---

bibliographie contenue dans : Jean-Claude Mühlethaler, Delphine Burghgraeve & Claire-Marie Schertz, « Figure, posture, *ethos* à l'épreuve de la littérature médiévale », in *Un territoire à géographie variable...*, *op. cit.*, pp. 42-51.

<sup>65</sup> Michel Zink, « Auteur et autorité au Moyen Âge », in *De l'autorité. Colloque annuel du Collège de France*, dir. Antoine Compagnon, Paris, Odile Jacob, 2008, pp. 143-158

<sup>66</sup> Voir 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.

<sup>67</sup> Voir les entrées de la famille de l'adjectif « nouveau » dans la base de données *Clerc6* : <https://wp.unil.ch/clerc6/>. Sur le précurseur de la *selbstautorisierung*, Dante, voir David Nelting, « ...per sonare un poco in questi versi... Dichteriche Autorität und Selbstautorisierung bei Dante », in *Autorschaft und Autorität in den romanischen Literaturen des Mittelalters*, eds Susanne Friede & Michael Schwarze, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 74-95.

<sup>68</sup> Voir Joël Blanchard & Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002.

<sup>69</sup> Les jeunes chercheurs médiévistes de l'association *Questes* avaient consacré un cycle en 2017 à la question de l'« obsolète, désuet, anachronique », lors duquel Sarah Delale définissait l'obsolète par « ce qui continue d'être utilisé dans sa fonction d'origine, mais a perdu de sa pertinence dans sa fonction ou les représentations ». En attendant de voir paraître le bulletin de l'association, voir le compte-rendu de la séance : <https://questes.hypotheses.org/1680>.

<sup>70</sup> Sur les fonctions de l'historien médiéval, voir Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique au XIII<sup>e</sup> siècle à la lumière de l'historiographie contemporaine », *Littérature*, 148 (2007/4), pp. 28-43 ; ainsi que *ead.*, *Écrire l'histoire romaine au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, pp. 295-324.

l'époque médiévale, qui ne repose pas tant sur l'exactitude des faits que sur la compréhension du sens. En ce sens, la fable, qu'elle soit accordée à la vérité historique ou qu'elle se présente en tant que récit fictif dans l'œuvre de Jean de Courcy, renseigne le lecteur sur une vérité plus profonde : celle qui est mise par Dieu dans tout ce qui compose sa Création<sup>71</sup>. La fiction mythologique, au même titre que l'histoire, s'offre comme un signe de Dieu à déchiffrer, à l'aide d'une méthode empruntée à l'exégèse biblique ou au moyen d'une interprétation analogique<sup>72</sup>. Elle contient un potentiel herméneutique et une valeur pédagogique. Elle apprend au lecteur à fixer le sens des mots et des choses et à terme, elle doit mener à une véritable conversion. Nous étudierons donc les processus poétiques mis en place par Jean de Courcy pour intégrer la fable dans l'histoire, les raisons de son insertion et l'effet esthétique<sup>73</sup>.

D'une poétique à une herméneutique de l'histoire qui vise à rendre le lecteur autonome, c'est le parcours d'une communication littéraire d'un nouveau genre que nous souhaitons mettre en valeur : celle d'un lecteur modèle<sup>74</sup> à une communauté constituée de pairs<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> Armand Strubel, « *Grant senefiance a* » : *allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, pp. 53-92.

<sup>72</sup> Marylène Possamai-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*, Paris, Champion, pp. 301-317 et pp. 363-495.

<sup>73</sup> Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture*, trad. Evelyne Sznycer, Bruxelles, éditions Mardaga, 1985.

<sup>74</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. Myriem Bouzahier, Paris, Grasset, 1985.

<sup>75</sup> Roger Chartier, *L'Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 13-33.



# Partie I

## L'écrivain amateur en quête de légitimité<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Qu'il nous soit permis de souligner ici l'homophonie *en quête* / *enquête*. Notre analyse reflète en effet non seulement la quête de Jean de Courcy, écrivain amateur pour imposer sa légitimité dans le panorama auctorial de la fin du Moyen Âge, mais aussi la véritable enquête que nous avons menée tout au long de ce travail pour retrouver les caractéristiques qui fondent la légitimité de cet auteur souvent fuyant et toujours dans l'entre-deux.



# Introduction

LE PERE : [...] Au sens, voyez-vous, que l'auteur, qui nous a créés, vivants, n'a pas ensuite voulu, ou n'a pas pu matériellement nous mettre au monde de l'art. Et ç'a été un vrai crime, monsieur, parce que quelqu'un qui a la chance de naître personnage vivant, peut se moquer même de la mort. Il ne meurt plus ! Celui qui mourra, c'est l'homme, l'écrivain, instrument de sa création, la créature ne meurt jamais ! Et pour vivre éternellement, elle n'a même pas besoin de dons extraordinaires ou d'accomplir des prodiges. Qui était Sancho Pança ? Qui était don Abbondio ? Et pourtant ils vivent éternellement parce que – germes vivants – ils ont eu la chance de trouver une matrice féconde, une imagination qui a su les élever et les nourrir, les faire vivre pour l'éternité.<sup>77</sup>

Qui est l'auteur dans la *Bouquechardière* ? Précisons d'emblée que nous ne posons pas la question en termes biographiques : ce n'est pas l'*homme de lettres* que nous nous efforcerons ici de retrouver. Nous envisageons plutôt l'auteur tel qu'il s'inscrit dans le texte, tel qu'il se met en scène et tel qu'il assume sa « fonction-auteur »<sup>78</sup>. Selon Michel Foucault, l'auteur n'est pas un donné, un individu mais un « être de raison », c'est-à-dire un artefact construit selon les discours et les époques, bref une fonction classificatoire<sup>79</sup>. Plus qu'un garant du sens et de l'authenticité de la parole, l'auteur devient un principe de cohérence et de cohésion. La *fonction-auteur* a selon nous l'avantage de déplacer la question de l'auteur et de l'autorité, si particulière au Moyen Âge, à l'auctorialité (*authorship*). Il ne s'agit plus de se demander qui est l'auteur du texte – est-il autorisé par un statut ou une institution ? – mais de savoir ce qui constitue l'auctorialité du texte : qu'est-ce qui le définit en tant que discours ? Comment est-il rattaché au monde des textes ?<sup>80</sup>

La réponse à ces questions indispensables pour quiconque envisage le discours littéraire comme une forme de communication entre un auteur et un lecteur par le prisme d'un monde du texte s'avère particulièrement riche et complexe à la fois. Riche, car Jean de Courcy est le témoin d'une décléricalisation de la chevalerie et d'une laïcisation de la culture littéraire propre

---

<sup>77</sup> Luigi Pirandello, *Six personnages en quête d'auteur*, trad. par Michel Arnaud, revue par Gérard Luciani, Paris, Gallimard, 1997 (1<sup>ère</sup> éd. en italien 1921), p. 119.

<sup>78</sup> Nous ne référons pas le débat lancé par Roland Barthes autour de la mort de l'auteur conçu au sens biographique (Roland Barthes, « La mort de l'auteur », in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1968, vol. II, pp. 491-495) et qui a depuis été l'objet de nombreuses discussions et nuances. Sur le débat moderne sur la question de l'auteur depuis la critique structuraliste, nous renvoyons au cours d'Antoine Compagnon, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *fabula*, 2009, URL : <https://www.fabula.org/compagnon/auteur.php> ; à l'ouvrage d'Alain Brunn, *L'Auteur*, Paris, GF/Flammarion, 2001 et à l'état des lieux proposé par José-Luis Diaz, *L'Écrivain imaginaire : scénographies auctoriales à l'époque romantique*, Paris, Champion, 2007, pp. 11-20.

<sup>79</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », art. cit., pp. 789-821.

<sup>80</sup> Il s'agit donc d'interroger le mode d'être du discours donné par cette fonction qu'est l'auteur selon les termes de Michel Foucault (*ibid.*, p. 798).

à la fin du Moyen Âge. Complexe, car elle pose un problème méthodologique : comment définir un individu lorsque celui-ci se dérobe constamment à notre regard ?

Pourtant, le prologue de la *Bouquechardière* est prometteur. Jean de Courcy y livre en effet quelques marqueurs d'individuation parmi lesquels il faut signaler la mention de son nom, de son ancrage régional et de son appartenance sociale au groupe nobiliaire en tant que chevalier<sup>81</sup>. Il y brosse aussi son autoportrait<sup>82</sup> en vieux chevalier, avant que sa *persona*, au sens anthropologique de figure sociale et institutionnelle incarnée dans un individu<sup>83</sup>, ne disparaisse de son texte pour se retrancher derrière des postures génériques attendues et stéréotypées : l'historien, le compilateur et le moraliste.

La posture de Jean de Courcy dans le panorama auctorial de la fin du Moyen Âge motive un certain nombre de notions qu'il s'agit de définir : du masque à l'individuation, en passant par l'*ethos*, ces termes spécifiques aux recherches consacrées à la figure d'auteur fournissent l'articulation de notre premier chapitre. Pour ne pas saturer le lecteur en définitions, nous avons pris le parti de définir chaque notion au fil de notre analyse. Nous reviendrons ici sur la notion générale de posture littéraire qui sert de cadre d'analyse à notre démarche.

Pourquoi aborder la question de l'auctorialité de Jean de Courcy, sa fonction-auteur, en termes de postures de l'écrivain amateur ? Jérôme Meizoz, en étudiant la mise en scène médiatique des écrivains post-modernes tels Amélie Nothomb ou Michel Houellebecq, élabore une théorie de la posture littéraire définie en tant que « manière singulière d'occuper une "position" dans le champ littéraire »<sup>84</sup>. La posture littéraire est un objet d'étude qui relève à la fois de la sociologie et de la littérature. D'un point de vue moderniste, la posture s'élabore autour de deux axes : au moyen d'une *conduite* (publique, en situation littéraire : prix, discours, banquet, entretien public, etc.) et d'un *discours*, c'est-à-dire que l'image que l'écrivain donne de soi se construit dans et par le discours, ce qui recoupe une partie de la notion d'*ethos discursif*<sup>85</sup>. La posture littéraire est un processus interactif, car elle est déterminée à la fois par l'écrivain, le texte, le lecteur et le contexte social. La complémentarité des approches

---

<sup>81</sup> Les marqueurs d'individuation sont des signes qui renvoient au groupe social mais qui sont aussi le produit d'une intelligence et d'une opération humaine mettant en cause un sujet, un auteur particulier. Voir Dominique Iogna-Prat & Brigitte Miriam Bedos-Razak (dirs), *L'Individu au Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 33-42.

<sup>82</sup> Sur l'émergence de l'autoportrait à la fin du Moyen Âge, voir Élisabeth Gaucher-Rémond & Jean Garapon (dirs), *L'Autoportrait dans la littérature française. Du Moyen Âge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses Universitaires, 2013.

<sup>83</sup> Sur la définition élargie de *persona* au sens de rôle sociologique voir Dominique Iogna-Prat dans l'introduction générale de l'ouvrage collectif dirigé avec Brigitte Miriam Bedos-Razak, *L'Individu au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>84</sup> Jérôme Meizoz, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Éruditions, 2007, p. 18.

<sup>85</sup> La malléabilité de la notion de posture a fait l'objet d'un débat entre Jérôme Meizoz, Ruth Amossy, Dominique Maingueneau et bien d'autres, débat que Jérôme Meizoz a repris dans *La Fabrique des singularités. Postures II*, Genève, éditions Slatkine, 2011.

sociologique et discursive permet de « décrire relationnellement des effets de texte et des conduites sociales »<sup>86</sup>. Certes, dans le domaine de la littérature médiévale, la présence de l'auteur sur la scène publique peut difficilement être mesurée. Pourtant, le concept de posture littéraire peut être mobilisé si l'on considère que la posture est construite dans et par un *discours* au moyen d'emprunts à des codes et à des *habitus* littéraires et sociologiques qui relèvent de la transindividualité, mais aussi par des « formes de vie (au sens de Wittgenstein) acquises au cours de leur sociabilisation littéraire » qui relèvent de la singularité<sup>87</sup>.

La posture est donc d'une part transindividuelle, car l'auteur pioche dans un réservoir de postures littéraires établies par des siècles de tradition littéraire institutionnalisée et en adopte les comportements et les codes consciemment ou inconsciemment (le clerc, le compilateur, l'historien, etc.). Et d'autre part, elle permet d'approcher la singularité d'un auteur, car – fort de ses expériences sociales et littéraires (d'écriture, de lecture et même probablement de conduites publiques) –, l'écrivain médiéval se définit et s'écrit à la fois en tant que figure sociale et institutionnelle, dont l'expression est encore dépourvue de contenu psychologique ou subjectif, et en tant que *sujet*, c'est-à-dire comme « instance de perception de soi consciente ou inconsciente »<sup>88</sup>. La posture littéraire médiévale serait la manière de se positionner, dans son « contexte de réception »<sup>89</sup>, grâce à un mouvement fait de partage et de distance :

La *posture* est pour nous le rôle figuratif, endossé par l'auteur inscrit, souvent construit à l'aide de *figures* de projection (personnages, animaux, allégories) ou d'autorités (philosophes, pères de l'Église etc.), pour lesquelles les écrivains médiévaux font volontiers appel à un répertoire hérité de la tradition, y puisant de quoi construire leur propre image.<sup>90</sup>

Dans sa pratique représentationnelle, l'auteur médiéval est donc stéréotypé en amont et particulier en aval. Nous parlerons donc de posture à chaque fois que se présente une mise en scène de l'auteur se confrontant au contexte social, institutionnel et individuel<sup>91</sup>. Lorsqu'il s'agit

---

<sup>86</sup> Jérôme Meizoz, *Postures littéraires...*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>87</sup> *Id.*, « La fabrique d'une notion. Entretien avec Jérôme Meizoz au sujet du concept de "posture" », propos recueillis par David Martens, *Interférences littéraires/Littéraire interferences*, nouvelle série, n° 6, mai 2011, pp. 199-212 (p. 201).

<sup>88</sup> Étienne Anheim, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », *art. cit.*, p. 188.

<sup>89</sup> Nous reprenons le terme d'Hélène Haug, qui évite ainsi la notion de champ littéraire, défini par Bourdieu comme une « structure de relations entre les agents, les pratiques et les objets d'un domaine d'activité » (Pierre Bourdieu, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 89 (1991), pp. 4-46 ; p. 23). Le champ littéraire nécessite une identification par les acteurs qui y agissent, les écrivains, éditeurs, libraires, et une autonomie dans son fonctionnement, ce qui ne correspond pas à la situation médiévale. Le contexte de réception prend en compte les acteurs mais aussi les pratiques de lecture et les œuvres. (Hélène Haug, *Fonctions et pratiques de la lecture à la fin du Moyen Âge. Approche sociolittéraire du discours sur la lecture en milieu curial d'après les sources narratives françaises et bourguignonnes (1360-1480)*, dir. Tania van Hemelryck, Université catholique de Louvain, 2013, pp. 126-130.)

<sup>90</sup> Jean-Claude Mühlethaler, Delphine Burghgraeve & Claire-Marie Schertz, « Figure, posture, *ethos*... », *art. cit.*, pp. 23-24.

<sup>91</sup> C'est la raison pour laquelle nous parlons de *posture* et non de *persona* qui renvoie davantage au rôle social (*cf.* Dominique Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 27). La définition proposée dans l'ouvrage collectif dirigé par Dominique Iogna-Prat et Brigitte Miriam Bedos-Razak ne réduit pas la notion de *persona* au « personnage de papier » évoqué par Sébastien Cazalas, au sens du latin classique où le terme désigne le masque

de référer à l'identification purement intra-textuelle d'un positionnement, nous parlerons de *figure*.

Jamais tout à fait le Même, ni tout à fait l'Autre, l'auteur inscrit se laisse donc saisir dans une dynamique faite de partage et de distance. Ce sont par ses emprunts et ses rejets au répertoire littéraire préexistant qu'il finit par apparaître comme une singularité dans le champ des écritures. Ainsi, l'étude de la fonction auteur de Jean de Courcy permettra de rendre compte d'un « segment d'individualisation » caractéristique d'un milieu (la noblesse laïque) et d'une époque (le tournant du XV<sup>e</sup> siècle).

---

de l'acteur de théâtre. Voir la mise au point terminologique de Sébastien Cazalas, « *Viriliter age* ». *Éloquence, éthique et politique dans la France des Valois : les épîtres de Jean Juvenal des Ursins (1388-1473)*, thèse de doctorat dirigée par Florence Bouchet, Université de Toulouse 2, 2011, p. 245.

# Chapitre 1

## La posture du chevalier : le moi social

Ore avés oï le verité, confaitement  
Coustantinoble fu conquise (...), que  
chis qui i fu et qui le vit et qui l'oï le  
tesmongne, Robets de Clari, li  
chevaliers, et a fait metre en escrit le  
verité, si comme ele fu conquise ; et ja  
soit chou que il ne l'ait si belement  
contee le conquete, comme maint boin  
diteur l'eussent contee, si en a il toutes  
eures le droite verité contee, et assés de  
verités en a teutes qu'il ne peut mie  
toutes ramembrer.

Robert de Clari<sup>92</sup>

Je ne me suis jamais posé en auteur. J'ai  
simplement voulu en 300 pages, tenter de  
cerner une certaine vérité : ma position,  
mes réactions face au monde, celui de  
mon pays.

François Mitterrand<sup>93</sup>

Le parallèle entre l'affirmation de Robert de Clari, chevalier du XIII<sup>e</sup> siècle de petite condition<sup>94</sup> et François Mitterrand, président de la République française au XX<sup>e</sup> siècle est osé. Pourtant, en usant communément du *topos* de modestie<sup>95</sup> et du statut de témoin, ces deux auteurs s'excluent tous deux du domaine des lettres<sup>96</sup>. Confinant sa parole aux genres de la chronique et du journal, l'acteur politique au Moyen Âge s'affirme comme un *diteur* ou *chroniqueur* plutôt que comme un *auctor*. Dans cette perspective, il ne se présente pas comme celui qui ajoute et produit<sup>97</sup>. La parole de l'homme d'action n'est-elle légitime que mise en écrit par le

---

<sup>92</sup> Robert de Clari, *La Conquête de Constantinople*, éd. et trad. par Jean Dufournet, Paris, Champion, 2004, § CXX.

<sup>93</sup> François Mitterrand, dans l'émission littéraire *Apostrophes*, du 7 février 1975.

<sup>94</sup> Sur la posture de Robert de Clari, voir Michel Zink, *La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, PUF, 1985, pp. 205-212.

<sup>95</sup> Le sens d'auteur employé par Mitterrand est ici réduit à la question du *medium* : l'auteur est le responsable du texte littéraire au sens moderne. Cependant, l'expression « se poser en auteur » et l'humilité de la posture endossée par François Mitterrand trahissent probablement une représentation fantasmée de l'autorité de l'homme de lettres. Sur la construction d'une instance « réelle », sociale ou biographique en fonction de l'imaginaire, voir en particulier José-Luis Diaz, *L'Écrivain imaginaire...*, *op. cit.*, pp. 11-44.

<sup>96</sup> Au Moyen Âge, la littérature ou *lettreüre* a néanmoins un sens plus large et est constitué de toute forme de savoir écrit, malgré tout à l'époque de Robert de Clari, elle reste dominée par le clerc. Parmi les nombreuses références sur la question de la littérature au Moyen Âge, voir Michel Zink, « Littérature(s) », in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, dirs Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt, Paris, Fayard, 1999, pp. 610-623 et pour la fin du Moyen Âge, Serge Lusignan & Ezio Ornato, « Les difficultés d'une typologie des écrits du Moyen Âge tardif », in *Pratiques de la culture écrite en France au XV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque international du CNRS. Paris, 16-18 mai 1992*, eds Monique Ornato & Nicole Pons, Turnhout, Brepols, pp. 551-563.

<sup>97</sup> Nous reviendrons nécessairement sur la question de l'auteur, nous indiquons dans un premier temps, l'ouvrage d'Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship : Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London, Scholar Press, 1984.

clerc dans le cadre d'un discours politique et historique ? Ne peut-il pas s'affirmer *auteur* ? Jean de Salisbury, qui prônait pourtant l'éducation du roi<sup>98</sup>, affirmait aussi :

Qui pourrait donc demander à un illettré, dont le devoir est de connaître les armes plutôt que les lettres, de rédiger sa profession ? (*Policraticus*, VI, 10)<sup>99</sup>

Dès lors, le chevalier lettré (au sens d'instruit) n'est pas nécessairement un auteur. Il laisse souvent au clerc la tâche de raconter sa vie.

Prenant la plume dans un tout autre contexte, où la cloison entre littérature et histoire n'est pas marquée de manière franche<sup>100</sup>, Jean de Courcy n'écrit pourtant ni une chronique de la guerre de Cent Ans, à l'instar des chevaliers-chroniqueurs qui l'ont précédé<sup>101</sup>, ni un texte engagé sur l'actualité brûlante, comme le feront ses contemporains issus du milieu clérical ou universitaire<sup>102</sup>. Il ne s'inscrit pas dans la continuité déjà bien établie des chevaliers-poètes<sup>103</sup> et ne franchit pas non plus le pas du roman chevaleresque, comme le fera plus tard Jean de Bueil dans le *Jouvencel*<sup>104</sup>.

Au contraire, Jean de Courcy effectue un choix générique, qui apparaît en décalage avec sa position sociale : il compile une histoire universelle, qu'il moralise au moyen d'un commentaire exégétique. L'histoire universelle – de par ses contraintes génériques, formelles

---

<sup>98</sup> Cette question est omniprésente dans les débats du clerc et du chevalier. Dans le *Songe du vergier* d'Évrart de Trémaugon, au clerc qui argue qu'il n'est pas bon que « les roys aient grans multitude de livres », le chevalier répond : « Et certes, c'est bien rayson que lez enfans dez Roys et dez princes soient devant touz aultres enseignés en lettres et en escriptures, car il en ont plus grant besoing que n'ont lez aultres de maindre estat, pour plusieurs causes : primierement, car se la chose publique doit estre gouvernee, se bataille doit estre ordenee, se chasteaulx sont a asieger, engyns a drece, se la paix du pueple, se la franchise et la liberteé devent estre gardees, se lez loys et lez constitucions essauees, aliances estre acquises et fermees, tout ce nous est enseigné par lez livres. » (*Le Songe du vergier, édité d'après le manuscrit Royal 19 C IV de la British Library*, éd. Marion Schnerb-Lièvre, 2 vol., Paris, 1982, Livre I, chap. 132 et 133, t. I, p. 223 et pp. 226-228). Sur l'accusation de tyrannie du clerc dans le débat du *Songe*, voir l'article de Bernard Schnerb, « Charles V au miroir du *Songe du vergier* », *Le Moyen Âge*, n° 3 (2010), t. CXXVI, pp. 545-559. Le clerc du *Songe* accuse le roi lettré de tomber dans le péché de tyrannie (*Le Songe du vergier*, éd. cit., pp. 217-225).

<sup>99</sup> Martin Aurell, *Le Chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2011, p. 81 ; voir aussi Serge Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, J. Vrin, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1987.

<sup>100</sup> Sur le lien entre histoire et fiction dans l'historiographie médiévale, voir Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique... », art. cit., pp. 28-43. Pour une réflexion sur la constitution de l'histoire comme une science, voir en particulier parmi les travaux de Bernard Guenée, « L'histoire entre l'éloquence et la science. Quelques remarques sur le prologue de Guillaume de Malmesbury à ses *Gesta Regum Anglorum* », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 126<sup>e</sup> année, n° 2 (1982), pp. 357-370.

<sup>101</sup> Mihai Cristian Bratu, *L'Émergence de l'auteur dans l'historiographie médiévale en prose en langue française*, Thèse de doctorat sous la direction de Nancy Freeman Regalado, New-York, New York University, mai 2007.

<sup>102</sup> À l'exception peut-être de Christine de Pizan, fille de clerc. Sur l'engagement des écrivains contemporains à Jean de Courcy, voir les travaux de Jean-Claude Mühlethaler, « Une génération d'écrivains embarqués : le règne de Charles VI ou la naissance de l'engagement littéraire en France », in *Formes de l'engagement littéraire (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, dir. Jean Kampfer, Sonja Florey & Jérôme Meizoz, Lausanne, Antipodes, 2006, pp. 15-32.

<sup>103</sup> De Thibaut de Champagne à Charles d'Orléans, cette lignée des pères est bien représentée. Voir Daniel Poirion, *Le Poète et le Prince. L'évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans*, Genève, Slatkine Reprints, 1978 (1<sup>ère</sup> éd. 1965) et Jean-Claude Mühlethaler, « Postures lyriques entre France et Angleterre. Le poète et son public à l'époque de Charles VI », in *Un territoire à géographie variable... op. cit.*, pp. 201-238.

<sup>104</sup> Jean de Bueil, *Le Jouvencel. Suivi du "Commentaire" de Guillaume Tringant*, éd. critique par Michelle Szkilnik, Paris, Champion, 2018.

et thématiques qui constituent ce que Dominique Maingueneau appelle la scène d'énonciation<sup>105</sup> – relève par essence d'une conception et d'un savoir chrétiens ; elle est, dès lors, l'apanage du clerc et du moine.

À l'image de Christine de Pizan, dont la condition de femme fait scandale dans le champ des écritures<sup>106</sup>, l'intervention du chevalier normand qu'est Jean de Courcy au sein du discours historiographique, mais surtout moral et religieux, lui confère un statut insolite. En effet, n'est-ce pas faire un pied de nez à « cet usage érigé en valeur »<sup>107</sup> que de revendiquer, comme le fait Jean de Courcy au début de la *Bouquechardière*, son identité par un franc « moy Jehan de Courcy, chevalier normant » ? Qu'apportent l'élément biographique et l'ancrage spatio-temporel de l'auteur à la scène d'énonciation de l'histoire universelle ? La figure auctoriale du chevalier-écrivain ne relève certes pas à proprement parler d'une offense par rapport à l'ordre social établi, puisque, outre la lignée des chevaliers-poètes, Jean de Courcy trouve des modèles à suivre dans la catégorie des chevaliers écrivains, qu'ils soient auteurs de traités moraux, comme Geoffroi de Charny ou Raymond Lulle, ou de chroniques, à l'instar de Geoffroy de Villehardouin, Robert Clari ou encore Jean Joinville<sup>108</sup>. Pour autant, le prologue de Jean de Courcy dénote une forme de scrupule qui émane d'une conscience acérée des usages liés à l'histoire universelle, puisque le chevalier se sent obligé de justifier son accès à la culture savante, puis à l'écriture.

Dans ce premier chapitre, nous interrogerons, à partir des marques d'individuation que le chevalier normand livre au seuil de son œuvre, la manière dont l'écrivain amateur s'impose dans le champ des écritures : le chevalier a-t-il besoin d'endosser le masque du clerc pour être autorisé dans le cercle des auteurs ? Qu'apporte la revendication de son statut social de chevalier dans sa quête de légitimité ? En effectuant un mouvement de va-et-vient entre les propos de l'écrivain dans son prologue et les rôles de clerc, d'artiste, de chevalier au sein de son œuvre, nous poserons les caractéristiques d'une relation généalogique littéraire faite de ressemblances et d'écarts ; nous tenterons de mieux cerner la singularité de notre écrivain en définissant la posture de Jean de Courcy en termes d'écrivain amateur.

---

<sup>105</sup> Dominique Maingueneau divise la scène d'énonciation en trois instances descriptibles : la *scène englobante*, qui est déterminée par le type de discours et sa dimension pragmatique ; la *scène générique*, définie par les contraintes liées au genre auquel le discours appartient ; et enfin la *scénographie* qui est instituée par le discours lui-même. Dominique Maingueneau, *Analyser les textes de communication*, Paris, Armand Colin, 2006 (1<sup>ère</sup> éd. 1998).

<sup>106</sup> Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Christine de Pizan et le scandale : naissance de la femme écrivain », in *Toutes choses sont faites cleres par escripture...*, *op. cit.*, pp. 45-56.

<sup>107</sup> L'expression est d'Alain Viala qui désigne par là les usages littéraires qui ont fini par s'imposer jusqu'à former un ensemble codes et de normes institutionnalisés (Alain Viala, « Institutions et usages », *Romanica Wratislaviensia*, XXXVIII (1991 : *La Littérature et les institutions*), pp. 5-12).

<sup>108</sup> Martin Aurell, *Le Chevalier lettré...*, *op. cit.*

## I. La fabrique d'une fonction auteur : l'écrivain amateur

« Au commencement est la rupture » : l'affirmation d'Estelle Doudet à propos de la poétique de Georges Chastelain nous permet également d'appréhender la place de Jean de Courcy dans le champ des écritures<sup>109</sup>. L'autoportrait en vieux chevalier dressé par l'auteur à la lisière de la *Bouquechardière* met en place une dynamique d'inclusion et d'exclusion, qui participe d'une stratégie de légitimation auctoriale. Forcé de se retirer de la vie guerrière, le vieux chevalier normand invoque le *topos* de l'oisiveté pour justifier son désir d'écrire. Il troque l'épée pour la plume. Ici, nous analyserons le rapport établi par Jean de Courcy entre la chevalerie et la clergie. Il serait attendu de le voir emprunter le masque du clerc, c'est pourquoi nous observerons dans un premier temps son rapport au clerc. Le terme de masque renvoie à l'univers de théâtre et induit l'idée d'un rôle endossé par l'écrivain. Il permet d'échapper à la question du statut et de l'imposture. L'auteur emprunte dans un magasin de *prêt-à-être auteur* pour reprendre l'expression de José-Luis Diaz<sup>110</sup>.

### I. « Je ne puis plus pour la guerre servir » : un autoportrait du chevalier en négatif

Symbole d'un panorama auctorial en mutation à l'époque de Charles VI<sup>111</sup>, le cas de Jean de Courcy met en lumière un nouveau type d'auteurs qui émerge aux côtés du clerc, de l'intellectuel ou de l'écrivain professionnel : l'écrivain amateur, animé avant tout par un plaisir de lire et un désir de transmettre et d'édifier. La coïncidence entre la stratégie auctoriale de Christine de Pizan et celle de Jean de Courcy pour justifier leur intervention dans le monde des lettres est surprenante. Non seulement les deux auteurs se sont livrés au même type de composition (la moralisation de fables et d'histoires), mais ils élaborent également une stratégie de légitimation similaire. Les prologues de ces deux auteurs qui n'appartiennent pas à l'élite professionnelle savante – l'une étant une femme et l'autre un chevalier – trahissent en effet un intense souci de légitimité et laissent ainsi apparaître des scrupules – voire un scandale dans le cas de la femme écrivain « ignorant de petite estature », « indigne / de sens acquis »<sup>112</sup> –, un

---

<sup>109</sup> Estelle Doudet, *Poétique de Georges Chastelain (1415-1475). Un cristal mucié en un coffre*, Paris, Champion, 2005, pp. 45-46.

<sup>110</sup> José-Luis Diaz, *L'Écrivain imaginaire...*, op. cit., pp. 39-41.

<sup>111</sup> Voir l'introduction de Jean-Claude Mühlethaler, Delphine Burghgraeve & Claire-Maire Schertz, « Figure, posture, *ethos*... », art. cit., pp. 9-51.

<sup>112</sup> Christine de Pizan, *Epistre Othea*, éd. cit., vv. 18 et 52. Voir Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Christine de Pizan et le scandale... », art. cit. Le scandale représente chez Thomas d'Aquin, une attaque contre la morale et les règles socio-politiques (*Summae* IIa, IIae, q. 43-48). Selon Estelle Doudet, il est la « pierre qui fait achopper sur la voie du salut, la faute de l'incroyance ou de la mauvaise croyance, le mauvais exemple ; il est un danger inhérent à la faiblesse de l'homme : il désigne aussi une incitation perverse au mal. » (Estelle Doudet, « De la mise en scène du scandale de la représentation, les moralités dramatiques d'expression française (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25 (2013), pp. 237-252 (p. 240). Selon cette définition, l'entrée d'une femme

sentiment éprouvé par l'action de prendre la plume. Danger social, le scandale peut également être perçu comme bénéfique à l'éclatement et au triomphe de la vérité<sup>113</sup>. De fait, la stratégie de légitimation mise en place par ces écrivains amateurs « révèle les écarts entre les normes et les pratiques »<sup>114</sup> et nous permet de mieux comprendre ce qui définit la catégorie « auteur » à l'époque où Christine prend la plume, ainsi que les changements constitutifs qu'elle souhaite y apporter en sa qualité (revendiquée) de clergesse. Chez Jean de Courcy, la légitimation passe par une stratégie autobiographique, dans laquelle il affirme son statut social de chevalier tout en particularisant son *je* individuel – Jean de Courcy est un viel homme usé par la guerre.

Le terme de *scrupule*, bien qu'il soit attesté dès le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>115</sup>, n'apparaît pas chez Jean de Courcy. Pourtant, le discours autobiographique sur sa vieillesse et sa faiblesse physique contenu dans le prologue – peu habituel dans le genre de l'histoire universelle – trahit selon nous un besoin de légitimer la position qu'il entend désormais occuper, celle de l'écrivain<sup>116</sup> :

Moy Jehan de Courcy chevalier normant plain de jours et voidé de jennesce desirant l'estat de paix et de repos, content a Dieu des biens de sa grace, de ceulx de nature et des dons de fortune en lui rendant graces et louenges et mercis et pour eschiver a vie oyseuse et moy occuper en aucun labour me suis remembré des fais anciens en estudiant les vieilz histores [...]. (Prol., fol 1<sup>r</sup>)

Avant de commenter les *topoi* de l'oisiveté et de l'étude convoqués dans le prologue, signalons d'abord que Jean de Courcy revient encore à deux reprises sur son appartenance au groupe social de la chevalerie :

[...] parce que mon pouoir n'a pas esté si fort que je aye peu mon corps exposer ou fait de la guerre. (prol., fol. 1r)

[...] pour la cause que Necessité m'a donné si grant charge que je ne puis plus pour la guerre servir [...] (prol., fol. 1r)

Cependant, cette appartenance paraît immédiatement récusée : la description physique est faite sur le mode négatif et Jean de Courcy se définit avant tout par ce qu'il n'est plus, un guerrier actif. La vieillesse, l'impotence et la fatigue physique l'astreignent à abandonner l'exercice de

---

dans le champ des écritures au début du XV<sup>e</sup> siècle incarne bien selon cette définition un scandale, en ce qu'elle bouleverse l'*habitus* de la communauté littéraire.

<sup>113</sup> Grégoire le Grand, *Homiliae in Ezechielem*, VII, 4-5 : « [...] *aliquando cavendum est scandalum proximi, aliquando vero pro nihilo contemnendum. Quod in ipso nostro Auctore didicimus [...] Si autem de veritate scandalum sumitur, utilitas permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur.* » (PL 76, 0842A-C)

<sup>114</sup> Capucine Nemo-Pekelman, « Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », *Revue de droit français et étranger*, 85 (2007), note 39, p. 499 et Damien Le Blic & Cyril Lemieux, « Le scandale comme épreuve, éléments de sociologie pragmatique », *Politix*, 71 (2005), pp. 9-38.

<sup>115</sup> Au sens d'« inquiétude morale quant à la conduite à tenir » ou de « crainte d'avoir commis une faute ». Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2011 (édition numérique), p. 8748.

<sup>116</sup> Sur la tradition de la stratégie autobiographique chez l'auteur à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, voir Laurence de Looze, *Pseudo-autobiography in the Fourteenth Century: Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart and Geoffrey Chaucer*, Gainesville, University Press of Florida, 1997.

la guerre. Jean de Courcy insiste sur l'exclusion de son groupe d'origine, les chevaliers<sup>117</sup>. D'emblée, il signale au lecteur sa position marginale :

[...] depuis celui temps me suis entendu a traictier ces matieres selon l'intencion que j'ay entreprise parce que mon pouoir n'a pas esté si fort que je aye peu mon corps exposer ou fait de la guerre. Comme de tous estas et en toutes manieres se doit on occuper en ce mondain labour, chascun selon ce qu'il est ordonné ainsi que dit saint Augustin « les chevaliers pour gouverner la guerre, les clerics pour l'eglise, les lais pour le labour », et doncques pour la cause que Necessité m'a donné si grant charge que je ne puis plus pour la guerre servir ay mise ma plaisance a traiter ces matieres tout au mieux que j'ay peu. (Prol., fol. 1r)

Le rôle du chevalier n'est-il pas ici littéralement réduit à la « gouvernance » de la guerre ? Cette citation nous surprend, car il semble qu'au lieu d'accréditer l'entrée de Jean de Courcy dans le champ des écritures, elle le dessert. Cautionné par le recours à la citation (bien qu'erronée) d'une autorité aussi incontestable que saint Augustin<sup>118</sup>, l'ordre social présenté à la lisière de cette histoire universelle semble inamovible. Confronté aux révélations autobiographiques sur l'impotence du vieux chevalier, le lecteur est en droit de s'interroger sur la place qu'occupe Jean de Courcy dans l'organisation harmonieuse et réglée du monde, reflet de la volonté divine. Selon Aaron Gourevitch, l'homme médiéval ne peut se penser en dehors de son groupe et ne s'appréhende dès lors que dans son système historico-culturel :

La personne, c'est l'individu humain, inséré dans des conditions sociohistoriques concrètes ; indépendamment de son degré d'originalité, la personne est inévitablement reliée à la culture de son temps, car elle se nourrit de la vision du monde, de la représentation de l'univers et du système de valeurs de la société ou du groupe social auxquels elle appartient.<sup>119</sup>

Dans le prologue, Jean de Courcy pose en réalité les bases de sa légitimité, qui s'articule autour de trois pivots sur lesquels nous reviendrons séparément : par son statut de chevalier, il s'inscrit dans une double généalogie, celle du chevalier-chroniqueur et celle du chevalier-auteur de traités moraux sur la chevalerie ; par son retrait de la vie militaire, il justifie sa pratique de l'étude et l'accès à la culture savante ; enfin, par sa vieillesse, il laisse transparaître un *ethos* de l'homme sage et prudent. Comme Kevin Brownlee le remarquait au sujet de Christine de Pizan<sup>120</sup>, la personnalisation autobiographique participe de la construction d'une posture auctoriale digne de confiance : en renvoyant à son parcours vie – de chevalier à écrivain –, Jean de Courcy fournit la preuve de son accès au savoir et de sa sagesse.

---

<sup>117</sup> Sur l'évolution de la classe de la chevalerie, voir en particulier l'étude de François Cardini, « Le Guerrier et le chevalier », in *L'Homme médiéval*, éd. Jacques Le Goff, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 87-128.

<sup>118</sup> Qu'il s'agisse d'une manipulation volontaire de l'autorité ou d'une confusion involontaire de la part de notre auteur, l'effet reste le même : le nom de saint Augustin atteste de l'intangibilité de ce schéma tripartite de la société.

<sup>119</sup> Aaron J. Gourevitch, *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, trad. Jean-Jacques Marie, Paris, éd. du Seuil, 1997, p. 23.

<sup>120</sup> Kevin Brownlee, « Le projet "autobiographique" de Christine de Pizan : histoires et fables du moi », in *Au champ des écritures. III<sup>e</sup> Colloque international sur Christine de Pizan. Lausanne, 18-22 juillet 1998*, eds Éric Hicks, Diego Gonzalez & Philippe Simon, Paris, Champion, 2000, pp. 5-23.

## 2. *Ni clerc, ni auteur, ni intellectuel : le refus des masques d'autorité*

### a. *Le clerc : une fonction religieuse*

La répartition en trois ordres – les « chevaliers », les « clercs » et les « lais » – rend compte d'une représentation assez vieillie de la société, à l'aube du XV<sup>e</sup> siècle<sup>121</sup>. Elle remonte en effet à un clerc du XI<sup>e</sup> siècle, Adalbéron de Laon<sup>122</sup>. Les contemporains de Jean de Courcy (Eustache Deschamps, Philippe de Mézières, Christine de Pizan, Jean Gerson<sup>123</sup>) proposent quant à eux des distinctions toujours plus fines au sein de chaque groupe social. C'est la naissance des « états » qui, selon Jean Batany, rendent compte d'une collectivisation abstraite et de la multiplication des fonctions sociales : au sein du corps de la noblesse, on distingue par exemple les « empereurs, rois, ducs et comtes »<sup>124</sup> de la masse de gens d'armes ; on cerne une nouvelle catégorie de bourgeois et on recense les différents gens de métiers. Christine de Pizan, à la suite du *Policraticus*, relève dans le *Livre de Paix*, jusqu'à sept niveaux au sein du corps social<sup>125</sup>. Les écrits politiques du XV<sup>e</sup> sont ainsi le reflet d'une société de plus en plus complexe, dont les écrivains tentent de comprendre les relations interactionnelles entre les différents acteurs.

Dans ce panorama social en pleine mutation, Jean de Courcy reprend consciemment le schéma tripartite hérité des moralistes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, dans lequel le chevalier occupe une fonction guerrière, le « lais » une fonction de paysans<sup>126</sup> et le clerc se voue à la prédication<sup>127</sup>. À la différence du *Quadrilogue invectif* d'Alain Chartier (1422), dans lequel ce schéma permet de renforcer l'autorité morale du clergé par les reproches faits à la noblesse et au peuple<sup>128</sup>, la mention de cet ordre immuable permet subtilement à Jean de Courcy de confiner le clerc dans le rôle de celui qui, selon Isidore de Séville « se consacre à la vie religieuse et recherche la perfection morale » (*Étym.*, L. VII, 122). Dès lors, sous la plume de notre chevalier,

---

<sup>121</sup> Sur l'ancrage de cet ordre social dans la société et l'imaginaire médiévaux, voir l'ouvrage fondateur de Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. De ce point de vue, Jean de Bueil, chevalier auteur du *Jouvencel* partage le même conservatisme.

<sup>122</sup> Claude Carozzi, « Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33<sup>e</sup> année, n° 4 (1978), pp. 683-702.

<sup>123</sup> Jean Batany relève un grand nombre d'exemples quant à l'évolution de cette formule ternaire chez les auteurs des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Nous reviendrons sur cette vision de la société chez Jean de Courcy dans un chapitre consacré à l'écriture de l'histoire. Jean Batany, « Du "chevalier" au "noble" dans le schéma des "trois ordres" (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », in *Qui tant savoit d'engin et d'art". Mélanges de philologie médiévale offerts à Gabriel Bianciotto*, eds Claude Galderisi & Jean Maurice, Poitiers, Université de Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2006, pp. 537-548.

<sup>124</sup> Christine de Pizan, *Le Chemin de long estude*, éd. Andrea Tarnowsky, Paris, Le Livre de Poche, 2000, v. 2773.

<sup>125</sup> *The 'Livre de la Paix' of Christine de Pisan*, éd. Charity Cannon Willard, 'S Gravenhage, Mouton, 1958, pp. 123-124.

<sup>126</sup> Les « simples laboureurs » chez Laurent de Premierfait, *Des cas des nobles hommes et femmes*, éd. critique Patricia M. Gathercole, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1968, pp. 83-87.

<sup>127</sup> Claude Carozzi, « Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon », art. cit., pp. 683-702.

<sup>128</sup> Philippe Contamine, « Le *Quadrilogue invectif* d'Alain Chartier (1422) : texte de circonstance ou œuvre littéraire ? », *CRHM*, 24 (2012), pp. 37-50.

le clergé n'a pas le monopole de la clergie et la culture savante n'est pas réservée à une fonction sociale : elle les transcende. Sous la plume de Jean de Courcy, ce terme n'est donc pas à prendre au sens de *litteratus*. Le lien entre la clergie au sens religieux et la clergie au sens savant s'explique par l'accès à la culture écrite, à commencer par le grand livre de Dieu, la Bible, et la capacité à se consacrer aux études supérieures et à la méditation. Le clerc est traditionnellement détenteur de la *sapientia*, au sens de sagesse et de savoir<sup>129</sup>. Cependant, cette dénomination ne rend pas compte d'une réalité intellectuelle en pleine évolution à la fin du Moyen Âge, explicitée par Pierre-Yves Badel :

Au moins jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, un lettré, c'est ni plus ni moins celui qui sait former et déchiffrer des lettres écrites sur un support durable, c'est-à-dire le latin. [...] **L'illettré est le laïc** dont la culture est orale et qui comprend la seule langue vulgaire. Or, au XII<sup>e</sup> siècle, des faits nouveaux commencent à troubler une distinction qui passait, non entre deux degrés dans la connaissance d'un même savoir, mais entre deux cultures et deux « états » : d'une part, il ne suffit plus pour être lettré d'être clerc et de comprendre le latin, il convient aussi de connaître les auteurs anciens de façon approfondie ; d'autre part, on commence à exiger de certains laïcs et, d'abord, des princes qu'ils soient aussi lettrés.<sup>130</sup>

Le terme *clerc* n'est pas fréquent dans la *Bouquechardière* qui, en raison de son sujet historique, développe principalement les faits dignes de mémoire des acteurs politiques. En revanche, lorsqu'il est mentionné il désigne bien un personnage en lien avec la fonction sacrée. Souvent, le clerc est un membre de l'Église catholique. Au chapitre 9 du livre I sur les dieux païens, c'est un clerc qui, dans l'*exemplum*, démontre le pouvoir divin et qui parvient ainsi à prouver l'existence de Dieu :

Si dist adonc ung clerc, qui la estoit par grace venu, comme Dieu estoit seul en trois personnes et les Danoys disoient que Jhesucrist estoit Dieu, mais que les autres dieux estoient plus puissans. Et pour prouver la chose que le clerc disoit, print il ung fer chault, ardent et pesant et entre ses mains sainement le porta, disant que il n'estoit que ung seul dieu tout puissant, par quoy le roy Alart et toute sa famille se convertirent a aourer ung seul dieu. (L. I, chap. 9, fol. 15v-16r)

De même, l'âme damnée du « notable clerc sage et puissant nommé Theophillus » qui avait cédé à la tentation est sauvée grâce aux « grandes contritions de lui, ses lamentacions et devotes prieres »<sup>131</sup>. Au chapitre 27 du livre I, dans l'exemple analogique qui suit la fondation de deux villes par Hercule, Jean de Courcy évoque un épisode de la *Légende dorée*, la

---

<sup>129</sup> Sur une histoire des laïcs, voir aussi Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

<sup>130</sup> Pierre-Yves Badel, « Rhétorique et polémique dans les prologues des romans du Moyen Âge », *Littérature*, 20 (1975), pp. 81-94 (p. 92).

<sup>131</sup> L. IV, chap. 36, fol. 232r : « Ainsi comme jadis advint ou pays de Calice de ung notable clerc sage et puissant nommé Theophillus, lequel par desespoir et temptacion et l'admonestement d'un desloyal juif, pour plus avoir de mondaine gloire se estoit du tout au deable donné et de son hommage lui avoit chartre fete. Parquoy livré estoit a dampnacion jusques a ce que il fut recors de sa desloyale faulte et que de la divine misericorde lui vint congnoissance, par quoy il fist devers lui son intercesseure la benoïste vierge sainte Marie, par laquele avecques les grandes contritions de lui, ses lamentacions et devotes prieres, il congnuist sa fragilité et la grande habondance de ses lermes piteuses. Parquoy il le sauva en corps et en ame et fut son peché gari et effacié. »

construction d'églises par saint Thomas l'apôtre, avec les deniers du roi de l'Inde Gondoforus, qui lui avait confié la construction d'un palais :

[...] ainsi comme on list en la *Légende doree* de saint Thomas l'apostre, a qui Gondoforus, roy de Ynde, avoit ses peccunes bailliees et livrees pour lui ediffier un notable palais, mais l'apostre de celles chevances establi eglises et clerks ordonna. (L. I, chap. 27, fol. 34v)<sup>132</sup>

Le verbe *ordonner* implique bien l'idée d'une institutionnalisation de la fonction sacrée qui fait écho à l'adoubement du chevalier. Thomas accorde une place et un espace bien définis au clerc : l'église. L'exemple démontre la supériorité de la vie contemplative sur la vie active : « Par quoy bien devons mettre paine, cueur et labour a pourchacer ce benoit ediffice en opprobre de active vie et en suscitement de la contemplative » (*ibid.*). Le fidèle ne partage pas la fonction du clerc, mais il doit suivre sa dévotion religieuse, compatible avec sa fonction et son activité. En effet, la foi du fidèle passe par la *peine*, le *cœur* et par le *labour*, c'est-à-dire ses actes, il est donc de nature à la fois intériorisée (affective et morale) et concrète dans les actions, ce qui n'est pas sans rappeler le modèle de la vie du Christ offert aux laïcs à la fin du Moyen Âge<sup>133</sup>. De même au chapitre 8 du livre VI, pour illustrer l'instauration de la fête du 13 Adar qui rappelle la victoire de Judas contre Nicamor à Adassa, Jean de Courcy partage avec le lecteur une vision de la société dans laquelle le simple chevalier obéit au roi et le clerc à l'évêque :

Parquoy nous pouons bien prendre par exemple se ung roy semommoit ung simple chevalier pour menger a sa table, ou ung evesque pareillement ung clerc monlt feroient a blasmer se ilz ne looient le roy ou l'evesque. (L. VI, chap. 8, fol. 340r)

La noblesse et le clergé possèdent des convenances et un fonctionnement hiérarchique distincts, mais ils ont en commun le devoir de rendre hommage à l'autorité suprême de Dieu :

Doncques par plus forte et loable raison de ce que dieu nous donne mil fois plus grans biens en la chose que il regarde qui nous est proufitable, de tant le devons nous plus grandement loer et a lui faire solennelz sacrifices selon la loy qu'il nous a ordonnee. (*ibid.*)

Les conditions sociales se fondent alors dans un « nous » collectif où chacun se trouve incorporé dans la communauté des fidèles.

Les clercs de la *Bouquechardière*, s'ils ne sont pas toujours les représentants de la foi catholique dans la partie narration, sont incontestablement liés au sacré. Ainsi dans le livre II, chapitre 7 (fol. 102v), ce sont « les prelates et clerks » qui doivent informer Priam de la légalité du mariage entre Pâris et Hélène. L'argument de ces derniers est un argument religieux : Vénus a cautionné cette union<sup>134</sup>. Ce sont eux qui procéderont au mariage. De même au livre 4, chapitre

<sup>132</sup> Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, éd. par Alain Boureau et al., Paris, Gallimard, 2004.

<sup>133</sup> Geneviève Hasenohr, « La littérature religieuse », in *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)...*, op. cit., pp. 27-78.

<sup>134</sup> L. II, chap. 7, fol. 102v : « Aprez ces choses fist le roy Priant les prelates et les clerks de celle cité devers lui venir afin de savoir se de Paris son filz et de la royne Helayne se pourroit par la loy mariage faire. Si fut lors par eulx ainsi ordonné que ainsi que Venus la deesse donnee lui avoit, bien la pouoit par mariage prendre. »

24 (fol. 221r), le roi Astragés fait appel aux « saiges et grans clerks de son regne » pour qu'ils lui révèlent la signification de son songe. Ces clerks sont désignés comme des « expositeurs »<sup>135</sup>. Il semble donc que le rôle de ces personnages, qu'ils soient païens ou chrétiens, est tantôt d'interpréter la loi religieuse, tantôt de la faire appliquer. C'est pour leur grande érudition que le roi fait appel à eux. Mais, comme nous le verrons dans l'étude des rêves d'Ulysse et d'Adraste<sup>136</sup>, Jean de Courcy, sans s'identifier aux clerks – puisqu'il ne possède pas cette fonction sacrée –, transpose et revêt cette compétence de glossateur dans le domaine profane. Notre chevalier s'approprie la fonction ecclésiastique de l'exégète en glosant la fable, pour retrouver le sens spirituel contenu dans la lettre profane.

Tiré de l'histoire de Thèbes, le traitement du Grec Amphiaräus est représentatif de cette stricte répartition des rôles sociaux dans la *Bouquechardière*. En effet, dans le *Roman de Thèbes*, Amphiaräus est présenté comme un archevêque-chevalier. Son ardeur guerrière apparaît comme supérieure à celle de Godefroi et de Turpin :

onc l'espé al duc Godefroi  
 ne mist les Turs en tiel effrei,  
 ne taunz gentz coups ne fist Torpins  
 en Espaigne sur Sarazins  
 come fist l'archevesque le jour  
 sur ceux de Thebes en estour. (vv. 4787-4792)<sup>137</sup>

Ces quelques lignes sont suivies de la description de son armure, puis il est qualifié de « guerrier » (v. 5214). Grâce à un faisceau d'indices, Francine Mora voit dans la mort merveilleuse de ce personnage à la fois clerk et chevalier, qui finit englouti en enfer, une mise en garde du clerk-auteur à ses lecteurs :

La mort du guerrier, quoique déplorée, peut alors apparaître comme le résultat d'une méconnaissance de la sagesse évangélique, ce qui est logique, somme toute, en contexte païen, mais peut inciter à réfléchir tous les autres guerriers, le public de *Thèbes*, qui, lui, connaît cette sagesse, puisqu'il est chrétien.<sup>138</sup>

Amphiaräus avait eu connaissance de sa fin prochaine au combat dans un songe prémonitoire. Mais comme Dathan et Abiram, dans la Bible, qui finissent « transgloutis », car ils n'ont pas su reconnaître l'élection divine de Moïse<sup>139</sup>, le clerk d'Athènes n'a pas su lire dans ce songe un avertissement. Dans la version de Jean de Courcy, qui suit celle de Stace et de l'*Ovide moralisé*, le personnage d'Amphiaräus est présenté comme un « prince de la loy », « si grant clerk et de

<sup>135</sup> L. IV, chap. 24, fol. 221r : « Et lors pour celui songe exposer et esprendre, fist il venir les saiges et grans clerks de son regne, afin que avoir en peust significacion. Par les expositeurs qui telz songes savoient fu a Astragés son songe exposé ».

<sup>136</sup> Voir la partie III, chapitre 3, III. 2.

<sup>137</sup> *Le Roman de Thèbes*, publié d'après tous les manuscrits connus, éd. Léopold Constans, Paris, Librairie Firmin Didot, 1890, 2 t. Toutes les citations du *Roman de Thèbes* seront basées sur cette édition.

<sup>138</sup> Francine Mora, « Les combats dans le *Roman de Thèbes* : le clerk et les chevaliers », *L'Information littéraire*, vol. 55 (2003/1), pp. 42-52 (p. 52).

<sup>139</sup> Nb, 16,1 – 17,15.

sens si garny » (L. I, chap. 83, fol. 85r). Il est un « archevesque » (*ibid.*) et un « tres sages homs » (*ibid.*, fol. 85v). Sa fonction religieuse est soulignée par le fait qu'il « sçeust des oracles divins » et qu'il interroge ses « artilleux sors » afin de connaître l'issue de la guerre. Ici, à la différence du *Roman de Thèbes*, il n'est jamais question de ses talents militaires. L'ardeur guerrière de l'archevêque, mise en évidence dans le roman du XII<sup>e</sup> siècle et même dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*<sup>140</sup>, se trouve ici complètement rejetée : « En celle compaignie fut Amphiarius qui grans gens conduisoit de la cité d'Arges, mais a grant regret et contre son vouloir estoit parti pour aler en l'armee. » (L. I, chap. 84, fol. 86r). En fait, dans la *Bouquechardièere*, Amphiaraüs n'est jamais montré au combat et sa mort est relatée sous forme d'analepse :

Adonc se retrairent les Thebeyens dedens leur cité, quant la nuit fut venue, et les Gregois aux loges convint repairer, dolens pour leurs amis qu'ilz ourent perdus et principalement pour la mort de Thideus et Amphiarius, l'archevesque d'Arges, qui piteusement celui jour fut finé. De celui leur advint une grande aventure, car ainsi que celui Amphiarius qui en leur ost estoit se mist en bataille, quant elle fut assemblee, en petit d'eure ne sceust on qu'il devint, car voyans tous en la terre fondi. (L. I, chap. 86, fol. 88v)

Le traitement personnel que Jean de Courcy réserve à ce personnage est révélateur de son statut d'auteur laïque. En effet, pour l'auteur du *Roman de Thèbes* (un clerc), la figure du clerc-chevalier est envisageable d'un point de vue fictionnel. Elle permet même de faire passer un enseignement selon lequel la force doit être associée à l'intelligence<sup>141</sup>. Mais Jean de Courcy, à l'instar du clerc de l'*Ovide moralisé*, ne fait aucune mention des capacités guerrières de cet archevêque. Dans sa moralisation, le traducteur des *Métamorphoses*, probablement proche du milieu de la prédication franciscaine<sup>142</sup>, choisit en revanche de faire d'Amphiaraüs un modèle du faux prophète, du faux prédicateur :

Li faulz prophetes, li trichierres,  
Li traîtres, li deceverres  
Cil qui par la decepcion  
De faulse predicacion  
Le pueple ignorent decevra  
Male merite en recevra (*Ovide moralisé*, L. IX, vv. 1911-1916)<sup>143</sup>

Jean de Courcy, quant à lui, ne fait pas de ce personnage un porte-parole de clerc ni un modèle de prédicateur. Il l'envisage pour ce qu'il est : un personnage historique, et non allégorique comme dans l'*Ovide moralisé*. Cette absence d'identification au personnage d'Amphiaraüs nous semble être caractéristique de sa posture d'écrivain laïque : se désintéressant de la question

<sup>140</sup> Aimé Petit, « Le traitement du personnage d'Amphiaraüs par Wauchier de Denain dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », in *Actes du colloque : Image et mémoire du Hainaut médiéval*, éd. Jean-Charles Herbin, Camélia, Presses Universitaires de Valenciennes, 2004, pp. 183-192.

<sup>141</sup> Francine Mora, « Les combats dans le *Roman de Thèbes*... », art. cit., pp. 52-53.

<sup>142</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., pp. 717-788.

<sup>143</sup> *Ovide moralisé, poème du commencement du quatorzième siècle, publié d'après tous les manuscrits connus*, éd. par Cornelis de Boer, Amsterdam, Müller, 1915-1938. Toutes les citations seront basées sur cette édition.

de l'auctorialité – qui apparaît comme une préoccupation de clerc –, il préfère mettre l'accent sur l'enseignement moral contenu dans l'histoire<sup>144</sup>.

Se peut-il que Jean de Courcy ait dépassé l'opposition du clerc et du chevalier et, plus généralement, le problème de l'autorité si caractéristique du Moyen Âge ? L'étude des termes techniques désignant l'auteur et la généalogie auctoriale dans la *Bouquechardière* permet de cerner la manière dont Jean de Courcy envisage son autorité – ou plutôt sa légitimité – dans le champ des écritures, et de redéfinir la question de l'auteur du point de vue de l'écrivain amateur. L'absence de personnages hybrides (à la fois *miles* et *clericus*<sup>145</sup>) et réflexifs chez Jean de Courcy indique que celui-ci ne cherche pas à se faire « clerc », car la sagesse n'est pas réservée à ce statut social uniquement, mais se rencontre dans toutes les couches de la société : tel est l'artifice qui lui permet de se penser à la fois chevalier et écrivain. La position de Jean de Courcy diffère quelque peu de celle de Christine de Pizan qui, dans son *Livre de mutacion de Fortune*, revendique une attribution plus large du nom de *clerc* aux personnes « qui science aiment et veulent ». Elle critique l'appropriation de la valeur morale et intellectuelle du terme par ceux qui n'en ont que le statut social :

Et, en moi tournant de touz lez  
y vi aucuns clerks appellez  
qui de clergie plus foison  
ne sçavoient qu'un oison...  
Mais trop me desplaisoit que clerks  
fussent nommez gens sanz science...  
et d'autres non clerks appelez  
bons et vaillanz et de tous lez,  
livres de belle policie  
et les histoires des vaillans  
pourchacent et main et ressie,  
qui furent preux et travaillans  
et de soy gouverner par meurs  
Prudens et bons, sages et meurs.  
Et tieulx gens appeler se veullent  
clerks qui science aiment et veulent,  
et si ne peut qu'ilz n'en acquierent,  
Quant par diligence la quierent. »<sup>146</sup>

Mais selon nous, Christine de Pizan, tout en redéfinissant la catégorie de clerc, ne se libère pas ici d'un vocabulaire connoté par des siècles de domination de culture cléricale. Peut-être, parce qu'en tant que femme et veuve, c'est-à-dire plus ou moins privée de l'autorité littéraire conférée par un statut social, Christine n'aura de cesse de s'approprier et de transposer les codes de la

---

<sup>144</sup> Nous reviendrons sur cet aspect de l'autorité chez l'écrivain laïc, lorsque nous évoquerons la construction de son ethos de *vir bonus*.

<sup>145</sup> Lancelot du Lac apparaît, tout comme Amphiaraus, comme un modèle de personnage hybride : « Parangon du combattant chrétien, Lancelot possède parfaitement l'écriture et la lecture. Il est en même temps *miles* et *clericus*. » (Martin Aurell, *Le Chevalier lettré...*, *op. cit.*, p. 31). Ces modèles sont utilisés par les clercs pour flatter les princes et obtenir une situation confortable de patronage (*ibid.*, pp. 31 et suiv.).

<sup>146</sup> Christine de Pizan, *Livre de mutacion de Fortune*, éd. cit., t. II, pp. 60-64.

clergie pour s'établir dans le panthéon fermé des écrivains autorisés<sup>147</sup>. Par conséquent, le cas de Jean de Courcy diffère de celui de Christine. En effet, ce dernier ne s'approprie pas le statut de clerc, car, bien qu'il ne puisse plus en exercer l'activité, il fait toujours partie de ce groupe social ; il ne cherche donc pas à échapper à son statut de chevalier en devenant clerc.

Puisque la *sapientia* transcende toutes les catégories sociales, la figure du clerc savant n'est pas absente de la *Bouquechardière*. Ainsi, au chapitre 11 du livre I, il est dit à propos des fables des poètes :

[...] en la maniere que nous dit saint Jeroime comme celles choses nous sont bailliees en signes a celle fin que elles ne soient declairees ne notiffiees aux personnes qui de ce ne sont dignes et par semblables causes escrirent les poetes si obscurément a celle fin que les clerks et rethoriciens peussent subtillement congnoistre leurs matieres et exposer la verité de icelles et que plus royalment en peussent user. (fol. 18r)

Les clerks et les rhétoriciens apparaissent tous deux comme les spécialistes de la lettre. Leur fonction est d'exposer le sens du langage obscur des poètes. Ils sont présentés comme des êtres dignes, doués de « subtilité », c'est-à-dire d'intelligence. Ils sont à la fois des glossateurs et des herméneutes. Cependant, en distinguant le rhétoricien du clerc – il ne s'agit pas là d'une dittologie –, Jean de Courcy n'inclut pas ce dernier dans la catégorie des universitaires, ce qui donne à penser qu'ici le terme de clerc implique à nouveau des liens avec le sacré.

L'utilisation de clerc au sens de savant, lorsqu'il désigne un personnage précis, est réservée à des figures d'auteurs antiques consacrées comme Homère, Aristote, Calixenés, compagnon d'études d'Alexandre et « grant philozophe » (L. V, chap. 14, fol. 270r). Or, dans la *Bouquechardière*, une tendance apparaît : les personnages qui incarnent la clergie sont souvent ridiculisés pour leurs vices, à commencer par Aristote qui « en son temps plus sage et plus prudent fut que clerc aucun qui en son temps vesquist » (L. I, chap. 41, fol. 47v). Jean de Courcy relate en effet l'anecdote extraite du *Lai d'Aristote* et largement diffusée au Moyen Âge<sup>148</sup> :

Ainsi fut Hercules de tous poins assoté et olt mis en oubly sa force et sa proesce, son renom et sa grace, sa loyauté et ses vertus pour fole amour qui les plusieurs deçoit. Mesmement ceulx qui cuident plus valoir et savoir et qui de sapience portent plus grant renom, ainsi comme on dit de Aristote qui en son temps plus sage et plus prudent fut que clerc aucun qui en son temps vesquist et en son vieil aage fut de amours si tempté que son sens, sa clergie, son honneur, sa loyauté, raison, l'amour de Dieu du tout olt oubliez, tant que a une femme en lui desprisant et derrisant de sa fole pensee selé et bridé chevaucher se laissa, pensant de celle femme son delit acomplir. (L. I, chap. 41, fol. 47v)

---

<sup>147</sup> La posture de clergesse a fait l'objet de nombreux commentaires. Nous renvoyons à l'étude générale et bien fournie de Claire Le Ninan, *Le Sage Roi et la clergesse. L'Écriture politique dans l'œuvre de Christine de Pizan*, Paris, Honoré Champion, 2013.

<sup>148</sup> Cf. Alain Corbellari, *La Voix des clerks. Littérature et savoir universitaire autour des dits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2005, pp. 40-45.

Alors qu'Aristote sera longuement évoqué au livre V consacré à Alexandre, en tant que précepteur à la sagesse politico-morale incontestable, il s'agit là de la première mention du philosophe, qui le place d'emblée sous un éclairage défavorable. L'*exemplum* illustre l'oubli dans lequel s'est « assoté » Hercule en se travestissant en femme pour l'amour de Yolent (L. I, chap. 41). L'intention de Jean de Courcy est donc certainement moins de ridiculiser l'intellectuel amoureux que de dénoncer l'amour charnel, source d'aveuglement. Cependant, convoqué au sein d'un *exemplum* à la portée satirique universelle, Aristote, et à travers lui, le clerc est réduit à un personnage ridicule de fabliau. Mais plus précisément, c'est le vieux clerc qui est stigmatisé. Le vieux clerc qui était autrefois si sage partage le sort de la condition humaine soumise à la tentation.

Le même type de mésaventure arriva à Virgile qui « fut en son temps le plus sage et excellent poete » :

Trop fut Alexandre luxurieux de sa propre nature et moult ama le deduit des femmes, par quoy il fut souvent tempté de fornicacion et volentiers desira les veoir, ce qui est dangier a gens de tel vouloir de estre souvent en leur compaignie, car il ne est vieil ne jeune par souvent les hanter qu'il ne convienne qu'il ne soit de amours tempté, ainsi comme le Mengeur raconte que Virgille qui habitoit a Romme et fut en son temps le plus sage et excelent poete que l'en peust lors trouver en aucune partie. Mais neantmoins sa grande science et ce que ja estoit descendu en vieil aage, par souvent converser avec une femme de celle cité fut il de son amour esprins tant qu'il la requist qu'elle feust s'amie et doncques pour lui monstrier sa grande foleur et que elle fust de chascun congnee lui accorda qu'il vendroit avec elle et le tireroit a mont en une corbeille, mais elle le laissa emmy voye pendant, afin que chascun vist sa male aventure [...]. Et pour ce doit tout homme qui veult chasteté avec soy herbeiger au plus qu'il peut fuir teles compaignies, car tout en la maniere de celui qui se approuche du serpent venimeux, il ne peut que il ne sente ou une fois ou autre l'odeur de son venin, par quoy le corps de lui pourroit estre mal mis, voire a la fois prins de la morsure qui en mordant vieil ne jeune ne espargne (L. V, chap. 54, fol. 306r-v)<sup>149</sup>

La luxure est un vice qui n'appartient pas à la vieillesse, mais lorsque ces deux états s'additionnent, le tableau de la scène en apparaît d'autant plus répugnant. Elle consiste en un oubli de soi et de ce qui faisait sa force (la renommée, la force, la sagesse). Aristote n'hésite pas à régresser au statut animal alors que Virgile, stigmatisé pour son impotence physique, est traité comme un enfant de bas âge. Jean de Courcy considère que les vices de luxure, de paresse et de convoitise sont universels (les deux *exempla* sont utilisés pour illustrer l'assotement des deux héros, Hercule et Alexandre), mais se révèlent d'autant plus repoussants lorsqu'ils atteignent l'homme âgé vertueux. Le portrait de ces deux vieux hommes sages contraste fortement avec la posture de notre vieux chevalier retiré et vertueux. Jean de Courcy semble

---

<sup>149</sup> Certains textes français, dont le *Lancelot-Graal* ou *L'Estoire del Saint Graal* remplacent le personnage de Virgile par Hippocrate. Pour Alain Corbellari, il s'agit d'un effet de subterfuge : « [...] un Hippocrate vivant à Rome sous Auguste, qui n'est en fin de compte que le masque transparent de l'auteur de *L'Énéide*. » (*ibid.*, p. 41). Il évoque comme sources de l'épisode virgilien des *exempla* latins dont il ne précise pas les titres. On retrouve la version virgilienne chez Eustache Deschamps dans sa 213<sup>e</sup> ballade de moralité (Eustache Deschamps. *Œuvres complètes*, éd. par le marquis Queux de Saint-Hilaire, Paris, SATF, t. II, 1880, p. 37) et dans *Renard le Contrefait* (éd. par Gaston Raynaud et Henri Lemaître, Paris, Champion, 1914, t. II, v. 29402-534).

avoir ici surpassé les maîtres. L'homme du monde adopte les « haines de clerc »<sup>150</sup> au travers d'un discours contre les femmes :

ainsi que le tygre est trahy et occis par le mirouir que on lui met en sa voye, auquel il se asfole et prent sa plaisirance, tant que le veneur vient qui en ce point l'occist, nous deçoivent ces trois ennemis du feminin mirouer [*les tentations de la chair, du monde et du diable*] que devant noz oeilz mettent en la voye, auquel tant nous mirons si ententivement que en nous se refroide la vertu de chasteté [...]. (L. I, chap. 41, fol. 48r)

La femme est comparée à un prédateur, auquel même le clerc le plus sage et le plus prudent n'a pas pu résister. La métaphore du miroir n'est pas non plus étrangère à la culture philosophique, puisque les *miroirs* sont des textes à visée pédagogique qui se font le reflet du monde et délivrent un enseignement de sagesse<sup>151</sup>. Hercule et Aristote se sont donc laissés séduire par l'antithèse des miroirs de sapience. Renversement axiologique : non seulement Jean de Courcy a décrédibilisé la figure d'autorité que représente Aristote, mais en plus, il s'est de surcroît substitué au philosophe.

Dans la continuité des portraits du savant ridicule, le chapitre 71 du livre I offre une comparaison étonnante entre la sagacité d'Œdipe fraîchement ordonné chevalier face au sphinx et l'ignorance d'Homère face à des pasteureaux. Le « grant sens » du chevalier thébain est comparé à celui des clercs :

Par le **grant sens** Edippus fut adonc eslevé en grace et gloire et respondi encontre celui moustre, car **grande prudence** a ce le semonny et **grant engin en subtile memore**, ce a quoy plusieurs clercs de grande auctorité ne sont pas meuz de si prompts responses, comme au temps du regne Saul que Omer vivoit et estoit grant poete, trouva icelui Omer pastoureaux sur ung fleuve, lesquelz alors lui meurent une question, en lui disant en ceste maniere : « Nous portons avecques nous ceulx que ne pouons prendre et ceulx que nous prenons les jectons en l'eau ». Si cuida lors Omer que ce feussent poissons que ilz peschassent en celle riviere et c'estoient pour que sur eulx prenoient, de quoy il ne polt souldre celle question, de laquelle chose il fut si forcené que du courroux de son inadvertence se noya dedens celui fleuve. (L. I, chap. 71, fol. 75v)

Ici, c'est Œdipe, figure de chevalier qui se voit accorder les attributs traditionnels du clerc : le sens, la prudence, l'engin et la « subtile memore ». L'anaphore de l'adjectif « grant » devant chacun de ces attributs fait écho à l'unique mention du « grant poete » Homère, qui semble n'avoir de grandeur que son nom et sa désignation de « poete ». La déchéance d'Homère, à l'instar de celle d'Aristote et de Virgile, est complète, car elle intervient sur trois plans : intellectuel (le poète n'a pas su résoudre l'énigme), social (l'intellectuel s'est fait abuser par un groupe de « pasteureaux », qui représentent le prototype de l'homme simple), et morale (sa

---

<sup>150</sup> Sur le discours contre les femmes du clerc, voir Alain Corbellari, *La Voix des clercs...*, op. cit., pp. 101-110. Jean de Courcy n'est bien sûr pas le seul laïc à s'approprier ce type de discours, Eustache Deschamps l'exploite aussi largement. Voir Eustache Deschamps, *Eustache Deschamps, ca 1340-1404 : anthologie thématique*, eds James Laidlaw & Christine Scollen-Jimack, Paris, Classiques Garnier, 2017, pp. 353-394.

<sup>151</sup> Chantal Connochie-Bourgne, « Miroir ou Image... Le choix d'un titre pour un texte didactique », in *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, dir. Fabienne Pomel, préface de Sabine Melchior-Bonnet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 29-38 ; Einar Mar Jonsson, *Le Miroir, naissance d'un genre littéraire*, Paris, Belles Lettres, 1995.

réaction relève d'un désordre des passions, passant par la colère et le suicide). Ces épisodes, qui appartiennent au registre comique, rompent magistralement avec le ton sérieux du récit historique et de la moralisation. Par un effet de rupture stylistique, ils frappent l'esprit du lecteur. Le recours au ridicule tend à désacraliser les figures de poètes ou de philosophes antiques (Aristote, Homère et Virgile) qui, tout au long du Moyen Âge, sont inscrits au panthéon des auteurs<sup>152</sup>. L'acte de Jean de Courcy n'est donc pas dénué de conséquences. À l'inverse du constat établi par Alain Corbellari pour le XIII<sup>e</sup> siècle, la figure du clerc dans la *Bouquechardièrre* ne parvient pas à faire contrepoids au pouvoir du futur roi de Thèbes, qui le surpasse même dans le domaine de la sagesse<sup>153</sup>.

Outre le ridicule de l'intellectuel qui prête surtout à rire, les clercs sont aussi caractérisés par un péché mortel : l'envie qui, selon les moralistes, prend une vigueur particulière parmi « les courtisans et les intellectuels »<sup>154</sup>. L'épisode du fils de Minos tué par les clercs d'Athènes participe d'un portrait virulent du savant en pécheur. Au chapitre 48 du livre I, Minos envoie son fils disposé aux études à Athènes, alors réputée pour ses écoles de philosophie et la sagesse de ses maîtres. Là encore, Androgée est présenté dans un premier temps par Jean de Courcy comme « sage et gracieux, de beles faictures et comme filz de roy bien endoctriné »<sup>155</sup>. Le jeune prince possède tous les attributs du philosophe : le « subtil engin » et le désir d'apprendre (« entalenté de apprendre »). Si bien qu'à l'âge où les jeunes garçons embrassent leur carrière militaire (« quant fut a .XIII. ans »), Androgée choisit quant à lui de se consacrer à la carrière de philosophe. À l'inverse des personnages ovidiens de Phaéton et d'Icare, le fils de roi finit véritablement par surpasser les maîtres par ses compétences :

Et lors fu en Athenes mené et conduit ou il aprint debonnairement et diligeamment la science de philozophie, tant que en pou de temps fut si bon philozophe que il reprenoit plusieurs fois ses maistres. Tant aprint cil enfant et tant estudia que par sa science confondoit plusieurs maistres de la cité d'Athenes ou il demouroit, tant que par la grant envie qu'ilz ourent de lui et de son bon engin, celement firent assemblee et en traïson le alerent occire. (L. I, chap. 48, fol. 53v)

L'épisode aurait pu tourner à la satire topique sur l'outrecuidance du disciple qui souhaite dépasser le maître, mais ce n'est pas la voie que suit la moralisation de Jean de Courcy qui préfère souligner avec véhémence la :

---

<sup>152</sup> Ce n'est pas un hasard si ces trois auteurs sont enseignés à l'université.

<sup>153</sup> Alain Corbellari dit à propos d'Aristote et Merlin, qu'ils « représentent bien dans leur matière respective la figure du clerc, c'est-à-dire celle de l'écrivain, dont le pouvoir fait contrepoids à celui du monarque de droit divin. » (Alain Corbellari, *La Voix des clercs... op. cit.*, p. 62).

<sup>154</sup> Carla Casagrande & Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2003, p. 82.

<sup>155</sup> Les éléments concernant la morphologie d'Androgée, son allure physique noble, ne se retrouvent pas dans l'*Ovide moralisé*, dans lequel Androgée est simplement dit « sage et bien appris » (*Ovide moralisé*, L. VII, v. 2246).

[...] grande iniquité et la mortelle envie qui les perversoit [ces maistres], comme de tous les vices criminelz est ce ung des pires qui plus fait a haÿr et qui premier nourri mort et discencion entre ceulz qui amis naturelz doivent estre [...]. (*ibid.*)<sup>156</sup>

Dans cette moralisation, l'auteur a recours à une forme de pastorale de la peur<sup>157</sup>. L'envie est « ung des pires [...] vices criminelz ». La rhétorique homilétique est mise à contribution pour créer l'effroi chez l'auditeur, grâce notamment au déploiement du champ lexical eschatologique : la mort, la perversion, la dissension, la haine, la trahison, la destruction de l'âme et du corps, etc. La source de l'*exemplum* achève de conférer une portée eschatologique à ce passage au moyen d'un rapprochement entre le meurtre commis par les clercs et le premier fratricide de la Bible, celui de Caïn sur Abel. Ici, il n'est plus question de ridicule comique, mais de condamnation morale. Jean de Courcy reprend d'ailleurs la stigmatisation de la fausseté du clerc dans l'*exemplum* historique du chapitre suivant, pourtant consacré à la recherche d'alliances de la part de Minos qui souhaite se venger des Athéniens (L. I, chap. 49, fol. 55r). Il y est question d'un « maistre d'escole » de Phalistes qui livra « tricherressement » les enfants des nobles de la ville à l'assiégeant romain, Camille, dans le but de lui complaire :

[...] ainsi comme Valere raconte en son .VI<sup>e</sup>. livre de Camille qui fut duc des Rommains, quant au temps qu'il avoit assiégué les Phalistes, le maistre de l'escole de celle cité qui avoit les enfans des nobles de la ville, si les deceust tant desloyaument que pour cuider complaire a celui duc Camille, les mist hors les portes tricherressement et les mena aux tentes des Rommains. Si les leur presenta et dist a Camille comme par ces enfans auroit il la cité, parce que leurs peres en estoient seigneurs. Et quant Camille vist sa grande faulseté, tantost le fist prendre et tres bien lier et ainsi le mener aux peres des enfans, afin que de son corps leur voullenté feissent, par quoy ceulx de la ville, quant sa loyauté veïrent, toutes leurs portes lui firent ouvrir et obeïrent a sa voullenté. (L. I, chap. 49, fol. 55v)

Cette reprise crée ainsi un effet d'insistance sur le thème du clerc-pécheur.

L'opportunisme, la jalousie, le ridicule amoureux, la faiblesse intellectuelle, tels sont les vices de clercs dans la *Bouquechardière*. Même si les personnages « laïques » font l'objet des mêmes condamnations morales (sauf peut-être pour la faiblesse intellectuelle) – car tout comme les clercs, ils sont des hommes et sujets au péché –, les quelques représentants du corps clérical invoqués dans ce texte sont presque toujours négatifs.

#### b. *Jean de Courcy, un auteur ?*

Le refus de porter le masque du clerc peut donc surprendre dans sa radicalité. Quant à la revendication du statut de chevalier de la part de Jean de Courcy, elle peut sembler

---

<sup>156</sup> L'auteur de l'*Ovide moralisé* fait d'Androgée le fils de Dieu (*Ovide moralisé*, L. VII, vv. 2324-2328 : « C'est cil qui au monde envia / Son chier fil pour endoctriner / La gent, et pour enluminer / Ceulz qui errent par ignorance / En l'oscurté de mescreance »).

<sup>157</sup> Jean Delumeau, *Le Péché et la peur : la culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983.

problématique, compte tenu du lien bien établi entre auteur et autorité au Moyen Âge. En effet, dans la société médiévale, la parole de l'écrivain médiéval se doit d'être autorisée :

un AUCTOR [...], c'est celui qui, grâce à une reconnaissance officielle, civile, scolaire, ecclésiastique, voit son avis, sa pensée, sa doctrine authentiqués, au point qu'ils doivent être accueillis avec respect et accepté avec docilité. L'AUCTOR, ce n'est plus seulement celui qui est responsable de la composition d'un ouvrage (ACTOR), par opposition au scribe ou au simple compilateur, c'est [...] celui qui a une autorité sur laquelle on peut faire fond pour l'examen et la solution d'une question en grammaire, en droit, en philosophie, en théologie.<sup>158</sup>

Voici donc ce qui semble exclure notre chevalier de la catégorie *auctor* : à la fois l'absence de reconnaissance officielle (qu'elle soit ecclésiastique, civile ou universitaire) et le fait qu'il n'est pas *a priori* détenteur d'une culture cléricale. Autrement dit, c'est son statut de chevalier qui semble l'exclure du cercle fermé de l'autorité. Michèle Gally ne dit pas autre chose lorsqu'elle note que pour les auteurs médiévaux,

« Clerc » est un terme très utilisé au Moyen Âge, et commode pour nous pour désigner le « romancier » médiéval. Il est toutefois difficile de juger des liens que celui-ci entretient avec l'Église ; sans doute est-il un homme instruit, ayant suivi un cursus universitaire. Ce serait, pour reprendre la terminologie de J. Le Goff, un « intellectuel ». Il faut surtout le comprendre en opposition au « chevalier ».<sup>159</sup>

Les termes du débat sont lancés : au Moyen Âge, il semble que le chevalier ne possède pas l'autorité d'un clerc.

Pourtant, Jean de Courcy dissocie clairement l'auteur de la notion d'autorité. En effet, sous sa plume, le terme d'auteur a un sens plus technique. À l'image du clerc qui se caractérise par sa fonction religieuse, l'*auteur*, dans la *Bouquechardière*, se caractérise par une activité littéraire particulière : celle de la *poetrie*<sup>160</sup>. Cette appellation désigne essentiellement les poètes anciens :

De ceste chose parlent les anciens acteurs et racontent comme aprez ce que Cephalus olt Procris espousee et que en mariage ourent sept ans esté, lui print lors volenté de aler es boys chacer, car volentiers couroit aux bestes sauvages. (L. I, chap. 21, fol. 27r)

D'ailleurs, la *poetrie* est presque toujours accompagnée d'un qualificatif signalant l'ancienneté des auteurs ou l'éloignement temporel : « anciens acteurs » (L. I, chap. 21, 22, 23, 24, 36) ; « distrent lors les acteurs » (*ibid.*, chap. 26) ; « Au temps que les acteurs de qui ores parlons »

---

<sup>158</sup> Marie-Dominique Chenu, « Auctor, actor, autor », *Archivum latinitatis Medii Ævi (Bulletin du Cange)*, 3 (1927), p. 81-86 (p. 83).

<sup>159</sup> Michèle Gally, « L'amant, le chevalier et le clerc : l'auteur médiéval en quête d'un statut », in *Images de l'écrivain*, éd. José-Luis Diaz, *Textuel*, n° 22, 1989, pp. 11-28 (n. 12 p. 26). Michèle Gally semble entendre le terme d'intellectuel comme synonyme de clerc. De notre côté, conformément à la définition du clerc par André Vauchez, comme un homme religieux au service de l'Église, et celle de l'intellectuel, par Jacques Le Goff, comme un citoyen souvent issu du milieu universitaire qui occupe des fonctions variées (administratives, curiales, juridiques, médicales, etc.), nous continuerons à distinguer les deux statuts. André Vauchez, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », art. cit., pp. 55-67 ; Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, éditions du Seuil, 1975 (1<sup>ère</sup> éd. 1957).

<sup>160</sup> Marc-René Jung « *Poetria*. Zur Dichtungstheorie des ausgehenden Mittelalters in Frankreich », *Vox Romanica*, n° 30, 1971, pp. 44-64. Sur la *poetrie* dans la *Bouquechardière*, voir la partie III, chapitre 1, I. 2.

(*ibid.*, chap. 67) ; « les acteurs de jadis » (*ibid.*, chap. 67). Or, utilisée dans le contexte de la fable, cette qualification met à distance les propos des auteurs : si leur ancienneté ne justifie pas leur autorité, elle excuse leurs erreurs de jugement, dues au fait qu'ils n'avaient pas encore été introduits à la religion chrétienne.

L'absence de réflexion sur la question de l'autorité, tout comme l'absence d'identification ou de projection dans des personnages traditionnellement réflexifs rendent compte d'un désintérêt de la part du chevalier écrivain, qui ne cherche pas à justifier son statut officiel ni sa capacité à bien écrire. Ces deux aspects de l'auctorialité médiévale apparaissent chez Jean de Courcy comme des traits distinctifs de l'arrogance de clercs qu'il choisit justement de délaissier. Si le compilateur qu'est Jean de Courcy exhibe régulièrement les gestes de compilation et le recours aux autorités, il n'expose pas son art d'écrire. Ainsi, c'est en historien qu'il aborde les figures mythologiques, qui offrent traditionnellement aux poètes, romanciers ou conteurs un modèle de création dans lequel ils se projettent<sup>161</sup>. Jean-Claude Mühlethaler note que, dans la *Bouquechardière*, la mésaventure d'Icare, qui est rapprochée de celle de Phaéon dans l'*exemplum* fictif, est interprétée comme un modèle de désobéissance filiale<sup>162</sup>. Cependant, puisant dans une tradition mythographique qui fait de Phaéon et d'Icare des allégories négative ou positive de la curiosité intellectuelle, Jean de Courcy signale que le crime d'Icare est d'avoir voulu « devenir maistre avant que disciple » (L. I, chap. 55, fol. 60v). Même s'il ne développe pas, la figure de l'intellectuel insatiable comme le fait l'auteur de l'*Ovide moralisé*, il nous semble possible de déchiffrer dans l'usage de ces termes de *maistre* et de *disciple*, une allusion restreinte à l'orgueil de l'artisan, voire du savant – puisque les mêmes termes peuvent s'appliquer aux deux fonctions. L'isotopie de l'invention, assez rare dans la *Bouquechardière*, est en effet présente dans ce chapitre à travers l'explication sur la fabrication des ailes que Jean de Courcy reprend à l'*Ovide moralisé*<sup>163</sup> :

Lors fist par son engin deux esles merveilleuses par artifice, nom pas natureles, qui de plumes furent aourneement rengees, donc les plus grandes a cousture tenoient et les mendres l'une sur l'autre a degrez proporcionnees, comme se en une naturele esle a cire et gomme furent attachees, comme de ce parlent les poetes que en la maniere furent assemblees que en l'ordonnance des chalemeaux, de quoy jadis chantoient les anciens aggrestes, furent ordonnez. Comme Ycharius regarda son pere qui ainsi ordonnoit ses plumes sur ses esles, en soy olt voulenté de tel ouvrage faire, si print fil et aguilles, plumes et cyment et ainsi que son pere au mieux qu'il polt en fist, pource que en l'air volt avec lui voler. (L. I, chap. 55, fol. 60r)

---

<sup>161</sup> Sur les modèles de création fonctionnant comme des doubles du poète, voir Jacqueline Cerquiglini-Toulet, *La Couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle, 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993 ; *ead.*, « Un engin si subtil »..., *op. cit.*

<sup>162</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Le vol d'Icare, du *Roman de la Rose* à Christine de Pizan : de la dénonciation de l'orgueil à la défense de la *curiositas* intellectuelle », *Anabases*, 16 (2012), pp. 85-101 (p. 95).

<sup>163</sup> Dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, Dédale et son fils s'enfuient en bateau. L'histoire de Dédale et Icare est racontée par Énée (BnF fr. 20125, fol. 157v-159r).

L'engin de Dédale, nous y reviendrons, relève de la diablerie. Il relie des matériaux d'origine naturelle (les ailes et les plumes) à des substances transformées (la gomme et la cire) afin de les détourner de leur fonction première. Les matériaux artificiels utilisés par son fils – le fil, l'aiguille et le ciment – apparaissent comme une transposition maladroite de l'art merveilleux du père. Icare a recours à des matériaux cassables et lourds. L'explication étiologique sur les *chalemeaux*, que l'on trouve aussi dans l'*Ovide moralisé* (L. VIII, v. 1604-1607), permet de convoquer le domaine de la lyrique. Or, si l'on admet que les deux termes de « maistre » et de « disciple » et le traitement réflexif du matériau constituent une allusion indirecte à l'orgueil de l'artisan et de l'artiste, l'hypothèse selon laquelle Jean de Courcy ne cherche pas à endosser le costume du clerc se voit renforcée ; attaché à une posture d'humilité, le chevalier écrivain ne met pas en avant la facture rhétorique de son récit.

Les figures d'artistes ou de créateurs mythologiques, lorsqu'elles ne sont pas tout bonnement absentes de la *Bouquechardière* (telles Arachné ou Polyphème par exemple<sup>164</sup>), sont réduites à un nom d'inventeur :

Promotheus qui estoit son frere enseigna lors le peuple ignorant, dont les poetes dient qu'il faisoit les hommes de terre, pource que ilz estoient rudes comme terre et il les mettoit en bonne dottrine et fut le premier homme qui enchassast pierres en anel. (L. I, chap. 5, fol. 11r)

Prométhée représente, selon Jacqueline Cerquiglini, le modèle de la création motivée par l'amour<sup>165</sup>. Intégré dans une liste de figures d'inventeurs (Serès, Bacchus Atlas, Eritonus et Etrolus, Vulcanus, Michilés, Lameth, Jubal et Neuma, Cadmus<sup>166</sup>), le Prométhée de Jean de Courcy est réduit à un personnage humain et historique. La leçon des poètes est ainsi renvoyée au statut de mythe étiologique : la légende de Prométhée est passée sous silence pour ne laisser de place qu'à son invention historique. C'est donc le passage par la version historique de type évhémériste qui empêche la formation d'un mythe de l'artiste ; l'histoire étant vraie et littérale, elle ne porte pas le sens métaphorique que lui confèrent les poètes. La *trouvaille* de ces personnages – le verbe *trouver* est en effet utilisé à quatre reprises aux côtés de l'expression *donner l'art/la science* – est dès lors à entendre au sens concret, et la création (*i. e.* l'invention historique) prend finalement le pas sur le créateur.

---

<sup>164</sup> Sur le traitement de ces personnages réflexifs dans l'*Ovide moralisé*, voir Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*, pp. 695-716. Voir aussi Jean-Yves Tilliette, « Ovide et son "moralisateur" au miroir de Pythagore. Figures de l'auteur dans l'*Ovide moralisé* », in *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille & Michelle Szkilnik, Paris, Presses sorbonne nouvelle, 2009, pp. 201-222.

<sup>165</sup> Sur le personnage de Prométhée, voir Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Polyphème et Prométhée : deux voies de la "création" au XIV<sup>e</sup> siècle », in *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint Quentin en Yvelines (14-16 juin 1999)*, éd. Michel Zimmerman, Paris, 2001, pp. 401-410.

<sup>166</sup> L. I, chap. 5, fol. 11r-v.

Pygmalion, quant à lui, apparaît dans l'*exemplum* du chapitre 68 au livre V, dans lequel il est question de l'image d'Alexandre commandée par la reine Candace, amoureuse du roi macédonien qu'elle n'a jamais vu. Selon Catherine Gaullier-Bougassas, le rapprochement entre le personnage de Candace et celui de Pygmalion dans la *Bouquechardièrre* ne fonctionne que très partiellement<sup>167</sup>. En effet, Pygmalion tombe amoureux de la perfection de sa créature. Le diable trompe alors le sculpteur en habitant le corps de l'image et simule la vie. Séduit par le diable, Pygmalion se joint charnellement à la statue commettant ainsi un acte contre nature. Pourtant, dans le commentaire moral de la *Bouquechardièrre*, le personnage mythologique signifie Dieu « lequel pour accomplir l'oeuvre de nostre humanité fist ung homme a sa propre semblance et similitude, duquel est descendu tout humain lignage [...] » (L. V, chap. 68, fol. 317v), alors que de son côté, Candace est violemment condamnée pour sa luxure et son idolâtrie. L'allégorie imparfaite est, comme le dit Catherine Gaullier-Bougassas, le prétexte pour passer du créateur (Candace/Pygmalion/Dieu) à la créature (Alexandre/statue de la femme/Christ) et de faire d'Alexandre une figure du Christ :

Jean de Courcy, par le biais tout à fait inattendu de la similitude établie entre Candace et Pygmalion, met donc en perspective Alexandre et le Christ, ce que conforte plus loin une seconde allégorie proche de *L'Ovide moralisé*, celle de la mort tragique d'Actéon [...].<sup>168</sup>

Là encore, Jean de Courcy insiste davantage sur le sens spirituel et moral du discours que sur la facture du récit. Il va donc à l'encontre de certains de ses contemporains qui, sous une alliance apparente entre le clerc et le chevalier, redéfinissent le statut du clerc en tant qu'écrivain professionnel<sup>169</sup>. Contemporain de Jean de Courcy, le clerc-historien qui rédige la biographie du maréchal Jean II Le Meingre, dit Boucicaut (1406-1409)<sup>170</sup>, évoque explicitement le lien entre la *Science* et la *Chevalerie* :

Deux choses sont, par la volenté de Dieu, establies au monde ainsi comme .II. pillers a soustenir les ordres des loys divines et humaines qui a creature humaine donnent rigle de vivre en paix et deument soubz les termes de raison, et qui accroissent et multiplient le sens humain en congnoissance et vertu et l'ostent de ignorence, et avec ce deffen[den]t et soustiennent et augmentent le bien propre et aussi le publique, et sanz lesquielz seroit le monde ainsi comme chose confuse et sanz nul ordre ; et par ce pouons nous veoir que, comme elles nous soient necessaires pour le grant bien d'elles et le grant prouffit qui nous en vient, nous les devons souverainement prisier, honorer, soustenir, louer et avoir en reverence. **Yceulz .II. pillers, sanz faille, sont Chevalerie et Science qui moult bien se couviennent ensemble** : car en pays, royaume ou empire ou quel l'une des .II. faudroit, couvendroit que le lieu eust peu de duree, car la ou Science seroit destruite loy seroit nulle, et, comme homme ne puisse bien vivre, sans loy, seroit retourné comme beste ; avec ce le royaume ou contree, la ou deffence de Chevalerie

<sup>167</sup> Catherine Gaullier-Bougassas, « Alexandre et la lutte contre l'idolâtrie... », art. cit., p. 89.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 89 ; voir aussi *ead.*, « Histoire et moralisation : interpréter la vie d'Alexandre... », art. cit., p. 261 et suiv.

<sup>169</sup> Voir Catherine Attwood, *Dynamic Dichotomy...*, *op. cit.*, p. 18 et suiv.

<sup>170</sup> *Le Livre des Fais du bon messire Jehan le Maingre, dit Bouciquaut : Mareschal de France et gouverneur de Jennes*, éd. par Denis Lalonde, Genève, Droz, 1985. Sur les questions de la paternité du texte, voir Élisabeth Gaucher, *La Biographie chevaleresque. Typologie d'un genre (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 1994, pp. 218-222.

cesseroit, l'envieuse couvoitise des ennemis qui riens ne craindroient tost a confusion le mettroit. (*Boucicaud*, I, chap. 1, p. 6-7)<sup>171</sup>

Cette métaphore architecturale souligne la solide collaboration entre le clerc et le chevalier qui apparaît comme doublement nécessaire à la société et à l'individu. C'est le chevalier qui fournit la matière au clerc que ce dernier lègue ensuite à la postérité. Ainsi, le biographe qui répond à une commande affirme avoir été choisi par ses commanditaires. Il est la « personne propice a ce faire » (I, chap. 2, p. 10). Élisabeth Gaucher remarque que l'écrivain se fait en quelque sorte le secrétaire de ses clients<sup>172</sup>. Par cette posture d'écrivain professionnel, le clerc de la fin du Moyen Âge semble avoir trouvé son rôle dans la société laïque. Le clerc et le chevalier semblent se compléter et collaborer, car ils œuvrent tous deux pour la paix et l'élévation morale de l'individu :

Et pour ce dit Chaton : « lis les livres » ; car certes **homme, de quelque estat qu'il soit**, ne sera ja droitement appris se n'est par introduction de lettres et de livres. Et pour ce me semble que moult devons louer Science et ceulx qui les sciences nous donnerent, par qui avons congnoissance de tant nobles choses que noz yeulx ne peuvent veoir et des vaillans preux trespassez, qui tant honorablement vesquirent en ce monde que ilz en ont desservi memoire a tous jours. (*Boucicaud*, I, chap. 1, p. 9-10)

Pourtant, malgré une ouverture apparente de la culture savante à tout homme de « quelque estat qu'il soit », le clerc continue de se dissimuler derrière une autorité : ici, celle du philosophe, Caton. Opérant un déplacement de la communication littéraire désormais dirigée vers le lecteur (« Lis les livres »), le biographe s'inclut malgré tout dans la droite lignée des romanciers du XII<sup>e</sup> siècle, imitant l'auteur du *Roman de Thèbes* qui convoquait Homère, Platon, Virgile et Cicéron, alors que Benoît de Sainte-Maure, lui, en appelait à l'autorité de Salomon pour justifier la nécessité de partager son savoir<sup>173</sup>. Il est celui qui « maçonn[e] et fond[e] un edefice si fort et si durable que feu, ne fer, eaue, terre, ne autre chose corrompable ne pourroit consumer ne destruire » (*Boucicaud*, IV, chap. 15). On peut lire dans cette affirmation une adaptation de la célèbre formule d'Ovide : « Et maintenant j'ai achevé un ouvrage que ne pourront détruire ni la colère de Jupiter, ni la flamme, ni le fer, ni le temps vorace. »<sup>174</sup>. Nouveau triomphe du clerc sur le chevalier : il est non seulement détenteur de la *sapientia*, qu'il partage désormais avec le lecteur laïque, mais il est celui qui dispose de l'habileté poétique et du savoir-faire.

---

<sup>171</sup> Nous abrégeons le titre par *Boucicaud*.

<sup>172</sup> Élisabeth Gaucher-Rémond, « Propagande et opinion publique dans *Le Livre des faits du Maréchal Boucicaud* », in *Un territoire à géographie variable...*, *op. cit.*, pp. 81-101.

<sup>173</sup> *Le Roman de Thèbes*, éd. cit., vv. 1-14 et Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, publié d'après tous les manuscrits connus par Léopold Constans, Paris, Didot, t. I, 1904, vv. 1-32 (t. II, 1906, t. III, 1907, t. IV, 1908, t. V, 1909, t. VI, 1912). Toutes les citations empruntées au *Roman de Troie* seront basées sur cette édition.

<sup>174</sup> Ovide, *Les Métamorphoses*, L. XV, éd. Jean-Pierre Néraudau, trad. Georges Lafaye, Paris, éditions Gallimard, 1992, p. 510. Cette formule fait aussi écho à la phrase d'Horace : *Exegi monumentum aere perennius* (*Odes*, III, 30).

Autre auteur contemporain de Jean de Courcy, Cuvelier ne cachera pas non plus sa fierté dans la chanson en vers qu'il consacre à Bertrand Du Guesclin (1380)<sup>175</sup>. Si la première laisse de sa chanson est bien consacrée à Bertrand Du Guesclin, mais la deuxième propose, comme le remarque Élisabeth Gaucher<sup>176</sup>, des variations autour de la figure de l'auteur :

[...] je croy que vous orrez  
un livre souffisant qui nouvel est rimez.  
Cilz qui le mist en rime est Cuveliers nommez ;  
et pour l'amour du prince, qui de Dieu soit sauvez,  
afin c'on n'eüst pas les bons fais oubliez  
du vaillant connestable, qui tant fu redoubtez,  
en a fait les beaus vers noblement ordenez (vv. 21-27)

Le *topos* habituel de la modestie du clerc ne transparait pas dans ces vers, où Cuvelier s'affirme comme un rimeur capable d'agencer de « beaus vers » et de créer un « livre souffisant » et « nouvel ». Loin de revendiquer amplement la fidélité à la source – les pseudo-chroniques de Saint-Denis, argument qui fondait l'autorité des clercs du temps passé –, Cuvelier insiste au contraire sur la nouveauté de sa matière. Le terme de « souffisant » est de ce point de vue ambigu, car, attribué à un objet, il signifie non seulement « considérable par sa valeur », mais aussi « qui suffit, qui est de nature à combler le besoin, l'attente ». Le nouveau livre de Cuvelier apparaît donc comme apte à se substituer à la source qui faisait autorité. Comme le relève Élisabeth Gaucher, le clerc a besoin du chevalier pour prouver sa valeur, non pas guerrière, mais poétique :

En mettant en avant le travail que lui a demandé la composition de son livre, il déplace l'autorité de la source à l'œuvre qui en découle, et fonde cette autorité, non plus sur le contenu du récit, mais sur la qualité de sa langue et de son style personnels.<sup>177</sup>

À la fin du Moyen Âge, l'autorité du clerc n'est plus seulement liée à sa *sapientia* et sa connaissance des *auctoritates*. Elle émane également de son habileté rhétorique et poétique. Au tournant du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, on assiste à la professionnalisation du métier d'écrivain qui compose sur commande. Jean de Courcy n'en fait, de toute évidence, pas partie. En parallèle de cette dynamique associant l'élite profane et le professionnel de l'écriture, un nouveau type de savants, issus du milieu universitaire laïque émerge à la fin du Moyen Âge, comme le rappellent Cécile Caby et Rosa Maria Dessì :

Si une nouvelle culture est née, c'est bien à notre sens parce que ce furent des *litterati laici*, et non des *litterati clerici*, qui l'ont promue, que la matière en fut la poésie et non la *theologia*, que le lieu en était la *communitas* urbaine et son école, et non pas l'école du monastère ou de l'évêché.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Cuvelier, *La Chanson de Bertrand du Guesclin*, éd. Jean-Claude Faucon, Toulouse, éditions univ. du Sud, 1990-1991.

<sup>176</sup> Élisabeth Gaucher, *La Biographie chevaleresque...*, *op. cit.*, pp. 282-283.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>178</sup> Cécile Caby et Rosa Maria Dessì, « Pour une histoire des humanistes, clercs et laïcs », in *Humanistes, clers et laïcs dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, eds Cécile Caby & Rosa Maria Dessì, Turnhout, Brepols, 2012,

Ces *litterati laici* développent des considérations philologiques et poétiques qui sont encore étrangères au chevalier éclairé qu'est Jean de Courcy.

### 3. De l'autorité à la légitimité

Ni clerc, ni auteur au sens médiéval, ni écrivain professionnel : difficile de cerner la fonction auteur endossée par Jean de Courcy parmi tous ces portraits en négatif. Nous pourrions considérer, avec Christine de Pizan, qu'il convient d'élargir la qualification de *clerc* à tous les amoureux de la science. Le *clerc* de la fin du Moyen Âge serait alors un *philosophe*, au sens de Jacques Legrand<sup>179</sup>. Cependant, maintenir le terme reviendrait à confondre sous une seule et même bannière des acteurs sociaux bien différents, faisant fi du bouleversement intellectuel qui a lieu à la fin du Moyen Âge. De même, les intellectuels, parmi lesquels il faut ranger les écrivains de cour bien représentés à cette époque, sont souvent constitués de membres attachés à des institutions universitaires ou professionnelles qui encouragent et influencent leur production<sup>180</sup>. Cet ancrage communautaire, quel qu'il soit, est en général largement revendiqué dans les prologues, car il sert le processus de légitimation de ces nouveaux écrivains dont l'autorité est encore chancelante. Ainsi, Pierre Salmon définit ainsi les écrivains de cour comme des « Sages prud'hommes qui aiment Dieu et raison et qui loyaument vous conseillent et labourent pour le bien de vous et la paix et prouffit de votre royaume a leur povoir et savoir »<sup>181</sup>.

En ce qui concerne Jean de Courcy, aucune trace historique ou textuelle ne nous permet de le rattacher à l'un de ces milieux curiaux. Une anecdote relatée par Froissart témoigne pourtant de la présence d'une branche des Courcy dans l'intimité du roi Charles VI. En effet, Guillaume IV de Courcy (de la branche principale), sa femme Marguerite Paynel et son frère Richard IV de Courcy ont officié à la cour du roi Charles VI, respectivement en tant que conseiller et chambellan du roi, dame d'honneur de la reine Isabeau et aumônier du dauphin Louis duc de Guyenne. Mais la famille de Courcy est implantée depuis des siècles en Normandie et l'étude de Philippe Champy atteste de nombreuses ramifications<sup>182</sup>. Jean de Courcy appartient à la branche cadette des Bourg-Achard et, pour celle-ci, rien n'indique

---

pp. 9-20 (p. 12) ; voir aussi Clémence Revest, « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XV<sup>e</sup> siècle », *Annales*, 68<sup>ème</sup> année, n° 3 (2013), pp. 665-696.

<sup>179</sup> Jacques Legrand, *L'Archiloge Sophie*, éd. Evencio Beltran, Genève-Paris, Éditions Slatkine, 1986, p. 27.

<sup>180</sup> Pour une étude de la scène d'énonciation curiale à la fin du Moyen Âge et l'influence de l'institution, voir la thèse de doctorat d'Hélène Haug, *Fonctions et pratiques de la lecture...*, *op. cit.*, pp. 220 et suiv. ; Florence Bouchet, « Écrivains de cour et lecteurs princiers à la fin du Moyen Âge », in *De l'homme courtois au courtisan : servir à la cour, du Moyen Âge à la Renaissance*, Camaren, 2 (2007), pp. 9-23.

<sup>181</sup> Philippe Maupeu, « Des "Lamentations Salmon" à la "Consolation de Raison" : l'ethos de l'écrivain conseiller dans les *Dialogues* de Pierre Salmon et Charles VI (1409 ; ca 1412) », in *Un territoire à géographie variable...*, *op. cit.*, pp. 55-80.

<sup>182</sup> La biographie de la famille de Courcy fait l'objet de l'étude de Philippe Champy, *Les Courcy, mille ans d'histoire*, *op. cit.* et d'André Dezellus, *Jean de Courcy, seigneur du Bourg-Achard*, *op. cit.*

qu'elle ait entretenu des rapports avec la cour de Charles VI. Les documents historiques laissent donc supposer une relative autonomie de l'auteur vis-à-vis d'une quelconque institution. À cet égard, la figure de Jean de Courcy peut être rapprochée de celle de Thomas de Saluces, marquis et auteur d'un récit allégorique, le *Chevalier errant*<sup>183</sup>. Dès lors, que faire de ces auteurs qui ne revendiquent ni l'attachement institutionnel ni le statut de professionnel de l'écriture ?

Dans son étude sur les écrivains engagés sous le règne de Charles VI, Claude Gauvard définit le « corps des écrivains » comme

une communauté intellectuelle dont les idées, centrées sur la réforme, sont une sorte de défi aux intérêts particuliers des princes, en même temps qu'elles servent leurs intérêts puisqu'elles contribuent à transformer les factions en partis politiques dotés d'une idéologie réformatrice.<sup>184</sup>

Restreignant le champ des écrivains à la question de l'engagement, elle en exclut tout un ensemble d'écrivains encore peu représentés, mais émergents, constitué de ce que nous nommerons désormais les écrivains amateurs, auxquels appartiennent Jean de Courcy et Thomas de Saluces. Nous formons cette catégorie à partir des observations de Fabienne Pomel sur la figure de l'amateur(e) éclairé(e) que la chercheuse repère chez Christine de Pizan. Celui-ci se distinguerait du professionnel de l'écriture qu'est le clerc par une motivation qui émanerait du plaisir de lire :

Dans *Le Chemin de longue étude*, Christine de Pizan ne revendique pas le statut professionnel de clerc-lisant, lui préférant celui de l'amateur(e) éclairé(e) pour se situer sur le terrain exclusif du plaisir plutôt que sur celui du travail à travers la posture de la promeneuse ou du gourmet, qui mettent en avant un parcours de lecture en liberté.<sup>185</sup>

Il nous semble important de préciser à ce stade que la notion de *travail* n'est pas étrangère à l'amateur éclairé et que Jean de Courcy, comme Christine de Pizan, mettra en avant le soin mis à l'étude – mais une étude qui se fait au gré des préoccupations et des intérêts personnels du lecteur. Selon Fabienne Pomel, la légitimité de l'amateur éclairé repose donc avant tout sur un savoir accumulé et intériorisé à la suite de nombreuses lectures. À ce terme d'amateur éclairé, nous substituons peut-être un autre : celui de l'écrivain amateur qui nous semble mettre plus en valeur le passage de la lecture au geste d'écriture. Autrement dit, si l'amateur éclairé est un lecteur, l'écrivain amateur est un lecteur devenu écrivain. Nourri de son « parcours de lecture en liberté », l'écrivain amateur est guidé par le même plaisir lorsqu'il s'agit de prendre son tour

---

<sup>183</sup> Robert Fajen, *Die Lanze und die Feder. Untersuchungen zum Livre du chevalier errant von Thomas III, Markgraf von Saluzzo*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 2003, pp. 1-24.

<sup>184</sup> Claude Gauvard, « Christine de Pizan et ses contemporains : l'engagement politique des écrivains dans le Royaume de France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, eds Liliane Dulac & Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995, pp. 105-128 (p. 115). En réalité, Claude Gauvard décrit la communauté des écrivains de cour, plutôt que les écrivains en général.

<sup>185</sup> Fabienne Pomel, « S'écrire en lectrice. Les métamorphoses de Christine de Pizan dans *Le Chemin de longue étude* », in *Lectrices d'Ancien Régime*, éd. Isabelle Brouard-Arends, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 215-230 (p. 220).

la plume et de partager ses réflexions et ses lectures. Il rejoindrait dès lors ceux que Christiane Deluz nomme les hommes de la « nouvelle clergie », dans laquelle « un *orator*, un *bellator*, un *laborator* s'unissent dans une même passion pour un savoir qui transcende clivages sociaux et frontières linguistiques »<sup>186</sup>. Selon la chercheuse, l'homme de la « nouvelle clergie » est nourri d'une double curiosité pour le sujet et les auteurs dont il traite et pour « celle des “oyans et lisans” pour lesquels ils écrivent »<sup>187</sup>. Les qualités de ce dernier relevées par Christiane Deluz correspondent parfaitement à notre conception de l'écrivain amateur. Mais, c'est volontairement que nous renonçons à parler de clergie, notion trop prisonnière (nous l'avons dit) des concepts d'autorité et d'institutionnalisation qui ne coïncident pas avec le statut d'écrivains comme Jean de Courcy et Thomas de Saluces. L'écrivain amateur rend donc compte d'une *fonction-auteur* émergente à la fin du Moyen Âge et dont les attributs sur lesquels repose sa légitimité se déclinent en termes de *postures littéraires* au sens de Jérôme Meizoz, à la fois sociales et discursives.

Le terme d'écrivain a l'avantage de laisser de côté la notion d'auteur, intrinsèquement liée à la question de l'autorité au Moyen Âge. En effet, à l'époque, le terme a un sens plus technique :

L'*escripvain* est celui qui *escript*, c'est-à-dire un individu qui enregistre à la main un discours en vue de le sauvegarder, cet enregistrement peut être un travail de reproduction passive ou de réappropriation créative. L'*escripvain* peut donc aussi bien être un transcritteur de livres, de lettres ou de chartes qu'un rédacteur de textes.<sup>188</sup>

Jean de Courcy ne se désigne jamais lui-même comme *escripvain*, probablement parce que le terme renvoie à un certain degré de professionnalisation qui manque à notre chevalier. Néanmoins, sa posture de compilateur et d'historiographe et sa familiarité avec l'écrit ne manquent pas de rappeler cette figure d'*escripvain* au sens plus large de « personne qui assure un enregistrement par écrit »<sup>189</sup>.

Pour Jean de Courcy comme pour Christine de Pizan, la légitimité n'a plus besoin d'être cautionnée par une forme de reconnaissance « officielle », car elle passe davantage par la mise en place d'un pacte éthique. Pour que le lecteur adhère à sa parole et collabore à ses projets, l'écrivain doit obtenir sa sympathie et s'établir par conséquent en personne digne de confiance. Or, la dignité s'acquiert non seulement en faisant montre d'un ensemble de qualités qui relève de l'*ethos* mais aussi en établissant sa qualité d'expert. C'est donc principalement sur la base de ses lectures que l'écrivain amateur s'impose comme le nouveau détenteur et passeur d'une

---

<sup>186</sup> Christiane Deluz, « Quelques aspects de la nouvelle clergie dans la société des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Le Clerc au Moyen Âge, Seneffiance*, 37 (1995), pp. 95-103 (p. 99).

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>188</sup> Olivier Delsaux, « Qu'est-ce qu'un *escripvain* au Moyen Âge ? », *Romania*, 132 (2014), pp. 11-158 (p. 51).

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 103.

sapience et d'un savoir-faire<sup>190</sup>. De même, la volonté d'agir sur son lecteur et sur son monde justifie le recours à l'écriture. L'écrivain de la fin du Moyen Âge est, comme le souligne Olivier Delsaux, « moins un inventeur qu'un herméneute : lecteur, déchiffreur et commentateur des textes qu'il lit »<sup>191</sup>, il agit sur le texte qui lui est présenté. Dans le nouveau système de valeurs mis en place à cette époque, la légitimité relève davantage de critères sémantiques (propos vertueux, véridiques et sages), pragmatiques (volonté pédagogique, morale ou politique d'agir) et éthiques (sincérité de l'auteur) qu'institutionnels (reconnaissance officielle). L'écrivain est celui qui met sa plume au service d'une vérité morale et politique. L'utilisation du terme *escripvain* chez Philippe de Mézières est en cela particulièrement représentative de cette nouvelle forme de légitimité, car, comme le relève Oliver Delsaux, elle est presque systématiquement accompagnée d'un adjectif marquant une posture d'humilité (*povre, petit, humble, vil et vieil, gros et rude*)<sup>192</sup>. Si bien que la figure de l'écrivain, souvent messager de Dieu chez Philippe de Mézières, relève davantage d'une posture de prophète que d'auteur. Ainsi que le montre Kirsten Campbell à propos de l'autorité vernaculaire en Angleterre, c'est l'union de l'action (politique ou morale) et de la sagesse qui autorise un écrivain contemporain à intervenir :

[...] any work (whether in Latin or the vernacular) that is grounded in the truths of reason and faith is authoritative; any work (whether by the doctors or contemporary writers) that cannot be shown to accord with these truths is illegitimate.<sup>193</sup>

L'écrivain amateur serait donc le pendant moral du chevalier-poète qui ressortirait quant à lui de la veine courtoise. Dans la pensée de Jean de Courcy, la fonction d'écrivain complète sa première mission consistant à protéger les sujets du royaume, car en mettant son expertise sur le sujet de la guerre au service d'un discours moral chrétien, le chevalier devenu écrivain continue sa mission civilisatrice<sup>194</sup>. La communication littéraire à l'époque de Charles VI se fait désormais d'un lecteur à des lecteurs.

On peut dès lors se demander sur quelles postures discursives repose cette nouvelle fonction auteur de l'écrivain amateur. Puisque les modèles du clerc, de l'écrivain professionnel, de l'intellectuel ne s'imposent pas à Jean de Courcy, peut-être faut-il regarder du côté des

---

<sup>190</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, « Complexification des structures du savoir. L'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge », in *G.R.L.M.A.*, VIII 1, pp. 20-28.

<sup>191</sup> Olivier Delsaux, *Manuscrits et pratiques autographes...*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>192</sup> Voir les numéros 185 à 193 de son catalogue (Olivier Delsaux, « Qu'est-ce qu'un *escripvain*... », art. cit., pp. 123-124).

<sup>193</sup> Kirsty Campbell, « Vernacular *Auctoritas* in Late Medieval England : Writing after the *Constitutions* », in *Author, Reader, Book. Medieval Authorship in Theory and Practice*, eds Stephen Partridge & Erik Kwakkel, Toronto, University of Toronto, 2012, pp. 179-197 (p. 190).

<sup>194</sup> Cette rhétorique de la continuité entre l'épée et la plume affleure également dans l'œuvre d'autres auteurs chevaliers. C'est le cas de Raymond Lulle qui met par écrit la règle de la chevalerie dans le but d'enseigner aux jeunes écuyers les valeurs et devoirs de leur fonction de chevalier.

chevaliers lettrés pour y trouver des figures de projection capables d'incarner cette nouvelle fonction. Y a-t-il, dans la *Bouquechardière*, des modèles de chevaliers instruits qui auraient franchi le cap de l'écriture ? Le chevalier devenu écrivain amateur revendiquerait-il une filiation directe avec la généalogie auctorale que lui offrent les chevaliers chroniqueurs ? Ou les fondements de la légitimité sont-ils à rechercher ailleurs, dans un discours plutôt qu'un masque ?

## II. Généalogie auctorale du chevalier

### 1. *Le masque du chevalier lettré*

L'essor urbain, le développement de l'université et des métiers du livre, la politique de traduction et de mécénat de l'élite politique participent, parmi de nombreux autres facteurs, à une laïcisation et une vulgarisation relative du savoir diffusé par la culture cléricale auprès d'une frange de la population constituée de la noblesse et de la bourgeoisie<sup>195</sup>. À l'époque de Jean de Courcy, le guerrier savant devenu lecteur n'est plus seulement le mécène qu'il s'agissait de flatter pour en obtenir le soutien financier<sup>196</sup>. De même, il n'est plus ce laïc<sup>197</sup>, amateur de romans antiques qui, comme le souligne Francine Mora-Lebrun, « se signal[e] en principe par [son] infériorité morale, intellectuelle et culturelle »<sup>198</sup> du point de vue des *litterati*. Aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, la *translatio studii* s'est légèrement transformée, car une partie privilégiée des laïcs a non seulement acquis le savoir du clerc, mais elle impose également aux clercs et intellectuels ses préoccupations linguistiques (par les nombreuses traductions) et politiques, ainsi que ses goûts<sup>199</sup>. La figure du « chevalier clers », idéalisée chez Eustache Deschamps, correspond à un

---

<sup>195</sup> La question sur l'évolution de la société à la fin du Moyen Âge a été largement traitée par les historiens et il serait vain de vouloir en résumer tous les aspects (Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964). Pour un discours sur l'évolution de la lecture au Moyen Âge, nous renvoyons surtout à l'ouvrage de Roger Chartier, *L'Ordre des livres (XIV<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècle)...*, *op. cit.* et en ce qui concerne l'actualisation de ce discours dans la pratique de l'écrit, voir Florence Bouchet, *Le Discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008.

<sup>196</sup> Martin Aurell, *Le Chevalier lettré...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>197</sup> Nous entendons *laïc* au sens médiéval. Il désigne la communauté des fidèles qui n'ont pas de fonction religieuse (André Vauchez, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », art. cit., p. 56). Ce n'est donc pas le sens retenu par Jean de Courcy, pour qui les *lais* sont les paysans.

<sup>198</sup> Francine Mora-Lebrun, « *Mètre en romanz* ». *Les Romans d'antiquité du XII<sup>e</sup> siècle et leur postérité (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 2008, p. 221.

<sup>199</sup> Au XII<sup>e</sup> siècle, la *translatio studii* consiste avant tout en une acculturation de la sphère laïque aux valeurs cléricales : « C'est tenter de faire passer, de traduire dans un autre monde, le monde des laïcs, les pensées et les connaissances familières au monde des clercs, des *litterati* – de ceux qui connaissent le latin [...] », Francine Mora-Lebrun, « Introduction », in *Le Roman de Thèbes*, Paris, Librairie Générale Française, 1995, pp. 12-13.

individu doté d'une éducation portant sur l'apprentissage des arts libéraux dans un premier temps et sur l'apprentissage des armes dans un second temps<sup>200</sup>.

Sage, vertueux et vaillant, le chevalier-clerc apparaît comme l'image de l'homme complet ; c'est le modèle idéalisé qui s'impose dans la société des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Cependant, il faut d'emblée préciser que, si l'appropriation de la culture lettrée est une condition à l'émergence de l'auteur profane, le chevalier-clerc n'est pas *nécessairement* une figure d'écrivain. Néanmoins, il est intéressant dans le cas de Jean de Courcy de voir quelles sont les qualités que l'auteur confère à ce type de personnage et s'il lui attribue une fonction d'écrivain.

Dans la *Bouquechardière*, ce sont probablement les personnages d'Ulysse et surtout d'Alexandre qui incarnent le mieux les modèles de rois lettrés et savants. Alexandre reçoit avant tout l'éducation savante qui convient à sa personne royale : « A celui doivent prendre tous princes exemplaire et leurs enfans aux escolles tenir tant que clerks soient raisonnablement, parce que il n'est chose qui plus face a loer a tous princes que de acquerir science [...] » (L. v, chap. 14, fol. 270r). Le *topos* du roi illettré qui serait comme un âne couronné, attribué ici à Helinant, est repris par Jean de Courcy dans le chapitre 14 qui *traicte comme Alixandre fut nourri et aprins en science*. La mention du roi Epaminidam qui fut « bon philosophe et sage » (L. v, chap. 3, fol. 260v-261r) confirme que l'apprentissage des sept arts libéraux est pour l'auteur de la *Bouquechardière* intrinsèquement lié à la condition royale. Cependant, Alexandre est un roi guerrier, un conquérant et il incarne, chez le Pseudo-Callisthène et Alexandre de Paris, l'alliance idéale entre clergie, royauté et chevalerie.

Ainsi, outre l'éducation chevaleresque qui conclut la formation d'Alexandre, Jean de Courcy mentionne dans un long chapitre son éducation aux sept arts libéraux (chap. 13) et consacre le chapitre 35 à son endoctrinement moral et religieux. Conformément à la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* qui constitue l'une des sources de Jean de Courcy pour le livre V<sup>201</sup>, Alexandre incarne le modèle du roi-philosophe. Au chapitre 13, on apprend avec précision que, passé sept ans, Alexandre entre à l'école et a comme précepteur « Aristote, le noble phylozophe »<sup>202</sup>. L'éducation d'Alexandre est digne de celle du clerc :

---

<sup>200</sup> Eustache Deschamps réunit explicitement ces deux états dans une seule et même personne dans son *Miroir de mariage* : « Ces .ii. estas convient estre un / La chevalerie et l'estude. » (in *Œuvres complètes d'Eustache Deschamps*, éd. cit., t. 9, p. 266, v. 8284 et vv. 8220-8221).

<sup>201</sup> Sur la reprise de l'histoire d'Alexandre dans la *Bouquechardière*, voir les travaux de Catherine Gaullier-Bougassas qui montre l'originalité de Jean de Courcy dont le récit innove par rapport à la tradition en compilant à la fois la *Chronique de Baudouin d'Avesnes* et les *Dits moraux des philosophes* de Guillaume de Tignonville (*ead.*, « Alexandre et la lutte contre l'idolâtrie... », art. cit.) ; voir aussi *ead.*, « Histoire et moralisation : interpréter la vie d'Alexandre... », art. cit., pp. 233-270.

<sup>202</sup> Sur le rapport entre Alexandre et Aristote dans les différentes versions de la légende d'Alexandre, voir Catherine Gaullier-Bougassas, « Alexander and Aristotle in the French Romances », in *The Medieval French Alexander*, eds Donald Maddox & Sara Sturm-Maddox, State University of New York Press, 2002, pp. 57-73.

Quant Aristote olt longuement tenu Alexandre a l'escole et des ars liberaux la science monstree, manda la royne cellui Neptanabus qui en astronomie grandement fut fondé. Si lui pria comme monstrier voulsist celle science a son filz Alexandre et de nigromance l'art lui voulsist aprendre, car de toutes sciences le vouloit elle remplir. Adoncques Neptanabus qui a ce fut enclin de astronomie lui aprint la science. (L. V, chap. 13, fol. 270v)

À cet enseignement, qui fait du jeune Alexandre un « lettré en science » (*ibid.*, chap. 26, fol. 280r), s'ajoute l'enseignement de l'éthique qui intervient plus tard, vers l'adolescence du prince. Dans un long chapitre (35), un Aristote christianisé enjoint au « jeune et de nouvel aux armes » d'être droit, libéral et juste envers les bons, de défendre le faible et la vérité, d'être miséricordieux et généreux, de s'activer dans les petites besognes autant que dans les grandes, de préférer les biens *perdurables* aux biens mondains. Il le met en garde contre l'envie, la haine, le mensonge, l'iniquité, l'injustice et la convoitise qui sont source de guerres. Il l'admoneste contre la tyrannie et l'invite à se corriger et à se faire aimer de son peuple. Il finit par le convaincre de mener un combat contre les idoles et pour la « creance ou vray dieu de nature qui tout gouverne et regle ciel et terre et que a celle fin voulsist son peuple convertir et actraire » (*ibid.*, fol. 288v). À la fois savant et « sapient », Alexandre incarne la figure idéale du noble lettré, laissant filtrer la conception idéalisée d'une élite éclairée selon Jean de Courcy. Alexandre ne cherche pas à devenir Aristote, mais grâce à son enseignement (« volt il ensuir les bonnes dottrines que Aristote lui avoit monstrees » *ibid.*), l'homme politique

[...] devint sage et de subtil engin et fut tres prompt en toute sapience et expert en valeur naturele qui oult lui prouffita a sa conqueste faire, car vif engin et subtilité font souvent parvenir a la fin que on desire et congnoistre les choses qui sont monstrees obscures [...]. (*ibid.*)

Force est de constater que l'éducation du chevalier lettré est ici au service du bon gouvernement, et non de l'écriture.

Tout comme Alexandre, Ulysse est souvent désigné comme roi, surtout dans les scènes d'ambassade et après son retour à Ithaque, mais il est également qualifié de chevalier. Les mentions au sujet de son éducation ne sont pas aussi précises que pour celle d'Alexandre, bien qu'il possède le même type de savoir que le Macédonien : l'intelligence lettrée d'Ulysse est, elle, dessinée en filigrane. Pendant la guerre de Troie, ce sont toujours Diomède et Ulysse qui sont envoyés en ambassade auprès du roi Priam. Avec son compagnon, il apparaît comme un maître de l'éloquence, même si Jean de Courcy se contente de résumer ses paroles. Virginie Minet-Mahy a montré à quel point le roi d'Ithaque, couard et traître chez Benoit de Sainte-Maure, apparaissait dans l'*Ovide moralisé* comme une figure exemplaire du pouvoir, maîtrisant la sagesse, la parole, la ruse intellectuelle et le savoir<sup>203</sup>. Faisant concurrence aux personnages

---

<sup>203</sup> Virginie Minet-Mahy, « “Si semoit sel en leu d'avaine” (OM, XII, v. 1031). De la traduction d'Ovide aux figures d'auteur : Ulysse et le bouclier d'Achille », in « *Pour acquérir honneur et pris* ». *Mélanges de moyen français offerts à Giuseppe Di Stefano*, eds Maria Colombo Timelli & Claudio Galderisi, Montréal, CERES, 2004, pp. 137-

incarnant la force, comme Achille et Hector, Ulysse s'impose par sa sagesse et devient, sous la plume de l'auteur de l'*Ovide moralisé*, une figure christique.

Dans la *Bouquechardière*, Ulysse maîtrise de surcroît l'art magique auquel il a recours à plusieurs reprises pour se sortir de mauvaises situations<sup>204</sup>. Son savoir relève de l'intelligence rusée, de la *métis* grecque. Il partage avec Alexandre les arts de la rhétorique et de la *nigromancie*. C'est ce qui permet au narrateur de dire d'Ulysse qu'il est « scient », plein de « sens artilleux et subtil engin » (L. II, chap. 53, fol. 141r). Cependant, Jean de Courcy partage avec l'auteur du *Roman de Troie* une méfiance envers Ulysse qui se révèle être un traître, un assassin, un couard et un *convoiteux*. L'engin d'Ulysse relève de l'art du diable, de l'illusion et de la tromperie<sup>205</sup>. Sa science est rapprochée de celle du roi Numa Pompilius (un philosophe dans la *Bouquechardière*) :

Comme par celui art a l'en veu plusieurs grans cas avenir combien que la science ne feust prouffitable en la volenté de nostre seigneur ne a ceulz mesmes qui pour lors en usoient pource qu'ilz se mectoient a dampnacion pour celui art qui est dyabolique et sortist son effect en œuvres deffendues ainsi comme raconte saint Augustin ou septieme livre de la Cité de Dieu de Neuma Pompilius qui fut grant philozophe mais souvent usoit de ces ars magiques en tele maniere qu'il veoit les ymages de l'ennemy d'enfer et par eulx apprenoit mauvais sacrifices et quant il apperceust la dampnable science bien congnut qu'il erroit envers nostre seigneur. Mais adonc ne osa ardoir les livres pour la crainte qu'il olt de l'ennemy ains les mucha en terre a celle fin que plus on n'en usast. Si les trouva depuis ung laboureur aux fers de sa charue et les porta a Romme devers les senateurs qui par sentence les firent ardoir. (L. II, chap. 52, fol. 140v)

Le savoir d'Ulysse, à l'image de celui délivré par Nectanabus à Alexandre, fonctionne comme un contre-modèle à l'enseignement de type aristotélécien fondé sur la raison, la prudence et l'éthique. La science peut être l'instrument du diable pour décevoir l'homme. Il faudra attendre une forme de contrition et de pénitence de la part d'Ulysse au chapitre 54<sup>206</sup> pour voir enfin ce personnage apparaître comme un modèle de chevalier alliant « sens » et « hardement » (L. II, chap. 54bis, fol. 142v). Il réutilisera pourtant l'art de la magie au chapitre 55, en se rendant invisible pour échapper aux gens de Thalamon, mais sans être cette fois-ci condamné par le narrateur.

Ce savoir, qui apparaît dans la *Bouquechardière* comme indispensable à l'exercice du pouvoir royal, est souvent élargi à un groupe social plus important. En effet, Alexandre partage ses leçons non seulement avec un « cleric qui fut nommé Calixenem, lequel puis devint si grant

---

153 ; *ead.*, « Odyssées maritimes et *translatio* vers la cité de Dieu dans le manuscrit de l'*Ovide Moralisé*, Rouen BM 0.4 », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 15 (2008), pp. 307-332.

<sup>204</sup> L. II, chap. 51 à 55.

<sup>205</sup> L. II, chap. 53, fol. 141v : « Mais ou temps passé a l'en bien veu teles choses avenir par l'art de l'ennemy d'enfer [...] comme l'ennemy soustient telz fardeaux et sommes pour plus decevoir les foles creatures car comme l'ennemi se tient invisible cuident les gens que ce facent les bestes mais le deable par elusions fait sembler estre aux gens ce qui n'est mie a ceulz qui sont deffectifs en la foy et ne ont en Dieu leur ferme creance. »

<sup>206</sup> L. II, chap. 54, fol. 142r : « Fulgences dit comme en ces tourmens fut recolent Ulixés des mauvais fais que il avoit commis au siege de Troye et a ses dieux en fut son cueur contrict par quoy il fut sauvé en celle mer parfonde en la maniere que sont les loyaux qui envers Dieu ont leur intencion [...] ».

philozophe », mais aussi avec les « enfanz nez du plus grant lignage ». Jean de Courcy, comme ses contemporains, appelle à une instruction de la haute noblesse<sup>207</sup>. Comme Martin Aurell le constate :

Dans un contexte sémantique insistant sur les valeurs aptes à prendre et à conserver le pouvoir, les mots de « science » (*scientia*) et surtout de « sagesse » (*sapientia*) deviennent synonymes de pragmatisme et d'efficacité dans l'art de gouverner.<sup>208</sup>

La science et la sagesse sont en effet liées à l'intelligence militaire et politique dans la *Bouquechardièrre*. Au chapitre 37 du livre v, lorsque Alexandre choisit des *vieillars chevaliers* pour l'accompagner et le conseiller dans l'art de gouverner, Jean de Courcy prend l'exemple des victoires de « Fabrice, le sage Rommain », qui sont attribuées au fait qu'il « estoit scient et de grant aage » (fol. 290r). L'exemple romain n'est pas pris au hasard : la chevalerie romaine incarne l'alliance de la sagesse, de la constance et des faits d'armes jusqu'à devenir, sous la plume d'Alain Chartier (contemporain de Jean de Courcy), un modèle politique pour le pouvoir royal français<sup>209</sup>.

Voici le modèle de chevalerie dans la *Bouquechardièrre* posé : il s'agit d'égaliser les chevaliers romains tout en évitant leurs erreurs qui provoquèrent l'effondrement de l'empire et en agissant dans une perspective chrétienne. La science du capitaine romain se confond avec son « grant sens et ancien memore » (*ibid.*), c'est-à-dire avec une forme d'intelligence stratégique militaire constituée à la fois de l'expérience et de la science :

Par quoy assez pouons juger en nous mesmes que quant ung homme a mise sa jeunesse a apprendre et usé son temps tant qu'il soit vieil, il doit par raison **plus savoir de science, estre plus seueur et experient** que le jeune de legier courage qui en soy cuide ce qui n'y est mie et sans travail veult faire ce que son cueur lui donne. En confermant ceste oppinion et en loant le fait de science, dit ainsi saint Bernard : « Les sages sont garis par leur sapience, mais que ilz l'aient amee dès leur commencement. » Et pour ce doit chascun appliquer son engin **dés son commencement en acquerir science**, afin que il en puisse en son temps **user si sagement** et en tele maniere que au plaisir divin en ce monde en puisse excercer, si qu'il puisse estre **par son sens** gari des morteles playes qui en sa jeunesse par deffaulte de sens lui ont esté faittes en la guerre de l'ennemi d'enfer et que en l'ost du celestiel roy soit appelé et mis en son service. (*ibid.*, fol. 290r)

Échos aux propos de Geoffroy de Charny sur le rôle des vieux chevaliers : « Si peuvent [les vieux chevaliers] aidier et conforter en moult de bonnes manieres neccessaires pour leur bon senz et les bons jeunes par leurs espees en soustenant et gardant la foy, raison et droiture »<sup>210</sup>,

<sup>207</sup> On trouve déjà cette revendication chez des auteurs comme Jean de Salisbury (voir Jean Flori, « La chevalerie selon Jean de Salisbury (nature, fonction, idéologie) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77 (1982), pp. 35-77), Roger Bacon, Guillaume de Nangis et Philippe de Vitry, chez le maréchal Boucicaut, Jean Gerson, etc. Voir Craig Taylor, *Chivalry and the ideals of Knighthood in France during the Hundred Years War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 236 et suiv.

<sup>208</sup> Martin Aurell, *Le Chevalier lettré... op. cit.*, p. 82

<sup>209</sup> Martin Gosman, « Alain Chartier : le mythe romain et le pouvoir royal français », in *Entre fiction et histoire : Troie et Rome au Moyen Age*, eds Emmanuèle Baumgartner & Laurence Harf-Lancner, Paris, 1997, pp. 161-182.

<sup>210</sup> *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny. Text, Context, and Translation*, éd. Richard W. Kaeuper & Elspeth Kennedy, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, p. 170.

c'est à cette figure de vieux chevalier sage que Jean de Courcy s'identifie, car elle lui permet de se présenter en expert de la chose politique. Cependant, l'homme politique doit cultiver la science nécessaire à une conduite sage, et ce dès ses débuts. Ainsi, même si les chemins de l'intellectuel et de l'homme politique se séparent par le choix de leur carrière, il nous semble que leur formation intellectuelle initiale suit pour un temps un parcours parallèle (mais pas forcément identique). La science apparaît comme synonyme d'un savoir qui peut être d'origine livresque ou avoir été transmis par les vieux chevaliers – à l'instar de ce que relève Craig Taylor chez des auteurs comme Jean Gerson, Christine de Pizan et autres contemporains ou chez Geoffroy de Charny dont l'influence sur Jean de Courcy est perceptible<sup>211</sup> :

The crucial point made by these intellectuals was that experience could be absorbed second-hand through books, which recorded the practical wisdom of others and thereby provided a platform for the learner to absorb and to build upon the knowledge of experts. [...] Knights should also study the « science » of chivalry through books in schools, paralleling the works of clerks, who studied « science et doctrine » in order to know and to love God and his works, and to give doctrine to the laity.<sup>212</sup>

Il y a une équation chez Jean de Courcy entre la science, le sens et la sagesse, probablement parce qu'il n'y a pas de sagesse sans science (savoir) et sans sens (sagesse). Le livre V de la *Bouquechardièrre* diffère quelque peu du reste de l'œuvre, du fait de son contenu biographique. Alors que les autres livres racontent l'histoire d'un peuple ou d'une cité, le livre V est principalement consacré au monarque macédonien, de sa naissance à sa mort, en passant par le règne de son père Philippe. Ce choix rend le livre V éminemment politique, puisqu'il relate l'apprentissage du jeune roi dans l'art de gouverner. Sa fonction est donc à rapprocher de celle des miroirs des princes du règne de Saint Louis, à l'instar de celui de Gilles de Rome, car il est empreint d'enseignements aristotéliens relevant à la fois de l'éthique et de la politique<sup>213</sup>.

Effet de miroirs : Alexandre apprend à se gouverner et à gouverner son peuple à travers les enseignements d'Aristote, alors que le lecteur de la *Bouquechardièrre* les découvre par la lecture et observe leur application à travers l'exemple antique que fournit la vie d'Alexandre. La connaissance du passé et son interprétation permettent au lecteur d'acquérir la *sapience*, c'est-à-dire la science et la sagesse. Elle a donc plus de force que la main armée :

Pour cause que **sens est plus valable que force** et plus subtilement s'en peut on aider, list on ainsi en Ecclesiastes : « Meillieur est sapience que armes en bataille et qui en celle peche, il pert moult de biens. » Par ce devons nous tous acquerir sapience, car sans elle ne peut aucun estre

<sup>211</sup> Le Jouvencel, qui se dit clerc dans la science de la guerre, ne se limite pas à ses propres expériences et il cherche également des conseils auprès du seigneur de Chamblay, conseils qui proviennent souvent de Végèce ou du *Livre des Faits d'armes et de chevalerie* de Christine de Pizan. Voir Michelle Szkilnik, « Le Jouvencel ou le Roman des faits d'armes et de chevalerie », in *Une femme et la guerre à la fin du Moyen Âge, Le Livre des faits d'armes et de chevalerie de Christine de Pizan*, eds Dominique Demartini, Claire Le Ninan, Anne Paupert & Michelle Szkilnik, Paris, Champion, 2016, pp. 166-178.

<sup>212</sup> Craig Taylor, *Chivalry and the ideals of Knighthood...*, op. cit., pp. 245-246.

<sup>213</sup> Michel Senellart, *Les Arts de gouverner. Du Regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, éd. du Seuil, 1995,

subtil ne soy garder en adversité et par subtilité et bon entendement peut homme parvenir a bonne consequence plus assez qu'il ne fait par la main armee. (L. V, chap. 56, fol. 308r)

La guerre doit être guidée par un ensemble de qualités intellectuelles et morales : le sens, la sagesse, la subtilité et l'entendement. Offrant un plaidoyer pour un usage de la guerre raisonné avec l'appui de l'autorité suprême qu'est la Bible, l'ancien chevalier invite sa propre communauté à appliquer les enseignements de l'histoire antique<sup>214</sup>.

Il faut avouer que Jean de Courcy ne met pas en scène un chevalier en train de lire ou d'écrire. En revanche, il s'attarde sur le personnage d'Alexandre, dont l'éducation est très largement racontée et sans cesse rappelée tout au long du livre V – alors qu'elle est absente de l'une de ses sources principales, l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et qu'il emprunte ce passage ailleurs. Grâce à l'évolution de la société, le caractère instruit d'une partie de la noblesse (sachant du moins lire) peut être tenu pour acquis. Témoin de son temps, Jean de Courcy insiste plus largement sur l'expertise du gouvernant, voire des hommes liés à la politique (les nobles), sur l'art de gouverner. Un roi ne peut plus se contenter d'être entouré de clercs ; il doit être savant lui-même pour être prudent, c'est-à-dire pour maîtriser la science de la guerre et du gouvernement, que ce soit en collectant directement les enseignements du passé auprès des anciens encore en vie ou dans les livres d'histoire.

De lettré à écrivain, il y a un pas supplémentaire que franchit Jean de Courcy. Comme le modèle de chevalier lettré ne suffit pas à asseoir son statut d'écrivain, Jean de Courcy a besoin de s'introduire dans une lignée prestigieuse. C'est ce qu'il fait dès les premières lignes de son œuvre en affirmant son nom, sa fonction et son état : « Moy, Jehan de Courcy, chevalier normant plain de jours et vuide de jennesce » (*Prol.*, fol. 1r). L'auteur normand emprunte à une posture connue dans la scénographie auctoriale médiévale : celle du chevalier chroniqueur qui s'inspire lui-même du clerc compilateur, historien ou notaire<sup>215</sup>. Pourtant, un nouveau paradoxe s'établit : le chevalier chroniqueur n'est pas forcément un lettré. Il dicte souvent son expérience à un scribe qui le consigne par écrit. Si ce n'est cette culture de l'écrit et du savoir, quelles sont donc les qualités spécifiques au chevalier chroniqueur que Jean de Courcy emprunte dans la construction singulière de sa posture auctoriale ?

## 2. *Moi, Jean de Courcy, chevalier normand : un hommage aux chroniqueurs ?*

Au moyen d'une puissante affirmation, « je, Jehans sires de Joinville, seneschaus de Champagne », Jean de Joinville, sénéchal de Champagne et biographe du roi Louis IX (*Histoire*

---

<sup>214</sup> Nous traiterons de l'exemplarité de l'histoire dans la deuxième partie de cette thèse.

<sup>215</sup> Bernard Guenée, « *Ego, je*. Affirmation de soi par les historiens français (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 2 (2005), pp. 597-611.

de *Saint Louis*, achevée en 1309<sup>216</sup>), s'approprie en langue vernaculaire une formule utilisée par les notaires et les historiens latins. Selon Christiane Marchello-Nizia, l'ancrage référentiel du chroniqueur par la mention de son nom, sa fonction et son lieu d'origine est un acte fort de performativité<sup>217</sup>, car il confère une valeur d'authentification au document<sup>218</sup>. En effet, en commençant son texte de la sorte, il semble que l'écrivain engage sa propre personne en tant que garante du caractère véridique de ses propos en se posant en témoin oculaire. L'action étant contemporaine de la narration, le chevalier-chroniqueur ne peut pas prendre appui sur les textes des *auctoritates* pour soutenir l'aspect véridique de ses propos. Bernard Guenée note ce phénomène de transfert d'autorité qui a lieu sous la plume des chroniqueurs du temps présent :

Aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles a donc triomphé l'histoire moderne, c'est-à-dire l'histoire du temps présent, c'est-à-dire l'histoire du temps vécu par l'historien. Et l'historien témoigne de ce qu'il a vu, ou multiplie, comme Froissart, les enquêtes, ou utilise, comme Cabaret, les « mémoires » d'un autre, en attendant que ces « mémoires », conçues d'abord comme la matière première livrée au travail de l'historien, deviennent bientôt un genre historique à part entière. Et tous ces historiens de l'histoire immédiate avaient l'ardent souci de convaincre leurs lecteurs qu'ils disaient vrai, qu'il fallait les croire. Et ils se présentaient au début de leur œuvre avec toute la solennité désirable : *ego* ou *je*.<sup>219</sup>

Pour compenser ce manque de garants autorisés, Joinville pose et impose sa personne, et par là son intégrité comme garantie de sa bonne foi et de sa sincérité. Grâce à son statut d'acteur et de témoin, il fait de son récit un témoignage authentique. L'acte performatif crée alors un « effet-idéologie »<sup>220</sup>, car c'est par cette double qualité d'intégrité et d'authenticité que Joinville nimbe son discours d'une certaine autorité.

Comme l'a montré Cristian Bratu, le statut de témoin est mis en avant par toute une catégorie d'écrivains qui naît à partir du XIII<sup>e</sup> siècle : les chevaliers chroniqueurs<sup>221</sup>. En effet, les premiers chevaliers à s'être livrés à une « écriture monodique »<sup>222</sup> se désignent avant tout comme des *acteurs*. Geoffroy de Villehardouin et Robert de Clari, dans leurs chroniques de croisade, *Conquête de Constantinople* (respectivement rédigées vers 1207<sup>223</sup> et entre 1208 et

---

<sup>216</sup> Jean de Joinville, *La Vie de Saint Louis*, éd. et trad. par Jacques Monfrin, Paris, Garnier, 1995.

<sup>217</sup> Christiane Marchello-Nizia, « L'Historien et son prologue : forme littéraire et stratégies discursives », in *La Chronique et l'histoire au Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1984, pp. 13-25.

<sup>218</sup> C'est la raison pour laquelle cette formule était aussi utilisée par les notaires dans le but de garantir l'authenticité et la validité d'un document.

<sup>219</sup> Bernard Guenée, « *Ego, je...* », art. cit., p. 609.

<sup>220</sup> Philippe Hamon, *Texte et idéologie : valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*, Paris, PUF, 1984.

<sup>221</sup> Cristian Bratu, « Clerc, Chevalier, Auteur : The Auctorial Personæ of French Medieval Historians from the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Centuries », in *Authority and Gender in Medieval and Renaissance Chronicles*, eds Juliana Dresvina & Nicholas Sparks, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 231-259 ; ou encore voir sa thèse de doctorat : Cristian Bratu, *L'Émergence de l'auteur dans l'historiographie...*, op. cit.

<sup>222</sup> Michel Zink désigne par là, l'écriture faite à une seule voix en opposition à la polyphonie marquée dans l'expression lyrique du *je*. Michel Zink, *La Subjectivité littéraire...*, op. cit., p. 171 et suiv.

<sup>223</sup> Geoffroy de Villehardouin, *La Conquête de Constantinople*, éd. et trad. par Jean Dufournet, Paris, Flammarion, 2004.

1216<sup>224</sup>), s'effacent ainsi derrière un personnage dont l'action est racontée à la troisième personne du singulier ou derrière un *je* qui n'est pas plus particularisé que le *nous* collectif. Contrairement à un clerc-chroniqueur contemporain, Henri de Valenciennes, qui se désigne nommément dès le début de son *Histoire de l'empereur Henri de Constantinople* (1209-1216)<sup>225</sup>, leurs noms sont inscrits à la fin de leur texte. À partir de Jean de Joinville, la distinction entre le narrateur, le personnage, et le créateur du récit est gommée. Pour résumer, Cristian Bratu affirme au sujet de la question de l'autorité des premiers chevaliers-chroniqueurs :

Pour ce qui est de la représentation de soi des historiens, on remarquera que le XIII<sup>e</sup> siècle est placé sous le signe de la discrétion, alors qu'à partir du XIV<sup>e</sup> siècle les historiens se mettent de plus en plus volontiers en scène, jusqu'à l'apparition du genre des mémoires et de ce qu'on appellera plus tard le « journal » au XV<sup>e</sup> siècle. En parallèle, on remarquera que les premiers chroniqueurs n'ont pas de notion précise pour se désigner, alors que la notion d'auteur fera son apparition dans les chroniques du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>226</sup>

Il est probable que Jean de Courcy connaissait la tradition des chevaliers-chroniqueurs et qu'il avait conscience de cet effet-idéologie. Comme le chevalier-chroniqueur, il se met en scène en tant qu'individu et dessine un profil militaire et politique de lui-même. L'ancrage géographique ainsi que la date de la rédaction de la *Bouquechardière* (1416) enracinent l'auteur en plein contexte politique de la guerre de Cent Ans. La référence à la Normandie suggère au lecteur que ce chevalier a certainement été témoin de la guerre et de l'occupation anglaise de la région après la défaite des Français à Azincourt en 1415<sup>227</sup>. Un segment de phrase du prologue attire également notre attention sur l'élaboration du rôle social de notre auteur : il affirme avoir « commencees compilacions prises sur le restor des contrees de Grece » (prol., fol. 1r). Jacques Monfrin décèle dans cette indication énigmatique un indice biographique témoignant de la participation de Jean de Courcy à la bataille de Nicopolis, ce qui nous semble tout à fait recevable d'un point de vue historique<sup>228</sup>. Ainsi, Jean de Courcy adopte implicitement une posture de chevalier témoin qui fonde son autorité tout comme chez ses prédécesseurs, à cette différence tout de même que le compilateur n'évoque pas sa propre guerre, mais qu'il choisit de raconter les conflits antiques. Selon la perspective eschatologique universelle qu'il adopte, son histoire rejoint celle de l'humanité. On retrouve l'idée de Gourevitch selon laquelle le

---

<sup>224</sup> Robert de Clari, *La Conquête de Constantinople*, *op. cit.*.

<sup>225</sup> Geoffroy de Villehardouin, *La Conquête de Constantinople, avec la continuation de Henri de Valenciennes*, éd. par Natalis de Wailly, Paris, Firmin-Didot, 1982.

<sup>226</sup> Cristian Bratu, *L'Émergence de l'auteur dans l'historiographie...*, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>227</sup> La région de la Normandie est le théâtre de violents affrontements entre Anglais et Français, qui perdront la bataille d'Azincourt en 1415, face à une armée anglaise bien mieux équipée, ce qui permettra à Henri V d'entreprendre la conquête du duché de Normandie qui tombera en 1419. On sait d'ailleurs grâce à la *Chronique* de Jean Le Fèvre, seigneur de Saint-Rémi qu'un certain « seigneur de Coursy » est mort dans la bataille d'Azincourt (Jean Le Fèvre de Saint-Rémi, *Chronique de Jean Le Fèvre, seigneur de Saint-Rémy*, transcrit d'un manuscrit appartenant à la bibliothèque de Boulogne-sur-Mer, éd. François Morand, Paris, Librairie Renouard, 1876, t. 1, p. 266). S'agit-il d'un membre de la branche principale des Courcy ou du fils aîné de Jean de Courcy ? La mort du fils aîné de Jean de Courcy est en tout cas antérieure à 1422.

<sup>228</sup> Jacques Monfrin, « La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme... », *art. cit.*, pp. 162-164.

discours sur le présent se réalise grâce à un croisement, ici implicite, entre la biographie et l'histoire, tel qu'on le retrouve dans le prologue de la *Bouquechardière* :

L'homme est ainsi placé dans une situation où sa biographie est entrelacée avec le processus historique universel vécu symboliquement comme l'histoire du salut. Par l'intermédiaire de l'Église et de la liturgie, l'individu ressent sa participation personnelle à cette histoire ; chaque individu y occupe sa place, si minime soit-elle. C'est à ce croisement de la biographie et de l'histoire que devient possible et même inévitable la contamination de la « petite » et de la « grande » eschatologie qui, en même temps, accentue l'importance de la personne humaine et l'inclut dans le cours du temps historique.<sup>229</sup>

Jean de Courcy opère donc selon nous un véritable déplacement axiologique de la stratégie auctoriale mise en place par ces chevaliers-chroniqueurs. En s'affirmant comme un chevalier, l'auteur confirme son appartenance à la noblesse, ce qui lui confère, comme le remarque Cristian Bratu, un prestige aristocratique qui repose sur des valeurs éthiques et qui s'impose face au prestige auctorial du clerc<sup>230</sup>. D'autre part, en insistant sur ses blessures et sa participation au combat, il justifie sa connaissance de la cause guerrière et donc son aptitude à s'exprimer, en tant qu'expert, sur l'histoire antique qui est marquée par les guerres. À l'autorité du clerc qui lui vient de sa sagesse et de son savoir répond finalement celle du chevalier, émanant de son expérience. Sans mentionner la liste de ses « pères »<sup>231</sup>, Jean de Courcy leur rend un hommage discret par cet écho textuel et par le refus d'endosser le masque du clerc. Il s'inscrit dans une généalogie d'auteurs, dont il considère que les qualités, la sincérité et l'expertise suffisent à donner de la valeur à leurs propos, et donc à son propre discours : qui de mieux placé qu'un chevalier pour parler des faits de chevalerie ? En effet, comme Michel Zink le souligne, « en substituant la notion d'agir à celle d'augmenter », le chevalier-chroniqueur est investi d'une autorité dans le « présent de la création littéraire "en train de se faire" »<sup>232</sup>.

Sous la plume de Jean de Courcy, la posture du chevalier est singularisée par une combinaison ingénieuse entre les qualités du chevalier lettré et celles du chevalier chroniqueur qui reflète l'évolution du panorama auctorial de la fin du Moyen Âge. D'un côté, grâce à une décléricalisation de la société qui a pour conséquence l'appropriation du savoir livresque longtemps réservé aux clercs, le chevalier n'a plus besoin de revêtir le masque du clerc pour prouver sa sagesse : il est devenu un laïc lettré. D'un autre côté, son statut de témoin et acteur de l'histoire, au sens de l'événement, en fait un individu légitime pour parler de la guerre, même antique. Mise en abyme du chevalier chroniqueur, le personnage du chevalier devenu narrateur

---

<sup>229</sup> Aaron J. Gourevitch, *La Naissance de l'individu...*, op. cit., p. 138.

<sup>230</sup> Nous reviendrons sur cette question de l'ethos du chevalier. Cristian Bratu affirme que : « For these aristocrats, their titre de noblesse was more valuable than any authorial prestige, and that is probably why their authorial *personae* were rather discreet » (Cristian Bratu, « Clerc, Chevalier, Aucteur... », art. cit., p. 244).

<sup>231</sup> Jacqueline Cerquiglini, « À la recherche des pères : la liste des auteurs illustres à la fin du Moyen Âge », *MNL*, n° 116 (2001), pp. 630-643.

<sup>232</sup> Michel Zink, « Auteur et autorité au Moyen Âge », art. cit., p. 158.

dont le discours est forgé sur le vécu et l'émotion offre une alternative au discours de l'historien caractérisé par la factualité et la rationalité.

### 3. *Les chevaliers narrateurs, témoignage et émotion*

Dans la *Bouquechardière*, certains personnages chevaliers se profilent comme des doubles du narrateur, lorsqu'il s'agit de résumer des aventures qui ont été développées sur un ou plusieurs chapitres et dont ils font partie. Ces épisodes méritent d'être soulignés, car ils contrastent avec la tendance monodique du récit historique pris en charge par un auteur-narrateur externe omniscient et tout-puissant. En effet, lorsque celui-ci signale qu'il va *compter* un épisode, il fait usage de sa fonction de régie :

L. I, chap. 22, fol. 28v : Cy endroit parlerons du preux Herculés et compterons de quele lignie il fut et de ses fais une grande partie.

L. I, chap. 28, fol. 45v : Plus de Hercules icy ne parlerons de ce qu'il avienne que son compte retourne, ains convient faire mencion [...]

L. I, chap. 49, fol. 54v : cy arriere l'avez oÿ compter ou .XIX<sup>e</sup>. chappictre de ce livre

L. I, chap. 94, fol. 95r : Comme compté vous ay par quele maniere fut lors destruite la cité de Thebes, vous vueil aprez dire quelz roys y regnerent et de l'un aprez l'autre la succession.

L. I, chap. 94, fol. 95v : Pour cause que je vueil cy endroit faire fin de ce premier livre, me convient compter la fin des roys d'Athenes, desquelz j'ay longuement demené la matiere, et comme aprez la mort du roy Theseus de qui parlé avons.

L. II, chap. 2, fol. 97v : Pource que en mon premier livre ay aucunement touché de Troye et des Troyens et que les comptes de tous ceulx qui en celui temps ensemble regnoient ne leurs creacions ne pourroie je ensemble descrire convient il par ordre l'un aprez l'autre prendre et quant le compte des ungs est a fin mené aux autres qui lors regnoient nous convient retourner.

L. II, chap. 64, fol. 150r : Ainsi comme devant compté vous avons olt Orestes sa femme recueillie [...].

L. III, chap. 4, fol. 156v : Comme parlé avons d'aucuns Troyens, nous convient ores de Anthenor compter [...].

L. III, chap. 10, fol. 161v : Puis que compté avons des autres Troiens nous convient il de Eneas parler comme aprez la destruccion de Troye que les Gregois avoient arse et destruite comme devant avez oÿ compter tant que jamais ne peust estre reediffiee.

L. III, chap. 27, fol. 175v : Avant que je parle plus du roy Eneas me convient compter de la creacion du pays d'Ytalie [...].

Il apparaît nettement dans ces exemples non exhaustifs que la mention du verbe *compter* ou du substantif *compte* sert au narrateur-compileur pour indiquer un changement de sujet. L'ajout de déictiques qui encadrent en général ces formules (*ores, icy, cy endroit, cy arriere, devant, aprez*) place en effet ces commentaires dans la situation de communication du narrateur grâce à la rupture qu'ils créent avec les temps passés de l'histoire racontée. *Compter* pour le narrateur, c'est affirmer sa maîtrise de la matière et son monopole (presque) constant de la parole ; c'est s'imposer en tant que compileur, en tant que maître de son récit et surtout de son efficacité.

Dès lors, quels sont les motifs qui poussent ce compilateur tout-puissant à céder la parole à ses personnages ? Quel est l'apport du point de vue de l'économie du récit et de la question de l'auctorialité ?

S'il arrive fréquemment que des chevaliers *comptent* les paroles d'autrui, au sens de *rapporter* (dans le cadre d'une ambassade par exemple), il est plus rare que des personnages de la diégèse prennent véritablement en charge la narration d'une histoire, d'un *compte*. Lorsque cela se produit, le récit quitte alors le domaine du factuel, caractérisé par le style concis de l'historien<sup>233</sup>, pour entrer dans ce que Genette appelle la « fiction homodiégétique »<sup>234</sup>. C'est le cas du *chevalier qui fut de Calidone*, d'Ulysse et aussi d'Énée. Or en général, le récit des protagonistes redouble celui qui a déjà été élaboré par le compilateur. Le stratagème de rappel n'a pas pour fonction d'authentifier la vérité du témoignage, mais plutôt de susciter l'émotion de l'auditeur. Au chapitre 90 du livre I, quasiment à la fin de la guerre de Thèbes, le *chevalier de Calidone* rapporte aux filles d'Adraste non seulement la défaite de leur père, mais surtout les détails merveilleux et épiques qui ont ponctué le conflit. Il témoigne de l'ensevelissement sous terre de l'archevêque Amphiaraüs, de la mort de Tydée par une flèche et de celle d'Hippomédon noyé, ainsi que de l'épisode des deux frères, Étéocle et Polynice, qui s'entretuèrent à la bataille et enfin de la survie d'Adraste, Capanée et lui-même « qui avoit apporté la nouvele » :

Atant se parti icelui chevalier et envers Arges sa voye acueilli, si fist et exploicta tant par ses journees que monts et vaulx et plainnes trespassa, si que ou pays de Grece dedens celle cité fut a grant paine de son corps arrivé. Hastivement ala aux filles Adrastus et leur compta la perte et la douleur qui a leur pere estoit advenue et comme la bataille olt esté desconfite. En parlant de ces choses, leur dist comme dés le premier estour fut l'archevesque Amphiarius en terre fondu, de Thideus, comme il avoit esté par ung trait occis, et de Ypomedon, par quele voye il estoit dedens l'eau cheu, et de celle guerre toute la maniere, ainsi comme la chose au long estoit alee. Aprez leur compta comme Ethioclés et Polimicés, son frere, s'entre estoient en la bataille occis et comme l'ost de Grece si desconfit estoit que de tout le barnage qui d'Arges fut parti n'estoit il demouré que trois hommes en vie, c'estoit leur pere, le roy Adrastus, et Chapaneus qui avec lui estoit, et lui qui avoit apporté la nouvele que tout le remenant ne fust mort et occis. Puis leur dist et noncea pour son message faire comme leur pere forment les requeroit que pour celle perte aider a venger alassent en Athenes vers le roy Theseus lui requerir que aider lui vouldist a renoncer la perte et le dommage que lui avoient les Thebeyens fait. (L. I, chap. 90, fol. 91r-v)

Ces informations font presque littéralement écho au chapitre 89 qui précède et que vient de raconter Jean de Courcy. À la suite de ces récits, les auditeurs sont systématiquement pris de pitié et de douleur<sup>235</sup>. Ainsi, les filles d'Adraste :

---

<sup>233</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Médiévales*, 38 (2000), pp. 71-85.

<sup>234</sup> Gérard Genette, *Figures III*, Paris, éd. du Seuil, 1972, pp. 251-259.

<sup>235</sup> À partir des recherches fondamentales de Piroška Nagy et Damien Boquet sur les émotions au Moyen Âge (Damien Boquet & Piroška Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, éd. du Seuil, 2015), de nombreuses études ont été réalisées les émotions de certains auteurs face à la lecture ou à l'histoire (notamment chez Guillaume de Machaut, Christine de Pizan, Alain Chartier ou Philippe de Mézières),

des oeilz du chief se prindrent a plourer et leurs maris regreterent forment, si furent lors leurs cueurs de tristesse navrez et de piteux courroux amerement saisis, parce que en l'estour estoient mors leurs maris et amis et tout le grant pouvoir qui alé y estoit. Lors prindrent les deux seurs grant deul a demener, leurs blans crins a derrompre, leurs vis esgratiner et lamentacions si grandes demenoient que grant pitié estoit de les veoir. (L. I, chap. 90, 91v).

Le désespoir est mis en scène à l'aide du portrait topique de la femme dont le comportement et la physionomie signalent la perte de raison. De même, le roi Idoménée – après le récit d'Ulysse<sup>236</sup> – « grant pitié en olt [...] et le receust moult honnorablement et ce pendant lui fist deux nefz appareillier et tres bien ordonner et garnir de toutes les choses qui besoing lui faisoient » (L. II, chap. 55, fol. 143r). La prise en charge de la narration par le chevalier confère donc au récit une couleur de vécu, de sorte qu'il fait plus vrai que sous la plume de l'auteur narrateur.

De la même façon, le récit d'Énée à la reine Didon au chapitre 19 du livre III sert à susciter l'émotion de l'auditeur et, par un effet de mise en abyme, celle des lecteurs. En effet, le conte d'Énée intervient quelques chapitres après que l'auteur-narrateur a avoué son incapacité à raconter la douleur d'Énée : « Lors fut tant Eneas de griefve douleur comblé que langue d'omme ne le pourroit compter » (L. III, chap. 15, fol. 165v). Seul Énée, acteur de l'histoire, est en mesure de raconter de manière authentique et sincère ce qui lui est arrivé et ce qu'il a ressenti :

Si se approucha de lui et doucement lui dist : « Eneas, beau doulz sire, je vous prie et requier que ores me comptez l'achoisson et pourquoy les Grecs vindrent sur Troye et comme elle fut assise et la destruction du roy Priant et de sa lignie. » Adonc fut la noise en la salle abaissee pour la parole Eneas escouter. Si lui dist lors moult piteusement : « Dame, en celles choses que vous me enquerez, faictes vous mes douleurs en plours renouveler, car sans gemissement ne est cueur qui le comptast ne qui la verité vous en peust descrire. » (L. III, chap. 19, fol. 168v)

Jean de Courcy paraphrase le texte de Virgile, probablement par l'intermédiaire de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*<sup>237</sup> :

[...] Eneas comensa a parler et si dist : « Dame vos me comandés a renouveler ma tresgrande dolor. C'est que je raconte coment li Griu destruisirent Troies et les grans richesses et tot le regne

---

nous citerons par exemple l'ouvrage récent de Jean-François Kosta-Théfaine, *Le Chant de la douleur dans les poésies de Christine de Pizan*, Nantes, Petit Véhicules, 2007 ou l'article de Jean-Claude Mühlethaler, « Tristesses de l'engagements : l'affectivité dans le discours politique sous le règne de Charles VI », *CRMH*, 24 (2012), pp. 21-36. Il serait intéressant de consacrer une étude plus spécifique sur les représentations des émotions du lecteur médiéval.

<sup>236</sup> Ulysse raconte au roi Idoménée qui l'a recueilli les périples qui lui sont advenus au retour de Troie. L. II, chap. 55, fol. 143r : « Comme Ydomeneus le vist si povre et desolé il lui enquist comme ainsi lui estoit advenu et ou avoit perdue sa grande richesse et ses gens que de Frige avoit amenez. Doncques lui compta Ulixés comme de Troye avoit ja dix ans estoit des autres Grecs par maltalent parti et comme la marine par ses grandes fortunes en estranges isles l'avoit fait arriver et par estranges gens avoit perdus ses avoires et richesses, ses nefz et les gens que il amenoit puis lui compta comme premier estoit a Micene arrivé ou les gens de la terre ne lui firent mal et comme d'ilec avoit tant nagié que a Holofagos avoit il prins port et de la s'en cuidoit retourner en Grece quant vent contraire le print qui en Cecile le mena. Comme oÿ avez et de chief en chief lui compta lors les mortelz perilz dont en celle mer estoit eschappé. »

<sup>237</sup> Virgile, *Aen.*, II, 1-199. Pour les sources de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, voir Guy Raynaud de Lage, « Les "romans antiques" dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », *Le Moyen Âge*, 1957, pp. 267-309.

et si voles que je vos die les grans dolors si com je les vi en mains lieux a mes oils et je meismes en eu bien de la dolor ma partie quar je i perdu ma feme que je mout tresdurement amoie. Dame qui poroit ce raconter qu'il ne li convenist plorer sans atargance. (BnF fr. 20125, fol. 153v)

Énée est certes le seul à pouvoir rendre un récit fidèle au cours événementiel, car la *diction* du récit historique par des personnages témoins a pour effet de *faire voir* et de *placer sous les yeux*<sup>238</sup>. En tant que témoin et acteur de la guerre, Énée est le plus à même d'en parler de manière sincère. Dans la version de Jean de Courcy, son attitude n'est en effet plus séductrice mais relève, dans la glose, d'une vraie confession (*cf. infra*). L'engagement sérieux et « rationalisé » de l'auteur-narrateur, présentant des *res gestae* qui lui sont extérieures fait ainsi place à une narration plus subjective.

Il faut néanmoins souligner que Jean de Courcy insiste moins que le rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* sur la qualité de témoin d'Énée et sur la douleur de ce dernier au moment de la destruction de Troie. Il n'évoque pas non plus la perte de Créüse par Énée qui a habituellement pour effet de susciter la pitié de l'auditoire<sup>239</sup>. Dans la *Bouquechardière*, l'émotion submerge surtout celui qui se remémore. C'est donc moins le statut du témoin qui est mis en avant que l'effet cathartique provoqué par la remembrance. La réaction d'Énée offre ainsi un miroir de la fonction émotive de l'histoire sur le lecteur. La situation d'énonciation rappelle d'ailleurs, dans un effet de miroir, les scènes de lecture telles qu'elles peuvent se présenter à la cour : comme chez Virgile, Énée est encouragé par la reine à faire le récit de son histoire lors d'un repas « servis si plantureusement comme a court royal pour lors appartenoit » (L. III, chap. 19, fol. 168v).

La présentation parataxique et même averbale des informations demandées par la reine à Énée – « pourquoy les Grecs vindrent sur Troye et comme elle fut assise et la destruction du roy Priant et de sa lignie » (*Ibid.*) – font écho aux rubriques qui structurent le récit et indiquent le thème d'un chapitre : livre II, chap. 8 « Cy commence l'istore de la guerre de Troye et du grant conseil que les Gregois tindrent » ; livre II, chap. 30 « Cy commence l'istore comme la cité de Troye fut destruite », etc. La reine Didon et l'auditoire formeraient une projection des lecteurs de la *Bouquechardière*. Le silence qui s'impose « pour la parole Eneas escouter » rappelle les nombreuses séances de lecture orale et collective inscrites dans les textes médiévaux<sup>240</sup>. Ces scènes d'oralité fictive renvoient, comme l'a montré Hélène Haug, à des

---

<sup>238</sup> Les termes sont empruntés à Paul Ricoeur qui s'appuie sur la définition de la diction dans la *Rhétorique* d'Aristote (*Le Temps raconté*, t. 3, in *Temps et récit*, Paris, éd. du Seuil, 1985, p. 338).

<sup>239</sup> Il évoquera dans la suite du récit, la vision de sa femme envoyée à Énée pour lui annoncer ses futures souffrances.

<sup>240</sup> Pour des exemples de ces séances de lecture publique, voir Florence Bouchet, *Le Discours sur la lecture...*, op. cit., pp. 23-47.

pratiques bien réelles de lectures publiques ou *prélecture*<sup>241</sup>. Dans le récit d'Énée, le verbe *compter* est convoqué à neuf reprises et le discours direct, que le compilateur utilise peu dans l'ensemble de l'œuvre, confère aux dires du personnage-narrateur un aspect de performance orale<sup>242</sup>. Ces attributs d'oralité et la *verité* rapprochent ces chevaliers-narrateurs des chevaliers-chroniqueurs, à la fois acteurs et auteurs de l'histoire qu'ils racontent. Énée n'est donc pas un double de Jean de Courcy qui raconte des faits qui lui sont étrangers, mais le personnage permet de transmettre une émotion à l'auditeur/lecteur, fonction que le compilateur ne peut s'attribuer du fait de sa posture objective d'historien.

Le décalage entre l'auteur et son personnage-narrateur peut être rapproché des remarques de Marie-Louise Ollier à propos du rapport qui unit le prologue de Calogrenant dans *Yvain ou le Chevalier au lion* à celui de Chrétien de Troyes. Celle-ci montre que les deux prologues du *Chevalier au lion* sont fondés sur des oppositions : autrefois vs aujourd'hui ; ouïr vs bien entendre<sup>243</sup>. Des mouvements similaires unissent et séparent le conte d'Énée de l'histoire de Jean de Courcy : si les propos d'Énée produisent un « discours “représentatif”, référant à une expérience supposée réellement vécue »<sup>244</sup>, le lecteur a besoin de l'éclairage global offert par Jean de Courcy pour comprendre pleinement le sens spirituel de cette histoire. En effet, Énée n'a pas su saisir la pleine signification de son action, ce qui lui aurait permis de se corriger à temps pour sauver sa communauté et échapper à ses propres souffrances. Alors que le protagoniste livre un récit de son vécu *a posteriori* et que le souvenir provoque en lui la contrition, Jean de Courcy donne à lire un récit, peut-être moins vrai, mais passé au crible de l'interprétation, raisonné et glosé. Voilà pourquoi le conte d'Énée engendre un commentaire sur le thème de la confession :

Et pource doit chascun ses faultes congnoistre, estre contrict et en son cueur repentant et par confession nettoier sa conscience. Si sera deschargé de la mortel douleur qui son esperit blece, car tout en la maniere que le serpent sauvage par chascun an se despouille et nectoie de la dure roiffle qu'il sent entour son corps et aprez se trouve aise, nettoié et purgié de l'ordure qui tant le grevoit, devons chascun de nous nectoier noz consciences par le sacrement de confession, de satisfaction et de repentance pour devenir justes et purifiez ou droit chemin de nostre salut, car c'est le remede de noz iniquitez. (L. III, chap. 19, fol. 169v)

Le rappel de l'histoire, et c'est peut-être là l'intérêt de ces redondances narratives, suscite la repentance sincère de l'acteur historique. Effets de mise en abyme : Énée est l'individu ancré dans le monde, le sujet historique – son histoire fonctionne donc comme un miroir de l'histoire

<sup>241</sup> Sur ces pratiques, voir Hélène Haug, « Le passage de la lecture oralisée à la lecture silencieuse : un mythe ? », *Le Moyen français*, 65 (2009), pp. 1- 22 et *ead.*, « Lectures devant la cour : enjeux d'une pratique sociale », in *Cultures courtoises en mouvement*, eds Isabelle Arseneau & Francis Gingras, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2011, pp. 300- 311.

<sup>242</sup> Evelyn Birge Vitz, *Orality and Performance in Early French Romance*, Cambridge, D. S. Brewer, 1999.

<sup>243</sup> Marie-Louise Ollier, « Discours en abyme ou la narration équivoque », in *La Forme du sens : textes narratifs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Études littéraires et linguistiques*, Orléans, Paradigme, 2000, pp. 87-98.

<sup>244</sup> *Ead.*, *ibid.*, p. 97.

de l'homme –, et de même, ses auditeurs préfigurent le lecteur de la *Bouquechardière*, à la différence près que ces derniers sont guidés par l'historien et non par l'acteur de l'histoire. De l'*ouïr* au *bien lire*, de l'auditeur au lecteur, une dynamique s'installe qui part de la pénitence vers la compréhension et l'intériorisation de la leçon de l'histoire, et donc son anticipation.

L'absence de figures d'identification et de projections – que ce soit du côté de la clergie ou de la chevalerie – trahit un certain désintérêt de la part de notre auteur pour la question de l'auctorialité. Pourtant les insertions autobiographiques contenues dans le prologue permettent au moyen d'un habile syllogisme de justifier le fait d'avoir troqué l'épée pour la plume : c'est parce que sa vieillesse et son impotence (autrement dit des conditions physiques « naturelles ») l'empêchent d'être ce à quoi Dieu l'avait prédestiné et parce que l'inaction risque de le faire tomber dans le péché d'oisiveté qu'il choisit de se tourner vers l'écriture. C'est finalement la cessation de son activité de chevalier qui provoque la nécessité de se repenser autrement. N'étant nullement « cleric » ou « laïc » par nature (c'est-à-dire par élection divine), il ne lui reste plus comme alternative qu'à endosser un nouvel habit : celui de l'écrivain. Comme chez Christine de Pizan, la particularisation autobiographique rend possible un coup de force : c'est par l'aveu d'une prétendue faiblesse – qu'elle soit d'origine sociale, du fait de la condition de femme<sup>245</sup>, ou physique, du fait de la vieillesse – que l'écrivain valorise en retour le chemin qu'il a parcouru pour acquérir un savoir clérical.

Son statut marginal ne lui permet pas d'obtenir par la simple mention de son nom et de son statut<sup>246</sup>, l'adhésion des lecteurs habitués à un *ethos* catégoriel relevant plutôt de la clergie. C'est pourquoi Jean de Courcy va tenter, dès son exorde, de se fabriquer une éthique d'homme instruit, pieux et bienveillant dont il s'agit maintenant d'examiner les fondements.

---

<sup>245</sup> Liliane Dulac, « L'autorité dans les traités en prose de Christine de Pizan : discours d'écrivain, parole de prince » in *Une femme de lettres au Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 15-24 (p. 17).

<sup>246</sup> Sur le lien entre le nom et la gloire ou le renom au Moyen Âge dans la construction de l'*ethos*, voir la thèse de Sébastien Cazalas, « *Viriliter age* »..., *op. cit.*, p. 258 et suiv.



## Chapitre 2

### La posture du vieux chevalier retiré : une éthique

L'INGENUE : La vanité ! La vanité de faire figure d'auteur...<sup>247</sup>

La posture du vieux chevalier participe selon nous à un processus d'individuation du sujet de l'écriture<sup>248</sup>. En effet, l'appartenance au corps social de la chevalerie et l'inscription du nom fonctionnent surtout comme des marqueurs d'individuation relevant de la *persona* qui ne lui permettent pas d'obtenir l'adhésion des lecteurs habitués à un *ethos* catégoriel relevant plutôt de la clergie<sup>249</sup>. C'est pourquoi Jean de Courcy va tenter, dès son exorde, de se fabriquer un *ethos* d'homme pieux, vertueux et bienveillant.

La position de retrait provoquée par le parcours biographique de Jean de Courcy engendre un repli sur soi et fait naître une discrète écriture de soi, même si celle-ci reste, il faut l'avouer, cantonnée à l'exorde. Selon nous, ce portrait, malgré ce qu'il contient de stéréotypé, fait bien apparaître l'auteur aux yeux du lecteur comme un individu au sens d'Étienne Anheim. L'individu serait alors non pas un état mais un rapport entre le sujet et la personne :

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 [...].<sup>250</sup>

La suite de la citation rejoint l'idée évoquée ci-dessus du processus d'individuation plutôt que d'une théorie de l'individualisation plus moderne et néo-libérale<sup>251</sup>. Dans son prologue, l'individu Jean de Courcy s'incarne dans trois instances qui se nourrissent mutuellement et qui caractérisent le passage de la dévotion dans la lecture à l'écriture, non pas de soi, mais de l'Homme. La vieillesse et la faiblesse déclenchent une première attitude éthique, celle du repli sur soi ; l'individu devient un « individu-hors-du-monde »<sup>252</sup>. Idéal de renoncement hérité des stoïciens puis repris comme modèle de vie spirituelle par les moines chrétiens, l'individu-hors-du-monde n'est en réalité jamais désociabilisé. C'est par sa position de retrait que le *renonçant*

---

<sup>247</sup> Luigi Pirandello, *ibid.*, p. 175.

<sup>248</sup> À l'instar des historiens qui ont participé à l'ouvrage collectif *L'Individu au Moyen Âge* et à la suite de la synthèse historiographique particulièrement riche de l'introduction, nous préférons parler d'individuation plutôt que d'individualisation pour l'époque médiévale (*ibid.*, pp. 7-25).

<sup>249</sup> Sur le lien entre le nom et la gloire ou le renom au Moyen Âge dans la construction de l'*ethos*, voir la thèse de Sébastien Cazalas, « *Viriliter age* »..., *op. cit.*, pp. 258 et suiv.

<sup>250</sup> Étienne Anheim, « Une lecture de Pétrarque... », art. cit., p. 188. Cette conception en termes de rapport entre personne et sujet dans la constitution historique de l'individu permet de dépasser heureusement l'aporie selon laquelle l'individu médiéval n'existe pas.

<sup>251</sup> Carolyn Walker Bynum propose de distinguer la pensée introspective sur le « soi » bien établie au Moyen Âge d'une pensée de l'individu considéré comme unique et différent des autres (Carolyn Walker Bynum, « Did the Twelfth Century Discover the Individual ? », in *Jesus as mother*, dir. Carolyn Walker Bynum, University of California Press, Bekerley, Los Angeles, Londres, 1982, pp. 82-109).

<sup>252</sup> Dominique Iogna-Prat, *L'Individu au Moyen Âge*..., *op. cit.*, p. 15.

superpose en réalité deux attitudes « du détachement et de l'engagement, de l'inaction et de l'action »<sup>253</sup>. Jean de Courcy représente dès lors la figure sociale du laïc contemplatif, qui commence à s'institutionnaliser à la fin du Moyen Âge et qui du point de vue du pacte éthique avec le lecteur confère à l'auteur les qualités chrétiennes d'humilité, de foi et de vertu. Ce repositionnement social donne naissance à une figure d'auteur – l'écrivain amateur – dont le parcours s'est opéré en trois étapes, allant du chevalier retiré au lecteur dévot qui finit par endosser le rôle de l'orateur chrétien, car c'est la dévotion qui conduit le lecteur qu'est Jean de Courcy à la création.

## I. Ethos du vieux chevalier retiré : un modèle de sagesse séculière

Du corps social au corps physique, Jean de Courcy construit un corps éthique par lequel il apparaît comme un locuteur *bienveillant*. Or, selon Aristote, la bienveillance est une des qualités du *vir bonus* qui est nécessaire au processus d'adhésion que le locuteur doit déclencher s'il veut assurer l'efficacité de son discours. En se revendiquant chevalier retiré de la vie active et en exhibant des valeurs communes, l'auteur instaure en effet une relation de pair à compagnon avec son lecteur, plutôt que de maître à disciple. Il crée ainsi une sorte de « communauté affective »<sup>254</sup>, dans laquelle il met en place une dynamique de collaboration et dans laquelle il s'impose même comme un modèle à imiter dans la recherche d'une vie vertueuse et spirituelle, conforme à la morale chrétienne.

À l'instar de l'orateur antique, Jean de Courcy doit faire la preuve de son intégrité pour obtenir l'adhésion de son lectorat et paraître légitime à ses yeux. Pour ce faire, il a recours à ce qu'Aristote nomme la preuve par l'*ethos* :

On persuade par le caractère, quand le discours est de nature à **rendre l'orateur digne de foi**, car les honnêtes gens nous inspirent confiance plus grande et plus prompte sur toutes les questions en général, et confiance entière sur celle qui ne comptent point de certitude, et laissant une place au doute. Mais il faut que cette confiance soit **l'effet du discours**, non d'une prévention sur le caractère de l'orateur. Il ne faut donc pas admettre, comme quelques auteurs de Techniques, que l'honnêteté même de l'orateur ne contribue en rien à la persuasion ; **c'est le caractère qui, peut-on dire, constitue presque la plus efficace des preuves.**<sup>255</sup>

L'*ethos* de l'orateur, tel qu'Aristote le définit dans le domaine de la rhétorique apparaît comme une construction du destinataire. Toujours selon le philosophe, pour faire la preuve de ses

---

<sup>253</sup> Vincent Descombes, *Le complément de sujet — Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 279.

<sup>254</sup> Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2006.

<sup>255</sup> Aristote, *La Rhétorique*, I, 2, 1356 a 4-13.

bonnes mœurs et obtenir l'adhésion du public, l'orateur se doit de mettre en avant – explicitement ou implicitement – ses qualités de prudence, de vertu et de bienveillance<sup>256</sup>.

Dépassant cette perspective rhétorique, Dominique Maingueneau et Ruth Amossy, théoriciens de l'analyse du discours, ont montré que l'*ethos* est également une notion discursive, d'une part parce qu'il relève d'une construction faite dans et par le discours, et d'autre part parce qu'il résulte d'un processus d'interaction entre l'énonciateur et son destinataire. L'*ethos* discursif est un comportement qui articule du verbal et du non-verbal et qui peut être alimenté par les connaissances que l'auditeur ou le lecteur a de l'orateur, parce qu'elles précèdent son discours (l'*ethos* prédiscursif)<sup>257</sup>. Nous ne reviendrons pas ici sur les limites de la notion envisagée essentiellement d'un point de vue rhétorique et qui ont été débattues par Dominique Maingueneau<sup>258</sup>, ni sur son aspect prédiscursif et non-verbal, puisque l'*ethos* d'un auteur médiéval ne peut s'approcher qu'à travers le texte.

De l'apport des linguistes, nous retiendrons cependant l'idée stimulante que l'*ethos* « ne peut être appréhendé hors d'une situation de communication précise intégrée elle-même dans une conjoncture sociohistorique déterminée »<sup>259</sup>. Autrement dit, l'*ethos* d'un locuteur est conditionné par la scène d'énonciation au sein de laquelle il s'exprime. Son discours s'inscrit dans un « monde éthique »<sup>260</sup>, c'est-à-dire que l'auteur emprunte à des modèles culturels prégnants et à des mises en scène stéréotypées qui lui permettent d'obtenir l'adhésion de son public.

Dans une mise au point récente<sup>261</sup>, Dominique Maingueneau précise que l'*ethos* d'un locuteur peut être appréhendé selon trois dimensions, plus ou moins saillantes dans les textes : l'*ethos* catégoriel, l'*ethos* idéologique et l'*ethos* expérientiel. L'*ethos* catégoriel se caractérise par l'identification du locuteur à des catégories de natures variées – comme le groupe social ou ethnique, ou encore le rôle endossé par rapport au type de discours énoncé (poète, romancier, publicitaire, etc.) – qui impliquent une manière de parler spécifique : dans le cas de Jean de Courcy, il s'agit de son statut de chevalier. L'*ethos* idéologique renseigne, lui, sur les « positionnements des locuteurs dans un champ conflictuel de valeurs (politique, esthétique,

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, L. II, 1378 a 6-14. Sur l'*ethos* dit ou montré, voir Oswald Ducrot, *Le Dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984, p. 201.

<sup>257</sup> Cf. Dominique Maingueneau, « Problèmes d'*ethos* », *Pratiques*, n° 113-114 (juin 2002), pp. 55-68.

<sup>258</sup> Cf. le bilan dressé par Dominique Maingueneau, « Problèmes d'*ethos* », art. cit.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>260</sup> Sur l'importance de l'ancrage sociologique et institutionnel de l'*ethos*, voir Ruth Amossy, « L'*ethos* au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs », in *Images de soi dans le discours : la construction de l'*ethos**, eds Jean-Michel Adam, Ruth Amossy & Marcelo Dascal, Lausanne/Paris, Delachaux et Niestlé, 1999, pp. 147-154.

<sup>261</sup> Dominique Maingueneau, « Le recours à l'*ethos* dans l'analyse du discours littéraire. Quelques réflexions », in *Postures d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité. Actes du colloque tenu les 20 et 21 juin 2013 à Lausanne*, eds Jérôme Meizoz, Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, *Fabula*, 2014, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document2424.php>

religieux, philosophique...) ». Enfin, l'*ethos* expérientiel est à saisir dans le « *ton* spécifique qui permet de rapporter [les textes] à une caractérisation psychosociale de l'énonciateur (et non, bien entendu, du locuteur extradiscursif) construite par le destinataire, à un *garant* qui à travers sa manière de parler authentifie ce qu'il dit ». L'*ethos* d'un auteur se saisit ainsi en termes de caractère – non pas au sens classique de mœurs, mais de traits et faisceaux psychologiques – et de corporalité, c'est-à-dire de « spécification du corps social appréhendé de manière dynamique »<sup>262</sup>.

C'est dans la perspective de l'*ethos* idéologique et expérientiel qu'il faut envisager l'autoportrait de Jean de Courcy en vieux chevalier : la posture de la vieillesse lui confère un *ethos* de sagesse, car le vieil homme est traditionnellement une figure qui incarne la prudence. Empruntant aux modèles culturels prégnants et aux mises en scène stéréotypées, la figure du vieux sage apparaît aussi souvent dans sa fonction de conseiller politique. Elle constitue donc une figure de sagesse séculière.

### 1. *Le vieux chevalier : une figure littéraire entre ermite et prophète*

Tout comme dans le prologue de la *Bouquechardière*, Jean de Courcy insiste à nouveau sur sa vieillesse dans l'épilogue de son roman allégorique, *Le Chemin de Vaillance* (1424-1426) :

En l'an mil .CCCC. et six<sup>263</sup>,  
par ans et par mois suy resis,  
moy, Jehan de Courcy, quy traittié  
ay, en vieil aage, ce traittié,  
au mieulz que j'ay peu concepvoir  
et enseignement recepvoir.  
Fait fut a Caudebec sur Saine  
par desennuy et fuÿr paine,  
conclut de juing le jour dixieme  
En mon an soixante sixieme. (*Le Chemin de Vaillance*, London, Royal Ms 14 E II, fol. 294r)

---

<sup>262</sup> Dominique Maingueneau, « Le recours à l'*ethos*... », art. cit., § 17 pour l'ensemble des citations de notre paragraphe.

<sup>263</sup> L'année 1406 est probablement une erreur du scribe comme l'explique Arthur Piaget, « *Le Chemin de Vaillance* de Jean de Courcy... », art. cit., pp. 582-607. Il faudrait probablement corriger en « 1426 ». En effet dans un autre passage du *Chemin de Vaillance*, le Monde évoque le sixième âge de l'humanité et le fait courir de l'avènement du Christ jusqu'à la date de ce présent écrit et au-delà : « Le mien .vi.<sup>e</sup> est vallable/ Quy a duré de temps estable/ Puis l'avenement Jhesuscris/ Jusques au temps de cest escript/ Mil .CCCC. et .XXIIIJ./ Et encor me puis bien esbatre/ car il durera fermement/ Jusques au jour du jugement. » (Royal Ms 14 E II, fol. 69v). De même, Arthur Piaget relève une allusion à la mort de Jean Huss à la fin du livre III. Or ce dernier fut brûlé en 1415, ce qui amène Arthur Piaget, à la suite de la notice de H. L. D. Ward dans le *Catalogue of Romances in the Department of manuscripts in the British Museum* (London, I, 1883, p. 895), à conclure que le *Chemin de Vaillance* fut composé entre 1424 et 1426.

Comme dans la *Bouquechardière*, les motifs invoqués pour justifier l'écriture sont l'ennui, fille de l'oisiveté, et la souffrance liée au vieil âge de l'auteur<sup>264</sup>. Philippe Maupeu signale à propos du *Chemin de Vaillance* l'absence étonnante de particularisation du je-narrateur à l'exception de cet épilogue :

[...] nul effet de miroir entre le je écrivant et le je songé : l'individu de Jean de Courcy, particularisé seulement par son âge et son lieu de résidence, semble devoir rester en marge de son récit. [...] Les quelques traits qui le particularisent réfèrent non tant à un individu qu'à une classe.<sup>265</sup>

Les mentions précises de l'âge de Jean de Courcy à la fin de la rédaction du *Chemin de Vaillance* (le *nunc*), du nom de l'auteur (l'*ego*) et du lieu de l'écriture (le *hic*) fonctionnent comme autant d'indices déictiques. Tout comme Thomas de Saluces, Christine de Pizan ou Philippe de Mézières, Jean de Courcy crée bien l'illusion d'une coïncidence entre le « je » narrateur et le « je » auteur au moment de l'entrée en songe. Il affirme que cette « vision merveilleuse [...] me advint quant jones estoit et ja prez de .XX. ans avoie » (Royal Ms 14 E II, fol. 1r). Néanmoins, l'épilogue vient rompre avec la temporalité de la narration pour entrer dans le moment de l'énonciation de l'auteur âgé. La fonction auteur ne recouvre plus la fonction narrateur, à la différence du *Songe du Viel Pelerin* (1389)<sup>266</sup> ou du *Chemin de longue étude* (1402-1403)<sup>267</sup>, dans lesquels les doubles fictifs de Philippe et de Christine sont chargés de transmettre au monde par écrit les débats qui les ont occupés en songe. Dans ces œuvres, les temps de l'énonciation et de la narration coïncident. Il y a donc une projection fictive de l'auteur dans son texte : le narrateur de Philippe de Mézières est déjà vieux lorsque Providence divine apparaît devant lui, renversant ainsi le *topos* du songe allégorique qui est habituellement perçu comme une quête initiatique du jeune chevalier ou du jeune moine<sup>268</sup>. Le narrateur du *Livre du chevalier errant* de Thomas de Saluces (1394-1396, remanié entre 1403-1405) vieillit quant à lui au fur et à mesure de sa maturation intellectuelle, pour devenir « francis, barbus et presque charnuz »<sup>269</sup>. Chez Jean de Courcy, rien de tel : c'est comme si l'auteur, lui-même, avait attendu la maturité intellectuelle pour relater et donc interpréter son songe.

---

<sup>264</sup> Réduit à l'oisiveté par son enfermement et non par sa vieillesse, Thomas de Saluces évoquera des causes similaires pour justifier sa prise de la plume : « En l'an mil .CCC. quatre et LXXXX. / Fuz marquiz, et lors, passant ma mescheance, / Ce livre fiz et compilay voirement, / Desir et ennuy en furent le garant. » (Tommaso III di Saluzzo, *Il Libro del Cavaliere Errante* (BnF ms. fr. 12559), eds Marco Piccat & Laura Ramello, trad. italienne d'Enrica Martinengo, Boves, Araba Fenice, 2008, vv. 10490-10493). L'aspect autobiographique du *Livre du chevalier errant* est développé tout au long de la quête initiatique d'un avatar du jeune héros « Pâris ».

<sup>265</sup> Philippe Maupeu, *Pèlerin de vie humaine...*, op. cit., p. 509.

<sup>266</sup> Philippe de Mézières, *Le Songe du Viel Pelerin*, éd. par Joël Blanchard, Genève, Droz, 2015, 2 vols.

<sup>267</sup> Christine de Pizan, *Chemin de longue étude*, éd. et trad. par Andrea Tarnowski, Paris, Librairie Générale française, 2000.

<sup>268</sup> Philippe de Mézières, *Songe du viel pelerin*, éd. cit., pp. 10-11.

<sup>269</sup> Tommaso III di Saluzzo, *Il Libro del Cavaliere Errante* (BnF ms. fr. 12559), éd. par Marco Piccat & Laura Ramello, trad. italienne Enrica Martinengo, Boves, Araba Fenice, 2008, l. 8739-8751.

Le roman allégorique est le lieu du « dire autrement »<sup>270</sup>. Par ce détour, il offre aux auteurs – de Guillaume de Deguileville à Christine de Pizan en passant par Philippe de Mézières – un parcours idéal de l'énonciateur ou de son destinataire :

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.<sup>271</sup>

L'effacement du je-narrateur sous la plume de Jean de Courcy est donc surprenant. L'épilogue annule l'illusion narrative et insiste sur l'artefact du récit. Jean de Courcy reprend le *topos* d'humilité de son engin pour souligner avec force sa fonction auteur : « au mieulx que j'ay peu concepvoir et enseignement recepvoir » (Royal Ms 14 E II, fol. 294r)<sup>272</sup>. Le *Chemin de Vaillance* n'apparaît pas comme le récit d'une quête d'initiation à caractère autobiographique à l'instar du *Livre du chevalier errant* de Thomas de Saluces<sup>273</sup>, dans lequel

le monde du texte est un tissage de noms, d'espaces et d'êtres issus des horizons hétérogènes de la lecture et de l'expérience, dans lequel l'auteur se projette sous les formes changeantes de la première et de la troisième personnes.<sup>274</sup>

Les aventures du héros du *Chemin de Vaillance* servent l'expression de valeurs chrétiennes et chevaleresques partagées par l'auteur. Par la distance temporelle mise entre le récit *a posteriori* de l'auteur mature et les aventures du narrateur inexpérimenté, le roman allégorique de Jean de Courcy possède avant tout une dimension didactique. Bien plus qu'une analepse ou qu'un témoignage (même fictif), ce récit est un « traité », un ouvrage pensé et construit de toutes pièces visant à délivrer un enseignement moral et spirituel.

---

<sup>270</sup> Nous faisons référence au sens étymologique du terme grec *allégorie*. Sur l'allégorie au Moyen Âge, voir Brigitte Pérez-Jean & Patricia Eichel-Lojkine (éds), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004.

<sup>271</sup> Virginie Minet-Mahy, « Les systèmes de représentation de l'auteur et du lecteur dans le texte allégorique : figures idéales et vocations poétiques », in *La Littérature à la cour de Bourgogne. Actualités et perspectives de recherche. Actes du 1<sup>er</sup> colloque international du Groupe de Recherche sur le moyen français, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 8-9-10 mai 2003*, éds Claude Thiry, Tania van Hemelryck & Virginie Minet-Mahy, *Le Moyen Français*, n° 57-58 (2005-2006), pp. 263-282 (p. 281).

<sup>272</sup> Christine de Pizan qualifie dans un premier temps son *Chemin de longue étude* de « dit » ou de « dictié » mis par « maniere poetique » puis à la fin de « debat » et de « plais » (*Chemin de longue étude... op. cit.*, vv. 12, 37-42 et 6279-6398). Elle insiste donc avant tout sur la forme plaisante du poème dont la matière fabuleuse divertit (« pour vous donner matiere aucunement de solacier », *ibid.*, v. 34). Une fois la teneur didactique du songe révélée, c'est davantage l'enseignement délivré et sa fonction dialogique qui ressort de la désignation « debat ». Les postures de Christine et de Philippe de Mézières sont plus complexes que celle de Jean de Courcy. Par la continuation entre la narration et la « réalité », ces deux auteurs de songe se fabriquent davantage une posture de messagers ou de prophètes, qui sert un *ethos* d'auteurs engagés (Ardant Désir, figure dédoublée du Vieux Pèlerin, reçoit la mission de la part de Providence Divine d'être « messagier du monde » *Le Songe du Viel Pelerin... op. cit.*, p. 13).

<sup>273</sup> Tommaso III di Saluzzo, *Il Libro del Cavaliere Errante (BnF ms. fr. 12559)*, éd. par Marco Piccat & Laura Ramello, trad. italienne Enrica Martinengo, Boves, Araba Fenice, 2008.

<sup>274</sup> Philippe Maupeu, *Pèlerin de vie humaine...*, *op. cit.*, p. 512. Pour une analyse détaillée, voir Robert Fajen, *Die Lanze und die Feder...*, *op. cit.*, pp. 55-74 et aussi le chapitre 2 de Florence Bouchet consacré à la question autobiographique chez Thomas de Saluces (*Lire, voir, écrire au XIV<sup>e</sup> siècle : étude du Livre du Chevalier errant de Thomas de Saluces*, thèse de doctorat sous la direction de Michel Zink, Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, 1995).

Le *Chemin de Vaillance* rejoint donc et complète en quelque sorte la portée édifiante et universelle de la *Bouquechardièrre*. Dans les deux cas, l'écrivain ne s'affirme pas en tant qu'auteur engagé, mais comme un moraliste. Or, la posture du vieux chevalier, inscrite dans les deux œuvres de Jean de Courcy, contribue à légitimer cette prise de parole morale. À la différence de Christine de Pizan qui se représentait à juste titre comme un cas unique, une *seulette* (statut qui faisait d'elle une élue), la marginalité du chevalier vieillissant est le lot commun de toute une classe sociale. Jean de Courcy pioche ici en réalité dans un répertoire de postures littéraires bien établies. Cette mise en scène en tant que vieux chevalier n'est pas sans évoquer certaines figures littéraires, tels les vieux chevaliers-ermite des romans arthuriens abandonnant le pourpoint pour l'habit de sainteté. On peut dès lors se demander si la vieillesse constitue un attribut indispensable pour établir l'autorité de ces chevaliers.

Puisque Jean de Courcy insiste sur cet aspect de la vieillesse au seuil de ses œuvres, mais que le reste de ses deux textes est caractérisé par une absence relative de la *persona* de l'auteur, il peut être intéressant d'observer les différentes figures de vieil homme contenues dans ses écrits, ainsi que le discours sur la vieillesse, même si les personnages de vieillards ne sont pas investis de la personnalité de l'auteur. Si le traitement de ces personnages littéraires chez Jean de Courcy ne nous permet pas de déduire indiscutablement la manière dont il concevait son propre rôle, cette analyse nous renseigne sur un trait de la mentalité de notre auteur et sur le rôle qu'il octroie à ce type de personnage dans la société.

Le seul discours explicite sur le personnage du vieil homme ne se trouve pas dans la *Bouquechardièrre*, mais dans le *Chemin de Vaillance*. Guidé par l'allégorie du Monde, l'auteur pénètre dans une salle du palais de ce dernier. Sur les murs de cette salle se trouvent représentées sept personnifications allégoriques des sept âges de l'homme dont l'une se trouve être Vieillesse. Ce long portrait unique qu'il convient de retranscrire en entier nous fournit une première piste sur la conception que l'auteur esquisse de la Vieillesse :

sy vis la pourtraite Vieillesse  
 Quy fut vestue chaudement  
 sy avoit fourre vestement  
 gans fourrez n'avoit la main nue  
 la barbe meslee chanue  
 de blancu peulz et de noirs ensamble  
 de noir au blanc sa couleur amble  
 bien fut eslongee d'enfance  
 a l'aage qu'il eut par samblance  
 amaigrie et desolee  
 corps peaucelu face ridee  
 et ne desiroit nullement  
 avoir deduit n'esbattement  
 ains sambloit qu'il se deust debatre  
 quant jones gens veoit esbatre  
 mais tous les jours de la sepmaine

continuant a sobrité  
 sans joliveté plus veÿr  
 A luy sembloit bien que heÿr  
 les deüst et qu'il n'en eüst cure  
 Quy bien visoit la pourtraiture  
 car plus amoit que la rousee  
 bon feu dedens sa cheminee  
 bon lit mol et grasse pasture  
 celui admonestoit nature  
 de quelque estat qu'il eüst esté  
 fust en yver ou en esté  
 si desiroit il telz delices  
 et sambloit qu'il haÿst les vices  
 et que les vertus desirast  
 s'il peüst a soy les tirast  
 car selon celle pourtraiture

vouloit repos et fuyr paine  
et vivre solitairement  
au bon de son entendement  
amer paix et tranquillité

l'avoit lors demené nature  
et par le rapport des disans  
jusques a soixante dix ans.  
(Royal Ms 14 E II, fol. 62v)

Dans ce portrait, Vieillesse a renoncé aux attraits de la « rousee », autrement dit de la jeunesse. Aux vicissitudes du plaisir (« deduit », « esbattement », « esbatre »), elle préfère le calme, le repos et la paix du corps et de l'âme. La vision courtoise de la jeunesse est réduite à la « joliveté » et s'oppose à la « sobrité », à la haine des vices et à l'amour des vertus qui animent l'homme âgé.

Bien que dans la théorie sur l'âge de Jean de Courcy, il existe un âge intermédiaire entre la jeunesse et la vieillesse (l'âge d'homme), c'est bel et bien le couple jeunesse-vieillesse qui apparaît comme antagoniste. Le portrait du vieillard en Saturne, impliquant des propriétés physiques froides et sèches puis humides<sup>275</sup>, fait se rejoindre les caractéristiques physiologiques et psychologiques de la vieillesse. La froideur physique et émotionnelle fait de lui un homme détaché des passions. Comme dans le cas de l'ermite ou du pèlerin, le vieil homme recherche la solitude (« vivre solitairement »). C'est elle qui l'invite à la contemplation chrétienne et à la vie vertueuse. Ici le vieillard ne joue plus de rôle social comme c'était le cas pour les autres âges, dont la caractéristique est d'apprendre un métier ou de le pratiquer. À la vision courtoise de la jeunesse rendant la vieillesse ridicule et repoussante<sup>276</sup>, le moraliste qu'est Jean de Courcy oppose une vision chrétienne du dernier âge de la vie qui s'inspire de la tradition transmise par les théologiens et les docteurs, à partir de saint Jérôme.

Nous l'avons dit, Jean de Courcy dénombre sept âges dans la vie de l'homme. Le premier âge, l'*enfance* (Royal Ms 14 E II, fol. 60v-61r) va de la naissance à 7 ans ; le second, la *puericie* (*ibid.*, fol. 61r), de 7 ans à 15 ans ; le troisième appelé l'*adolescence* (*ibid.*, fol. 61r-61v) s'étend de 15 à 25 ans ; le quatrième, la *jonesse* (*ibid.*, fol. 61v-62r) de 25 à 35 ans ; le cinquième, l'âge

---

<sup>275</sup> On retrouve ce portrait entre autres chez Froissart dans le *Buisson de Jonece*. La froideur et l'humidité du vieillard se retrouvent aussi sous la plume d'Albert le Grand (*De juventute et senectute*, éd. Prost, Huguetan, Rigaud, Delagarde, Lyon, 1651, cap. III, p. 132 et cap. VI, p. 136). Voir l'article de Denis Hüe, « L'image de l'âge : traités et poèmes des Âges de l'homme », in *Vieillesse et Vieillessement au Moyen Âge, Senefiance*, 19 (1987), CUERMA, pp. 133-150 (en part. p. 139).

<sup>276</sup> Dans certaines traditions courtoises, Vieillesse est représentée comme un personnage paresseux, laid, avare et luxurieux, toujours en quête de ce qu'elle n'a plus. Dans le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris, elle appartient aux dix figures de laidure et de vice. En revanche chez Jean de Meun, elle apparaît dans le discours de Raison. La tradition moraliste met aussi en garde le vieil homme contre les vices de paresse et de luxure. Brunet Latin, dans le chapitre intitulé « De mesure » de son *Livre de Sapience* (II, 74) insiste sur les souffrances morales et physiques des hommes âgés en suivant Juvénal : « Li vieus a maint meschief : il quiert les choses, et quant il les a si a paour d'user les ; il fait toutes choses, celement et coardement, il met en delai, et covoitte çou ki est a venir ; il se plaint de çou ki est present, et loe le tens ki est passés ; il wet chastier les enfants et jugier les joenes » (Brunetto Latini, *Li Livres dou tresor*, éd. Francis J. Carmody, Genève, Slatkine Reprints, 1998, p. 251). Sur le traitement de la vieillesse par Brunet Latin, voir Hélène Charpentier, « Le Livre du trésor de Brunetto Latini : mythe du rajeunissement ou idéal d'expérience », in *Vieillesse et Vieillessement au Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 39-54.

d'homme (*ibid.*, fol. 62r-62v), de 35 à 50 ans ; la *vieillesse* (*ibid.*, fol. 62v) constitue le sixième âge et s'étend de 50 ans à 70 ans et enfin le septième âge appelé *decrepité* (*ibid.*, fol. 62v-63r) commence à 70 ans et prend fin avec la mort de l'homme. Cette répartition rappelle celle de Pierre Bersuire qui suivant Isidore de Séville (*Infantia, pueritia, adolescentia, juvenus, gravitas, senectus*<sup>277</sup>) ajoute un septième (sous-)âge, *senium* : *Septima vero est senium, scilicet pars ultima senectutis, in quo scilicet sanguis friget, et sensus et ratio deficit, atque torpet*<sup>278</sup>. Bersuire élabore ici un syncrétisme original entre deux traditions, celle des six âges incarnée par Isidore et celle des quatre âges inaugurée par Cicéron et reprise par Albert le Grand. Dans le système d'Albert le Grand, « *prima vocata est puerilis, secunda autem juvenus sive virilis [...] tertia vero vocata est senectus. et quarta et ultima senium sive ætas decrepita* » (Albert le Grand, *De ætate*, I, 2)<sup>279</sup>. Dans sa traduction du *De senectute* de Cicéron (1405), Laurent de Premierfait ne traduit pas fidèlement le texte latin et propose à son tour la conception chrétienne bien répandue des six âges de l'homme :

Car chascune des six eages que l'en nomme enfance, puerice, adolescence, juvenesse, virilité et vieillesse samble estre poissant et ennuieuse aux hommes qui en eulx mesmes ne ont aulcune achose qui leur aide et secourre a bonnement et bienheureusement vivre comme sont les sciences, vertus et bonnes œuvres [...].<sup>280</sup>

La partition de la vie humaine décrite par Jean de Courcy est donc loin d'être la plus répandue et ce dernier fait ici preuve d'originalité. La parenté avec Pierre Bersuire se retrouve également dans la tendance qu'ont les deux auteurs d'associer les sept âges de la vie au mouvement naturel de l'univers : les sept jours de la semaine, les sept climats sur terre, les sept astres et les sept âges du monde<sup>281</sup>. Dans le *Chemin de Vaillance*, l'allégorie du Monde – qui introduit l'acteur dans la salle des portraits – reprend cette analogie puisque les sept étapes de la vie de l'homme correspondent aux 7 âges de l'humanité (Royal Ms 14 E II, fol. 68v à 70r).

Jean de Courcy partage avec Pierre Bersuire, non seulement sa conception harmonieuse de l'homme et de la nature, mais aussi son interprétation morale des âges de la vie. À ces âges correspondent en effet sous la plume de Bersuire sept vertus : l'enfant répond aux vertus de

<sup>277</sup> Cette partition de la vie humaine est partagée par les penseurs chrétiens. On la retrouve aussi chez saint Augustin dans son texte « De la Genèse contre les manichéens ».

<sup>278</sup> Pierre Bersuire, *Reductorium morale*, éd. J. Keerberg, 1609, p. 66.

<sup>279</sup> Dante reprend également cette tradition dans son *Convivio* (IV, 3) ainsi que les propriétés physiques de la vieillesse, froide et sèche (« *la terza si è Senettute, che s'appropria al freddo e al secco* ») et celles de la sénilité, froide et humide (« *la quarta si è Senio che s'appropria al freddo e a l'umido* ») (Alighieri Dante, *Convivio*, éd. par Franca Brambilla Ageno, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1995). Voir l'article de Willi Hirdt, « Les âges de la vie chez Dante », in *Les Âges de la vie au Moyen Âge. Actes du colloque du département d'Études médiévales de l'université de Paris-Sorbonne et de l'université de Friedrich-Wilhelm de Bonn, Provins, 16-17 mars 1990*, eds Henri Dubois & Michel Zink, pp. 187-197. Ce décompte des 4 âges diffère donc de celui de Philippe de Novare pour qui les 4 « tenz d'aage d'ome » sont « anfance et jovant et moien aage et vellece » (*Les Quatre âges de l'homme... op. cit.*, p. 1).

<sup>280</sup> Laurent de Premierfait, *Livre de vieillesse*, éd. Stefania Marzano, Turnhout, Brepols, 2009, II, 4, l. 7-11.

<sup>281</sup> Voir Denis Hüe, « L'image de l'âge... », art. cit., p. 137.

pudeur et d'humilité ; le jeune garçon à celles de l'innocence et de pureté ; l'adolescent, à celles de la persévérance ; le jeune homme dispose quant à lui des vertus de constance et de loyauté et enfin le vieillard est prudent et arrivé à l'âge de maturité, c'est-à-dire de perfection<sup>282</sup>. Si le système de notre auteur n'est pas aussi typologique que celui de Pierre Bersuire, l'attitude de ses allégories invite à une interprétation morale similaire : l'enfant est attentivement surveillé et guidé par sa mère qu'il finit par imiter ; le jeune garçon vit en « estat de pastourage » et est de « peu de prudence » (fol. 61r) ; l'adolescent à l'allure soigné et en quête de *déduit* est aussi un jeune homme en plein apprentissage intellectuel et professionnel ; le jeune homme, « gente creature » qui « par vertu se sourt et dresse » (fol. 61v), peaufine l'apprentissage de son métier, accumule l'expérience et se prépare à l'état du mariage ; l'âge d'homme apparaît comme la quintessence de la vie humaine, il est dit « constant », « meur et sage », « a son estat continuer », vêtu « honnestement sans nul outrage/ selon le temps selon son aage », heureux en mariage et désireux d'apprendre selon la disposition de sa nature (fol. 61r) ; le vieil homme revenu du monde des plaisirs désire la paix intérieure et la vie vertueuse ; et enfin le vieillard impotent et sénile retombe en enfance « sans estre mais discret ne sage » (fol. 63r).

Le vieil homme retiré du monde constitue ainsi un modèle vertueux. L'allégorie de la Vieillesse du *Chemin de Vaillance* partage avec l'ermite de Raymond Lulle et avec le *viel Pelerin* (aussi appelé le *viel solitaire*) de Philippe de Mézières cette aspiration à la solitude : « vivre solitairement au bon de son entendement » (*Chemin de Vaillance, ibid.*, fol. 62v). Alors que les chevaliers chroniqueurs, dont il sera question plus loin, n'utilisent pas le *topos* de la vieillesse pour légitimer l'acte d'écriture, les chevaliers moralistes, auteurs de traités de chevalerie, y ont recours.

Le *Livre de l'ordre de chevalerie* (1274-1276), écrit par Raymond Lulle, qui raconte la rencontre entre un vieux chevalier et un jeune écuyer sur le point de se faire adouber, rend compte d'une vision spirituelle de la chevalerie qui autorise un rapprochement avec Jean de Courcy. Né en 1232 et mort en 1315, Raymond Lulle entra d'abord au service de Jacques II de Majorque (1267-1327), dont il fut le précepteur puis le sénéchal, lorsque ce prince endossa la fonction royale en 1276<sup>283</sup>. Comme il le raconte dans son autobiographie, la *Vita coetanea*<sup>284</sup>, Lulle reçut une éducation chevaleresque conforme à son appartenance à la noblesse et fut marié à Blanca Picany en 1257. Mais la trajectoire du Majorquin diffère de celle de Jean de Courcy. En effet, dès l'âge de trente ans, après plusieurs expériences religieuses, il emprunta la voie des

<sup>282</sup> Bersuire : « *Infantia verecundiae et humilitatis, / Pueritia innocentiae et puritatis, / Adolescentia perseverantiae et continuitatis, / Juventus constantiae et probitatis, / Senectus prudentiae et maturitatis* » (*id.*, *Repertorium morale*, « *art aetas* », éd. J. Keerberg, 1609, p. 118). Voir Denis Hüe, « L'image de l'âge... », art. cit., p. 140.

<sup>283</sup> Sur la vie de Raymond Lulle, voir l'introduction de Vincenzo Minervini, dans Ramon Llull, *Livre de l'ordre de chevalerie*, a cura de Vincenzo Minervini, Bari, Adriatica Editrice, 1972, p. 11 et suiv.

<sup>284</sup> Ramon Llull, *La vita coetanea*, éd. par Stefano Maria Malaspin, Lugano, Jaca Book, 2011.

études philosophique et théologique et apprit les langues orientales, dans le but de convertir les musulmans au christianisme<sup>285</sup>. Mystique, philosophe, logicien, pédagogue, Raymond Lulle a épousé la carrière du missionnaire et non celle du chevalier à l'instar de Jean de Courcy. Malgré tout, les deux auteurs font partie d'une même communauté intellectuelle, celle des écrivains laïques spirituels. Qu'ils s'agissent du *Livre de l'ordre de la chevalerie*, de la *Bouquechardièrre* ou du *Chemin de Vaillance*, les deux auteurs s'adressent à un public semblable composé de nobles, à qui il s'agit de proposer un modèle de vie vertueuse, compatible avec leur fonction sociale. Il est difficile de prouver une filiation directe des traités de chevalerie dans l'œuvre de Jean de Courcy. Néanmoins, on peut parler d'un rapport d'innutrition, en cela qu'il partage bel et bien une vision spirituelle de la chevalerie que l'on retrouve chez Raymond Lulle et surtout chez Geoffroi de Charny<sup>286</sup>. Ce rapport autorise à regarder de près ce qui fonde l'autorité du vieux chevalier dans ces textes didactiques et moraux, pour tenter de cerner en filigrane la *persona* de Jean de Courcy.

Dans l'incipit fictionnel du *Livre de l'ordre de la chevalerie*, le narrateur élabore l'image d'un chevalier sage que la vieillesse a poussé à se retirer du monde :

En une terre advint qu'un sage chevalier [...] élut la vie d'ermite pour ce qu'il vit qu'il ne pourrait pas longuement vivre, car la nature défaillait en lui dans la vieillesse, [et il n'avait ni le pouvoir ni la vertu] d'user des armes [comme il sied].<sup>287</sup>

Ce portrait du vieux chevalier est celui d'un ermite arborant les attributs physiques de négligence et de pauvreté (la grande barbe, les longs cheveux et une mauvaise robe usée, la maigreur)<sup>288</sup>. La vieillesse rappelle au personnage l'approche imminente de la mort :

Ce chevalier, pensant à la mort, se remémora le trépasement de ce siècle en l'autre et se souvint de la perdurable sentence qui le convie à venir [au jour du Jugement]. (*ibid.*, p. 14)<sup>289</sup>

C'est donc la perspective du jugement dernier et de sa place dans l'au-delà qui l'astreint à une vie ascétique et à un retour à des valeurs chrétiennes et spirituelles :

<sup>285</sup> Voir Armand Llinarès, *Ramon Llull, philosophe de l'action*, Grenoble, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1963. Sur la carrière politique et philosophique de Raymond Lulle, voir le collectif *Raymond Lulle et le pays d'Occident*, in *Cahiers de Fanjeaux*, n° 22, 1987.

<sup>286</sup> Sur le rôle des chevaliers dans la *Bouquechardièrre* et le rapport d'innutrition avec un auteur comme Geoffroi de Charny, voir la partie II, chapitre 3, II.

<sup>287</sup> Raymond Lulle, *Livre de l'ordre de chevalerie*, trad. Bruno Hapel, Paris, éd. de la Maisnie, 1990, p. 15. Dans le texte en catalan : « Aconteció en un país que un sabio caballero [...] escogió vida ermitaña cuando vio que sus días eran contados y la naturaleza le impedía, por la vejez, el ejercicio de las armas. » (Ramon Llull, *Libro de la orden de caballeria*, trad. par Luis Alberto de Cuenca, Barcelone, Alianza Editorial, 1986, p. 14).

<sup>288</sup> « [...] le chevalier qui était vieux et avait une grande barbe, de longs cheveux et une mauvaise robe usée ; et de vieillesse et par la pénitence qu'il faisait il était maigre et sans teint, et par les larmes qu'il versait, il avait les yeux battus et le regard d'un homme de très sainte vie. », Raymond Lulle, *ibid.*, p. 15. Sur les portraits d'ermites dans les romans arthuriens, voir Angus J. Kennedy, « The Portrayal of the Hermit-Saint in French Arthurian Romance : the Remoulding of a Stock-Character », in *An Arthurian Tapestry : Essays Lewis Thorpe*, éd. Kenneth Varty, French Department of the University, Glasgow, 1981, pp. 69-82.

<sup>289</sup> « Y pensó el caballero en la muerte, recordando el paso de este siglo al otro, y entendió que se acercaba la sentencia perdurable que lo había de juzgar. » (Ramon Llull, *op. cit.*, p. 14).

[...] le chevalier qui demeurait dans le bois pour faire sa pénitence, y était venu pour contempler Dieu et pour mépriser les vanités de ce monde selon ce qu'il avait accoutumé de faire chaque jour. (*id.*, p. 15)<sup>290</sup>

Chez Raymond Lulle comme dans le *Perlesvaus*, le *Lancelot* en prose ou encore la *Queste del saint Graal*, la réclusion n'est pas le fruit d'une exclusion : elle constitue un véritable choix. La vieillesse de l'ermite et par conséquent son lien imminent avec la mort apparaissent en effet comme le déclencheur de la conversion mystique. La réclusion du vieil ermite lui attribue l'aura de sainteté nécessaire pour conférer à son discours, les valeurs éthiques de sagesse et de vérité ; autrement dit, la posture de l'ermite auréole le personnage d'une autorité. Ayant renoncé aux vanités du monde, le vieil ermite a le regard tourné vers Dieu et incarne la bonne vie. En raison de son aspiration à la sainteté, sa parole éclairée se double souvent dans les romans arthuriens d'une dimension prophétique. En constant dialogue avec Dieu par la prière, il est celui qui explique le sens.

Dans le prologue du *Songe du Viel Pelerin*, l'usage du *topos* littéraire de la vieillesse permet également de conférer à l'acteur du songe une aura de sainteté et un statut d' élu. Providence divine complète les qualités de l'acteur au moment où celui-ci entre en songe dans une chapelle :

Biau Pelerin, dit Providence divine, tu dois savoir a mon commencement pour toy humilier que aussi comme Dieu mua le nom de Habram et l'appela Habraham, par aucune similitude desoiresmais tant comme tu vivras tu seras appelés non tant seulement le Povre Pelerin, mais le Viel et Povre Pelerin. Quelle merveille, car tu peus assés cognoistre que tu es ou darrain quartier de ta vie et de ton pelerinage.<sup>291</sup>

À l'instar de Dieu envers Abraham, Providence divine rebaptise le *Povre Pelerin* en *Viel et Povre Pelerin*. La valeur sacramentelle du baptême nous invite à nous interroger sur la symbolique de cette nouvelle dénomination. Par ce nouveau nom, Dieu redonne à Abraham la capacité d'engendrer et de se multiplier à l'infini alors que sa femme et lui ont atteint l'âge de vieillesse et de l'impotence (*Gen.* 17:5). Le baptême a donc un rapport avec la capacité de créer. Il signe aussi le pacte d'alliance entre Dieu et la lignée d'Abraham. De manière analogique, la nouvelle dénomination s'avère elle aussi féconde pour le *Povre et Viel Pelerin*, car ce n'est qu'après avoir renommé ce dernier en *Viel Pelerin* que Providence divine peut lui « annoncer une nouvelle vision »<sup>292</sup> à l'instar du prophète Daniel. C'est parce qu'il est âgé que l'acteur peut désormais se faire le réceptacle de la parole de Dieu. Chez Philippe de Mézières, la vieillesse constitue ainsi une condition nécessaire pour avoir accès à une vérité supérieure. Dans l'*Epistre*

---

<sup>290</sup> « [...] y el caballero tenía por costumbre llegarse a aquel lugar todos los días con el fin de adorar y contemplar y rogar a Dios, a quien daba gracias y mercedes por el gran honor que le habla concedido en este mundo durante todo el tiempo de su vida. » (*ibid.*, p. 14).

<sup>291</sup> Philippe de Mézières, *Songe du Viel Pelerin*, éd. cit., p. 13.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 13.

au *Roi Richard* (1395) et l'*Epistre lamentable et consolatoire* (1397)<sup>293</sup>, l'auteur reprend la figure du « vieil solitaire », qui devient une sorte de signature intradiscursive. La pauvreté du Pèlerin (ou de l'ermite) est un indice de sa sainteté, car en délaissant les biens temporels, l'homme pauvre se tourne vers les valeurs spirituelles. La vieillesse de l'acteur du *Songe du Viel Pelerin*, quant à elle, le met à l'écart du monde et le place dans l'attente de la mort :

Et que a toy viellart, en ce monde inutil, avec les sains a present occupant la place d'un preudomme, qui es chascun jour sur le bort de ta fosse, il te souviengne souvent que de ta vie prime, tierce, midi et vespres sont ja grant temps a sonnees et chantees, et que tu n'atends autre chose que l'eure de complie [...].<sup>294</sup>

Comme chez Raymond Lulle, c'est précisément cette approche de la mort qui provoque le souvenir de Dieu. Dans l'espoir d'une vie parmi les bienheureux, elle invite le vieil homme à se consacrer entièrement à son créateur et à entendre sa voix. La vieillesse fait naître une attitude de repentance et de pénitence, et incarne donc une prédisposition nécessaire à un idéal de contemplation.

Les auteurs médiévaux attachent également régulièrement au personnage du vieil homme une fonction secondaire d'enseignement auprès du jeune chevalier<sup>295</sup>. Le vieux chevalier de Raymond Lulle – parce qu'il n'est pas un personnage de fiction, mais plutôt un alter ego de l'auteur possédant une dimension plus réaliste – n'aspire pas au statut de prophète, mais plutôt à celui de maître. Cette relation de maître à élève est rendue à travers le don à son jeune « élève » du *Livre de l'ordre de chevalerie* qu'il a écrit, et dans lequel l'écuyer peut découvrir les valeurs nobles et les règles qui conditionnent son futur métier. Cette posture de précepteur est endossée par le vieux chevalier grâce à un glissement : le premier chapitre du traité qui suit l'incipit fictionnel (« Du commencement de chevalerie », p. 19-23) dresse un parallèle entre la fonction de clerc et celle de chevalier, tous deux destinés à inciter le peuple à la dévotion et à la bonne vie, l'un au moyen du catéchisme, l'autre au moyen de la force et de la noblesse de son « courage ». Dans un second temps, on passe du simple parallélisme à une véritable identification : le vieux chevalier revendique la nécessité de faire de la chevalerie une science et d'enseigner le métier de chevalerie grâce aux livres, à l'instar des autres sciences (le droit, la

---

<sup>293</sup> Philippe de Mézières, *Epistre au Roi Richart*, éd. et trad. Georges W. Coopland, Liverpool, Liverpool University Press, 1975 ; *id.*, *Une epistre lamentable et consolatoire, adressée en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396)*, éd. Philippe Contamine & Jacques Paviot avec la coll. de Céline van Hoorebeeck, Genève, Droz, 2008.

<sup>294</sup> Philippe de Mézières, *Songe du Viel Pelerin...*, *op. cit.*, p. 1392.

<sup>295</sup> Pour Jean-Charles Huchet, la « parole de l'ermite ramène le personnage à une vérité connue de lui mais dépourvue de sens. En dévoilant l'énigme de ce sens, elle lui confère un destin. » (« Les déserts du roman médiéval : le personnage de l'ermite dans les romans des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Littérature*, vol. 60 (1985), pp. 89-108) ; voir aussi Emmanuèle Baumgartner, *L'Arbre et le pain. Essai sur la Queste del Saint Graal*, Paris, SEDES, 1981.

médecine, la clergie). Le chevalier rédige par conséquent un livre scientifique. Il incarne moins le modèle du saint que celui du clerc :

Ainsi comme les juristes, les médecins et les clercs puisent la science des livres, écoutent la « leçon » et apprennent leur office par la doctrine des lettres, ainsi tant est honorable et haut l'ordre de la chevalerie qu'il ne suffit pas que l'écuyer, en observant l'ordre de la chevalerie, [sache] seulement prendre soin des chevaux, servir le seigneur, aller avec lui dans les faits d'armes et faire les autres choses semblables à celle-ci, mais il convient de tenir une école de l'ordre de la chevalerie et que sa science soit écrite dans des livres et son art soit montré de telle façon qu'il l'est pour les autres sciences. Que les fils des chevaliers apprennent d'abord la science qui appartient à la chevalerie, et qu'ils soient après écuyers, chevauchant avec les chevaliers par diverses terres. (Raymond Lulle, *Livre de l'ordre de la chevalerie*, p. 23)<sup>296</sup>

Le vieux chevalier de Raymond Lulle ne porte pas la parole de Dieu, mais en transmet les valeurs. Son discours sur la chevalerie est orienté vers la religion, mais il s'agit comme le dit Emmanuèle Baumgartner de délivrer un « évangile de classe »<sup>297</sup> et de montrer au chevalier comment « maintenir et défendre la sainte foi catholique »<sup>298</sup>.

Sous la plume de Raymond Lulle comme chez Jean de Courcy, le modèle de la transmission du savoir passe par la lecture. L'ermite du *Livre de l'ordre de chevalerie* orchestre d'ailleurs sa propre mise en scène dans la posture du *lisant* au moment où il aperçoit l'écuyer qui chevauche en dormant. Abandonnant l'oraison pour le livre, l'ermite lui signifie par ce geste le chemin à suivre pour acquérir le savoir nécessaire à un chevalier. Cependant, la lecture ramène ici à l'écriture puisque le livre lu par l'ermite est écrit de sa propre main, renvoyant par un effet de mise en abyme à l'auteur lui-même, Raymond Lulle. La lecture agit comme un retour sur soi, un moment d'introspection qui s'oppose au sommeil de l'écuyer. Du chevalier au maître puis du maître au chevalier, la translation passe par le geste de la lecture. De même, la lecture du *Livre de l'ordre de chevalerie* par le lecteur empirique se fait à travers les yeux du lecteur *in fabula* qu'est l'écuyer. Par cette mise en scène de la lecture, le personnage de vieux chevalier apparaît comme un prête-nom de l'auteur, alors que le lecteur *in fabula* se confond avec le lecteur extradiégétique.

Cette représentation du vieux chevalier en ermite n'est pas complètement indifférente à l'expression d'un idéal social. En effet, la vieillesse est le lot attendu de tous les hommes. Cependant, pour l'homme de la noblesse inclus dans le monde, elle implique une déchéance des valeurs qui fondaient jusque-là son autorité : la supériorité physique et sociale. Dans le

---

<sup>296</sup> « Así como los juristas y los médicos y los clérigos tienen ciencia y libros, y oyen la lección y aprenden su oficio por doctrina de letras, tan honrada y alta es la orden de caballero que no basta que al escudero se le enseñe la orden de caballería para cuidar del caballo, servir al señor, ir con él en hechos de armas u otras cosas semejantes a éstas, sino que sería conveniente cosa que se hiciese escuela de la orden de caballería y que fuese ciencia escrita en libros, y que fuese arte enseñada, así como son enseñadas las demás ciencias ; y que los hijos de los caballeros aprendiesen primero la ciencia que es propia de la caballería, y luego fuesen escuderos y anduviesen por las tierras con los caballeros. » (Ramon Llull, *op. cit.*, p. 25).

<sup>297</sup> Emmanuèle Baumgartner, *L'Arbre et le pain...*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>298</sup> Raymond Lulle, *op. cit.*, p. 25 ; « mantener y defender la santa fe católica » (Ramon Llull, *op. cit.*, p. 29).

prologue de la *Bouquechardièrre*, le lexème inanimé « Necessité » devient textuellement l'agent de la déchéance du chevalier Jean de Courcy : « Necessité m'a donné si grant charge » (Prol., fol. 1r). Le statut personnifié de celle qui peut apparaître comme la main de Providence divine accentue l'inéluctabilité de la vieillesse. À travers l'étude des figures de vieux chevaliers convertis à l'érémisme, Jean-Charles Payen a montré que les romans arthuriens manifestent une volonté de conversion des valeurs aristocratiques – la noblesse de corps et de cœur – en un idéal spirituel de sainteté<sup>299</sup>. Les clercs ou les chevaliers écrivains réservent dans leurs romans un ultime rôle aux anciens, une dernière utilité. Cet enchevêtrement des niveaux diégétique et extradiégétique permet à Raymond Lulle de justifier à la fois l'autorité de sa parole (bâtie sur une expérience de la chevalerie et sur l'aspiration à une bonne vie) et la prise de la plume. Il rend compte au lecteur de son cheminement de chevalier à écrivain. Son geste s'explique par la nécessité de faire de la chevalerie une science spirituelle à part entière.

Le *topos* de la vieillesse – qu'il soit convoqué dans des romans de chevalerie à travers le personnage de l'ermite ou dans le récit de pèlerinage ou de songe – fonctionne comme un indice déclencheur de solitude. Riche de son expérience dans le monde et désormais retiré de ce dernier, le vieil homme apparaît comme une figure idéale de porte-parole : il est à la fois le messager du monde et son guide<sup>300</sup>. La posture autobiographique du vieux chevalier retiré de Jean de Courcy est donc proche des figures des anciens chevaliers devenus ermites de la littérature arthurienne. Cependant, selon nous, l'auteur de la *Bouquechardièrre* va plus loin car cette posture autobiographique caractérise cette fois-ci son moi biographique<sup>301</sup> et non un masque fictif. Elle atteste de la réalisation concrète dans la société médiévale de la fin du Moyen Âge du « processus de décléricalisation qui accompagne la spiritualisation des grands chevaliers laïques » repéré par Jean-René Valette dans les romans arthuriens<sup>302</sup>. C'est donc sans détour, par sa personne biographique, qu'il impose son « évangile de classe »<sup>303</sup>.

Afin de définir les apports de la posture littéraire biographique du vieux chevalier retiré dans le processus d'adhésion de son lecteur à sa parole, nous pouvons également remarquer que Jean de Courcy met en avant la fonction pédagogique du vieil homme vertueux héritée du modèle philosophique antique, plutôt que celle du prophète. Dans les écrits de Christine de

<sup>299</sup> Jean-Charles Payen, « L'érémisme dans le *Moniage Guillaume* : une solution aristocratique à la conversion chevaleresque », in *Les Chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange. T. III : Les Moniages Guibourc. Hommage à Jean Frappier*, eds Philippe Ménard & Jean-Charles Payen, Paris, SEDES, pp. 181-207.

<sup>300</sup> On retrouve ici l'une des missions conférées aux prophètes dans l'Ancien Testament.

<sup>301</sup> La précision de sa vieillesse et de son impotence dépasse la simple représentation du moi social (son statut de chevalier).

<sup>302</sup> Jean-René Valette, « *La Queste del Saint Graal*, une hagiographie en semblance : défi laïque et spiritualité décléricalisée », in *Les Dossiers du Grihl* (2015), URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6324>.

<sup>303</sup> Sur l'appropriation réelle du culte et de la pratique religieuse par les laïcs à la fin du Moyen Âge, voir André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental...*, op. cit., pp. 131-168 et Jacques Chiffolleau, *La Religion flamboyante : France, 1320-1520*, op. cit.

Pizan, ceux de Jean Gerson ou ceux de Philippe de Mézières, la figure du ou de la solitaire est reprise et développée comme un modèle de pénitence et de dévotion. Plus que la vieillesse, c'est la solitude qui enclenche chez ces auteurs la posture de visionnaire grâce à laquelle le locuteur obtient le statut d'autorité :

This was the same pose [the contemplative and penitential pose of the *seulette*] they themselves had assumed in order to gain the authority necessary to instruct others in the ways of contemplation and in the exemplary conduct that such contemplative practices were expected to produce.<sup>304</sup>

Dans son étude sur le discours prophétique, Jean-Claude Mühlethaler voit dans l'association christinienne de *seulette* et *femelette* un aveu de faiblesse qui la distingue du prophète. Ce statut à part la prive de l'autorité naturelle du prophète qui est envoyé par Dieu et l'oblige à s'appuyer sur des adjuvants, échos de sa voix<sup>305</sup>. La posture de *seulette* est souvent liée à une situation de recueillement (prière à la Vierge dans la petite chapelle pour le *Viel Pelerin* de Philippe de Mézières ; contemplation dans l'étude chez Christine, etc.). Par son attitude de repentance, c'est elle qui permet l'apparition de la voix divine. La solitude sert donc à la fois une posture d'humilité (ces auteurs ne peuvent prétendre impunément à une équivalence exacte avec le prophète de l'Ancien Testament) et une posture d'autorité, car elle instaure le lien privilégié avec Dieu :

By exercising contemplative practices in her solitary study, Christine receives the wisdom that enables her to compose works that were to be taken seriously by her readers.<sup>306</sup>

Qu'apporte la caractéristique de la vieillesse sous la plume de Philippe de Mézières, si ce n'est spécifiquement le don de vision ? La personne âgée incarne en fait un idéal de précepteur. Modèle de pénitence et de dévotion, le vieux pèlerin du *Songe* se fait alors éducateur du jeune prince représenté à travers les allégories du *josne Blanc Faucon*, du *josne Moÿse* ou encore du *josne Cerf volant*. L'opposition du couple vieillesse-jeunesse permet à Philippe d'endosser la posture du « vieux sage, riche d'un savoir et de l'expérience d'une vie, à l'inverse de son lecteur encore "en innocence" (24, 7) »<sup>307</sup>.

La fonction éducative constitue clairement un trait essentiel du personnage du vieil homme, puisqu'elle figure aussi bien dans les romans arthuriens que dans le traité d'enseignement de la règle de la chevalerie de Raymond Lulle. À l'instar du rôle du patriarche

---

<sup>304</sup> Lori J. Walters, « The *Vieil Solitaire* and the *Seulette* : Contemplative Solitude as Political Theology in Philippe de Mézières, Christine de Pizan, and Jean Gerson », in *Philippe de Mézières and His Age Piety and Politics in the Fourteenth Century*, eds Renate Blumenfeld Kosinski & Kiril Petkov, Leiden / Boston, 2012, pp. 119-144 (p. 144).

<sup>305</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Le poète et le prophète. Littérature et politique au XV<sup>e</sup> siècle », *Le Moyen français*, 13 (1983), pp. 37-57 (p. 42).

<sup>306</sup> Lori J. Walter, « The *Vieil Solitaire* and the *Seulette*... », art. cit., p. 140.

<sup>307</sup> Sur la posture du vieux pèlerin en conseiller et éducateur du prince, voir les propos de Claire-Marie Schertz, « De l'auteur au lecteur : communication littéraire dans le *Songe du Viel Pelerin* de Philippe de Mézières », in *Un territoire à géographie variable...*, op. cit., pp. 135-162 (p. 147).

dans la Bible, la parole du vieil homme est forte d'enseignements. Parce qu'il représente l'image du père, il joue un rôle de guide. Jean de Courcy explique dans la *Bouquechardière* la longévité des patriarches antédiluviens par une citation de Flavius Josèphe :

De ce dit Josephus : « Nul ne doit comparoir la vie dont orendroit vivons ne la briefté des ans de noz aages aux aages anciens, pour la cause que les anciens peres furent amez et creez de Dieu mesmes, si vesquirent en devocion de vie attrempee et parce que ilz ourent viandes des fruis qui croissoient sur la terre pour prendre lors leur substentacion qui plus longuement les faisoient vivre et plus grant nombre de ans. » (L. I, chap. 2, fol. 8r)

Cette longévité apparaît comme le signe d'une élection divine. Mais à la différence de Philippe de Mézières qui se considère humblement bègue avec Moïse<sup>308</sup>, Jean de Courcy met à distance la personne du patriarche en opposant un « orendroit » marqué par l'opulence et la bénédiction divine à un présent caractérisé par la « briefté des ans de noz aages ». Autrement dit, l'imminence de la mort est la trace de la punition divine pour l'orgueil de l'homme. La rupture est consommée et l'identification avec les vieux hommes élus devient impossible. Georges Minois affirme que la respectabilité et la noblesse de l'homme âgé dans la culture chrétienne émanent en partie de ce modèle patriarcal selon lequel une longue vie est le signe d'une bénédiction de Dieu. La vieillesse apparaît comme un indice de bonne vie et de sainteté<sup>309</sup>. Si ce portrait du vieil homme noble et respectable est partagé par Jean de Courcy, nous n'avons pas décelé d'identification à ce modèle dans la *Bouquechardière*.

S'il ne s'identifie pas au patriarche, Jean de Courcy partage néanmoins la vision de Philippe de Mézières sur son rôle de prédicateur :

Si vesquirent leur temps en celui labour jusques a ce que Dieu ne volt plus que ilz usassent de celle creance et que il leur en volt une autre baillier, ainsi comme on list ou livre de Exode de Moÿse a qui Nostre Seigneur, quant il ne volt plus que son peuple usast de la loy de nature, bailla premier sa loy et ses commandemens par lui escrips en tables de pierre, ainsi comme il vouloit que son peuple en usast, et fut **Moÿse le premier patriarche** et Aaron, son frere, le premier nommé prestre. Si **dottrina Moÿse le peuple de Israël** et en celle loy qui fut nommee escripte, Josué et les autres qui aprez lui le peuple gouvernerent. Et pource qu'il n'est chose qui n'ait enseignement soit de nature ou par dottrine humaine, en l'exercicement de la vie du monde, doit chascun de nous sa vie employer et ses jours au vray labour et es humaines oeuvres que Dieu, nostre pere et nostre createur, nous a **premier monstrees et enseignes es dix commandemens** qu'il a ordonnez pour sa loy emplir et son plaisir faire. Car cil qui acomplist les choses qu'il commande, sa vie en vault mieux et le fruit qui descent de lui et de sa vraye lignie, comme on list ou livre Deuteronomion : « Gardez les commandemens que je vous encharge, afin que ce soit pour vostre bien et pour celui des filz qui aprez vous vendront et ilz vous feront vivre longuement

---

<sup>308</sup> Providence rapproche la vision de l'acteur « avec le prophete Daniel » (*Songe du Viel Pelerin*, p. 13) et plus loin, celui-ci affirme être bègue avec Moïse (*ibid.*, p. 19). Sur l'usage de la figure de Moïse dans le *Songe*, voir l'étude de Philippe Maupeu, *Pèlerin de vie humaine... op. cit.* ; Amandine Mussou, « Le roi, le tyran et le sage : Charles VI, Evilmérodag et Moïse dans le *Songe du vieil pelerin* », *Questes*, 13 (2008), pp. 67-80 ; Claire-Marie Schertz, « De l'auteur au lecteur : communication littéraire dans le *Songe du Viel Pelerin* de Philippe de Mézières », art. cit.

<sup>309</sup> Georges Minois, *Histoire de la vieillesse en Occident : de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Fayard, 1987, p. 28 : « The oldest records all insist on the nobility, the wisdom, the venerable character of the aged, who were all the more respectable in that they were old. Their model was the patriarch, whose astonishing longevity was the sign of divine blessing. »

sur terre. » **Avec les commandemens qu'il nous a envoieez, nous fist il premier par ses benoists prophetes savoir l'advenement de sa glorieuse incarnation** pour le rachat de humain lignage et **nous donna foy par ses benoists appostres**, laquele est partie en .XII. articles qui sont .XII. degrez pour monter es cieux. **Si nous fist entendre par ses euvangelistes la precieuse voix du Saint Esperit** qui premier par lui nous fut envoiee, pourquoy nous devons bien ces choses garder comme il le commande ou livre de Levitique : « Gardez mes commandemens et faites mon vouloir et je suis Dieu qui vous en satiffieray. » Or gardons donc ces choses qu'il nous a ordonnees et enseignees a faire par **ses sains ministres**, si que avec lui puissions vivre bonnement nostre terme durant en cest mortel labour et aprez en son regne qui est pardurable. (L. I, chap. 5, fol. 11v)

Dans ce chapitre 5 qui relate le règne du roi d'Argos Phoronée et l'invention de certaines « industries » utiles sous la loi de nature, Jean de Courcy distingue clairement le rôle des patriarches de celui du prêtre, du prophète, des apôtres et des évangélistes. Le rôle conféré à Moïse est de « dottriner », d'enseigner la loi écrite, alors que celui des prophètes est d'annoncer la venue du Christ et celui des évangélistes de transmettre sa parole. Les patriarches sont les premiers guides des sociétés humaines. Comme en témoigne la citation du *Deutéronome*, l'enseignement des commandements divins par le patriarche doit avant tout permettre de rendre sa famille pérenne et prospère (« fruit qui descent de luy et de sa vraye lignie », « les filz qui aprez vous vendront » « feront vivre longuement sur terre »). La préoccupation du patriarche est moins eschatologique que pédagogique. Dans le prologue du livre IV de la *Bouquechardièrre*, les patriarches sont à nouveau aux côtés des prophètes :

Frere Vincent semblablement raconte de Caryus et de Lenycus les filz Symeon lesquelz aprez la benoiste resurrection escrirent aux maistres de la loy hebreue comme, a l'eure de la passion du benoist Jhesucrist, estoient ilz [les prophètes] hors de leurs tombeaux issuz et aprez ce, en une grant obscurté de tenebres furent enseveliz ou lieu qui est nommé le lymbe des peres.

Tantost aprez ce, leur vint soudainement une grande lumiere par laquele nostre pere Adam, qui la avec les patriarches et les prophetes estoit, forment se esjoy. Si dirent lors que c'estoit la lumiere qui ja pieça leur olt esté promise, dont en celle joye dist Ysayas : « Cy est la lumiere dont je prophetizay quant j'estoie homme vivant sur terre, et lors dis comme le peuple, qui estoit en tenebres, vist grande lumiere es habitacions de la region de ombre de mort »<sup>310</sup>. Puis dist Simeon : « Sire, laisses ton serf, car mes oeilz ont veu nostre sauvement que a ton peuple avoies appareillié qui est lumiere a la revelacion des gens et a la gloire de ton peuple d'Israel »<sup>311</sup>. Aprez dist saint Jehan Baptiste : « Icy voiez le saint aignel de Dieu, voiez celui qui les pechez du monde oste et pardonne »<sup>312</sup>. Comme ces sains ainsi se dementoient, s'escria David qui en ce lieu estoit : « Princes, ouvrez voz portes, si entrera le benoit roy de gloire qui en bataille est fort et puissant »<sup>313</sup>. En leurs escripiz mictrent ilz [Caryus et Lenycus] toutes ces paroles et la tres grande et admirable joye que faisoient les prophetes et les patriarches et autres plusieurs qui en ce lieu estoient, et des ennemis les grans ullemens et les tourmens que adonc faisoient, et toute la maniere comme Jhesucrist avoit de enfer les portes brisees et ses amis hors de ce lieu jectez. (L. IV, prol., fol. 202v)

Les patriarches partagent avec les prophètes cette foi en Dieu avant la Révélation qui leur fait acquérir le statut de « sains ». Ils sont les « amis » du Christ, et la vision de la venue du Christ

<sup>310</sup> Es., 9,2.

<sup>311</sup> Lc, 2,29-32.

<sup>312</sup> Jn, 1,29.

<sup>313</sup> Ps., 24,7.

leur a été communément « promise ». Cependant, la parole visionnaire est à nouveau réservée aux figures de prophètes : Isaïe, Syméon, Jean Baptiste et David. Le prophète « dist » ou « s’escri[e] » alors que le patriarche « dottrine », montre et enseigne.

Dans les écrits antérieurs et contemporains à Jean de Courcy, le *topos* de vieillesse est associé à la posture d’ermite, de prophète ou de patriarche. Ce n’est pourtant pas la vieillesse qui confère au narrateur ou à l’auteur son autorité, mais ses conséquences (réclusion, solitude, attitude de contemplation et de dévotion), qui auréolent le locuteur d’un *ethos* de sainteté formant son autorité. Ce n’est donc pas dans la posture de patriarche, ni dans celle du prophète qu’il faut chercher Jean de Courcy, mais au bout de la chaîne de communication de la parole divine, là se trouve la communauté des croyants, ce « nous » dans lequel s’inclut l’auteur (« **gardons** donc ces choses qu’il nous a ordonnees et enseignees a faire par ses sains ministres »). Destinataire et récepteur de l’enseignement divin, le vieux chevalier apparaît comme un fidèle parmi les autres, avec ceci de particulier qu’il a acquis la prudence et la sagesse grâce à son expérience de la vie. L’*ethos* de Jean de Courcy est donc plus caractérisé par son humilité que par son autorité. Il établit une relation d’égal à égal avec son lecteur dans le but de susciter un phénomène d’identification. Cette attitude le distingue bien des intellectuels engagés qui, comme le remarque Viviane Griveau-Genest, endossent souvent le rôle de prédicateur-prophète, saturant leur discours des stratégies rhétoriques empruntées aux schémas du prophétisme<sup>314</sup>. À la différence des personnages d’ermite (tel le chevalier de Raymond Lulle qui se retire du monde) ou des vieillards visionnaires des *songes*, le retrait de Jean de Courcy ne contraint pas à une forme d’érémisme, pas plus qu’elle n’induit une attitude inspirée ; au contraire, elle conduit à l’étude dans le but d’échapper à l’oisiveté. Face à la conception mystique de ses contemporains, l’auteur de la *Bouquechardière* développe ainsi une image philosophico-politique du vieux sage héritée d’une tradition à la fois antique et chrétienne.

## 2. *L’autorité politique du vieux conseiller : vieillesse et prudence*

Les vieux hommes sages ont rarement la fonction de héros principal dans la *Bouquechardière*. De fait, ils sont bien souvent des personnages adjuvants : détenteurs de la parole sage et prudente, ils s’incarnent surtout dans des figures de conseillers. Le vieil homme établit une relation didactique avec ceux qui détiennent le pouvoir public. Cette posture de

---

<sup>314</sup> Viviane Griveau-Genest discute le faux paradoxe que représenterait une opposition entre la parole prophétique universaliste et la subjectivité caractéristique du texte engagé (*L’esthétique du faire croire : étude littéraire des sermons français et latins de Jean Gerson*, thèse de doctorat dirigée par Marie-Christine Gomez-Géraud & Jean-Yves Tilliette, Université de Paris-Nanterre et Université de Genève, 2017 pp. 199-206). Sur le prophétisme en général, voir André Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012 et en particulier dans le discours des écrivains engagés, voir Joël Blanchard & Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l’aube des temps modernes...*, op. cit., pp. 33-58 et surtout p. 41 et suiv.

conseiller ou de précepteur relève d'un *topos* littéraire mis en lumière par Ernst Robert Curtius, celui du couple *puer-senex*<sup>315</sup>. Cette relation didactique est caractéristique de la posture des philosophes de l'Antiquité, mais aussi des auteurs de la fin du Moyen Âge comme Philippe de Mézières. Dans la tradition philosophique gréco-romaine, les personnes âgées ont pour fonction de guider les jeunes ou les rois, ce que l'on retrouve chez Jean de Courcy : littéralement, ce sont bien « deux hommes anciens », « deux vieillars » qui vont guider Alexandre à travers le désert d'Inde et le mener auprès du prêtre indien et des arbres merveilleux du soleil et de la lune (L. v, chap. 60, fol. 310v-311v). De même, Aristote incarne le modèle du vieux maître<sup>316</sup>. Après avoir « tenu Alexandre à l'escole » (L. v, chap. 14, fol. 270r), celui-ci continue dans sa vieillesse sa fonction de précepteur :

Donc estoit Aristote vieil et ancien, si lui donna congé de retourner en Grece et lors parti de lui pour aler en Athenes ou il demoura par l'espace de .X. ans aux estudes ou il tenoit escoles. (L. V, chap. 46, fol. 297r)

La vieille femme en charge de la surveillance de Philomèle enseigne à sa fille l'art de filer et de tisser. C'est elle qui fournit à Philomèle la matière (« fil et autres choses qui convenoient a la courtine faire » L. I, chap. 18, fol. 24r) pour tisser son ouvrage accusateur. Si pour Ernst Robert Curtius, le couple *puer-senex* symbolise souvent la régénération de la personnalité<sup>317</sup>, il possède dans la *Bouquechardière* une dimension plus politique, déjà amplement développée par Cicéron<sup>318</sup> :

[...] *non viribus aut velocitatibus aut celeritate corporum res magne geruntur, sed consilio, auctoritate, sententia, quibus non modo non orbari, sed etiam augeri senectus solet.*

Ce qui est ainsi traduit par Laurent de Premierfait :

[...] il conseille, ordonne et delibere des choses qui sont a faire. Car les grans choses ne sont mie faites par forces de corps, ne par apertise, ne par legiereté, mais elles sont faites par conseil, par autorité et par ordonnance, des queles trois choses vieillesse est mieux garnie que quelconque aultre eage, et par vieillesse jamais ne se admoindrissent.<sup>319</sup>

---

<sup>315</sup> Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, Agora, 1986 (1<sup>ère</sup> éd. 1954), chap. v, § 8-9 pp. 176-196.

<sup>316</sup> Chez Alexandre de Paris, Aristote est un ermite, un ascète. Voir Catherine Gaullier-Bougassas, « Alexander and Aristotle in the French Romances », art. cit., pp. 57-73.

<sup>317</sup> Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin...*, op. cit. Ernst Robert Curtius étudie en fait davantage la précocité du *puer* que la sagesse du *senex*. L'interprétation de Curtius se retrouve néanmoins sans ambiguïté dans la fable sur le rajeunissement d'Éson, père de Jason, et celle du faux rajeunissement de Pélée, son oncle (L. I, chap. 44 et 45).

<sup>318</sup> On retrouve cette fonction positive du vieil homme chez certains philosophes grecs et romains de l'Antiquité. Georges Minois rappelle à propos de Platon que le gouvernement envisagé dans sa République idéale est une gérontocratie. Georges Minois, *Histoire de la vieillesse en Occident : de l'Antiquité à la Renaissance*, pp. 89-93 et plus largement pp.71-163.

<sup>319</sup> Laurent de Premierfait, *Le Livre de vieillesse*, éd. cit., vi. 17, l. 29-34. Texte latin cité d'après l'édition bilingue de Laurent de Premierfait.

De la même manière, dans la *Bouquechardièrre*, c'est sur les conseils de l'assemblée des « anciens du peuple », que Jonathan édifie des forteresses au pays de Judée<sup>320</sup> pour se protéger de l'invasion du roi syrien, Démétrios ; et c'est aussi « par le conseil des anciens et sages chevaliers » qu'Alexandre mène son armée (L. v, chap. 42, fol. 294r).

Le traitement du discours de « l'ancien Pantheus qui avoit .VII<sup>XX</sup>. ans » (chap. 5, fol. 100r) est également révélateur de cette posture de conseiller attribuée au vieil homme. Au début du livre II, Priam réunit à deux reprises un conseil troyen afin de décider si la guerre de Troie doit avoir lieu. Lors de ce conseil, Panthus tente aux côtés du prêtre Hélénius et de la devineresse Cassandre, fils et fille de Priam, de dissuader le roi d'engager une guerre contre les Grecs. Si Pantheus met en garde Priam contre la folie de la guerre, c'est qu'il dispose d'une révélation sur la destruction de la ville de Troie qui lui a été transmise par son frère Amphiaräus, l'archevêque d'Argos qui fut englouti devant Thèbes. Le vieux Panthus apparaît donc comme un messager, un témoin du passé. À la différence d'Hélénius et de Cassandre, il n'est pas le relais de la parole divine, mais celui de la parole ancienne.

Chez Benoît de Sainte-Maure, lui-même suivi par les rédacteurs de *Prose 1*, *Prose 2* et *Prose 4*<sup>321</sup>, Panthus n'est qu'un « vassaus mult senez, / de letres saives e fundez »<sup>322</sup>. C'est en fait le père de ce dernier, Euphorbe, qui est âgé de « treis cenz e seisante anz e plus »<sup>323</sup>. Or, celui-ci est un devin. Chez Benoît, comme pour le rédacteur de *Prose 1*, le vieillard est le messager des dieux. Le fait que la vieillesse est attribuée à Panthus n'apparaît qu'avec *Proses 3* et *5* et se retrouve dans la *Bouquechardièrre*. Or, le discours de Panthus relève de la morale politique et non du sacré :

Si lui dist : « Sire, regardez lequel mieux amez : en paix, en honneur et en franchise vivre ou par ceste emprise dolente mort souffrir ou toute vostre vie demourer en servage, car se vous le faictes ainsi vous en vendra. Or pensez donc de bonne vertu en vous recueillir et loyal conseil en vostre cuer prendre. » (L. II, chap. 5, fol. 101r)

Sa parole est retranscrite au mode direct, mode peu courant sous la plume de Jean de Courcy qui préfère le discours indirect pour raconter le jugement de Pâris et retranscrire les paroles des autres puissants Troyens présents au conseil. Il s'agit ici en fait de mettre en avant un discours de sagesse dont la rhétorique et le choix des mots sont essentiels. La performance orale qu'induit le mode au discours direct insiste sur la fonction poétique de ce discours. Le mode direct confère à cette parole une dimension performative bien plus forte que les paroles

---

<sup>320</sup> « Adonc fut Jonathas retourné en Jherusalem et assembla les anciens du peuple et par leur conseil ordonna pour edifier forterresces ou pays de judee et faire murs en Jherusalem et haultes fermetez entre le doujon et celle cite, pour y mectre si seure separacion que elle ne peust estre vendue ne achatee » (L. VI, chap. 16, fol. 348v).

<sup>321</sup> Sur les liens entre les différentes versions de Troie, voir la deuxième partie de ce travail.

<sup>322</sup> Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, éd. cit., t. 1, v. 4077.

<sup>323</sup> *Ibid.*, v. 4089. Chez le rédacteur de *Prose 1*, il est âgé de « cent et quarante ans » (*Le Roman de Troie en prose*, éd. Léopold Constans & Edmond Faral, Paris, Champion, 1922, §55, pp. 37-38).

retranscrites au discours indirect. Les verbes « regarder », « penser » font appel à la capacité à raisonner de Priam. Ils s’opposent au discours émotionnel marqué par un désir de vengeance et de haine que l’on trouve chez les partisans de la guerre. La phrase « (re)venger la honte que ja pieca leur ourent les Gregois pourchacee » (L. II, chap. 5, fol 100v) est d’ailleurs répétée deux fois en quelques lignes, une première fois prononcée par Deïphobe et une seconde fois par Troïlus. De même, l’alternative « en paix, en honneur et en franchise vivre **ou** par ceste emprinse dolente mort souffrir » est le signe d’une décision pesée et réfléchie. Le choix de Priam n’apparaît pas comme un véritable dilemme : à la paix s’opposent la douleur et la mort. Le meilleur chemin à suivre s’impose de lui-même au lecteur par la raison.

Pourtant, c’est le discours impétueux du « plus jeune » des fils de Priam, Troïlus, accusant son frère le prêtre de couardise, qui est entendu par Priam et les puissants de Troie :

A chascun pleust la parole que Troïlus olt dicte et lors commanda Priamus a Paris et a Deïphebus ses filz comme en la terre de Prome hastivement alassent pour chevaliers esleuz et gens de trait querir et comme avec eulx dés lors les amenassent. (L. II, chap. 5, fol. 100v)

À la différence des deux mises en prose (3 et 5) et conformément à la version de Benoît, Panthus intervient en conclusion du débat, lors d’un deuxième conseil<sup>324</sup>. Son discours est placé après le récit du jugement de Pâris, la mise en garde prophétique d’Hélénus et de Cassandre et l’accusation de couardise des prêtres par Troïlus. Son ancienneté lui conférant une respectabilité incontestable, Panthus représente hiérarchiquement l’ultime parole de sagesse que Priam refuse d’écouter. C’est l’adjectif *ancien* et non *vieil* qui qualifie Panthus. Les deux termes ne sont pas exactement synonymes : l’épithète *ancien* confère au personnage une connotation de sagesse et de respectabilité que l’adjectif « vieil » ne possède pas. Il lui donne une autorité que confirme aussi son ascendance aristocratique puisque Panthus est de la lignée du roi Priam.

Cette fonction politique ou éducative n’est certes pas réservée aux personnes âgées, puisque, lorsque Aristote enseigne science et doctrine à Alexandre, il n’est fait aucune allusion à son vieil âge. De même, nombreuses sont les figures d’ambassadeurs ou de conseillers dont on ne connaît pas l’âge. Ainsi, Ulysse et Diomède se rendent régulièrement auprès du roi Priam pour négocier les trêves de la guerre de Troie parce qu’ils sont « roys nobles, sages et bien emparlez » (L. II, chap. 11, fol. 105v). La vieillesse n’est pas le seul critère qui fait de l’homme un sage conseiller politique<sup>325</sup>. Néanmoins lorsqu’un personnage est qualifié de « vieil et ancien », il apparaît systématiquement comme détenteur d’une parole véridique et vertueuse

---

<sup>324</sup> Sur les différences de version des délibérations troyennes, voir : Anne Rochebouet, « La contamination textuelle, processus de création pour la littérature médiévale ? L’exemple du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure et de sa cinquième mise en prose », in *Contaminations*, dirs Albizu, Birrer, Burkhardt *et alii*, Aachen, Shaker Verlag, 2012, pp. 77-94.

<sup>325</sup> Les critères de prestige aristocratique, de la renommée guerrière ou encore de l’instruction cléricale entrent aussi en compte.

(comme nous l'avons vu dans le cas de Panthus). Dans le chapitre 49 du livre 1, Céphale qui « vieil et ancien fu » est fait ambassadeur auprès du roi Éaque (*Etatus*) pour le convaincre de soutenir les Athéniens dans la guerre contre Minos. Céphale, homme du passé, est reconnu d'emblée par les fils du roi Éaque, Télamon et Phocos « parce que autresfoiz le avoient devers leur pere veu venir en message » (L. I, chap. 49, fol. 54v). Il inspire la confiance. Bien qu'il soit accompagné de « deux jouvenceaux d'Athenes nommez l'un Diton et l'autre Bucen » (*ibid*, fol. 54v), c'est lui qui prend la parole devant la cour du roi. Les deux jeunes gens n'ont qu'un rôle représentatif (celui de la force, de la jeunesse et de l'aristocratie athénienne).

Le discours du vieil homme politique est également souvent mis en valeur par divers stratagèmes rhétoriques, ce qui est assez rare dans la *Bouquechardière* dont l'auteur a tendance à résumer les événements. Que ce soit par la caractérisation du personnage qui le fait sortir de la masse de conseillers, par l'utilisation du mode direct ou par le recours à une parole sentencieuse, Jean de Courcy accorde davantage de soin aux mots du vieil homme politique. Ce dernier se fait souvent le défenseur du droit face au tort, de la vertu face au vice, à l'instar de cet ancien prince qui intervient au moment où Alexandre, au sommet de sa gloire et de son orgueil, s'apprête à faire graver ses conquêtes au côté des « bournes » d'Hercule et de Liber Pater :

Comme ses gens le veirent en tel orgueil monté, lui dist Amasarchum, ung de ses compaignons, comme Demetricus le philozophe avoit dit qu'ilz estoient plusieurs mondes. Si lui respondi lors le roy Alixandre : « Quant tant de mondes sont, si n'en ay je pas encores ung seul conquis a ma voulenté. » A celle parole lui dist ung de ses plus anciens princes : « Sire, **sachez** que se les dieux eussent mesuré votre corps au cueur que vous avez, tout le monde ne vous feust assez large, car de l'une de voz mains ataignissez en Orient et de l'autre jusques en Occident. » Puis lui dist : « Sire, **souvienne vous** que les arbres qui tant sont grans et hauls tantost sont abatus en une seule heure. Si est aucuneffoys advenu que les lyons cruelz ont esté pastures aux petis oyseaux comme il n'est chose en ce monde si forte que aucuneffoys par foiblesce ne puisse cheoir ou estre en peril. » Encores lui dist : « Se vous estes Dieu aux hommes, leur devez donner de voz biens et nom pas les leurs leur tolrir, et se vous estes homme, pensez qui vous estes, car grant folie est de penser a chose dont on oublie Dieu et sa personne mesmes. » (L. V, chap. 64, fol. 316r)

L'exhortation du vieux prince ici est didactique. Les métaphores auxquelles il a recours (l'arbre, le lion) servent à imager la leçon de morale et à la rendre plus vivante, de manière à provoquer un changement de conscience chez son interlocuteur. Là encore, le discours est rendu par le mode direct et le vieux prince interpelle le roi. Tout comme chez Panthus, cette parole est une parole de raison. Le vieux sage encourage Alexandre à *savoir*, à *se souvenir* et à *faire le bon choix* entre l'hybris et l'humanité. Détenteur de la morale, grâce à l'utilisation du présent de vérité générale et à la valeur sentencieuse de sa parole, l'homme âgé remet le roi à sa place.

Dans la *Bouquechardière* comme chez Cicéron, la vertu est la compagne de la vieillesse. Le refus d'écouter la parole des anciens mène l'homme adulte, enclin aux vices de gloire et de luxure, à sa perte. Dans le chapitre 28 du livre I, le roi *Vezone* d'Égypte entreprend une guerre

contre le roi des Scythes, Colopius. Contre toute attente, Colopius défait la puissante armée du roi d'Égypte et, enflammé par cette victoire, il poursuit ses guerres de conquête en Asie. Malgré la demande de leurs femmes, les hommes de Scythie refusent de rentrer dans leur patrie. Désireux de suivre les pas glorieux de leurs pères, les enfants mâles du royaume scythe décident de partir à leur tour à la conquête de nouvelles terres et ravagent le royaume de Cappadoce. Malheureusement, cette jeune force est rapidement décimée. Jean de Courcy impute la mort de ces « jennes jouvenceaux » à un manque de conseil de la part des anciens absents. L'interprétation de cette histoire donne lieu à un sermon sur les mauvais conseils que prodiguent les jeunes gens :

En tele maniere furent ces jeunes hommes mors et desconfis par leur fole emprise et ce que de eulx mesmes estoient conseilliez qui leur donna celle decepcion, par quoy ont plusieurs esté honniz pour conseil croire de jeune doctrine, ainsi comme on list ou .XII<sup>e</sup>. chappictre du tiers livre des roys de Roboam le filz Salmon, lequel parce qu'il ne volt croire le conseil des sages anciens qui conseillié l'avoient de sagement respondre a son peuple, aincois leur respondi outrageusement en orgueil et arrogacion par le conseil des jeunes jouvenceaux qui d'enfance estoient avec lui nourris, par quoy le royaume de Jherusalem fut divisé en .II. parties de regne par .XII. lignies, desqueles Roboam pour son fol outrage et le vouloir qu'il olt de jeune conseil croire n'en olt que .II. qui lui furent livrees<sup>326</sup>. Et Jeroboam le servant Salmon tint les autres .X. par l'acord du peuple. Et **pour ce dit le philozophe que nul ne doit eslire jeunes gens a conseil ne pour chevetains estre ne gouverneurs de guerre**, pour ce que on n'est pas encores assure que quel sens ilz auront, aincois devons nous croire pour seurement ouvrir tout le contenu de la foy catholique que dieu nous a en ce monde ordonnee pour lui servir et saintement vivre, en acquerant son regne pardurable, les paroles parrees par les justes qui debonnairement nous sont enseignees, afin que en noz cueurs en entre le memore qui selon dieu nous doit gouvernement, les choses monstrees par **les anciens sages** qui nous donnent pratique de les ensuir et les exemples de beneurees oeuvres qui par les loyaux nous sont enseignez sans avoir confidence ne fol hardement de croire conseil que le monde nous donne, ne les entreprises de jeune humanité qui maint homme font folement desconfire et perdre le conquest de pardurable vie. (L. I, chap. 28, fol. 35v).

À travers la bouche de ce « philozophe », Jean de Courcy délivre un conseil particulièrement pragmatique pour gouverner : un jeune homme ne peut être ni conseiller politique ni chef de guerre. Ici, comme lors de la scène du conseil de Troie que nous avons évoquée, la fougue de la jeunesse est responsable d'un désastre.

En revanche, les personnes âgées remplissent, elles, une fonction d'exemplarité : leur enseignement est « pratique ». Suivant les conseils du « philozophe », Alexandre élit pour le gouvernement de son armée non pas des jeunes hommes, mais des « vieillars chevaliers » :

Justins dist en son .XI<sup>e</sup>. livre et semblablement Quincius Curius comme Alixandre ne esleust mie les jeunes hommes pour son ost gouverner, mais vieillars chevaliers qui avoient esté avec son pere, et n'estoit aucun connestable ne duc au fait de ses batailles qui du moins ne eust .LX. ans ou plus, afin de regarder les frons de ses batailles et de ses logemens le gouvernement. Pour celle cause ne olt oncques Alixandre bataille ou aucun osast faire semblant de fuir, mais en tous temps acquerir vittoire, par quoy ung prince doit bon conseil querir de gens loyaux qui aient auctorité et congnoissance de l'estat de la guerre sans corrupcion et qui son fait puissent conduire seurement,

---

<sup>326</sup> On retrouve cet exemple dans le *Livres dou Tresor*, éd. cit., p. 229 (II, chap. 54 « Chi semont homme a oeuvre de vertu »).

ainsi comme Florent raconte de Fabrice, le sage Romain, lequel menoit la guerre contre le roy Pirrus et pour ce qu'il estoit scient et de grant aage gouverna il si bien le fait des Romains que en tous lieux obtenoit vittoire et en tous ses fais se prouva si loyal que le phisicien de celui roy Pirrus offri a Fabrice empoisonner son maistre, mais le cueur de lui se trouva si loyal que a celle chose ne se volt consentir, ains par son grant sens et ancien memore vint a chief de la guerre qu'il avoit emprinse. (L. V, chap. 37, fol 289v-290r)

Faisant fi de la force physique, le roi privilégie la loyauté des chevaliers âgés et leur capacité à donner de *bons conseils*. Mais cette loyauté et cette sincérité caractéristiques du vieil homme peuvent aussi causer sa perte. Ainsi Alexandre n'hésite-t-il pas à tuer Permeneüs « qui de tous ses princes estoit le plus ancien et qui plus longuement avoit servi lui et le roy Phelippe » (L. V, chap. 52, fol. 304v) ainsi que Clicon :

[...] ung ancien chevalier, noble, vaillant et sage, et par long temps avoit servi Alixandre et Philippe, son pere, lequel pour la cause que il soustenoit l'onneur du roy Philippe et looit ses fais et ses grandes vaillances le fist il occire ou il se seoit a la table, pour la cause que il ne vouloit oÿr nulles loenges sinon des choses que il avoit faictes. (*ibid.*)

La loyauté de ces vieux chevaliers vis-à-vis du gouvernement et des mœurs du roi Philippe les amène à critiquer le dévoiement luxurieux d'Alexandre en Perse. L'âge de ces anciens chevaliers leur permet d'établir des comparaisons entre un passé présenté comme vertueux et la perversion de l'époque actuelle. Alexandre est comparé dans l'*exemplum* à un Néron, un dictateur « cruel, felon et pervers » (*ibid.*). L'autorité du vieillard émane de sa « cognoissance de l'estat de guerre » : autrement dit, c'est l'expérience du vieillard qui constitue sa sagesse. Ainsi, Diomède refuse de prêter main-forte au roi Latin dans le conflit qui l'oppose à Énée parce qu'il connaît la force du Troyen :

A celle requeste ne volt adonc Dyomedes entendre ne leurs presens prendre ne recevoir, ains se excusa pource qu'il estoit vieux et que contre Eneas ne vouloit faire guerre, car sa haulte proesce congnoissoit de pieça et bien savoit des Troiens la force, puis leur compta de lui et de plusieurs de Grece qui avoient esté a Troye destruire et comme les dieux ourent de chascun prins vengeance du roy Agamenon, comme il en fut mort et Menelaus en l'isle de Pharons en la derraine partie d'Egipe perdu et exillié, de Pirrus, de Ajax et de aultres, qui tous honnis en furent et honneur en perdirent. » (L. III, chap. 34, fol. 181r-v)

Diomède se pose ici en témoin direct du passé : il tire de son expérience de la guerre une connaissance de la force de son ennemi. L'autorité politique du vieillard relève donc ici, comme dans le cas de l'armée d'Alexandre, avant tout d'une sagesse pratique, plutôt que cléricale ou encore philosophique. Pourtant, si le personnage de l'homme âgé dans la *Bouquechardière* est la plupart du temps un conseiller, pourquoi Jean de Courcy ne revendique-t-il pas ce statut pour lui-même ? C'est que la perspective de notre écrivain amateur n'est pas celle de l'écrivain engagé. Son discours se veut davantage universel que référentiel, ce qui ne l'empêche pas pour autant de privilégier des thèmes politiques (la guerre, le pouvoir), toujours abordés dans une perspective de moraliste.

En réalité, ce sont les qualités chrétiennes de prudence et de sagesse attachées à l'homme du passé qu'exploite Jean de Courcy à travers cette posture et qu'il cherche à rattacher à sa personne afin d'obtenir l'adhésion de son lectorat. Il suit ici une tradition partagée par les philosophes de l'Antiquité et par les docteurs chrétiens. En effet, le discours de Caton dans le *De senectute* de Cicéron ou celui des pères de l'Église ont en commun une conception de la vieillesse réunissant les vertus de sagesse et de prudence<sup>327</sup>. Paul Antin, étudiant le traitement de la vieillesse chez saint Jérôme, montre qu'au portrait physique du vieillard refroidi de saint Jérôme<sup>328</sup> correspond une attitude morale de renoncement que l'on a également observée dans le portrait de Vieillesse du *Chemin de Vaillance* :

J'ai lu dans une controverse : La faiblesse du corps entraîne le déclin de l'énergie spirituelle. Au contraire, l'apôtre Paul déclare : Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (2 Cor. 12, 10), et : La force se déploie dans la faiblesse (Ibid. 9). L'esprit est contre la chair, et la chair contre l'esprit ; ils se combattent, en sorte que nous ne faisons pas ce que nous voulons (Gal. 5, 17). Aussi est-il dit dans l'évangile : L'esprit est prompt, mais la chair est faible (Mt 26, 41). La vieillesse amène nombre de biens et de maux. Des biens, car elle nous libère de ces si impudentes maîtresses, les voluptés : elle freine la gourmandise, brise l'élan de la passion, accroît la sagesse, donne la maturité aux conseils [...]. (saint Jérôme, *Prologue 2 sur Amos*)<sup>329</sup>

Pour saint Augustin, comme pour Jean Chrysostome, la blancheur des cheveux du vieillard est la « couleur de vertu » et reflète la pureté de son âme<sup>330</sup>. Glosant le texte de Cicéron, Laurent de Premierfait accorde à son tour un ensemble de vertus chrétiennes à la figure du vieil homme :

Certes, mes amis Scipion et Lelius, les tresconvenables armes de vieillesse sont les ars de droitement ouvrir et les excercitacions des vertus principales, c'est assavoir de attempance, prudence, force et justice [...].<sup>331</sup>

L'âge apporte à l'homme une capacité à raisonner et à être plus sage et plus prudent qui se fonde dans son expérience et l'usage de la vie.

Du point de l'*ethos*, la posture du vieillard déclenche la bienveillance du lecteur, car elle confère au personnage et à l'auteur un *ethos* de *vir bonus* et de sage. Philippe de Novare avoue au moment de la rédaction de son traité sur les *Quatre âges de l'homme* (après 1265) avoir

<sup>327</sup> Sg, 4,8 : *Cani sunt autem sensus hominibus* ; Es., 3,2 : *Canities hominum prudentia est* ; Os., 7,9 : *Cani hominis sapientia eius* ; Za., 8,4-5 : même texte ; Ep. 58, 1, 2 : *Cani hominis prudentia eius*.

<sup>328</sup> Voir par exemple la lettre 52 de saint Jérôme au prêtre Népotien et l'article de Paul Antin, « La vieillesse chez s. Jérôme », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 17 (1971), pp. 43-54.

<sup>329</sup> Nous donnons la traduction de Paul Antin (*Ibid.*, pp. 44-45).

<sup>330</sup> Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, trad. M. Jeannin, Paris, 1865, vol. X, p. 260. Malgré un effort de catégorisation, il ressort de l'étude de Georges Minois qu'il n'existe pas une conception unanime de la vieillesse propre à chaque époque et à chaque communauté. Ainsi sous la plume des théologiens chrétiens, le vieillard peut tantôt être perçu comme un homme sage et vertueux alors qu'ailleurs, son corps marqué par la décrépitude apparaît comme le signe de ses vices et de la punition divine. Que ce soit chez les penseurs et philosophes grecs ou chez les docteurs et clercs du Moyen Âge, le vieillard est tantôt un être vénérable et tantôt une figure ridicule. Sur la conception de la vieillesse chez les théologiens du Haut Moyen Âge, voir Georges Minois, *Histoire de la vieillesse*, *op. cit.*, pp. 113-155.

<sup>331</sup> Laurent de Premierfait, *Le Livre de vieillesse*, éd. cit., IV, 9, l. 12-14.

atteint l'âge respectable de « .LXX. anz passez »<sup>332</sup>. Son âge est alors la garantie qui l'autorise à moraliser : « [...] et par soffrir et par servir avoit assez bien eü, dont il devoit miaus savoir ansaigner les autres et doctriner »<sup>333</sup>. Le sermon du chapitre 5, dans lequel apparaît le vieux Panthus, confirme l'attribution à ce personnage de la vertu de prudence. Lors de ce conseil, la fougue de la jeunesse a finalement raison de la sagesse de la vieillesse. Dans le sermon qui correspond à l'épisode de Panthus, Jean de Courcy dresse le portrait du conseiller sage dont l'âge apparaît comme un critère de prudence :

Pour le mondain conseil nous dit ainsi Hermés le philozophe : « Aucun ne doit de fol conseil user, mais de ceulx qui sont sages et discretz, de **competent aage**, experts en science et garnis de bonne et vraye moralité croire la parole ». Et qui en trouve ung juste sage et droicturier par celui doit on ouvrer ou des autres par la plus saine et loyale partie, car qui bon conseil croit a bonne fin en devient. (L. II, chap. 5, fol. 101r)

Voilà ce qui constitue l'autorité du vieil homme : la vertu de prudence. Comme l'affirme le Caton de Laurent de Premierfait, « Oultraige et folle hardiesse est la propriété et la nature du <juene eage, prudence et advis est la propriété du vieil aage> »<sup>334</sup>. La prudence est selon Brunetto Latini une vertu morale et intellectuelle qui consiste à « mesure(r) les commencemens et la fin et l'issue des choses ». Elle est une propriété et non une nature, c'est-à-dire qu'elle est une vertu qui s'acquiert uniquement par un long apprentissage. La jeunesse peut être « sage par discipline, mais par prudence non, por ce que prudence est es choses particuleres, que nus ne puet savoir se par longue experience non et a grant experience covient lonc tans »<sup>335</sup>.

On retrouve également cette association entre vieillesse et prudence lorsque Jean de Courcy rappelle que le Sénat romain créé par Romulus fut composé de « cent sages chevaliers qui furent anciens, plains de bonne prudence » (L. III, chap. 51, fol. 195r). À la différence de l'auteur de *l'Histoire ancienne jusqu'à César* qui parle de « .C. vieaus homes »<sup>336</sup>, Jean de Courcy choisit de faire de ces sénateurs d'anciens chevaliers. Si la prudence de ces chevaliers émane de leur nature d'« anciens », leur sagesse semble être le résultat non pas d'un enseignement de clerc, mais de leur statut de « chevaliers », c'est-à-dire de détenteurs d'un savoir légitimement acquis par l'expérience concrète ; or, c'est précisément cette expérience qui confère aux sénateurs leur capacité à rendre justice. La mention de leur vieillesse introduit dans *l'Histoire ancienne jusqu'à César* une explication érudite sur l'étymologie du mot *senator* :

---

<sup>332</sup> Philippe de Novare, *Les Quatre âges de l'homme. Traité moral*, éd. Marcel de Fréville, Paris, Firmin-Didot, 1888, p. 1.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 1. Pour une étude détaillée du traité, Elisabeth Schulze-Busacker, « Philippe de Novare, les *Quatre âges de l'homme* », *Romania*, 127 (2009), pp. 104-146.

<sup>334</sup> Laurent de Premierfait, *Le Livre de vieillesse*, éd. cit., vi, 20, l. 16-18.

<sup>335</sup> Brunetto Latini, *Li Livres dou tresor*, éd. cit., II, 31, p. 201.

<sup>336</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, Paris, BnF fr. 20125, fol. 182r.

Senators les appel por ce qu'il erent viel et d'ancien eage quar *senex* en latin c'est vieaus en nostre language. (*Histoire ancienne jusqu'à César*, BnF fr. 20125, fol. 182r)

Cette explication n'est pas reprise par Jean de Courcy pour qui Romulus « si les fist adont nommer senateurs pource que en la cité faisoient les jugemens » (L. III, chap. 51, fol. 195r). Le rapport de cause à effet (« pource que ») n'est pas le même que dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. L'origine de cette assemblée de vieux sages et leur utilité publique (la fonction de justice : « pour justice en la cité garder », *ibid.*) importent davantage à Jean de Courcy qu'une allusion érudite.

Jean de Courcy confère volontiers au vieil homme un second rôle, mais un rôle capital de conseiller ou de précepteur. Conformément à la tradition cicéronienne, il apparaît plutôt comme un personnage utile à la chose publique grâce à l'expérience qu'il a gagnée au cours de ses années de vie. C'est bien dans cette posture que la parole du vieillard est la plus efficace. Ainsi, il ressort de la *Bouquechardière* une conception honorifique et noble de la vieillesse. En continuité avec une tradition philosophique grecque et chrétienne, Jean de Courcy présente la vieillesse comme un point culminant de la vie de l'homme : la vieillesse est l'âge de la vertu. Dévouement à autrui, prudence et sagesse acquises par l'expérience (pratique mais aussi livresque, comme nous le verrons), elle consiste en un progrès moral de l'âme vers la noblesse. Comme Willi Hirdt le remarque chez Dante, la vieillesse représente aussi dans l'écriture de Jean de Courcy une « utopie d'un développement de toutes les dispositions de la nature humaine vers la noblesse »<sup>337</sup>.

### 3. *L'orateur chrétien ou la parole légitimée*

Lori J. Walters montre que, chez des auteurs contemporains de Jean de Courcy (Jean Gerson, Philippe de Mézières et Christine de Pizan) la posture du solitaire confère à l'auteur une fonction de *veilleur* :

It also becomes clear that the « seulette » is a figure of the watchperson, a Davidic individual who, after repenting of his/her sins, accedes to a higher meditative state in which he/she watches over the rest of humanity.<sup>338</sup>

Bien plus qu'un simple homme vertueux, un *vir bonus*, l'auteur de la *Bouquechardière*, tel qu'il se laisse appréhender dans le prologue, pourrait être saisi à travers la posture de l'*orator christianus* définie par Estelle Doudet. À la fin du Moyen Âge, le nom d'orateur :

pare d'abord l'écrivain qui s'en empare d'un prestige intellectuel, en suggérant une formation aux savoirs des clercs, une certaine stature morale et une maîtrise des règles de la rhétorique. Il

<sup>337</sup> Willi Hirdt, « Les âges de la vie chez Dante », art. cit., p. 195.

<sup>338</sup> Lori J. Walters, « The *Vieil Solitaire* and the *Seulette*... », art. cit., p. 142.

suppose aussi une attitude engagée à l'égard des affaires publiques et de l'actualité. Il qualifie enfin des auteurs qui mettent leur talent au service d'hommes de pouvoir.<sup>339</sup>

L'*orator christianus* apparaît plus précisément comme une correction de l'*homo bonus dicendi peritus* cicéronien, revu à la lumière des préceptes de saint Augustin :

L'idéal cicéronien de l'éloquence, médiation entre réflexion philosophique et passion de la foule, est enrichi par le dévoilement chrétien de la vérité : vérité de l'Écriture sainte qu'il ne s'agit pas seulement de louer, mais de défendre.<sup>340</sup>

L'orateur cicéronien est caractérisé par le devoir civique qui le pousse à s'engager dans l'espace politique de son époque. Il est également défini par l'usage subtil qu'il fait de la rhétorique pour influencer et persuader son auditoire<sup>341</sup>. L'*orator christianus*, selon Estelle Doudet, est quant à lui plutôt un « moraliste et fixe de temps [qui] observe le contingent pour lui faire rejoindre l'idéal »<sup>342</sup>. Dans le cas de Jean de Courcy, nous sommes à la limite du concept, car son discours est davantage universel que référentiel. Néanmoins, il nous semble que notre auteur mérite par bien des aspects le statut d'orateur chrétien. Privilégiant le *bien-dire* (les couleurs de parole) au *beau-dire* (les couleurs de sentence selon les catégories de Jacques Legrand<sup>343</sup>), le rhétoricien se pose comme celui qui révèle la vérité des *escriptures*, celui qui met « les choses douteuses arriere » (prol., fol. 1v) et éclaire les erreurs :

Au temps de quoy orendroit vueil parler creoit le peuple plusieurs choses estranges qui leur venoient de la loy de nature et a les escouter sembleroient merueilleuses combien que les poetes anciens les mistrent en livres. Mais quele chose que l'escripture die nous devons nous tousjours en vray propos tenir et les choses douteuses arriere de nous mectre en les ramenant a vraye memore par exemple de moralité, comme es escriptures a plusieurs obscurtez lesquelles il convient esclarcir pour entendre ou autrement ce seroit erreur. (L. I, prol., fol. 1v)

La fonction d'exégète est mise en avant à travers une opposition entre l'obscurité de l'écriture (*choses estranges, merueilleuses, choses douteuses, obscurtez, erreur*) et le mouvement dynamique de la glose (*vray propos, ramener a vraye memore, esclarcir, entendre*). Outre ce rôle d'exégète, Jean de Courcy partage avec l'orateur chrétien la fonction de moraliste. La parole encomiastique, de même que la condamnation des péchés – attributs qui selon Estelle

---

<sup>339</sup> Estelle Doudet, « Maître antitus orateur », in *Aymon de Montfalcon. Mécène, prince et évêque de Lausanne (1443-1517)*, eds Bernard Andenmatten, Dave Lüthi, Jean-Claude Mühlethaler & Brigitte Pradervand, *Études de Lettres*, n° 308 (2018), pp. 175-194 (p. 176)

<sup>340</sup> Estelle Doudet, *Poétique de Georges Chastelain...*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>341</sup> C'est la définition que Quintilien reprend à Caton : « *Sit ergo nobis orator quem constituimus is qui a M. Catone finitur vir bonus dicendi peritus, verum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est utique vir bonus* » (*Distique de Caton*, éd. et trad. J. Chenu, Paris, Panckouche éditeur, 1843, p. 66).

<sup>342</sup> Estelle Doudet, *Poétique de Georges Chastelain...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>343</sup> Jacques Legrand, *L'Archiloge Sophie*, p. 85. Comme nous le verrons, Jean de Courcy a plutôt tendance à la *reductio* qu'à l'*amplificatio*, l'un des artifices auquel les auteurs médiévaux cèdent en général car il leur permet de montrer leur habileté rhétorique. Pour une comparaison précise de l'art du portrait à travers le personnage de Pasiphaé dans la *Bouquechardière*, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « De l'accident poétique à l'essence allégorique. Le détail gothique dans les portraits de Pasiphaé, de l'*Ovide moralisé* à la *Bouquechardière* de Jean de Courcy », *CRMH*, n° 31 (2016-1), pp. 223-241. Cette sécheresse du style explique peut-être le fait que Jean de Courcy tombe dans l'anonymat un certain nombre d'années avant d'être amplement copié. Mais l'anonymat peut également être expliqué par sa situation de réclusion et l'absence de patronage.

Doudet caractérisent la parole de l'*orator christianus* – concluent chaque chapitre de la *Bouquechardière*. Certes, l'auteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ou encore celui du *Prose 1*, dans le sillage de l'*Ovide moralisé*, avait déjà associé ici et là des épisodes d'histoire antique à une moralisation, mais Jean de Courcy va plus loin, puisqu'il applique la glose de manière systématique<sup>344</sup>. Ce choix de segmentation et de disposition témoigne d'un intérêt identique pour l'histoire et pour son interprétation en termes de moralité. Jean de Courcy envisage l'histoire dans une optique chrétienne, d'un point de vue à la fois politique et moral. Conformément aux préceptes augustinien, l'orateur normand se fait tantôt *defensor fidei*, tantôt *debellator erroris*<sup>345</sup>. Le discours historique stigmatise les vices humains que le glossateur met en lumière et auxquels il oppose un ensemble de vertus chrétiennes : à l'envie, la luxure, la convoitise, le mensonge, la colère, l'orgueil, l'avarice... s'opposent des vertus telles que la charité, la chasteté, la tempérance, la justice, la prudence, la débonnairété. Comparé à la complexité théologique de l'auteur de l'*Ovide moralisé*<sup>346</sup>, le discours moral de Jean de Courcy est plus pédagogique<sup>347</sup>. Les comparaisons et métaphores animales, florales ou médicales, auxquelles il a recours régulièrement rendent son discours moral plus concret et intelligible<sup>348</sup> :

*À propos des provisions faites par l'armée grecque avant le siège de Troie* : A l'exemple des petis fourmils qui tout le temps d'esté font leur providence tant comme ilz trouvent les biens sur la terre pour eulz vivre en hyver advenir quant ilz ne pevent issir pour querir leur pasture, sans ressembler le leu qui est ravissable et vit de proye sans garnison faire, en mengeant ung jour et en jeuner quatre qui est vie qui poy fait a loer inutile et non assiduee. (L. II, chap. 11, fol. 106v)

*À propos de l'assassinat de Clitemnestre par son fils Oreste* : « En la maniere que l'arbre portant fruit jecte par la racine ung jeune chion lequel recoit en soy toute la substance tant que il croist et devient grant arbre et que il fait secher et mourir la chonquedont il est issu et lui demoure la terre et la racine. » (L. II, chap. 49, fol. 138v)

*À propos de l'hommage fait aux dieux par les Grecs après la trahison contre les Troyens, le vol du Paladion et la souillure des temples* : « Car se il fait autrement il semble le malade qui prent medecine sans appeler le mire qui se congnoit en sa maladie et par son medecine se cuide garir mais il se donne le cop de la mort. » (L. II, chap. 35, fol. 127r).

Selon Virginie Minet-Mahy, les métaphores cherchent à représenter le monde de manière plus pragmatique. Les images convoquées par Jean de Courcy entrent en réseau avec un ensemble de textes contenant une « constellation d'images » qui sont familières au lecteur médiéval. La métaphore permet au lecteur de recréer des liens entre des images et des thèmes communs. Elle

<sup>344</sup> C'est aussi ce que fait Christine de Pizan dans l'*Epistre Othea*, le modèle étant bien sûr l'*Ovide moralisé* mais aussi de manière générale, l'exégèse et la glose bibliques.

<sup>345</sup> Et c'est probablement dans ces moments-là qu'il use le plus de l'art oratoire.

<sup>346</sup> Voir les pages 495-620 de l'étude de Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*

<sup>347</sup> Nous n'avons pas pu établir une logique d'ensemble dans la disposition des thèmes de moralisation.

<sup>348</sup> Sans être exhaustive, du côté des prédateurs, on trouve bien sûr la métaphore du lion orgueilleux et cruel (L. I, chap. 12, 26, 62 ; L. II, chap. 60 ; L. IV, chap. 28 ; L. V, chap. 32, 65) et du loup *ravissable* et *séditieux* (L. II, chap. 11, 23 ; L. III, chap. 4 ; L. V, chap. 31, 64, 75). La métaphore de l'arbre et de ses fruits est largement exploitée (pour ne citer que les occurrences du livre II : cf. chap. 42, 47, 49, 63), souvent pour rappeler la bonne ou la mauvaise génération d'une vertu ou d'un vice.

est donc un moteur de l'exégèse<sup>349</sup>. Mobilisant les principes de la rhétorique, Jean de Courcy met en place un appareil de persuasion qui passe par la construction d'un *ethos* d'orateur chrétien et par l'usage du *logos* et du *pathos*. L'engagement civique de l'orateur cicéronien est transposé dans une logique téléologique, mais il n'en demeure pas moins présent. L'implication de Jean de Courcy est d'ailleurs perceptible à travers l'utilisation d'un *nous* collectif. L'utilisation de ce pronom, en association avec des verbes à modalité déontique (devoir), relève d'une stratégie oratoire visant la persuasion. Le locuteur s'insère dans la communauté à laquelle il s'adresse, ce qui a pour effet de renforcer son *ethos* de *vir bonus dicendi peritus*. Rejetant une quelconque relation d'autorité – qui pourrait par exemple être induite par un *je* détenteur du discours moral et un *vous* récepteur passif de cette morale –, le locuteur apparaît comme un pair bienveillant.

À l'image de Pierre Salmon<sup>350</sup>, son contemporain, la position de retrait vis-à-vis du monde permet à Jean de Courcy de juger les vices de son temps selon une perspective chrétienne universelle, de sorte que le discours moral de la *Bouquechardière* reste atemporel et par conséquent actualisable. Il est ainsi difficile de ne pas voir une allusion à l'actualité d'un royaume de France dirigé par l'enfant Charles VI, lorsqu'au chapitre 3 du livre II, Jean de Courcy mentionne une célèbre phrase de l'Ecclésiaste : « Douleur a toy terre dont le roy est enfant et les princes te veulent menger »<sup>351</sup>. La citation s'accorde mal au chapitre consacré à la réédification de Troie par Priam, alors marié et père de cinq fils et trois filles légitimes, sans compter la trentaine de fils bâtards... La moralisation sur le bon gouvernement continue en ces termes :

Pour ce est il se ung roy n'est sage ne peut tenir en garde sa cité ne son peuple, car le principal de son gouvernement vient et descent de sa propre science et donc quant il est sage est il amé et obeÿ de son peuple, craint et doubté de ses ennemis et quant il est enfant ou insipient ceulz qui le deussent servir et garder le pillent, robenet et destruisent son regne. (L. II, chap. 3, fol. 99r)

L'évocation du royaume dirigé par un enfant fonctionne comme une digression qui ne manque pas de retenir l'attention du lecteur. Le raisonnement paraît malhabile : il s'agit de démontrer la nécessité pour le roi d'être sage. Jean de Courcy envisage deux éventualités : « quant il est sage... », il obtient la paix vs « quant il est enfant ou insipient... », il obtient la destruction. La mention de l'enfant avant *insipient* apparaît dès lors comme insérée arbitrairement, même si l'on admet que l'enfant est un exemple de créature *insipiente*. Pour reprendre les termes d' Yves

<sup>349</sup> Voir Virginie Minet-Mahy, « Étude des métaphores végétales dans trois commentaires sur le Cantique des cantiques (Origène, Apponius, Bernard de Clairvaux) », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 46-182 (2003), pp. 159-189 et son ouvrage *ead.*, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI. Imaginaires et discours*, Paris, Champion, 2005.

<sup>350</sup> Au sujet du retrait de la scène d'énonciation curiale de Pierre Salmon et de l'impact sur la construction de son *ethos*, voir Philippe Maupeu, « Des "Lamentations Salmon" à la "Consolation de Raison"... », art. cit., pp. 55-80.

<sup>351</sup> Eccl, 10,16 : *vae tibi terra cuius rex est puer et cuius principes mane comedunt*.

Citton, le décalage thématique fonctionne comme un *stimulus* pour le lecteur et permet d'enclencher le phénomène d'actualisation<sup>352</sup>. Jean de Courcy conclut d'ailleurs son sermon par une mise en garde sur le roi fou : « [...] par le corps fol et vicieux peut l'ame estre dampnee et par la deffection qui est en ung fol roy peut estre son peuple perdu et destruit et lui mesmes mené en exil » (*ibid.*). Le lecteur du XV<sup>e</sup> siècle ne manquera certainement pas d'interpréter ce passage selon les connaissances et les valeurs qui lui sont propres et donc d'identifier l'enfant et le roi fou à Charles VI et « ceulz qui le deussent servir », à ses oncles.

L'allusion, implicite, à l'actualité française au début de l'histoire de Troie met en place la démarche analogique à travers laquelle le lecteur doit lire l'ensemble de la *Bouquechardière*. En effet, dans l'imaginaire médiéval, l'histoire de France est liée à celle de Troie : selon une légende issue (entre autres) de la chronique de Frédégaire<sup>353</sup>, les Français seraient des descendants d'un prince troyen nommé Francion, légende que reprennent les *Grandes Chroniques de France* et que Jean de Courcy exploite à son tour au chapitre 8 du livre III<sup>354</sup>. Ainsi, en plaçant le discours sur l'enfant-roi et le roi fou au début du livre II, au moment de la fondation de Troie, Jean de Courcy crée inévitablement un parallélisme entre les dynasties troyenne et française. L'histoire de Troie préfigure celle du règne de Charles VI. Dès lors, le destin de Troie fonctionne comme un avertissement à celui de la France. Pour y échapper, les enseignements moraux délivrés par le moralisateur doivent être mis en application. L'orateur pose d'emblée les jalons d'une lecture actualisante, mais sans jamais l'explicitier, que ce soit dans ce passage ou par la suite. Ainsi, les enjeux politiques chez Jean de Courcy n'ont jamais le poids de l'engagement, tel qu'il se manifeste chez Christine de Pizan, qui écrit des épîtres à la reine et au duc de Berry, ou sous la plume d'Alain Chartier qui se dit « lointaing immitateur des orateurs » dans le *Quadrilogue invectif*<sup>355</sup>, quand il donne la parole à la France explorée. Les enjeux politiques restent sous-entendus dans la *Bouquechardière*, à dégager en filigrane par le lecteur avisé.

---

<sup>352</sup> Selon Yves Citton, l'actualisation est la rencontre entre les *stimuli* textuels et l'interprétation conditionnée par les valeurs du moment. Voir Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, éditions Amsterdam, 2007, p. 110 et suiv.

<sup>353</sup> Sur le mythe des origines troyennes des Français, voir l'ouvrage de Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>354</sup> « Quant de Francio dient aucunes croniques comme il demoura dessus Ladymoe et ilec fist une cité fonder, laquele, pour Cycambre de qui parlé avons qui sur les pallus de Metheode avoit esté par les Troiens faicte, la fist semblablement Cycambre nommer et que pour celle cause et du nom de lui furent les Troyens premier François nommez. Et les autres dient que pour la cause qu'ilz habitoient en une partie de Germanie qui est dicte Allemaigne, laquele partie estoit lors nommee Franconie, aprez ce que ilz se furent partis de Cycambre furent ilz François diz. Et autres dient que ilz vindrent premier en une isle Scanzia nommee et que Eneas pour cause que souvent venoient a son aide quant il les mandoit les nomma François, qui vault autant a dire en grec comme gens de hardi courage. » (L. III, chap. 8, fol. 160r).

<sup>355</sup> Alain Chartier, *Le Quadrilogue invectif*, éd. par Florence Bouchet, Paris, Champion, 2011, p. 1.

Au fil de notre analyse, nous avons souvent constaté le refus de Jean de Courcy de porter certains masques d'autorité. Pas plus qu'il ne se dit *clerc*, *auteur*, *prophète* ou *conseiller politique*, il ne revendique pas explicitement le nom honorifique d'*orateur chrétien*. C'est par déduction que notre analyse a permis de lui attribuer cette « étiquette ». Cependant, notre attitude de critique, bien que justifiée dans le texte et par sa pratique de l'écriture, possède le tort de le faire entrer dans la catégorie *auteur*. Or peut-être est-il temps ici de respecter davantage les volontés de notre chevalier écrivain ? L'humilité qui le caractérise à travers cette posture de la vieillesse et de la faiblesse ainsi que l'effort constant dont il fait preuve pour établir une relation de pair à compagnon avec son lecteur nous invitent désormais à repenser le débat en termes de légitimité et non d'autorité, en termes de lecteur et non d'auteur.

## II. La posture du lecteur dévot : de la dévotion à l'interprétation

### 1. La représentation du chevalier en prière : un laïc contemplatif

En invoquant d'emblée la Trinité (« Au nom du benoist pere, du glorieux filz et du saint Esperit, trois personnes en une substance » fol. 1r), l'auteur exprime son intention de servir la foi chrétienne. La formule qui ouvre la *Bouquechardièrre* est de nature topique. Elle est empruntée aux prologues des textes liturgiques et de dévotions, tout comme l'est aussi la distinction entre les biens de grâce, de nature et de fortune<sup>356</sup>. De fait, la formule est passée dans le domaine de la littérature morale en langue vernaculaire. De nombreux contemporains de Jean de Courcy y ont également recours : Jean Le Fèvre de Resson dans le *Livre de Matheolus*<sup>357</sup>, Christine de Pizan dans le *Livre des fais et bones meurs du sage roy Charles v*<sup>358</sup>, Jean de Brie dans *Le Bon Berger*<sup>359</sup>, ou encore Philippe de Mézières qui, dans son testament, reprend même

<sup>356</sup> On trouve cette distinction dans *La « Somme le Roi », par Frère Laurent*, éd. par Édith Brayer & Anne-Françoise Leurquin-Labie, Paris, Société des Anciens Textes Français, 2008. Pour les prologues des textes de dévotions, voir Geneviève Hasenohr, « Les prologues des textes de dévotions en langue française (XIII<sup>e</sup> siècle-XV<sup>e</sup> siècles : formes et fonctions », in *Les Prologues médiévaux. Actes du colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome, Rome, 26-28 mars 1998*, éd. Jacqueline Hamesse, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 593-638.

<sup>357</sup> « Jhesuscrist, qui tant amé a / Les siens, que d'enfer les jetta / Et de son sanc les racheta / Soit ad ce mien commencement / Et nous doit bon avancement. » (Jean Le Fèvre de Resson, *Les Lamentations de Matheolus*, éd. T. Pacchiarotti, Alessandria, Dell'Orso, 2010, vv. 2-6).

<sup>358</sup> « Sire Dieux, euvre mes levres, enlumine[s] ma pensée, et mon entendement esclaires à celle fin que m'ignorance n'encombre mes sens à expliquer les choses conceues en ma memoire, et soit mon commencement, moyen et fin à la louenge de toy, souveraine poissance et digneté incirscriptible, à sens humain non compréhensible ! » (Christine de Pizan, *Le Livre des faits et bonnes moeurs du sage roi Charles v*, éd. Suzanne Solente, Paris, Champion / Genève, Slatkine, 1977 (1936-1940), p. 4).

<sup>359</sup> « A la gloire, a la louenge et a l'onneur du tresbon et Souverain Pasteur, le createur de toutes choses, lequel vult souffrir jusques a la mort pour la redemption et delivrance de ses oeilles de l'umain lignage » (*The Medieval Shepherd. Jean de Brie's Le Bon Berger*, éd. et trad. C. W. Carroll et L.H. Wilson, Tempe, ACMRS, 2012, p. 34). Jean de Brie dédie ensuite son ouvrage à Charles v.

la formule liturgique en latin<sup>360</sup>. Grâce à cette formule topique, les auteurs signalent d'emblée la portée religieuse de leur discours. Seule invocation contenue au seuil de la *Bouquechardièrre*, elle confère au texte de Jean de Courcy une aura proche des textes de dévotion, alors que la dédicace aux princes confère aux écrits de ses contemporains une portée plus politique et séculière que spirituelle<sup>361</sup>. Et ce malgré la hiérarchie qui, selon Christine de Pizan, place Dieu en tête des destinataires :

Louange a Dieu avant œuvre soit mise  
Et puis a vous, noble fleur qui tramise  
Fustes du ciel pour anoblir le monde, [...]  
Et a vous, tres noble prince excellent,  
D'Orliens duc Loÿs de grant renom,  
Filz de Charles roy quint de cellui nom [...].<sup>362</sup>

Dans le deuxième temps du prologue (d'un point de vue rhétorique), consacré au *modus* et à la *causa*, Jean de Courcy mentionne à plusieurs reprises le projet qui fait l'originalité de son œuvre : son désir de ramener de manière systématique l'histoire universelle à son sens moral, « pour moralitez et exemples donner a la louenge de nostre seigneur et pour conduire les pas de ceste mortele vie » (*prol.*, fol. 1v). Le *modus* de l'œuvre compilée « de fait de hault memore coulourees de couleur historial » et d'« odeur de moralité » sert la *causa* de l'œuvre, tout entière dédiée à l'édification de l'homme. Cette démarche fait de l'auteur un homme bienveillant et charitable, qui met ses connaissances au service de tous. S'appropriant les *topoi* cléricaux (voire monacaux) de l'oisiveté (« pour eschiver a la vie oyseuse » *prol.*, fol. 1r), de l'étude et de l'humilité<sup>363</sup>, l'auteur cultive dans son exorde le portrait de l'homme vertueux, c'est-à-dire, pour la société médiévale, de l'homme croyant. À la bravoure chevaleresque, qualité noble, s'associe ingénieusement le portrait d'un homme très chrétien.

Les enluminures qui ouvrent la *Bouquechardièrre* témoignent de l'efficacité de la mise en scène liminaire. Loin de représenter une large majorité<sup>364</sup>, seuls quatre manuscrits de la

<sup>360</sup> « *In nomine Paris et Filii et Spiritus Sancti semper invocando adjutorium beatissime Marie [...] et omnium Sanctorum et Sanctarum et singulariter devotorum presentis scriptoris vilissimi peccatoris* » (Philippe de Mézières, *Preparation en Dieu de la mort d'un povre et viel pelerin selonc son desir et povre devocion*, éd. Alice Guillemin, in *Mélanges de littérature médiévale offerts à Jeanne Lods*, Paris, École Normale supérieure, 1978, p. 299).

<sup>361</sup> Sur la situation de patronage à la fin du Moyen Âge, voir Caroline Prud'Homme, « Donnez, vous recevrez. Les rapports entre écrivains et seigneurs à la fin du Moyen Âge à travers le don du livre et la dédicace », *CONTEXTES*, 5 (2009), URL : <http://contextes.revues.org/4259>. Pour ne prendre que ces exemples contemporains de scènes d'énonciation curiale : Alain Chartier dédie son *Quadriologue invectif* « A la treshaute et excellente majesté des princes, a la treshonouree magnificence des nobles, circonspection des clers et bonne industrie du peuple François » (*Quadriologue invectif*, éd. cit. p. 3) ; Laurent de Premierfait, *Decameron* : « A tresexcellent, puissant et noble prince Jehan, filz de roy de France, duc de Berry et d'Auvergne, conte de Poitou, d'Estampes, de Boulongne et d'Auvergne [...] » (*Decameron*, éd. par Giuseppe Di Stefano, Montréal, CERES, 1999, p. 1)..

<sup>362</sup> Christine de Pizan, *Epistre Othea*, éd. cit., vv 1-16.

<sup>363</sup> « [...] ay mise ma plaisance a traicter ces matieres tout au mieux que j'ay peu. Si supplie a chascun comme ilz les vueillent en gré recevoir et ou il aura faulte mettre correction, car se la matiere est a droit traictee a Dieu en soient les graces et ou il aura faulte, c'est en la charge de mon entendement. » (*prol.*, fol. 1r)

<sup>364</sup> Le cycle d'enluminures de la *Bouquechardièrre* est assez redondant puisque sur 15 manuscrits enluminés, 11 partagent les mêmes scènes. Le livre 1 représente ainsi la descente de Noé et sa famille de l'arche, ainsi que la

*Bouquechardièrre* proposent un portrait d'auteur. Parmi ces quatre manuscrits, trois le représentent en chevalier<sup>365</sup>. Il s'agit du manuscrit BnF fr. 2685, possédé par l'Échevinage de Rouen et exécuté par le maître de l'Échevinage<sup>366</sup>, du manuscrit de Jacques d'Armagnac (La Haye, MMW, 10 A 17) et enfin d'un manuscrit conservé à Genève, ayant probablement appartenu à Louis Du Périer (Genève, Bibliothèque de Genève, ms. fr. 70). Les enluminures des deux premiers manuscrits font écho à la position marginale qu'occupe Jean de Courcy dans la scène d'énonciation de l'histoire universelle. L'auteur est en effet représenté en miniature dans la partie haute de la scène, à genoux aux pieds de la Trinité (peinte dans un médaillon au centre de l'image et présentant le livre de l'humanité), les mains jointes en signe de prière, de profil dans le manuscrit de l'échevinage ou tournant clairement le dos à la scène de guerre dans le manuscrit de Jacques d'Armagnac. Cette posture de détournement vis-à-vis de la scène historique et de l'action dessinée dans la partie basse de l'enluminure, ainsi que l'attitude de dévotion constituent une interprétation picturale des éléments autobiographiques contenus dans le prologue :

---

construction d'Argos et d'Athènes (cf. Béatrice de Chancel, « Les Manuscrits de la *Bouquechardièrre* de Jean de Courcy », *Revue d'histoire des textes*, t. XVII (1987), pp. 219-292).

<sup>365</sup> L'enlumineur du manuscrit P65 – dont le possesseur fut le célèbre bibliophile flamand, Jean de Bruges –, représente un scribe en train d'écrire dans la première lettre ornée de la *Bouquechardièrre*. L'homme assis à un pupitre est vêtu d'une robe de scribe et aucun élément ne nous permet de rapprocher cette image d'un chevalier, si ce n'est peut-être le fait que cet homme en train d'écrire n'est pas tonsuré.

<sup>366</sup> Sur cet artiste, voir l'article de Claudia Rabel, « Artiste et clientèle à la fin du Moyen Âge... », art. cit., pp. 48-60.



Paris, BnF, ms. fr. 2685, fol. 1<sup>r</sup>



La Haye, MMW, ms. fr. 10 A 17, fol. 6<sup>r</sup>

Dans le manuscrit de Jacques d'Armagnac, l'enlumineur pousse le réalisme jusqu'à représenter le chevalier arborant une armure gris métallique médiévale, qui se distingue nettement des vêtements colorés que portent les guerriers du premier plan. Grâce à cet effet de réalisme, le personnage en prière peut donc aisément être identifié par le lecteur à Jean de Courcy. Miroir de la *captatio benevolentiae* du prologue, l'image double en quelque sorte le texte et propose une représentation déjà interprétée de l'écrivain. On est donc en présence d'un véritable phénomène de construction fantasmée de l'auteur au niveau de la réception, de ce que José-Luis Diaz appelle un *écrivain-imaginaire*<sup>367</sup>.

<sup>367</sup> José-Luis Diaz, *L'Écrivain imaginaire...*, *op. cit.*, pp. 11-44.

On remarque cependant un léger décalage vis-à-vis de l'autoportrait brossé par Jean de Courcy : dans ces deux manuscrits, c'est l'attitude dévotionnelle de l'auteur a été retenue alors que l'aspect de la vieillesse disparaît complètement. L'impact au niveau de la communication littéraire avec le lecteur est particulièrement intéressant. En effet, sans affirmer qu'il s'agit là d'une opération volontaire de la part des enlumineurs, l'oubli de ce trait individualisant a peut-être pour effet d'augmenter la propension du lecteur à s'identifier à ce chevalier pieux, car ainsi figuré, le chevalier n'est ni tout à fait le même (que Jean de Courcy), ni tout à fait un autre : il est le *type* du chevalier croyant. Cette perception fantasmée de l'auteur, au sens d'image projective, désirée et élaborée<sup>368</sup>, enclenche donc un phénomène d'identification admirative, défini par Hans Robert Jauss :

Notre rapport affectif à un modèle désire moins de la totalité individuelle (*Gestalt*) d'un personnage que de la perfection d'un aspect du personnage-modèle que nous pouvons admirer en tant que héros, saints, sages ou bien que nous pouvons haïr ou rejeter si les contre-normes correspondantes sont en jeu.<sup>369</sup>

L'identification admirative ne pousse pas le lecteur à se reconnaître dans l'individu, mais dans ce qu'il incarne. L'écrivain-imaginaire, devenu ce personnage pieux et dévoué à Dieu qui se détourne de la scène mondaine, obtient le statut d'exemple et de modèle à imiter. Par le décalage créé entre la religiosité de la scène de prières et la brutalité de la représentation de la guerre, le modèle du chevalier pieux finit même par l'emporter sur les modèles antérieurs, le chevalier épique (incarné par Roland) ou le chevalier courtois (incarné par Lancelot).

Ces enluminures rattachent la *persona* de Jean de Courcy au courant spirituel de la *devotio moderna* qui, selon les historiens, apparaît à partir du XIV<sup>e</sup> siècle et trouve son aboutissement dans la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle. La *devotio moderna* se caractérise par une pratique plus individuelle de la spiritualité qui passe désormais par la méditation et la prière, par un face-à-face entre le croyant et Dieu, sans le médiateur que représente l'Église. Cependant, à la différence de Pétrarque qui, dans son rapport à la religion, dans l'écriture de soi et par sa critique de l'institution ecclésiastique, offre selon Étienne Anheim un exemple de dévotion moderne<sup>370</sup>, il faut relativiser l'adhésion de Jean de Courcy à ce courant, puisqu'il ne se détourne jamais de l'Église. Au contraire, son rapport à Dieu est souvent extériorisé et ritualisé par l'intermédiaire de cette institution sacrée. Ainsi dans la *Bouquechardière*, il est souvent question du « bénéfice de confession » (L. II, chap. 36, fol. 127v) ou encore de la question des aumônes :

L. II, chap. 5, fol. 101r : Pour celle cause se doit chascun reprendre et corriger par le conseil des sages en la correction vraye et sensuele que le droit chastement de l'Eglise nous donne, croire

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>369</sup> Hans-Robert Jauss, « Cinq modèles d'identification esthétique. Complément à la théorie des genres littéraires au Moyen Âge », in *Atti. XIV Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza, Napoli, 15-20 aprile 1974*, Napoli- Amsterdam, Gaetano Macchiaroli libraio editore, 1978, pp. 145-164 (p. 154).

<sup>370</sup> Étienne Anheim, « Une lecture de Pétrarque... », art. cit., p. 193-195.

**ses conseulz et ses commandemens** sans entreprendre choses impetueuses par l'admonestement de simples personnes ou les temptacions de nostre adversaire par quoy sur nous advienne mortele destruction en corps, en ames ou en biens temporelz mais querir devons les remedes de grace **par le conseil de confession** et avoir prudence de **repentance** et **satisfacion**.

L. II, chap. 22, fol. 116r : Si lui **faisons presens a son Eglise** de cueurs fervens, abstinens et contricts de viandes par abstinence et de peché par contriction, et des temporelz biens que Dieu nous a donnez pour **faire omosnes** aux povres indigens tant que ces deux esles puissent eslever noz oroisons et devotes prieres avec lui ou celestiel regne.

L. II, chap. 35, fol. 127r : Et pour ce quant aucun se sent avoir mespris vers nostre seigneur, il doit **querir prestre** qui de lui ait pouoir pour lui donner purification de son malefice vray repentant envers Jhesucrist et devotement faire la penitance que celui lui encharge, pour soy nectoier de peché et de ordure, sans de soy mesmes correction prendre. [...] A celui propos nous dit saint Ambroise : « Nul ne peut estre justifié de peché jusques a ce qu'il soit purgié par confession. » Si devons doncques regarder a nous mesmes se nous avons commis sacrilege ou aucunement l'Eglise fraudee et donc **par le conseil de nostre confesseur** en faire a Dieu restitution.

Malgré tout, Jean de Courcy insiste à chaque fois sur l'attitude dévotionnelle du pénitent, c'est-à-dire sur la sincérité et l'intériorisation de son repentir (*cueurs fervens, abstinens et contricts de viandes par abstinence et de peché par contriction ; vray repentant, devotement faire la penitance*). Sa foi est marquée par un rapport intime, sensuel et direct à Dieu :

Ce qui nous monstre comme quant nous voulons a Dieu faire requeste ou oblacion nectoier nous devons de tout criminel vice et justifier par contriction, par confession et lui satisfaire tant que **noz prieres** lui soient agreables et que **en ses oreilles les vueille recevoir** et **la devocion de noz cueurs sentir**. (L. II, chap. 9, fol. 104v)

Sans remettre en cause la place de l'Église, Jean de Courcy plaide pour un rapport introspectif de l'homme avec sa foi. L'auteur de la *Bouquechardièrre* est en réalité une figure de l'entre-deux, à mi-chemin entre le moine contemplatif, modèle institutionnalisé d'une spiritualité chrétienne et le dévot moderne, dont la pratique religieuse s'opère hors de l'institution par une forme d'intériorisation. Plus qu'un dévot moderne, notre auteur finit par incarner aux yeux de son lecteur – et la représentation du chevalier en prière en fournit la preuve –, une *persona* sociale idéalisée du laïc contemplatif, évoquée par Jean Gerson dans la « Montagne de contemplation » et reprise dans plusieurs traités de la vie contemplative, où elle est définie comme suit :

Aucun ne pourroit dire ainsi : « Ce semble grant simplese ou grant niceté que escrire si haulte matiere en françois, car les seculiers et les simples gens et les femmes et vielles y voudront estudier, et c'est matiere pour grans clers et non pas pour telz gens. » Je respons ainsi que, combien que grant science aprofite moult a venir a la perfection de contemplation, neantmoins telle grant science donne moult empeschemens a y venir, non pas de soy mesmes, [mais] pour ce que communement grant science mayne a orgueil ou a elacion. Et ceste tiens pour regle infaillible que il est impossible de venir a vraye contemplacion sinon par la voye de humilité. [...] *Item*, ceulx qui ont l'affeccion et l'entendement pacific et paisible et loing des occupacions mondaines et separés, en tant que en rien ilz ne se vueillent occuper jour et nuyt fors que a penser du salut de leur ame et en deliter en contemplant par admiracion les euvres de Dieu et la vie celestielle a grant humilité, certes, telz comme dist saint Gregoire, sont habiles a la vie contemplative. Et il n'est point de doubte que on trouveroyt moult de simples gens lays, hommes et femmes, qui sont cestes condicions : et pour ce proprement, la vie contemplative appartient et est utile et prouffitable a

eulz, pozé qu'ilz ne soient clers, car ceste vie contemplative se acquiert plus par bonne simplece et par vray humilité que par grant science.<sup>371</sup>

Le laïc contemplatif fournit la preuve qu'une décléricalisation de la société est à l'œuvre à la fin du Moyen Âge. Il est défini dans les différents traités de la fin du Moyen Âge comme un laïc ayant le loisir, les capacités intellectuelles et l'humilité indispensable pour vaquer à l'exercice de la spiritualité :

Pour ce sentencie maistre Jehan Gerson que dampnable chose seroit laisser contemplacion a gens d'eglise qui doivent tenir escole de devocion, d'oroison et de larmes. Et aussi a plusieurs hommes et femmes du siecle qui ont souffisamment de quoy vivre sans moult negocier au monde, et qui ont instruction, engin et les forces de l'ame, et de souffisante complexion corporelle.<sup>372</sup>

Avant que d'être une posture d'auteur, le laïc contemplatif constitue donc bien une figure sociale. La *Bouquechardière* en fournit un exemple à travers le personnage de la veuve qui « jour et nuit en prieres et en oroisons acomplissent les œuvres de misericorde » (L. II, chap. 66, fol. 152v). Ce n'est pas un hasard si ce modèle clôt le livre II de la *Bouquechardière* : il s'agit en réalité de l'idéal de vie que l'auteur propose à son lecteur laïque.

Le laïc contemplatif serait-il donc avant tout une représentation idéale du lecteur arrivé au terme du processus d'édification qu'offre la lecture de la *Bouquechardière* ? Est-il aussi une mise en scène de l'auteur ? Nous voici parvenue au nœud de la construction auctoriale de Jean de Courcy. En fait, l'écrivain amateur s'affiche avant tout comme un lecteur modèle, ici un laïc qui, par sa lecture de l'histoire guidée, et en évitant la curiosité pour se concentrer sur la contemplation des œuvres de Dieu et la recherche du salut, a atteint cet idéal de vie spirituelle.

L'écrivain amateur n'est donc pas un clerc. Il n'est pas non plus nécessairement un chevalier qui, en relevant une sorte de défi laïque, désirerait s'approprier cette « grant science » des clercs par curiosité et peut-être aussi par orgueil<sup>373</sup>. C'est ce qui le distingue à notre avis de l'humaniste ou de l'intellectuel. Il est d'abord un lecteur dévot, un lecteur qui montre le chemin de la contemplation et de la conversion.

## 2. *Topique et poétique de la lecture dévotionnelle*

La lecture dévotionnelle est introspective et individuelle. Passant par des exercices de rumination, de méditation et de prière, elle est une transposition dans la sphère laïque et privée de la *lectio monastica* :

---

<sup>371</sup> Transcription d'un traité de la vie contemplative d'après le manuscrit BnF, ms fr. 1875, fol.1v-2v, par Geneviève Hasenohr, « La société ecclésiastique selon le chancelier Gerson... », art. cit., pp. 218-224.

<sup>372</sup> Paris, Bibl. Arsenal 2176, fol. 119<sup>v</sup>-120<sup>v</sup>, ch. 36 : « Comment on ne doit pas refuser les prouffitables et savoureux fruiz de contemplacion ».

<sup>373</sup> Ruedi Imbach & Catherine König-Pralong, *Le Défi laïque...*, op. cit., pp. 193-210.

The monastic *lectio* was a spiritual exercise which involved steady reading to oneself, interspersed by prayer, and pausing for rumination on the text as a basis for *meditatio*.<sup>374</sup>

En lisant, le lecteur dévot effectue une réflexion sur son âme (*anima*), son soi (*seipsum*) ou encore sur l'homme intérieur (*homo interior*)<sup>375</sup>, dont l'examen final a pour objectif la rencontre avec Dieu. La lecture dévotionnelle apparaît comme un moyen pour arriver à la fin spirituelle ultime qu'est la contemplation. La mise en scène de l'auteur en tant que lecteur dévot au seuil de la *Bouquechardière* contribue à fabriquer cette *persona* de laïc contemplatif et, d'un point de vue de l'*ethos*, à conférer à Jean de Courcy une légitimité morale et spirituelle.

Néanmoins le transfert de cet exercice monastique dans la sphère laïque n'est pas sans conséquence sur le matériau même de la méditation. En effet, comme le souligne Malcolm B. Parkes, la *lectio* monastique consiste en « une lecture ou une exégèse personnelles du texte » biblique, des *Psaumes* dans un premier temps, avant de s'étendre aux écrits théologiques ensuite. Il s'agit d'une herméneutique chrétienne<sup>376</sup>. Dans le cas de Jean de Courcy et de l'écrivain amateur en général, c'est l'histoire de l'humanité, perçue sous l'angle de l'établissement de la foi chrétienne, qui fait l'objet de la méditation. L'herméneutique chrétienne est adaptée à la lecture des textes profanes. La méditation et l'interprétation permettent donc au laïc contemplatif (qu'il s'agisse de Jean de Courcy ou de son lecteur) de se façonner doublement dans une perspective à la fois terrestre et céleste. La lecture dévotionnelle des événements historiques fournit au laïc contemplatif un enseignement sur l'exercice de la vertu dans la sphère politique et le prépare à la gloire céleste. Du point de vue de la figure du lecteur dévot, la topique de l'étude se substitue à la rhétorique de la *ruminatio*. L'étude devient chez Jean de Courcy à la fois le *lieu concret* du retrait, dans lequel l'auteur s'adonne à la lecture et le *lieu abstrait et intérieur* de l'expérience spirituelle singulière du lecteur dévot. Comment s'élabore cette double topique à la fois concrète et abstraite dans la *Bouquechardière* ?

Annoncé dès le prologue, le repos forcé du vieux chevalier est à l'origine de la pratique de lecture et d'étude :

Et pour eschiver a la vie oyseuse et moy occuper en aucun labour me suy remembré des fais anciens. En estudiant les vieilz histories, ay commencees compilacions prinses sur le restor des contrees de Grece en l'an de la benoiste incarnation mil .CCCC. et .XVI. Et depuis celui temps me suis entendu a traicter ces matieres, selon l'intencion que j'ay entreprise, parce que mon pouoir n'a pas esté si fort que je aye peu mon corps exposer ou fait de la guerre. (*Prol.*, fol. 1r)

---

<sup>374</sup> Malcom B. Parkes, « The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book », in *Medieval Learning and Literatur. Essays presented by R. W. Hunt*, eds J. J. G. Alexander & M. T. Gibson, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-141 (p. 115). Voir aussi Jacqueline Hamesse, « Le modèle de la lecture scolastique », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dirs Guglielmo Cavallo & Roger Chartier, Paris, éd. du Seuil, 2001, pp. 125-145 (pp. 126-127).

<sup>375</sup> Carolyn Walker Bynum, « Did the Twelfth Century Discover the Individual ? », art. cit., p. 87.

<sup>376</sup> Malcom B. Parkes, « Lire, écrire, interpreter le texte. Pratiques monastiques dans le Haut Moyen Âge », in *Histoire de la lecture...*, op. cit., pp. 115-130 (p. 126).

*Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*<sup>377</sup>... La scène d'énonciation mise en place par Jean de Courcy contribue à broser un portrait du sage dans sa retraite. Le topos de l'oisiveté studieuse parcourt la littérature antique et médiévale. Dans une perspective chrétienne partagée ici par Jean de Courcy, l'*otiositas* désigne l'inaction, le mauvais usage du temps libre<sup>378</sup>. Cependant, comme le rappelle Florence Bouchet, l'*otium* est aussi nécessaire, car il fournit la liberté intellectuelle indispensable aux philosophes ou aux moines pour penser, méditer et prier<sup>379</sup>. Mais ici, l'*otium* des philosophes antiques et des moines chrétiens, au sens temporel de repos qui permet de méditer, est transposé dans l'espace concret de la bibliothèque. Jean de Courcy construit à la manière de ses contemporains (Christine de Pizan, Philippe de Mézières, Pierre Salmon) un *otium* littéraire, c'est-à-dire un lieu solitaire propice à l'étude. En effet, les travaux de Geneviève Hasenohr et de Claudia Rabel ont montré que le terme d'*estude* dans les textes médiévaux indique souvent un lieu concret, un « refuge voué à la méditation et à l'étude »<sup>380</sup> :

La bibliothèque est ici désignée comme *étude*, terme d'apparition plus tardive et qui la caractérise davantage comme lieu dédié à la consultation.<sup>381</sup>

Malheureusement, nous n'avons gardé aucune trace tangible de la pratique de lecture chez ce chevalier normand<sup>382</sup>. Quelques indices permettent seulement d'élaborer des hypothèses à ce propos. Nous savons que, du fait de son essor marchand, Rouen est un véritable pôle d'activités intellectuelles à l'époque de Jean de Courcy. Les librairies du chapitre de Rouen, de l'abbaye Saint-Ouen de Rouen et des abbayes environnantes (Jumièges, Saint-Wandrille, Le Bec) brillent par la richesse de leurs collections. L'abbaye de Jumièges, dont l'âge d'or se situe au XIII<sup>e</sup> siècle serait la plus proche du manoir de Faÿ à Caudebec où Jean de Courcy aurait rédigé la *Bouquechardière* mais celle-ci est abandonnée et pillée en 1415 à l'arrivée du roi d'Angleterre en Normandie<sup>383</sup>. Le chapitre de Rouen, quant à lui, fut un centre intellectuel particulièrement prégnant à l'époque de Jean de Courcy : Nicole Oresme en fut par exemple le

<sup>377</sup> Sénèque, *Ep.* 82 : « Le repos sans l'étude est une espèce de mort qui met un homme tout vivant au tombeau ».

<sup>378</sup> « *Otiositas inimica est animæ* » rappelle la *Règle* de saint Benoît (48, 1).

<sup>379</sup> Florence Bouchet, *Le Discours sur la lecture ...*, *op. cit.*, pp. 87-95.

<sup>380</sup> Geneviève Hasenohr, « L'essor des bibliothèques privées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Histoire des bibliothèques françaises. Les Bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, dir. André Vernet, Promodis, 1989, pp. 215-249 (p. 216).

<sup>381</sup> Claudia Rabel, « L'estude d'un tres noble seigneur garny a planté de plusieurs beaulx livres. L'iconographie des bibliothèques médiévales dans les mss enluminés », in *Le Goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, dir. Danielle Bohler, *Cahiers du léopard d'or*, 11 (2006), pp. 245-289 (pp. 252-253).

<sup>382</sup> Les archives du prieuré du Bourg Achard semblent avoir brûlé d'après André Dezellus, *Jean de Courcy, seigneur de Bourg-Achard...*, *op. cit.*

<sup>383</sup> On ne trouve aucune mention de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, ni de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, ni même de l'*Ovide moralisé*, parmi les manuscrits ayant appartenu à la bibliothèque de Jumièges à l'époque de Jean de Courcy (voir Geneviève Nortier-Marchand, dans son relevé des manuscrits à partir des catalogues, « La Bibliothèque de Jumièges au Moyen Âge », in *Jumièges, Congrès scientifique du XIII<sup>e</sup> centenaire (Rouen, 10-12 juin 1954)*, Rouen, Lecerf, 1955, pp. 599-615).

doyen de 1365 à 1376 et il semblerait que Jean Gerson y soit également passé. Le chapitre possédait une grande librairie dont les chanoines, puis à partir de 1430 les notables se faisaient prêter la clé en échange d'un serment. Autorisés ensuite à consulter les livres enchaînés de cette bibliothèque, les lecteurs avaient même le droit – dans des cas exceptionnels – d'emprunter les ouvrages à l'extérieur<sup>384</sup>. Cependant, les emprunteurs identifiables de Saint-Ouen de Rouen ou du chapitre de Rouen sont des personnages ecclésiastiques (chanoines, mais aussi, chantres, archevêques, évêques, etc.), des gradés universitaires ou des personnalités éminentes<sup>385</sup> ; nul chevalier en vue dans les traces qui nous sont parvenues.

En outre, bien que les catalogues de ces librairies montrent qu'elles possédaient un grand nombre d'ouvrages que Jean de Courcy aurait pu utiliser dans la *Bouquechardière*, du moins si l'on admet qu'il utilisait des sources latines, certaines de ses sources principales en langue vernaculaire sont absentes de ces bibliothèques (*l'Histoire ancienne jusqu'à César*, la *Chronique dite de Baudouin d'Avesne*, *l'Ovide moralisé*, etc.).

Reste la piste la plus convaincante pour nous : la bibliothèque de l'Échevinage de Rouen, dont le conseil est dirigé par des représentants laïques et dont les œuvres et traductions en langue vernaculaire sont très bien représentées<sup>386</sup>. L'inventaire des manuscrits appartenant à la ville de Rouen de 1647 (et qui ont été pour la plupart pillés par des parents de Colbert pour sa collection personnelle) permet à Charles Richard d'établir une liste de manuscrits en langue vernaculaire, dont il est toutefois difficile de déterminer s'ils étaient déjà présents à l'époque de la rédaction de la *Bouquechardière*<sup>387</sup>. L'exemplaire de la *Bouquechardière* (BnF fr. 2685 aux armes de la ville de Rouen, dont la copie fut commandée au mois de juillet 1457) apparaît comme l'un des manuscrits les plus précieux de la bibliothèque de l'Échevinage, ce qui pourrait laisser envisager un lien fort entre Jean de Courcy et les échevins.

---

<sup>384</sup> Voir Monique Peyrafort-Huin, « D'un lecteur à l'autre : emprunts et circulation de manuscrits à Rouen à la fin du Moyen Âge », *Tabularia « Études »*, n° 14 (2014), p. 19 et suiv. ; Geneviève Nortier, *Les Bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie (Fécamp, Le Bec, Le Mont Saint-Michel, Saint-Evroul, Lyre, Jumièges, Saint-Wandrille, Saint-Ouen)*, éditions P. Lethielleux, Paris, 1971, p. 24 et suiv.

<sup>385</sup> La consultation en bibliothèque semble ne s'être élargie qu'après la rédaction de la *Bouquechardière*, commencée en 1416. C'est pourquoi il nous est difficile d'affirmer que Jean de Courcy, chevalier, ait eu accès à ce trésor livresque.

<sup>386</sup> Malheureusement, encore une fois, les archives de la ville 1396 à 1403 et de 1411 à 1447 sont lacunaires (Julien Félix (éd.), *Comptes rendus des échevins de Rouen, avec des documents relatifs à leur élection (1409-1701). Extraits des registres des délibérations de la ville et publiés pour la première fois*, Rouen, A. Lestringant, 1890).

<sup>387</sup> Charles Richard, *Notice sur l'ancienne bibliothèque des échevins de la ville de Rouen*, Rouen, 1845. La coïncidence avec des œuvres citées par Jean de Courcy y est problématique puisqu'on y trouve pour les œuvres dont la date d'acquisition n'est pas clairement identifiée comme postérieure à Jean de Courcy : une *Cité de Dieu* traduite, un exemplaire des *Hommes illustres* de Boccace traduit par Laurent de Premierfait, un Valère Maxime en français, une Bible en français commentée par les scolastiques, des commentaires de Pierre Lombard, un *Régime des princes*, réuni avec les deux œuvres de Cicéron traduites par Laurent, le *Traité de vieillesse* et le *Dialogue de l'amitié*, ainsi qu'avec le *Quadrilogue invectif* d'Alain Chartier, des chroniques et histoires de France et de Normandie ou encore un *Livre de Consolation* de Boèce.

Pour revenir au texte, le participe présent « en étudiant » utilisé par Jean de Courcy dans son exorde ne fait pas précisément référence à une bibliothèque privée, mais indique bien une activité de lecture qui n'a pu se faire qu'au sein d'un espace concret, c'est-à-dire d'une bibliothèque – qu'elle soit privée ou « publique ». C'est d'ailleurs bien dans cet espace privé que le représente l'enlumineur du manuscrit de Genève :



Genève, Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 70/1, fol. 2<sup>r</sup>

Ce portrait d'auteur témoigne de la réception d'une posture construite par Jean de Courcy, à mi-chemin entre la représentation stéréotypée et l'individualisation. En effet, dans ce manuscrit de Genève, Jean de Courcy est représenté entouré de ses livres, assis à un pupitre, un livre ouvert devant lui et d'autres volumes posés et fermés sur un meuble en bois. Il incarne la figure topique du compilateur<sup>388</sup>. Cette iconographie de l'intellectuel, dont l'érudition apparaît comme la source de la sagesse et de l'autorité, n'est pas sans rappeler celle qui orne les manuscrits de Christine de Pizan, notamment le manuscrit de la reine (Harley, ms. 4431, fol. 4r), ou encore le manuscrit du *Livre de la Mutacion de Fortune* (Chantilly, Musée Condé, ms. 493, fol. 232r). Cependant, le détail de la dague, qui fait écho à la plume du scribe, participe à un renouvellement de la représentation topique de l'auteur-compileur. On passe alors d'une présentation topique en auteur (*Autorpräsentation*) à une illustration du *je* biographique (*Ich-Illustration*<sup>389</sup>). L'enlumineur a pris soin de représenter la scène d'énonciation du retrait, qui est déterminante dans la construction auctoriale de l'écrivain amateur. Le chevalier à l'étude se

<sup>388</sup> Cette représentation, qui subit ici et là de rares variations, a été popularisée par l'iconographie biblique des évangélistes, des prophètes et des Pères. Voir Marie Jennequin, « Le "portrait" d'Auteur au Moyen Âge : parcours iconographique à travers les miniatures de quelques manuscrits », in *Iconographies de l'écrivain*, eds Nausicaa Dewez & David Martens, *Interférences littéraires*, n° 2 (2009), pp. 27-37.

<sup>389</sup> Nous reprenons la distinction faite par Ursula Peters au sujet des représentations de l'auteur chez Christine de Pizan (*Das Ich im Bild. Die Figur des Autors in volkssprachigen Bilderhandschriften des 13. bis 16. Jahrhunderts*, Köln, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2008, pp. 190-227).

trouve dans une pièce ouverte en arrière-plan sur l'extérieur qui rappelle plus un intérieur nobiliaire qu'une cellule de moine. Cependant, son retrait physique (de la scène curiale) et intellectuel (de la scène d'énonciation) est symbolisé par le dais vert qui le surplombe et l'isole de son habitat, c'est-à-dire du monde. Le lieu solitaire devient le lieu de l'étude et de l'écriture. Le regard du chevalier abaissé sur le livre et le geste de la main suivant la ligne – qu'Ursula Peters identifie comme un *digitus argumentalis*, un geste d'apprentissage<sup>390</sup> – participent à créer une atmosphère de recueillement qui rapproche la scène d'une *lectio* monastique.

De manière peut-être plus conventionnelle, l'enlumineur du manuscrit ayant appartenu à Louis de Bruges (P62) rend compte de l'imaginaire monastique détourné par l'auteur laïque qui se détache du prologue de la *Bouquechardière*. Une lettre ornée représente un homme en train d'écrire. Il s'agit du portrait stéréotypé de l'auteur-scribe qu'évoque Éric Palazzo<sup>391</sup> :



Paris, BnF fr. 65, fol. 4<sup>392</sup>

Habituellement représenté tonsuré ou arborant un chapeau romain (à l'image du scribe de l'enluminure du manuscrit de Genève), le scribe est un clerc, c'est-à-dire un acteur social prenant une part active dans l'institution de l'*ecclesia* et le détenteur de la culture savante écrite. Ici, seul l'habit rappelle explicitement le statut de clerc du personnage en train d'écrire. On peut dès lors se demander si la présence discrète de caractéristiques religieuses témoigne d'une représentation d'un scribe laïque. Au-delà d'une illustration stéréotypée de l'auteur-scribe, nous serions tentée d'y voir une représentation laïcisée de l'auteur. De fait, en admettant que ce portrait soit celui de Jean de Courcy, l'enlumineur ne retient que sa fonction d'auteur. Comme l'a souligné Éric Palazzo à propos des portraits d'auteur que :

<sup>390</sup> Ursula Peters, « *Digitus argumentalis*. Autorbilder als Signatur von Lehr-auctoritas in der mittelalterlichen Liedüberlieferung », in *Manus loquens : Medium der Geste – Gesten der Medium*, eds Mathias Bickenbach & Annina Klappert, Köln, 2003, pp. 31-65.

<sup>391</sup> Cf. Éric Palazzo, « Le portrait d'auteur dans les manuscrits du Moyen Âge », in *Portraits d'écrivains. La représentation de l'auteur dans les manuscrits et les imprimés du Moyen Âge et de la première renaissance*, eds Éric Palazzo & Régis Rech, Poitiers, 2002, pp. 24.

<sup>392</sup> L'image contenue dans le manuscrit numérisée par la BNF offre une vision un peu plus nette quoiqu'en noir et blanc. Elle est également reproduite en noir et blanc dans *Les manuscrits illustrés des Anciens Pays-Bas*, eds Ilona Hans-Collas & Pascal Schandel, avec la coll. de Hanno Wijsman, conseiller scientifique : François Avril, Paris, BNF, 2010, planche 62.

La signification globale de cette iconographie réside dans l'affirmation, par l'image, de l'autorité de l'auteur d'un texte, véritablement considéré comme tel puisqu'on le voit en train de rédiger son œuvre. C'est d'une certaine manière la réalité concrète de l'écriture, à la fois celle du scribe et celle de l'écrivain, celle de l'auteur, qui est soulignée dans ces images.<sup>393</sup>

Dans le manuscrit de Louis de Bruges, l'état de chevalier de l'auteur n'est en aucun cas en contradiction avec sa clergie, alors que l'enlumineur du manuscrit de Genève conserve, lui, l'allusion à son statut de laïc, puisque le chevalier-compileur dicte son texte à un scribe. Dans ce dernier, le chevalier dictant apparaît comme le détenteur d'une culture lettrée, mais il se distingue du clerc par sa méconnaissance du système scripturaire, à l'image de la tradition représentée par la scène énonciative des chevaliers chroniqueurs. Cependant la position dominante du chevalier sur le scribe ne manque pas de signifier l'autorité de ce chevalier lettré. Cette représentation de l'auteur laïque invite à nous interroger sur l'actualité du débat littéraire opposant le clerc savant au chevalier sachant tout juste lire et qui n'est pas cautionné par une institution.

La vie solitaire embrassée par Jean de Courcy ne relève, selon nous, ni d'une vocation érémitique (à l'instar de Philippe de Mézières qui s'isole dans une chapelle et dont le songe est inspiré par une messagère de Dieu, Providence divine) ni d'un exil forcé ou volontaire (comme Pierre Salmon qui sollicite son *congié* au roi après avoir été l'objet de calomnies). Comme pour Christine de Pizan<sup>394</sup>, la retraite de Jean de Courcy est livresque : elle ne donne pas lieu à un songe allégorique raconté *a posteriori*, mais à une réflexion historique et morale. À l'image de l'attitude adoptée par Sénèque ou par Caton<sup>395</sup>, la retraite de Jean de Courcy a une vocation philosophique, ce qui crée un léger décalage avec l'attitude monastique. C'est l'étude qui permet à l'auteur de retrouver dans les livres d'histoire l'enseignement du Christ et la volonté divine. Dans la *Bouquechardière*, l'inactivité physique débouche sur l'activité mentale au moment où Jean de Courcy troque symboliquement l'épée pour la plume. Chez lui, le passage par la mémoire (*remembré des fais anciens*) semble n'être que la pulsion première de l'activité mentale qu'est la lecture. Cette étape conduit à un second mouvement, l'étude et à un troisième, la compilation – autrement dit, l'écriture qui sera doublée d'une forme de commentaire<sup>396</sup>. Outre les termes qui renvoient à l'acte de compiler et à l'ordonnancement, Jean de Courcy insiste sur l'effort, la volonté ce triptyque de l'acte littéraire : « me suis remembre », « en estudiant », « compilacions prises », « je me suis entendu », « selon l'intencion que j'ay entreprise ». Le

---

<sup>393</sup> Éric Palazzo, « Le portrait d'auteur... », art. cit., p. 26.

<sup>394</sup> Il s'agit bien entendu du prologue du *Chemin de longue étude*.

<sup>395</sup> Malcolm B. Parkes, « Lire, écrire et interpréter le texte... », art. cit., pp. 115-130.

<sup>396</sup> Paul Zumthor, « La glose créatrice », in *Les Commentaires et la naissance de la critique littéraire. France-Italie (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, eds Gisèle Mathieu-Castellani & Michel Plaisant, Paris, Aux Amateurs du livre, 1990, pp. 11-18.

processus d'assimilation de la culture savante et des codes de restitution au sein de la compilation rappelle le portrait de l'écolière que dessine Christine de Pizan :

Selon la maniere que j'ay en usage et a quoy est disposé le exercice de ma vie, c'est assavoir en la fréquentacion d'estude de lettres, un jour comme je feusse seant en ma cele, environnee de plusieurs volumes de diverses matieres, mon entendement a celle heure auques traveillié de recueillir la pesanteur des sentences de divers aucteurs par moy longue piece estudiez [...]. Le matin ensuivant rassise en mon estude si que j'ay de coustume [...]. (*Livre de la Cité des dames*, p. 40)<sup>397</sup>

Ici, tout le langage scolaire est mobilisé : la discipline (« la maniere que j'ay en usage », « l'exercice de vie », « si que j'ay de coustume ») qui l'astreint à fréquenter les livres comme on fréquente les bancs de l'école ; le lieu (« seant en ma cele », « rassise en mon estude ») ; la matière (des « estude de lettres », « des sentences de divers aucteurs ») ; le matériel (« environnee de plusieurs volumes de diverses matieres ») ; l'outil (« mon entendement »). Christine aime à se représenter textuellement en « bûcheuse »<sup>398</sup>. Le récit autobiographique constitue un détour indispensable, car il permet à la clergesse d'expliquer l'origine et les enjeux de son savoir. Selon Fabienne Pomel :

L'expérience de la lecture apparaît comme une voie de salut personnelle, lui permettant d'abord d'échapper au désespoir, puis d'opérer une conversion, sociale et professionnelle. En effet l'expérience de la lectrice-pérégrine est sacralisante parce qu'elle met en jeu un rapport au savoir ; elle la consacre comme membre d'une clergie, au rebours des habitudes sociales et culturelles de l'époque.<sup>399</sup>

Chez Christine de Pizan, les révélations autobiographiques font l'objet d'une sélection : elles sont agencées à dessein pour venir modifier des éléments topiques de la culture auctoriale. Elles font ainsi partie d'un ensemble de procédés visant à fabriquer une posture d'écrivaine. De manière similaire, Jean de Courcy insiste sur son effort intellectuel (le *labour*), transposant dans le domaine du loisir l'activité professionnelle du clerc-lisant. Les éléments autobiographiques ne sont donc pas convoqués à des fins de sincérité et de vérité<sup>400</sup>, mais pour prouver dans un premier temps qu'il a sa place au sein de la culture de l'écrit, si ce n'est en tant que *magister*, du moins en tant que disciple.

La métamorphose de l'homme (ou de la femme) du monde en écrivain s'effectue finalement en trois temps : les événements de la vie font d'abord naître un désir du livre, désir d'occupation dans le cas de Jean de Courcy, de réconfort chez Christine ; les lectures sont assimilées par un « mouvement lent d'incorporation », pour enfin aboutir au processus

---

<sup>397</sup> Christine de Pizan, *Livre de la Cité des dames*, éd. et trad. E. J. Richards, Milan, Luni Editrice, 1998, p. 40.

<sup>398</sup> Le terme est emprunté à Eric Hicks dans son article « Une femme dans le monde : Christine de Pizan et l'écriture de la politique », in *L'Hostellerie de pensée : études sur l'art littéraire au Moyen Âge offertes à Daniel Poirion par ses anciens élèves*, eds Michel Zink, Danielle Régner-Bohler, Eric Hicks & Manuela Python, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, p. 235.

<sup>399</sup> Fabienne Pomel, « S'écrire en lectrice... », art. cit, p. 225.

<sup>400</sup> Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975 et *id*, *Signes de vie. Le pacte autobiographique*, 2. Paris, éd. du Seuil, 2005.

d'engendrement du livre. Fabienne Pomel distingue trois instances dans le parcours de l'écrivaine : la « lectrice-pérégrine » ; l'« escoliere avide et déterminée » ; enfin la clergesse<sup>401</sup>. Il est possible de calquer ces instances sur la figure de Jean de Courcy tout en mettant en valeur leurs différences : marqué par la vieillesse (et donc peut-être déjà orienté vers sa mort à venir ?), Jean de Courcy est moins un voyageur du livre qu'un lecteur dévot. Comme Étienne Daheim le souligne pour Pétrarque, cette attitude dévotionnelle fait naître l'écriture :

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.<sup>402</sup>

Mais à la différence de ce dernier, chez notre auteur, la dévotion ne débouche pas sur une écriture de soi, dans laquelle le sujet s'objective et « se regarde dans son œuvre comme un miroir, pour s'y créer une image idéale, un portrait de soi en écrivain “appuyé sur une idéologie de l'auteur” »<sup>403</sup>. La lecture dévotionnelle de Jean de Courcy ne donne pas lieu à une objectivation de son individualité, mais à une objectivation du monde. Solitaire, rationnelle et personnelle, elle vise avant tout pour le lecteur à atteindre la spiritualité par l'étude et la compréhension intime du message eschatologique des textes puis, dans un second temps, à convertir son lecteur. Ainsi, on ne retrouve pas dans le prologue de la *Bouquechardière* le motif humaniste de la gloire liée à l'immortalité de l'écrivain manifeste chez Pétrarque, mais aussi repris par Jean Gerson dans une moindre mesure :

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.<sup>404</sup>

Avant d'être écrivain, Jean de Courcy s'affiche avant tout comme un lecteur. L'enlumineur du manuscrit de Genève ne s'y trompe pas qui ne représente pas le compilateur en train d'écrire, comme c'est souvent le cas, ou, tout du moins, de lire avec le matériel d'écriture qui se trouve autour de lui<sup>405</sup> : c'est bien en lecteur qu'apparaît Jean de Courcy, la bouche entrouverte comme s'il lisait à voix haute ses lectures, les dictant ensuite à ce scribe écrivain, au sens technique du

---

<sup>401</sup> Fabienne Pomel, « S'écrire en lectrice... », *ibid.*

<sup>402</sup> Étienne Anheim, « Une lecture de Pétrarque... » art. cit., p. 195.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>404</sup> Viviane Griveau-Genest, *op. cit.*, p. 191. Viviane Griveau-Genest se livre à une analyse de la topique de l'individu chez Jean Gerson, en suivant le canevas fourni par Étienne Anheim pour le cas de Pétrarque.

<sup>405</sup> C'est en écrivaine que Christine de Pizan se fait représenter dans le manuscrit de la reine. Dans le manuscrit du *Livre de la Mutacion de Fortune*, on trouve un encrier sur son pupitre. Sur les quatre types de représentation auctoriale chez Christine de Pizan (la scène de dédicace, l'auteure à son pupitre, l'auteure enseignant ou étant instruite par une figure allégorique), voir Mary Weitzel Gibbons, « Christine's Mirror : Self in Word and Image », in *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 July 2000)*, dirs Angus J. Kennedy, Rosalind Brown-Grant, James Laidlaw & Catherine Müller, Glasgow, Glasgow University Medieval French Texts and Studies, 2002, t. 2, pp. 367-396.

terme. C'est aussi en lecteur d'histoires que Jean de Courcy se rêve dans le *Chemin de Vaillance*, lorsqu'il se rend auprès de Fortune et qu'il parcourt le livre qui se trouve à ses côtés :

Sy alay lors le livre ouvrir  
Endroit ou regardoit l'ymage  
puis me mis au lire la page  
comme je m'en sceuz entremettre [...]  
Lors tournay deux feuilles du livre  
et dont peus lire a delivre [...]  
Plus avant lus sans respiter [...]  
Après regarde soubz ung tistre  
En ce volume une epistre [...]  
Lors que j'euz cel epistre veue  
mot a mot a mon pouoir leue,  
Au mieulz que je pus la retins  
et sa substance en retins.  
Sy clos et fermay le livre  
Quant je fus du lire a delivre.<sup>406</sup>

Jean de Courcy nous livre ici les étapes de la lecture. Il faut remarquer l'importance de la scène d'énonciation dans laquelle a lieu la rencontre avec le livre. Celle-ci se fait dans l'intériorité d'un temple où, dès son entrée, l'acteur se replie sur lui-même. Les verbes d'action sont ainsi remplacés par des verbes de contemplation. Ce changement d'attitude de l'action à l'intériorité est d'ailleurs motivé par le miroir au double visage de Fortune qui se trouve dans le temple : il oblige le spectateur à regarder les deux faces d'une même figure, reflet allégorique d'une réalité mondaine. L'acteur désormais *regarde, s'abandonne, voit*, etc. (*ibid.*, fol. 64r). Selon Paul Saenger, la dévotion mentale permet l'émergence d'une lecture de « cœur » qui remplace la lecture de bouche monastique<sup>407</sup>. *L'œil* du lecteur laïque s'accroche d'abord aux éléments paratextuels (*l'image, le titre*) qui fonctionnent comme autant de repères de lecture et forgent ainsi une idée pré-discursive du contenu de l'œuvre. Dans un second temps vient le feuilletage et la lecture à proprement parler, qui s'achève sur la mémorisation : « le lecteur assimile (au sens plein du terme) le livre, le grave sur les tablettes de sa mémoire »<sup>408</sup> dans le but de réactiver ce savoir au moment opportun. Ici, Jean de Courcy s'impose comme un lecteur-modèle, un lecteur dévot capable d'interpréter le texte profane. Il expose donc une réflexion sur la lecture et son efficacité dans la démarche de conversion et, fort de ce statut de lecteur-modèle, il décrit la manière de « bien lire » et de « bien entendre » le sens de l'histoire.

---

<sup>406</sup> Jean de Courcy, *Chemin de Vaillance*, Royal 14 E II, fol. 64v-67r.

<sup>407</sup> Paul Saenger, « Lire aux derniers siècles du Moyen Âge », in *Histoire de la lecture...*, *op. cit.*, pp. 147-174 (p. 168).

<sup>408</sup> Florence Bouchet, *Le Discours sur la lecture...*, *op. cit.*, p. 182. Voir aussi Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1<sup>ère</sup> éd. 1990), pp. 16-32.

La présence du scribe<sup>409</sup> dans l'enluminure du manuscrit genevois, ainsi que le meuble en bois sur lequel sont déposés des livres munis de fermoirs suggèrent, comme le rappelle Claudia Rabel, le « lien étroit voire indissociable entre l'étude et l'écriture, [...] la formation progressive d'une bibliothèque [...] le lieu dynamique et fécond de la production de nouvelles œuvres à partir des anciennes »<sup>410</sup>. Jean de Courcy ne fait pas que lire, il fixe et transmet ses lectures en dictant. Cette mise en valeur de la culture de l'écrit rend compte, selon Olivier Delsaux, d'une métamorphose de l'auteur en écrivain qui nous semble correspondre à notre auteur également :

[...] à la fin du Moyen Âge, le lieu (*l'estude*), les instruments (la plume), les stratégies discursives (le colophon et ses postures d'humilité), les méthodes de travail (*l'esécriture*), ainsi que le nom (*escripvain*) des spécialistes de *l'escript*, en particulier le transcripteur (mais également, dans une moindre mesure, l'humaniste, le professeur, le notaire, le secrétaire), auraient été convoqués par certains auteurs en moyen français pour se construire ou, à tout le moins, légitimer une figure d'auteur dans le champ culturel, en référence à l'un des acteurs les plus reconnus d'un des champs culturels les plus valorisés (celui de *l'escript*), devenu depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle un lieu de pouvoir et de reconnaissance sociale.<sup>411</sup>

Ainsi, plus que la question de l'auteur, c'est le statut de l'écriture qui intéresse Jean de Courcy, et c'est en tant que lecteur qu'il l'appréhende, comme un médiateur de connaissances. Le récit du viol de Philoména et sa moralisation rendent compte de ce déplacement de l'auteur au livre et au lecteur opéré par le compilateur. La pause dans le déroulement chronologique linéaire de l'histoire est signalée par une intervention de régie (« En celui temps de quoy parlé avons », L. I, chap. 16, fol. 21r). Cette formule marque l'entrée dans le discours narratif. Dans l'*Ovide moralisé*, le conte emprunté à un « Crestiens li Gois » permet à l'auteur de développer une réflexion métadiscursive sur la glose, voire sur la fable. En effet, alors que Térée tente de convaincre le roi Pandion de le laisser emmener Philoména en Thrace auprès de sa sœur Procné, pour toute réponse, Pandion se mure dans le silence. Térée se tourne alors vers Philoména dans l'espoir que celle-ci convainque son père de la laisser partir. La scène donne lieu à une confrontation verbale entre Philoména et Térée. Ce dernier, qui ne cesse d'aligner les mensonges et de feindre le désespoir depuis son arrivée à Athènes, interprète le silence de Pandion comme un consentement (« Qu'assez otroie qui se test », *Ovide moralisé*, L. VI, v. 2532). Philoména, de son côté, refuse de gloser le silence paternel (« Don n'i convient il point de glose », *ibid.*, v. 2516). Wagih Azzam propose de voir dans ce débat, ainsi que dans le portrait de Philoména et la tapisserie, une opposition entre la mauvaise glose, celle de Térée, et le *travail* et *penée* de Philoména, qui représentent la bonne glose française, autrement dit celle de Chrétien de Troyes lui-même :

---

<sup>409</sup> La hiérarchie entre le lecteur et le scribe *escripvant* est inversée puisque celui-ci est en contrebas. L'activité de lecture apparaît donc supérieure à celle de l'écriture, et le scribe en est réduit à son seul statut de secrétaire.

<sup>410</sup> Claudia Rabel, « L'estude d'un tres noble seigneur... », art. cit., p. 258.

<sup>411</sup> Olivier Delsaux, « Qu'est-ce qu'un *escripvain*... », art. cit., p. 100.

Si la peine et le travail exigés par le portrait sont caractéristiques de la coutume des Français et permettent d’avoir la « chose » (à savoir Philomena), la description se révèle bien proprement française : ce surplus représente la part spécifiquement française de la translation, où Chrétien met son sens. Gloser Ovide, faire entendre le non-dit de la fable, telle apparaît la tâche du traducteur. Elle nous était déjà signifiée dans le dialogue sur le silence et la glose. Nous avons vu que la fable n’est pas « mançoignable », seule la forme qui la porte peut constituer un mensonge. La translation consiste à *extraire* la fable de la forme qu’Ovide lui a donnée pour la *transporter* dans un espace signifiant où le sens de la vérité en serait révélé.<sup>412</sup>

La version du récit réécrite par Jean de Courcy insiste moins que son modèle sur la question de l’interprétation du silence de Pandion :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> , L. I, chap. 16, fol. 21v-22r	<i>Ovide moralisé</i> , L. VI, vv. 2515-2532
Quant Philomene entendi Thereus, si lui dist que lui mesmes devoit faire la requeste a son pere et comme petit y vauldroit sa parole se la sienne ne vouloit entendre. A quoy Thereus lui donna responce comme avant celle heure lui en avoit parlé et que responce ne lui avoit donnee. A celle fois lui dist Philomene comme pour neant plus en parleroit et que tel congnoissoit le courage son pere que, se plus lui estoit celle chose requise, il s’en courrouceroit et perdrait en sa paine.	« Que vos respondi ? » – « Nule chose. » « Don n’i convient il point de glose. Des que respont ne vos viaut randre, Assez me puet ma suer atandre, Qu’ele ne me verra des mois. Bien sai que mes sire li rois N’a talant que congié me doigne. Ne li plest pas ceste besoigne. » – « Ne li plest ie ? » – « Non, ce croi. » « A quoi le savez vos ? » – « A quoi ? A ce qu’il ne vos viaut respondre. » – « Autrement le poez espondre Et antandre an autre meniere : Il oï tote ma proiere Et escouta mout volantiers, Que mot ne dist andemantiers. Et por ce cuit je qu’il li plest, Qu’assez otroie qui se test. »

Dans la version de la *Bouquechardièrre*, l’interprétation par Térée du silence de Pandion comme un consentement tacite n’est pas évoquée. Dans l’*Ovide moralisé*, Térée feint d’emblée la douleur et la peur d’être chassé par Procné s’il ne revient pas avec Philoména. Par contre, dans la *Bouquechardièrre*, Térée ne commence à feindre qu’à partir du moment où il s’entretient avec Philoména du refus de Pandion et constate sa beauté et sa courtoisie. Le portrait de Philoména, qui faisait la fierté du romancier français (Chrétien de Troyes), est réduit. La bravoure artistique et la prouesse rhétorique n’intéressent pas Jean de Courcy. Ce dernier transpose simplement le récit de *Philoména* sur un plan moral. Térée est le prototype de l’amoureux attisé par le feu de luxure :

Lors comme l’ennemi qui de mal faire les pecheurs atise olt de l’amour d’elle Thereus tempté si ardaument que pour penser a elle laissoit il toutes choses, voire Progné, sa femme, et Ithis, son filz, olt il lors oubliez. (L. I, chap. 16, fol. 22r)

<sup>412</sup> Wagih Azzam, « Le printemps de la littérature. La “translation” dans Philomena de Crestiens li gois », in *Le miroir et la lettre. Écrire au Moyen Âge, Littérature*, n° 74 (1989), pp. 47-62 (p. 55).

Chez Jean de Courcy, il n'y a pas de réflexion métadiscursive sur le langage mensonger de la fable :

Le traître Thereus qui fut plain de rage pour acomplir son peché detestable pensa lors en son cueur plusieurs desloyales choses, comme de Jupiter et des autres dieux qui en leurs temps toutes femmes amerent et de une faulse loy que pour lors tenoient comme chascun sans crime pouvoit de toutes femmes son delit acomplir, ainsi que Jupiter l'avoit ordonné, ce qui estoit chose laide et abhominable, contre raison et bonne nature, ainsi comme on list en la *Legende doree* de Mahom qui estoit en Arabe, lequel par ses faulx et desloyaux signes deceust Gadriarche, la femme Caradone, et corrompi le Ancien Testament par mal gloser le texte de la lettre, lequel par son mal donner a entendre fist croire le peuple en une faulse loy que les Sarrasins encores tiennent et croient. (*ibid.*)

La moralisation déplace la question de la fable sur celle de la mauvaise glose biblique – un déplacement révélateur de la perspective de Jean de Courcy, pour qui la fable n'est pas intéressante en elle-même, mais en ce qu'elle fait partie des écritures et demande à être interprétée. Cette préoccupation est ensuite mise de côté pour souligner le thème moral de la corruption du corps et de l'âme. En effet, la suite de la moralisation concerne davantage la corruption du corps par le « feu de luxure » et la protection qu'offre l'amour de Dieu, suivant par là la digression qu'offrent les vers 2609-2664 dans l'*Ovide moralisé*<sup>413</sup>. Ici, l'acte du traducteur n'est pas évoqué, et Jean de Courcy se contente de commenter le texte. À l'inverse du poète de l'*Ovide moralisé*, notre écrivain amateur s'exerce vraisemblablement davantage dans la fonction de glossateur que dans celle d'auteur. Mais là encore, on retrouve sa posture d'humilité caractéristique : c'est moins son propre rôle que Jean de Courcy met en avant que le sens de la fable.

Dans la suite du conte, au chapitre 18, Jean de Courcy relate la conception de la fameuse tapisserie historiée par Philoména qui lui permettra de briser le silence imposé par sa langue coupée. Cette fois, Jean de Courcy propose une interprétation autour du thème de l'écriture. En effet, il ajoute à la description de la toile brodée par Philoména l'apposition d'un texte qui équivaut à une signature écrite :

A grant merveille fut celle œuvre bien tissue et **au premier chief estoient escriptures monstrant que elle mesmes avoit celle œuvre faicte**, et aprez fut pourtrait en histore comme Thereus fut alé en Athenes et comme en sa nef l'avoit amenee. Puis y fut figuré le boys et la maison et comme sur son gré l'avoit prinse et forcee et par murdre lui olt la langue trenchee, puis fut en la courtine en pourtraicture mis comme il olt commandé a la vieille la garder et tout l'estat de destruction et misere en quoy ele estoit. (L. I, chap. 18, fol. 24r)

Ici, Philoména commence par signer son œuvre par une inscription « montrant que elle mesmes avoit celle œuvre faicte », imitant ainsi l'inscription du nom de l'Auteur dans les prologues.

---

<sup>413</sup> « Pour ce se doit chascun garder et abstenir que le feu de luxure ne le puisse corrompre, et avoir avec soy vertueux memore de pourchacer amour avec Nostre Seigneur, car qui y a son amour, il ne peult perillier et est deffendu de tout mortel vice. Car comme dit le maistre des proprietiez de la douce oudeur de la fleur de la vigne qu'elle fait eslongner d'environ elle le serpent venimeux, et ainsi fait la divine amour fuir d'avec l'omme toutes iniquitez. » (L. I, chap. 16, fol. 22v)

Jean de Courcy lève une ambiguïté qui se trouve dans la version de l'*Ovide moralisé*. En effet, alors que chez Ovide, Philoména tisse des lettres pour raconter son histoire, l'auteur de l'*Ovide moralisé* propose une véritable *ekphrasis* de la toile dont les scènes sont *portreite*. Cependant, aux vers 3336-3337, l'inscription du nom de Philoména est ambiguë : « Car tissu ot a l'un des chies/ Que Philomena l'avoit faite » (L. VI, v. 3336-3337)<sup>414</sup>. Au vers 3347, l'auteur de l'*Ovide moralisé* ajoute : « Tot ot escrit an la cortine ». Il semble que, sous sa plume, la figuration est aussi une forme d'écriture. Jean de Courcy traduit quant à lui *tissu* par *escriptures*.

L'ambiguïté est levée par Jean de Courcy qui oppose deux temps dans le tissage : le premier, l'*escripture* et le second, la *pourtraiture*. Le nom épargne à Procné, la sœur de Philoména, tout l'effort d'interprétation, puisqu'elle attribue d'emblée l'ouvrage à son auteure. Ensuite, Jean de Courcy précise qu'il s'agit d'une peinture « pourtrait en histore », rappelant son propre projet qui est « coulour(é) de couleur historial » (L. I, prol., f. 1r) : le terme d'histoire polysémique, en moyen français, désigne une représentation par des images qui peuvent être animées aussi bien par la figuration que par les mots<sup>415</sup> ; qu'il s'agisse de la tapisserie de Philoména ou de la *Bouquechardièrre* elle-même, les histoires sont porteuses d'exemplarité. Le nom de l'auteur enclenche le processus d'identification et la reconnaissance permet de mobiliser un savoir prédiscursif sur son auteur et de former un certain nombre d'attentes. L'histoire, quant à elle, suscite l'imagination du lecteur qui se retrouve dans la position de celui qui contemple une œuvre d'art et participe à l'émotion<sup>416</sup> qu'elle suscite.

Jean de Courcy n'insiste à aucun moment sur la *translation* (au sens d'adaptation et de travail d'*integument*) pourtant si chère à Chrétien de Troyes et reprise par l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Ainsi, même lorsqu'il évoque le langage des signes par lequel Philoména communique avec sa geôlière, il nous semble difficile d'appliquer à la *Bouquechardièrre* l'analyse de Marylène Possamai-Pérez à propos de l'*Ovide moralisé* : « Les termes *entendre*, *signes* évoquent en outre le travail d'interprétation auquel se livre l'auteur de l'*Ovide moralisé* »<sup>417</sup> :

Long temps olt Philomene fait son demeure avec la vieille, par quoy pouoit bien tous ses signes congnoistre et sans enfreindre les commands Thereus a son povoir lui avoit compleu et obeÿ a sa voulenté [...] Quant Philomene ainsi olt apperceu que la vieille lui vouloit complaire, si print la courtine qu'elle avoit tissue et devers elle si avant se enhardi que par ses signes lui fist entendant et par la fenestre lui ala monstrier comme sa fille alast en la cité et secretement portast la courtine tant que sans congnoissance peust estre presentee a la royne Progné. Adonc celle vieille qui

<sup>414</sup> Sur la transtextualité de la version de Philomena dans l'*Ovide moralisé*, voir Marylène Possamai-Pérez, « Chrétien de Troyes au début du XIV<sup>e</sup> siècle : *Philomena* "moralisé" », in *L'œuvre de Chrétien de Troyes dans la littérature française, réminiscences, résurgences et réécritures*, éd. Claude Lachet, Lyon, C.E.D.I.C, 1997, pp. 169-185 ; *id.*, *L'Ovide moralisé, op. cit.*, pp. 268-293.

<sup>415</sup> Selon le DMF, le lexème *histoire* est attesté au sens de « récit de chroniqueurs ou d'historiens » mais aussi de « représentation picturale, sculpturale, théâtrale d'une scène ».

<sup>416</sup> Voir *infra* l'exemple du temple de Carthage.

<sup>417</sup> Marylène Possamai-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*, p. 283.

connoissoit ses signes fut moult volentifve de son plaisir faire, parce qu'elle se pensa en avoir loier. (L. I, chap. 18, fol. 24r)

Il nous semble ici que le langage des signes est à prendre au sens littéral. Il n'en est d'ailleurs plus question dans la moralisation de l'épisode. Celle-ci donne lieu à une réflexion sur le rôle des « escriptures » et de la « divine escripture » qui est absente de l'*Ovide moralisé*. L'écriture apparaît comme le médium par lequel est transmis la connaissance (« [...] comme par escriptures a l'en congnoissance de plusieurs choses passees et advenir », L. I, chap. 28, fol. 24v). Des *escriptures* des choses passées ou à venir, c'est-à-dire de l'histoire, à l'Écriture, il n'y a qu'un pas, car dans la perception eschatologique chrétienne partagée par Jean de Courcy, l'histoire de l'humanité, dont la Bible est le réceptacle par excellence, est écrite de la main de Dieu. C'est d'ailleurs Dieu qui a donné à Moïse, le premier patriarche, « sa loy et ses commandemens par lui escrips en tables de pierre » (L. I, chap. 5, fol. 11v) afin que ses élus « raemplis du Saint Esperit » (L. I, chap. 28, fol. 24v) – « ses benoists prophetes », « ses benoists apostres », « ses euvangelistes » et « ses sains ministres » (L. I, chap. 5, fol. 11v) – enseignent à l'homme le chemin du salut. Écrire et lire l'histoire, c'est donc comprendre le plan divin et retrouver la voie de salut :

En teles escriptures et apparicions des choses qui estoient a advenir ou siecle par les signes et vrayes demonstres contenues ou texte de la sainte escripture par vraye prophecie, nous est figuré l'advenement de Nostre Seigneur et la voye de nostre salut, pourquoy nous devons croire la voix de l'Eglise, sans y adjoûter autre chose que le sens litteral, de quoy Clement pape recite ces paroles : « Moult de paroles sont en la divine escripture que aucuns pourroient mettre en estrange sens, mais nul ne y doit exposer sinon le propre sens de la verité. » [...] Par ce devons congnoistre la sainte pourtraiture contenue en la page divine, qui par le Saint Esperit nous fut presentee, a celle fin que le peussions congnoistre, car en la maniere que dit saint Ambroise, celui qui vrayement congnoit Nostre Seigneur il trouve le tresor de science et de sapience. (L. I, chap. 18, fol. 24v)

De la même manière que Philoména figure son malheureux destin sur sa courtine, Dieu figure, pourtrait et écrit l'avènement de Jésus Christ. En raccordant le conte de Philoména à la guerre de Pandion contre les Barbares, Jean de Courcy le lie à la vérité de l'histoire : le récit peut alors dévoiler sa vérité profonde, conforme à la vérité divine. Comme le souligne Marylène Possamai-Pérez, « le Christ est l'explication finale, l'analogie dernière [...] »<sup>418</sup>. Bien que la fable trouve sa place dans l'œuvre de Jean de Courcy, la réduction (voire l'annihilation) du dialogue et des portraits, ainsi que l'orientation des moralisations tendent à détourner l'attention du lecteur vers le message de l'écriture plutôt que vers le langage réflexif sur l'art d'écrire ou de représenter<sup>419</sup>. Ainsi, Jean de Courcy n'hésite pas à interrompre la tension psychologique liée à la découverte de Philoména par sa sœur Procné pour insérer la moralisation sur l'*escripture*.

<sup>418</sup> Marylène Possamai-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., p. 588.

<sup>419</sup> Pour la conscience de son art chez l'auteur de l'*Ovide moralisé*, notamment à travers des métaphores artistiques, voir *ibid.*, pp. 707-716.

La lecture fragmentaire détourne l'attention du lecteur de l'intrigue pour la porter sur l'interprétation. C'est donc moins l'acte de création que la lecture des écritures et la bonne compréhension de l'histoire qui est au centre des préoccupations de Jean de Courcy.

L'arrivée d'Énée au temple de Junon à Carthage, au chapitre 16 du livre III, donne à nouveau l'occasion à Jean de Courcy d'exprimer la primauté de son intérêt de lecteur sur celui d'auteur, puisqu'il esquivé à nouveau la tentation rhétorique du créateur pour insister davantage sur l'effet produit par l'histoire sur le spectateur. Fuyant misérablement Troie par la mer, Énée descend à Carthage. Déambulant dans la cité, il tombe sur le temple de Junon et y entre avec son compagnon. Il est alors frappé par :

les notables peintures qui richement furent faictes et entaillies des anciens histores qui la estoient pourtrais, en especial de Troye la grant, comme elle olt esté par les Gregois destruite ce qui au cuer de plus prez le touchoit que toutes les choses que il pouoit veoir. (L. III, chap. 16, fol. 166v)<sup>420</sup>

Le résumé de la guerre de Troie (le portrait de Priam et les hauts faits qui lui sont faussement attribués, les batailles de Troie, l'arrivée de Panthasilée, sa mort et la destruction de Troie<sup>421</sup>) fait écho au récit que vient de livrer Jean de Courcy dans le livre II de la *Bouquechardièrre*. Ici encore, la manière dont l'auteur de la *Bouquechardièrre* mène son récit diffère des hypotextes latin (Virgile) et roman (l'*Histoire ancienne jusqu'à César*) et révèle les préoccupations de ce lecteur dévot.

La sécheresse de la description, encore plus résumée que celle de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*<sup>422</sup> et qui se limite à mentionner les faits historiques, contraste avec le morceau d'*ekphrasis* de Virgile. Jean de Courcy ne précise pas la matérialité précieuse de la statue de Junon ni celle du temple. Catherine Croizy-Naquet montre dans son étude sur la poétique de la

---

<sup>420</sup> L'écho avec le portrait de l'acteur en lecteur dans le *Chemin de Vaillance* (cf. *supra*) mérite d'être relevé. L'auteur inscrit dans la *Bouquechardièrre* et dans le *Chemin* serait-il une sorte d'Énée universel, contemplant les désastres de la guerre et des dissensions humaines, auxquelles il a participé, peut-être pas en tant qu'acteur principal comme Énée, mais en tant que chevalier et homme ?

<sup>421</sup> L. III, chap. 16, fol. 166v : « Comme celle histore olt bien avisee a son compaignon dist, des oeils lermoians, comme de tous les hommes qui estoient ou siecle furent les Troiens les plus maleurez, car par tout le monde estoit nouvele de leur male fortune et en tous pays estoit leur douleur amenteue. Lors monstra Eneas a son compaignon la pourtraicture du roy Priamus et la figure de ses haultes proescs, comme les batailles de Troye ourent esté et comme a son secours estoit venue Panthasilee, la royne d'Amazone, la maniere comme elle olt esté occise et comme celle guerre avoit esté finee a leur confusion. » Il semblerait que Jean de Courcy ait fait un raccourci trop rapide de sa source car les grandes prouesses sont en fait à attribuer à Hector et non à Priam (cf. note 422).

<sup>422</sup> Voici la version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, BnF fr. 20125, fol. 151v-152r : « Enmi lui droitierement ot la roine Dido fait faire un riche temple en l'onor Juno lor devesse que ele aoroit et si li ot faite faire une grant imagine d'or aornee de pierres precioses et encore i faisoit ele ovrer et enbelir le temple de ses avoires et de ses grans richeces la vint Eneas et tantost come il esgarda le tres grant ovrage il vit en la peinture qui a or et a asur estoit faite : totes les batailles de Troies com la cités estoit grans et riche et coment li Griu l'assistrent et devers lequele partie les loges et les tentes estoient et com li rois Prians ses fills et les autres amonestoit de bien faire et com Hector i faisoit les grans promesses et li autre aussi qui de fors et dedens estoient et com Achilles ocist Hector et coment en la fin la cités fu destruite. [...] Ensi parloit Eneas et en regardant la peinture li corroient les larmes a grant fuison aval la face qar totes i veoir peintes les batailles et coment la roine d'Amazone Panthesilee y estoit venue et les chivaleries qu'ele i avoit faites o ses damoiseles. ». Achille n'est même pas mentionné dans la *Bouquechardièrre*.

ville dans les romans d'Antiquité que les digressions descriptives sont communément l'occasion pour le clerc d'étaler son savoir-faire rhétorique et sa culture classique<sup>423</sup>. Les *ekphrasis* témoignent selon Francine Mora-Lebrun d'une « démarche auto-réflexive » :

[...] on voit que ce qui semble avoir caractérisé les « mises en roman » est une conscience accrue de leur poéticité, née sans doute de leur statut de traductions. On a ainsi pu percevoir chez elles une démarche auto-réflexive qui caractérisera d'ailleurs ensuite l'ensemble du genre romanesque, démarche déjà sensible dans les prologues, mais plus nette encore dans les *ekphrasis*, dans la mesure où les descriptions d'œuvres d'art favorisent les rapprochements de la création poétique avec d'autres formes d'expression artistique.<sup>424</sup>

Par contraste, Jean de Courcy ne laisse pas plus de place à ces morceaux de bravoure cléricale qu'aux personnages réflexifs : sous sa plume, l'attention ne se porte plus sur la splendeur de l'œuvre peinte, mais sur la réaction du spectateur. Ce tableau fonctionne comme une *trace* du passé, un « indice purement local d'un événement passé », un « indice fragmentaire qui ne peut être amené à produire une signification plausible qu'à grand renfort de connaissances et d'hypothèses adjacentes »<sup>425</sup>. Parce que la *trace* permet de remonter des effets à la cause<sup>426</sup>, c'est Énée, acteur et témoin de l'histoire, qui va fournir les clés d'interprétation (subjectives) à l'écrivain qui, par la mise en texte, non seulement enregistre l'histoire mais lui donne un sens profond.

Relevant de la technique rhétorique de l'*enargeia*, la peinture convoque immédiatement le souvenir du passé et le réactive à la fois de manière claire et vivace<sup>427</sup>. La *trace* du passé fournit à Énée-spectateur plus d'émotions à la vue de ces peintures qu'il n'en avait ressenties en tant qu'acteur de la guerre de Troie : « De ces choses veoir fut son cueur en tristesse par quoy des oeilz du chief piteusement ploura. » (*ibid.*). C'est une fois qu'il a regardé, mais surtout après que « celle histore olt bien advisee » (*ibid.*) qu'il est saisi par l'émotion. La lecture de l'histoire (que ce soit par le médium de la peinture ou de l'écrit) crée le choc émotionnel nécessaire à la régénération de l'âme, parce qu'elle « ramentevoit de regretter leur destruction » et « renouveloit leur dolent souvenir » (L. III, chap. 17, fol. 167r et 167v). Le déchiffrement de l'histoire n'est pas passif, car la matière historique demande à être « advisee », c'est-à-dire observée, comprise et interprétée. La lecture de l'histoire est de l'ordre de l'affectivité autant que de la cognitivité. Écriture et lecture sont intimement liées chez Jean de Courcy, comme

---

<sup>423</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Thèbes, Troie et Carthage. Poétique de la ville dans le roman antique au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1994.

<sup>424</sup> Francine Mora-Lebrun, « *Mètre en romanz* »..., *op. cit.*, p. 285.

<sup>425</sup> Denis Thouard, « L'Enquête sur l'indice. Quelques préalables », in *L'Interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, éd. Denis Thouard, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 9-21 (p. 16).

<sup>426</sup> Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Paris, Verdier, 2010 (1<sup>ère</sup> éd. 1986, 1<sup>ère</sup> trad. fr. 1989), pp. 218-229.

<sup>427</sup> L'*enargeia* désigne la clarté et la vivacité. Voir les pages consacrées au rapport entre description, *enargeia*, historiographie et rhétorique chez Carlo Ginzburg, *Le Fil et les traces. Vrai faux fictif*, trad. Martin Rueff, Paris, Verdier, 2006, pp. 23-60.

chez ce personnage d'Énée qui est à la fois acteur et spectateur de sa propre histoire. De manière métaphorique, c'est d'ailleurs lui-même qui fait la « lecture » à ses compagnons (« Lors monstra Eneas a son compaignon la pourtraiture [...] » L. III, chap. 16, fol. 166v) et c'est à travers son émotion et sa subjectivité que l'histoire de Troie est interprétée : « grant douleur lui faisoit pour la pitié de lui et de sa lignie » (L. III, chap. 17, fol. 167r). Le rôle du lecteur/spectateur consiste à faire concorder ce qu'il lit à sa propre histoire. Par conséquent, les faits historiques que l'on trouve dans les livres demandent donc à être médités, intériorisés et interprétés selon une optique d'actualisation morale : « Et comme dit Boece de Consolacion : “Met mesure en ta triste pensee quant tu la vois devant tes oeilz escripte et la reforme par ymage semblable a la chose qui te peut reconforter.” » (L. III, chap. 16, fol. 166v).

Cependant, comme le montre Jean-Claude Mühlethaler, la lecture d'Énée est faussée car il reste dans l'émotion subjective, ce qui le conduira à commettre à nouveau une erreur d'interprétation :

Mais submergé par l'émotion, Énée reste prisonnier d'une lecture subjective et autoréférentielle, dont les enjeux collectifs sont absents. Il fait même de sa vision du passé un instrument de séduction, lorsqu'il raconte à sa manière les malheurs de Troie à Didon. L'art, bénéfique à certaines occasions, se révèle, sinon dangereux, du moins vecteur d'illusions en d'autres situations.<sup>428</sup>

Énée n'a pas su se détacher de sa subjectivité pour lire son histoire dans une perspective eschatologique. Le travail de deuil est en cours mais le recul critique n'a pas encore eu lieu et la réconciliation apaisée avec son passé est suspendue<sup>429</sup>. En observant ces fresques historiques, le héros troyen ne se trouve pas tout à fait dans la position du lecteur de la *Bouquechardière*, voire dans celle de Jean de Courcy, eux-mêmes également acteurs de l'histoire. À la différence près que la mise en texte et la distance avec le passé montré permettent au lecteur de la *Bouquechardière* de se détacher de l'émotion immédiate et de découvrir le sens profond, c'est-à-dire chrétien, de l'histoire. Le lecteur a donc besoin de la médiation de l'auteur, et surtout de celle du texte. L'effet de mise en abyme, légèrement décalé, entraîne une superposition ingénieuse entre le niveau de la diégèse et la scène d'énonciation qui permet au lecteur de s'approprier la leçon de Jean de Courcy : le déchiffrement de l'histoire doit servir une démarche d'autocritique qui permet de ne pas reproduire les erreurs du passé. L'écriture fixe la mémoire des événements vécus, alors que sa lecture permet de comprendre, dans une perspective eschatologique, la voie à suivre. On passe donc de la mémoire à l'introspection et à la dévotion :

Pource en la maniere que des fais anciens sont en plusieurs lieux perpetuelz memores par histores et par escriptures devons nous en noz cueurs estre remembrans de la benoiste Incarnacion du

<sup>428</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Œuvre d'art et émotion : l'*Énéide*, de Virgile à Octovien de Saint-Gelais », in *Art et expérience esthétique dans la littérature du Moyen Âge*, *Memini*, 22-23 (2017), URL : <https://journals.openedition.org/memini/954>.

<sup>429</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli...*, *op. cit.*, p. 96.

doulz Jhesucrist et des greves douleurs que pour nous endura, car celle memore tousjours nous renouele et durera perpetuelement en la maniere que dit Sapience : « Ma memore est en la generacion des siecles ». Or pensons donc a celle remembrance tant que dedens noz cueurs soit dignement pourtraicte et que le souvenir en soit perpetuel en l'escercitement de nostre salut, car se bien y pensons de devot courage, de plus en plus celle memore en nous croistra et en noz cueurs sera plus ymaginee. Comme l'omme dolent quant plus voit sa douleur, plus est son penser triste et plus lui en souvient parce que le regard nous actrait le memore et le memore nous donne souvenir. (L. III, chap. 17, fol. 167v)

L'émotion du lecteur (distincte de celle de l'acteur) n'est pas rejetée. En effet, la lecture des *fais anciens* provoque le souvenir, ravive la douleur et suscite l'imagination, ce qui doit avoir pour conséquence d'établir une forme de communion avec la vie du Christ et la Passion qu'il a subie :

Comme la passion du doulx Jhesucrist duquel la memore doit en noz cueurs fruir perpetuelement en ce siecle et en l'autre et doit estre pourtraicte en tous noz pensers et ou parfont de noz cueurs ymaginee sans en oster nostre souvenir que, jour et nuit, ne soit en nostre memore. (L. III, chap. 17, fol. 167v).

Le lecteur intériorise donc la douleur du Christ, ce qui le rapproche de la pratique de la *devotio moderna*<sup>430</sup>. C'est comme si Jean de Courcy avait appliqué activement les conseils de Jean Gerson dans sa *Lettre à un vieillard* que certains ont attribuée à Philippe de Mézières :

Noble et religieux seigneur et pere en Jhesu crist. [...] pour bailler en bonne charite le conseil qui me semble a present profitable et presque necessaire a vous et a bien conduire vostre fin, la quele est plus fort ennaye par lenemy que autre aage et plus soubtinement, cest que vous prenez avec vous ung sachent lire francois et latin, qui continue[le]ment soit pres vous de nuit et de jour en dormant et veillant, en buvant et mangent, a deux fins. lune pour lire oroisons ou doctrines es queles vous prendrez plus de saveur et avez pris ou temps passe. [...] Celuy doncqz de qui je parle par vostre commandement et instruction sera touiours prest de vous dire. sire pansez a vous. pansez a vostre fin. a vostre salut. a vostre mort ou aucun tel langaige a lexemple de lempereur et de saint Jehan laumonier. vous savez les histoires. Et vous avez, Dieu mercy, avec vous bonnes gens et devotes pour vous ayder a ce et pour querir les pas des escriptures qui vous seront profitables a lire et pour vous dire au diner ou ailleurs semblable langage comme jay dit de vostre clerc. [...] Je vous envoye ung petit traitie que je fis pieca pour aprendre a morir. vous le porrez faire lire et contreescrire. [...] Aussy je vous escri en francois pource que Robert et autres le puissent lire pour vous et a vous se mestier est.<sup>431</sup>

Contrairement à la lecture monastique, la lecture dévotionnelle vise à être communiquée et relayée (« faire lire et contreescrire »). Christiane Deluz remarque justement que c'est cette pratique de la piété laïque qui a ouvert la « brèche dans la diffusion du savoir » :

C'est en entrant dans les pratiques de piété des clercs que les laïcs ont ouvert semble-t-il la brèche dans la diffusion du savoir, même s'ils prient encore en latin, les livres d'Heures étant entièrement dans cette langue. Mais les *Vies des saints*, les *Passions du Christ*, sont en langue maternelle. La naissance de cette religion laïque, qu'A. Vauchez ne veut pas voir confondre avec la piété populaire, est un élément capital dans la formation de la nouvelle clergie. H.U. Gumbrecht a montré comment les nouvelles pratiques religieuses des laïcs ont influencé de façon décisive les premières étapes de la constitution d'une sphère privée, de formes nouvelles de communication

<sup>430</sup> Sur les lectures religieuses des laïcs, voir Geneviève Hasenohr, « Les lectures religieuses des laïcs dans la France du XV<sup>e</sup> siècle. Normes et pratique, lumières et ombres », in *Textes de dévotion et lectures spirituelles...*, op. cit., pp. 147-164.

<sup>431</sup> Jean Gerson, *Lettre à un vieillard* (Paris, avant septembre 1404), éd. Glorieux 1960-1973c, t. II, lettre 19, p. 77.

du savoir. L'individu devient le destinataire d'une « sagesse » que le clerc, qui en était le dépositaire, ne s'était pas senti jusque là dans l'obligation de divulguer.<sup>432</sup>

L'écriture qui émane de la lecture dévotionnelle ne consiste pas en une simple *translatio studii* mais en une lecture guidée. Ce n'est plus l'auteur qui parle, mais le livre qui s'adresse à un lecteur chargé par la suite de transmettre le contenu de ses lectures.

À la différence de ses contemporains, dont « la boulimie et la frénésie de lecture », selon Tania van Hemelryck, « sont perçues comme une nécessité pour l'écrivain et sont le corollaire tant de l'existence que de la qualité de son travail d'écriture »<sup>433</sup>, Jean de Courcy, même s'il devient un écrivain au moment où il choisit de prendre la plume, reste avant tout un lecteur. Or, la posture de lecteur est avant tout une posture d'humilité, qui permet au laïc contemplatif d'établir avec son propre lecteur une relation d'égalité ; ainsi il ne s'agit plus d'un passage symbolique de lecteur à auteur, mais d'un lecteur à d'autres lecteurs.

### 3. *Du lecteur aux lecteurs : une communauté dévotionnelle*

La scène d'énonciation – ce vieil homme retiré étudiant, compilant et faisant part à son lecteur des leçons morales à tirer de ses lectures –, ainsi que le sérieux de l'écriture (il n'est à aucun moment question du plaisir de lire) – confèrent à la *Bouquechardièrre* le caractère *intime* et *humble* d'une relation de lecteur à lecteur. L'œuvre de Jean de Courcy n'est en effet pas dédicacée et l'auteur ne mentionne aucune situation de patronage<sup>434</sup>, si ce n'est celui de Dieu (« Au nom du benoist pere, du glorieux filz et du saint Esperit, trois personnes en une substance » L. I, prol., fol. 1r). L'écriture semble émaner d'une volonté personnelle et individuelle, celle d'un lecteur désireux de partager son propre parcours de lecture et d'herméneutique chrétienne. De ce point de vue, il partage la posture de Thomas de Saluces, un autre chevalier-écrivain, son contemporain, dont Florence Bouchet a démontré le travail de lecteur au travers de sa pratique de compilation, de remaniement et de la fusion des matières<sup>435</sup>.

---

<sup>432</sup> Christiane Deluz, « Quelques aspects de la nouvelle clergie... », art. cit., p. 98.

<sup>433</sup> Tania van Hemelryck, « Du livre lu au livre écrit. La lecture et la construction de l'identité auctoriale à la fin du Moyen Âge », in *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge : Actes de la journée d'étude organisée par le Centre de recherche "Pratiques médiévales de l'écrit" (PraME) de l'Université de Namur et le Département des Manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique (Bruxelles, 18 mars 2010)*, eds Xavier Hermand, Étienne Renard & Céline van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, pp. 185-194 (p. 192).

<sup>434</sup> Cet isolement explique également le fait que la majorité des copies de la *Bouquechardièrre* sont datées entre 1450 et 1470, soit une trentaine d'années après la rédaction du texte.

<sup>435</sup> Outre sa thèse qui reste malheureusement à ce jour non publiée (Florence Bouchet, *Lire, voir, écrire au XIV<sup>e</sup> siècle...*, op. cit.), dans laquelle elle démontre le caractère syncrétique de l'œuvre du chevalier, sorte de somme de lectures, nous renvoyons également à ses articles : ead., « *Le chevalier errant* de Thomas de Saluces : lectures de la description et description de la lecture vers la fin du Moyen Âge », in *La Description au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, 11 (1993), pp. 81-104 et surtout, ead., « De la lecture à l'écriture : quelques modes de transfert dans le *Chevalier errant* de Thomas de Saluces », in *Traduction, transcription, adaptation au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, 13 (1995), pp. 217-235.

Faisant appel au *topos* de l'humilité, Jean de Courcy invite son lecteur à corriger son œuvre et ainsi à comprendre le texte selon sa propre intelligence :

Ci suplie a chascun comme ilz veullent en gré recevoir et lá où il aura faulte mettre correction. Car se la matiere est a droit traittiee a Dieu en soient les graces et où il aura faulte, c'est en la charge de mon entendement. (L. I, prol., fol. 1r)

Même s'il relève d'un *topos* littéraire à la fin du Moyen Âge<sup>436</sup>, l'appel au lecteur-correcteur témoigne d'une vocation égalisatrice entre les deux pôles de la communication littéraire et translate en quelque sorte dans la mentalité médiévale une conception antique de l'amitié, dans laquelle chaque membre se nourrit de la vertu de son interlocuteur par la réciprocité des échanges. C'est le lecteur qui se charge désormais de « cautionner » les dires de l'auteur. Florence Bouchet avait remarqué ce changement à propos de Thomas de Saluces :

[...] une partie de la caution d'authenticité et de vérité antérieurement détenue par l'auteur, citant ses sources comme autant d'« autorités », est transférée, au XIV<sup>e</sup> siècle, au destinataire de l'œuvre : ce sont les connaissances littéraires (acquises par une lecture personnelle ou par l'audition des œuvres) de ce dernier qui garantissent la nouvelle version de l'histoire proposée par l'auteur. Cette collaboration de l'auteur et du lecteur se réalise d'autant plus naturellement chez Thomas de Saluces qu'il pratiqua les deux rôles.<sup>437</sup>

Cette mise en scène de la connivence lettrée<sup>438</sup> reflète un désir de collaboration chez les écrivains amateurs. L'universalité de la situation de communication (d'un laïc contemplatif à un autre) ne laisse pas de place à la comparution, notion qui, pour reprendre la définition proposée par Estelle Doudet,

[...] suggère l'interaction concrète d'une instance de production et d'une instance de réception au sein des discours qui manifestent leur relation. À travers la comparution, la communication littéraire s'affirme à la fois médiante, puisqu'elle se tisse au fil d'une écriture et d'une lecture nécessairement différées, et immédiate, dans la mesure où elle suppose une co-présence active, une co-évaluation publique de l'auteur et du lecteur.<sup>439</sup>

La *Bouquechardièrre* n'est pas une œuvre de circonstances. Ni médiante, ni immédiate, la communication littéraire dans la *Bouquechardièrre* est universelle, puisqu'elle s'adresse à l'Homme, et atemporelle, puisque la relation avec le lecteur n'est pas circonscrite à un mécène, à un milieu ou à un confrère (défini par Hélène Haug comme un « membre d'une communauté d'écrivains et reconnu par ses pairs »<sup>440</sup>). Si la posture de Jean de Courcy dans le panorama

---

<sup>436</sup> Voir Florence Bouchet, *ibid.*, pp. 217-224.

<sup>437</sup> Florence Bouchet, *ibid.*, pp. 228-229. La citation se trouve aussi dans sa thèse de doctorat, *Lire, voir, écrire... op. cit.*, pp. 299-300.

<sup>438</sup> Nous empruntons l'expression à Florence Bouchet, *Discours sur la lecture...*, *op. cit.*, pp. 217-238.

<sup>439</sup> Estelle Doudet, « Maître Antitus orateur », art. cit., p. 177.

<sup>440</sup> Hélène Haug, *Fonctions et pratiques de la lecture...*, *op. cit.*, pp. 369-389 (p. 384). Voir aussi la récente étude de Céline Van Hoorebeeck sur le milieu des fonctionnaires des ducs de Bourgogne qui, suivant les travaux de Roger Chartier (*Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, 1996) et de Françoise Autrand sur les gens du parlement de Paris (« Culture et mentalité. Les librairies des gens du Parlement au temps de Charles VI », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, n° 28 (1973), pp. 1219-1244) offre une réflexion stimulante sur le rapport entre les livres et les hommes dans un milieu et à une époque donnée (Céline Van Hoorebeeck, *Livres et Lectures des fonctionnaires des ducs de Bourgogne (ca 1420-1520)*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 209-328).

auctorial de la fin du Moyen Âge peut être exploitée selon les critères de l'écrivain amateur, celle du lecteur idéal possède les mêmes attributs : modèle idéalisé du laïc contemplatif dans la société, lecteur amateur et dévot dans sa relation au livre. À la présence discrète de l'écrivain amateur en tant qu'instance de contrôle répond donc une relative discrétion de l'instance de réception. Jean de Courcy interpelle son destinataire à la manière des moralistes, à travers un *nous* qui intervient dans la partie moralisation. En effet, lorsqu'il convoque son lecteur dans le récit historique principal, il le fait plutôt à l'aide du pronom *vous* et de la formule « comme oÿ avez », chargée de rappeler à la mémoire du lecteur ce qui a déjà été dit. L'astuce permettant de résumer le ou les chapitres qui précèdent. Cette formule topique est ainsi une aide à la lecture. En revanche, la place du *nous* dans la moralisation est bien plus intéressante. Empruntant à la rhétorique de la prédication, Jean de Courcy ouvre ce que l'on peut appeler son « sermon » par une citation scripturaire ou philosophique qui vient appuyer un thème moral contenu dans le récit principal. La modalité déontique est imposée dans la suite du sermon. Elle a pour fonction de provoquer le mouvement par lequel l'âme se tourne vers Dieu :

[...] comme **nous dit** saint Jehan Crisostome : « Cil qui n'a sobriété est plungié es eaues des delits charnelz » Si **prenons** donc en nous si bon gouvernement, si sobre, si humble et si misericors que nous **puissions** vivre en ce mortel monde entre noz proesmes si debonnairement que quant vendra le grant jour de justice, l'ire de Dieu soit vers nous appaisee par noz oeuvres misericordables. (L. I, chap. 12, fol. 18v)

De ce parle Ysaÿe en ceste maniere : « Las, tu qui es robeur et robes les autres, remembre toy que tu seras robé. » Pour celle cause nous **devons** advertir de gouverner noz sens en si juste maniere que nous ne **vueillons** faire a aucune personne autre chose que celle que pour nous **desirons** [...]. (*ibid.*, chap. 14, fol. 20v)

Le prêcheur disparaît alors derrière le *nous* de la communauté des croyants. Les admonestations divines dépassent l'individualité du prêcheur et même du croyant singulier. Elles invitent à une conversion collective. Créant la communion autour de ce *nous*, « la parole [inspirée] remplit les deux fonctions majeures de la prédication : elle commémore l'événement à l'origine de la communauté et propose à l'identification la scène imaginaire du salut de l'âme »<sup>441</sup>.

L'intériorisation du savoir grâce à la lecture permet l'émergence d'un type de lecteur herméneute que Pétrarque appelait de ses vœux dans son *Remède de la bonne et de la mauvaise fortune* (1360) : un lecteur capable d'« apprendre les livres plutôt que les posséder, [de] les confier à la mémoire plutôt qu'à la bibliothèque, et [de] les enfermer dans le cerveau plutôt que dans l'armoire »<sup>442</sup>. Au chapitre 54 du livre IV, l'écrivain amateur offre une magnifique réflexion

---

<sup>441</sup> Viviane Griveau-Genest, « L'autorité de l'homélie : polyphonie et *ethos* auctorial dans les sermons de Jean Gerson. », in *Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité. Actes du colloque tenu les 20 et 21 juin 2013 à Lausanne*, eds Jérôme Meizoz, Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, *Fabula / Les colloques*, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document2410.php>.

<sup>442</sup> Pétrarque, *Remède de la bonne et de la mauvaise fortune*, I, 43.

de la part de notre auteur laïque sur les bienfaits de la lecture qui rejoint de manière surprenante la pensée humaniste de Pétrarque.

Ce chapitre raconte les actions d'Esdras et Néhémie, au temps du « bon roy et sage » Artaxerxés, à Jérusalem. Esdras redonne aux Hébreux la Sainte Bible que les Chaldéens avaient brûlé et invente une nouvelle forme d'écriture de droite à gauche (« Lors trouva il de escrire nouvele maniere et lectres nouvelles autres que les anciennes », L. IV, chap. 54, fol. 247v). Cette nouvelle écriture remplace l'écriture boustrophédon, une manière d'écrire « en alant et venant comme les charues aient » (*ibid.*). Symboliquement, il s'agit donc d'un processus d'éducation de la part d'Esdras qui donne la possibilité aux Hébreux de ne plus simplement imiter la nature, mais de penser de manière plus *scientifique*<sup>443</sup>. Alors que, dans les traditions biblique et juive, Esdras reçoit le titre de sacrificateur et scribe<sup>444</sup>, sous la plume de Jean de Courcy, il est « sages homs et vaillant gouverneur et maistre des Hebrieux » (*ibid.*) et un « loyal preudomme » (*ibid.*, fol. 248v). Comme nous l'avons vu à travers d'autres exemples, Jean de Courcy « laïcise » ici le personnage religieux en insistant avant tout sur sa sagesse. Esdras est même étrangement rapproché de Socrate, « le noble philozophe » :

Si ama [Artaxerxés] les bons et sages de son regne qui loyaument et bien se maintindrent et tous les vaillans hommes qui en son temps regnerent, comme Socratés le noble philozophe qui en ce temps fleury en grant prudence. Au temps de cestui Archazerés estoit Hedras sages homs et vaillant gouverneur et maistre des Hebrieux. (*ibid.*, fol. 247v)

La comparaison avec Socrate est confuse : Socrate faisait-il partie de l'entourage d'Artaxerxés, comme le laisse envisager le déictique « en ce temps », ou est-il mentionné comme simple prototype du bon sage ? Xénophon mentionne effectivement un général grec du nom de Socrate, qui aurait combattu auprès de Cyrus contre son frère Artaxerxés et qui aurait été décapité par ce dernier, mais il ne s'agit pas du Socrate philosophe. Ici, l'allusion à Socrate permet à Jean de Courcy de faire d'Esdras une sorte de philosophe, dont les vertus sont la sagesse, la prudence et la bienveillance. Cette « laïcisation » du personnage religieux transformé en philosophe permet d'enclencher le processus d'identification qui a lieu dans la moralisation. Jean de Courcy commence par évoquer la translation grecque de la Bible effectuée par Éléazar pour Ptolémée Philadelphe. C'est grâce à cette translation que Ptolémée peut enfin *regarder* « les volumes de la loy divine » et la servir :

Ainsi comme Valere raconte de Ptholomeus Philadelphe qui fut roy d'Egipte, lequel si chier ama livres et escriptures que par Demetricus Falerius fist ordonner .XX<sup>m</sup>. volumes de prouffitables livres et aprez envoya il en Jherusalem a Eleazar, evesque des juifs, lequel lui envoya la loy translatee de hebreu en grec, laquele il receust en tele magnificence que quant il olt regardez les volumes de la loy divine, en lectres d'or escripte, pour la reverence de la translacion fist il

---

<sup>443</sup> Le terme de *science* sera repris dans la moralisation (*cf. infra*).

<sup>444</sup> Esd, 7,11 : *hoc est autem exemplar epistulae edicti quod dedit rex Artaxersis Ezrae sacerdoti scribae erudito in sermonibus et praeceptis Domini et caerimoniis eius in Israhel.*

ordonner comme chascun an en seroit a tousjours la feste celebree a tel jour comme elle fu receue.  
Et a Eleazar envoya de grans dons pour presenter a Nostre Seigneur. (L. IV, chap. 54, fol. 2480r)

Il est difficile de ne pas lire dans cet *exemplum* un appel discret de la part de Jean de Courcy à la transposition en langue vernaculaire des textes édifiants afin que le lecteur puisse en acquérir la sagesse. La moralisation qui suit cet *exemplum* (d'ailleurs emprunté à Valère Maxime) confirme qu'il s'agit là d'un plaidoyer pour l'acquisition de la sagesse grâce au livre :

Et pource que des livres est nourrie science, dit Aristote en ceste maniere comme : « Celui est sage qui s'efforce de acquerir science, car c'est la racine et le fondement de toutes choses nobles et loables et par celle povons acquerir bonne fin. » Et doncques quant la science est gardee es livres et nourrie es cueurs par les escriptures, doit on tenir chieres et nectement garder car puisque la science est plante et racine, de laquelle tous autres biens naissent, la devons nous planter es vergiers de noz cueurs afin que de son fruit aions nourreture, lequel le espart en toutes bontez. Et pource que en trois manieres est le bien divisé, parce que le bien proprement du corps est fondé de naturel sens qui donne a l'omme bon gouvernement et perfection en veritables oeuvres par quoy il peut user de vraye sapience. Et celui bien qui est hors le corps de l'omme est créé de science acquise en tant que **l'omme par longuement apprendre est alaictié de prudence enseignee et en bonnes meurs par acoustumance**. Et du bien de l'ame, qui est le plus digne, appert sa forme et toutes bonnes oeuvres car en usant de ce souverain bien est vraye science en la fin trouvee. Si devons donc en nous ces grans biens **pourchacer et regarder les livres** desquelz science est nee, tant que **par apprendre** puissions estre si sages de reparer les faultes de nos consciences, congnoistre et amer Nostre Createur qui vit et regne en pardurableté. (L. IV, chap. 54, fol. 248r.)

L'autorité mobilisée pour étayer les bienfaits de la sagesse est à nouveau un philosophe, Aristote. Jean de Courcy propose ici un éloge de la sagesse, qui passe par l'acquisition de la science transmise dans les *escriptures*. Le lecteur ne fait pas que *regarder*, il doit *apprendre* afin de corriger ses mœurs et ses *faultes de conscience*. Jean de Courcy propose une définition du lecteur modèle au sens où Umberto Eco l'entend : un lecteur idéal « capable de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui, l'auteur, le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agi générativement » (1985, p. 68)<sup>445</sup>. Cependant, la démarche du lecteur qui *apprend* n'est pas sans rappeler la posture de l'étudiant empruntée par Jean de Courcy lui-même dans son prologue. De la quête chevaleresque, il est passé à la recherche du livre<sup>446</sup> :

car c'est le livre et la page saintisme qui nous aprent son amour a **congnoistre** et par quoy nous pouons vraiment considerer la grande dilection et le loyal service, en quoy son corps a pour nous exposé, car pour son peuple rachater et garir de la dampnable et tenebreuse occision d'enfer se volt il revestir de nostre humanité pour nostre vie spirituelle sauver et garantir et endura mourir sa vie humaine, par quoy souvent ce livre devons desfermer et ou parfons de noz cueurs ouvrir pour celle amour **congnoistre et estudier** et diligeamment regarder les fueilletz qui sont de devote **rememoracion** et si continuelement les **visiter et lire** que nous puissions ce texte concevoir et **congnoistre** cotidienement en vray esperit et aprez ce les devons fermer des cordiaux fermans de parfait **memore** et le mettre en l'estuy de vraye retinence. (L. I, chap. 92, fol. 93v)

<sup>445</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>446</sup> Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « L'imaginaire du livre à la fin du Moyen Âge : pratiques de lecture, théorie de l'écriture », *Modern Language Notes*, CVIII-4, 1993, pp. 680-695 (p. 683 en particulier).

Cette glose magnifique dévoile la poétique de la lecture menée par Jean de Courcy. Elle vient conclure le chapitre dans lequel il est question de la fidélité de Thésée envers son seigneur Adraste, pour qui « son corps, son honneur et tous ses mondains biens volt il adonc pour lui employer, comme loyal servant a son maistre doit faire » (*ibid.*). Par la fréquentation des livres, leur lecture, leur étude, Jean de Courcy a découvert la vérité profonde de cette histoire qu'il a inscrite au fond de son cœur et de sa mémoire : la relation Thésée-Adraste est l'allégorie de la relation du fidèle à Dieu. Jean de Courcy se livre ici à un véritable plaidoyer en faveur de la lecture des œuvres profanes, qui bénéficie « de pratique de lecture antérieurement appliquée aux textes pieux »<sup>447</sup> : leur étude et la remémoration quotidienne de leurs enseignements permettent « d'approfondir sa relation individuelle avec Dieu »<sup>448</sup> et mènent l'âme du lecteur au salut. Ce type de lecture constitue une pratique de la dévotion moderne propre aux lecteurs laïques de la fin du Moyen Âge. L'auteur de la *Bouquechardière* apparaît donc comme le lecteur modèle, avec ceci de plus qu'il a franchi le pas de l'interprétatif au génératif ; le lecteur idéal de Jean de Courcy est un lecteur dont la posture de dévotion le mène à une herméneutique chrétienne. Devenu savant par la lecture, Jean de Courcy a fini par acquérir non seulement son savoir historique et théologique mais aussi les codes de la compilation et du commentaire.

---

<sup>447</sup> Florence Bouchet, *Le Discours sur la lecture...*, *op. cit.*, p. 315.

<sup>448</sup> Paul Saenger, « Lire aux derniers siècles du Moyen Âge », *art. cit.*, p. 173.



## Chapitre 3

### La posture de l'historien moraliste : un discours

Malgré le refus d'endosser les différents masques et revendications auctoriales, l'auteur de la *Bouquechardière* n'en demeure pas moins, dans sa pratique de compilation et de moralisation, plus clerc que l'historien de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. Figure de l'entre-deux, il endosse une panoplie impressionnante de costumes de savants – celui de compilateur, du commentateur. Définis par Bonaventure dans une typologie répandue au Moyen Âge, ces deux rôles sont mis en corrélation avec les activités du *scribe* et de l'*auteur* :

Il y a quatre façons de faire un livre. Celui qui écrit les mots des autres sans rien ajouter ni rien changer, on l'appelle simplement *scribe*. Celui qui écrit les mots des autres en y ajoutant, mais non pas de son propre fonds, on l'appelle *compilateur*. Celui qui écrit les mots des autres et aussi des mots qui sont de lui, mais en laissant la part la plus importante à ceux des autres tandis que les siens propres ne sont que des annexes destinées à les éclairer, on l'appelle *commentateur*, et non auteur. Celui qui écrit les mots des autres et aussi des mots qui sont de lui, mais de façon que ses propres mots constituent la partie la plus importante, tandis que ceux des autres ne constituent que des annexes, à titre de confirmation, on doit l'appeler *auteur*.<sup>449</sup>

La combinaison des postures du compilateur et du commentateur chez Jean de Courcy constitue une hyperposture, celle de l'historien-moralisateur, dont l'activité et le statut se distinguent ceux de l'auteur, dont le rôle est de créer, de composer<sup>450</sup>. L'historien-moraliste apparaît comme une figure du savant au service d'un savoir historique et d'une sagesse morale, posture qui participe encore une fois à « étaler sa modestie » et « inspirer confiance »<sup>451</sup>. Précisons d'emblée que Jean de Courcy ne se désigne jamais en tant qu'historien. Cela n'est pas étonnant car, le terme, bien qu'attesté, est encore rare à l'époque de Jean de Courcy<sup>452</sup>. Comme Bernard Guenée l'a constaté chez les auteurs médiévaux de langue latine, les écrivains contemporains de Jean de Courcy préfèrent aussi la désignation d'*historiographe*<sup>453</sup>. Nous pourrions dire avec Bernard Guenée que :

---

<sup>449</sup> Nous rendons la traduction de Bonaventure par Michel Zink (« Auteurs et autorité au Moyen Âge », art. cit., p. 152) : « *Quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando ; et iste mere dicitur SCRIPTOR. Aliquis scribit aliena, addendo, sed non de suo ; et iste COMPILATOR dicitur. Aliquis scribit et aliena sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam ; et iste dicitur COMMENTATOR, non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici AUCTOR.* »

<sup>450</sup> Sur le rapport entre écriture de l'histoire et compilation, voir Bernard Guenée, « L'historien et la compilation au XIII<sup>e</sup> siècle », *Journal des Savants*, 1-3 (1985), pp. 119-135.

<sup>451</sup> Bernard Guenée, « L'historien par les mots », in *Le Métier d'historien au Moyen Âge. Études sur l'historiographie médiévale*, éd. Bernard Guenée, Paris, Publications de la Sorbonne, 1977, pp. 1-17 (p. 11). Nous distinguons ici l'historien de l'historiographe, car bien qu'on ne puisse pas parler de science de l'histoire au Moyen Âge, la démarche de Jean de Courcy est bien celle de l'historien. Il combine, rejette ou accumule ses sources.

<sup>452</sup> La base de données Clerc6 révèle que seul Laurent de Premierfait distingue les *historians*, dont fait partie Boccace, des philosophes et poètes (Laurent de Premierfait, *Des cas des nobles hommes et femmes*, éd. par Patricia May Gathercole, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1968, pp. 89-90).

<sup>453</sup> Bernard Guenée, « L'historien par les mots », art. cit., p. 4-5. À la fin du Moyen Âge, Philippe le Bon officialise l'institution des *historiographes* à la cour de Bourgogne. Il désigne les indiciaires, Georges Chastelain et Jean

*Historiographus* et *chronographus* existent, mais sont d'un emploi relativement peu fréquent parce que, à proprement parler, au Moyen Âge, on fait souvent de l'histoire, mais on est rarement historien. Se dire ou être dit historien marque une activité, non un état.<sup>454</sup>

Mais il nous semble que l'absence de désignation chez Jean de Courcy reflète plutôt un nouveau témoignage de modestie. Le compilateur réserve ces désignations aux auteurs de chroniques ou d'histoires en langue latine, aux clercs donc. Il désigne ainsi les figures d'historiens médiévaux : Paul, l'« hystoriographe des Lombards » apparaît à plusieurs reprises (L. I, chaps 8 et 52) ; il mentionne un Guillaume « hystoriographe des Anglois » (L. II, chap. 52) et un autre, « historiographe de Pallombes » (L. III, chap. 14) ; un Gildebert *hystoriographe* (L. II, chap. 58), etc.<sup>455</sup>. Nouveau refus de s'approprier le prestige lié à une étiquette faisant autorité cléricale, l'écrivain amateur préfère mettre en avant son activité de compilateur, son savoir-faire plutôt que son savoir. Modeste, ce « simple fidèle »<sup>456</sup> dissimule en réalité derrière cette posture de l'artisan l'acquisition bien réelle d'un savoir historique réservé aux « grands clercs ».

L'écriture de l'histoire (les choix du compilateur) et l'herméneutique chrétienne (la méthode de l'exégèse biblique appliquée à l'histoire) qui caractérisent ces deux postures de compilateur et de commentateur traversent la *Bouquechardière*. Incontournables dans la démonstration d'une acquisition du savoir cléricale par le laïc, elles feront toutefois l'objet d'une analyse poétique et herméneutique plus détaillée dans la deuxième et troisième parties. Ce chapitre se contentera de mettre en lumière les questions de mise en scène, laissant en suspens nombre d'éléments que nous reprendrons par la suite. On interrogera ici le rapport de Jean de Courcy aux autorités qui constituent le fonds de travail de l'historien-moraliste.

## I. Poétique de la compilation et processus de légitimation

Bien que Jean de Courcy évoque en filigrane sa carrière militaire et la guerre de Cent ans, la ressemblance avec la stratégie de légitimation inspirée des chevaliers-chroniqueurs s'arrête malgré tout ici. Nous avons vu à travers les personnages de chevaliers-narrateurs et de lecteurs-spectateurs comme Énée que l'implication émotionnelle et la subjectivité de l'acteur de l'histoire contrastent avec le recul du sage, nécessaire à l'introspection et la conversion. Cette

---

Molinet, comme des chroniqueurs officiels chargés, entre autres tâches administratives, d'écrire l'histoire immédiate. Voir Estelle Doudet, *Poétique de Georges Chastelain...*, *op. cit.*, pp. 225-423.

<sup>454</sup> Bernard Guenée, « L'historien par les mots », *art. cit.*, p. 5.

<sup>455</sup> L'identification n'est pas toujours aisée. On aura reconnu Paul Diacre, auteur d'une *Histoire des Lombards* et Guillaume de Malmesbury, historien anglo-normand. En revanche, Guillaume historiographe des Pallombes et Gildebert qui dans P62 et SPb devient un historiographe des Lombards sont plus difficiles à identifier (voir les notes critiques de l'édition à venir).

<sup>456</sup> La simplicité, comme le montre Geneviève Hasenohr, ne renvoie pas « au champ de l'intellect et de la connaissance, mais à celui de la morale et de la vie intérieure » (*ead.*, « La société ecclésiastique selon le chancelier Gerson... », *art. cit.*, p. 232).

conception de la sagesse explique probablement le choix de Jean de Courcy d'écrire une histoire universelle et non un texte de circonstances. L'histoire universelle lui donne la possibilité de revêtir la figure savante du compilateur, à la fois caractérisée par son sérieux, sa fidélité aux sources et son objectivité. Néanmoins, c'est précisément à travers ce jeu *du même et de l'autre*<sup>457</sup> relevant du choix de l'ordonnancement que l'historien s'affirme en tant que savant et revendique discrètement une autorité. Gert Melville distingue ainsi quatre configurations textuelles de la compilation historique non exclusive les unes des autres, qui jouent justement sur cette articulation entre fidélité et liberté du compilateur<sup>458</sup> :

- Les *compilations de type florilège* ou par entrecroisement des sources : il s'agit bien sûr de cumuler et entrecroiser les différentes sources pour rendre compte des contradictions et laisser ou non au lecteur le choix de la version qui le convaincra le plus ;
- Les *compilations enchaînées* : les auteurs restent fidèles à un texte source tout au long d'une unité textuelle ;
- Les *compilations complétées* : l'ajout de documents extérieurs au cadre chronologique donne au texte un aspect encyclopédique ;
- La *continuation* : l'auteur prolonge la compilation d'un autre.

On se demandera alors à quel type de compilation appartient la *Bouquechardièrre* en s'interrogeant sur la manière dont Jean de Courcy envisage son rôle en tant que compilateur.

### 1. *Le rapport aux autorités : le compilateur, un artisan*

Joël Blanchard montre à travers son analyse du travail de compilation chez Christine de Pizan que cette activité implique nécessairement un processus de légitimation de la part de celui qui la pratique :

[...] il n'y a pas de compilation sans légitimation. Le compilateur n'est pas l'auteur, mais l'opérateur du texte des autres. Cette translation d'un texte dans l'autre n'est pas une opération sans reste. Elle suppose (et c'est le sens de la légitimation) qu'on montre en plein jour comment le travail s'accomplit, en exposant les coutures, en montrant du doigt le mouvement d'approche du compilateur par rapport à son modèle.<sup>459</sup>

Du simple processus de mémorisation qu'implique la compilation, nous passons en effet dans un second temps à une phase d'appropriation de la mémoire du passé : « plusieurs histores, dits

---

<sup>457</sup> Joël Blanchard, « Compilation et légitimation au xv<sup>e</sup> siècle », *Poétique*, 74 (1998), pp. 139-155 (p. 150).

<sup>458</sup> Gert Melville, « Le problème des connaissances historiques au Moyen Âge. Compilation et transmission des textes », in *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris 1 du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, éd. Jean-Philippe Genet, Paris, éd. du CNRS, 1991, pp. 21-41.

<sup>459</sup> Joël Blanchard, « Compilation et légitimation... », art. cit., p. 155.

et auctoritez qui me fault appeler a mon escripture », phrase qui n'est pas sans rappeler celle de Christine de Pizan, « il me souffist seulement que les sache appliquer a propos »<sup>460</sup>. Au sujet de la pratique de la compilation dans le *Livre de la Cité des dames*, Joël Blanchard note que celle-ci permet dans un premier temps à Christine de témoigner de son savoir livresque grâce à l'usage des autorités, légitimant ainsi sa place dans le « champ des escriptures » (*Le Livre de la Cité des dames*, BnF fr. 1718, f° 11 r°), puis de proposer dans un second temps une nouvelle façon de penser le livre. En effet, au-delà d'une révision du débat polémique *pro et contra mulieribus*, la *Cité des dames* est un livre véritablement construit à partir des livres et qui nous parle avant tout de lectures et de créations littéraires. Le travail d'inflexion des propos des *anceesseurs* au moyen d'un remaniement délicat fait de l'œuvre de Christine de Pizan non plus une compilation *stricto-sensu* mais une œuvre nouvelle. L'antagonisme complémentaire entre auteur (au sens d'inventeur) et compilateur revendiqué par Vincent de Beauvais se trouve ici dépassé : les propos des autorités viennent illustrer et alimenter le nouveau texte et non plus l'inverse.

À travers un « jeu du même et de l'autre », Christine met en scène sa responsabilité en tant que compilatrice et laisse aussi apparaître la « nouveleté » qui la fait entrer dans le « cercle des intellectuels » et y assoit sa place de femme savante et femme de lettres. Pour contrecarrer le discours dominant sur la femme, qui fait de cette dernière une créature abandonnée à son corps et soumise à ses émotions, elle met son instruction scolaire au centre de sa stratégie de légitimation auctoriale. Sous prétexte de faire appel à un savoir établi et autorisé et de rendre hommage à la sagesse des anciens, la compilatrice met en avant sa maîtrise de la matière. La démonstration de la clergie chez Christine de Pizan semble néanmoins servir un but plus ambitieux. L'entreprise de légitimation de l'auteure nourrit en fait l'autorité d'un discours politique véridique. Christine s'appuie donc sur la mémoire du passé pour faire jaillir un discours d'actualité. On peut dès lors se demander si la compilation fournit à Jean de Courcy, à l'instar de Christine de Pizan, le socle de légitimité sur lequel il finit par construire sa propre œuvre ?

Aux configurations textuelles de la compilation définies par Gert Merville, il faudrait selon nous en ajouter une nouvelle qui voit le jour au tournant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : celle de la *compilation intégrée*. La compilation intégrée constituerait le fait d'infléchir les propos des Anciens en fonction de ses propres dires, dans le but de *renouveler* la matière et de proposer une œuvre nouvelle. Il s'agit, pour reprendre l'expression proverbiale<sup>461</sup>, utilisée par Jean de

---

<sup>460</sup> Christine de Pizan, *Le Livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles v le Sage*, éd. par Suzanne Solente, Paris, Champion, 1936, t. 1, p. 191.

<sup>461</sup> James W. Hassel, *Middle French Proverbs, Sentences ans Proverbial Phrases*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982, B 124.

Bueil, chevalier compilateur du xv<sup>e</sup> siècle de « faire de vieil bois nouvelle maison », dont Michelle Szkilnik décrit la démarche :

He [Jean de Bueil] contends that in the field of sciences (and war is science), there is always room for innovation. The key word in his whole argument is the verb *renouveler* (to renew), which perfectly defines Jean de Bueil's purpose and more generally the art of compiling. In order to find something new (« trouver quelque chose de nouveau, trouver de present plusieurs choses et engins subtilz, » I, 17), one must refurbish, repair, and refresh old material.<sup>462</sup>

Dans ce panorama de la nouveauté, Jean de Courcy fait en réalité pâle figure. Dans ses gestes compilatoires, le compilateur reste en réalité assez fidèle au type 2 (enchaîné) et souvent aussi au type 1 (florilège) distingués par Gert Merville<sup>463</sup>. Cette pratique s'accorde avec un méta-discours sur la compilation qui reflète une conception assez humble et anachronique du rôle du compilateur et de son rapport aux autorités. Ainsi, lorsque Jean de Courcy décrit son geste dans son prologue, il met en valeur sa capacité à collecter les informations et à les assembler dans un récit cohérent :

Ces compilacions de quoy je vueil parler ont substance de fait de hault memore coulourees de couleurs historial et ont oudeur de moralité compilees de plusieurs volumes tendans a une fin, en l'assemblément de une concordance **ainsi que plusieurs membres sont en ung corps humain et tous ensemble ne sont que ung propre corps.** (BnF, fr. 20124, fol. 1r-1v)

La métaphore du corps permet d'expliquer pédagogiquement la manière dont le compilateur travaille : assemblage et concordance, diversité des parties formant un tout cohérent. À l'instar de l'hommage discret rendu aux chevaliers-chroniqueurs, il nous semble que, là encore, Jean de Courcy puise dans un discours transindividuel, issu de la scène d'énonciation stéréotypée de l'histoire universelle<sup>464</sup>.

En effet, de Macrobe à Christine de Pizan, en passant par Isidore de Séville et Sicard de Crémone, les compilateurs partagent une nécessité : celle de figurer par l'image métaphorique leur activité littéraire<sup>465</sup>. À regarder de plus près les propos des compilateurs antiques ou médiévaux comme l'ont fait Bernard Guenée et Neil Hattaway<sup>466</sup>, il apparaît que ces écrivains n'ont eu de cesse de définir leur travail comme une pratique, une activité littéraire qu'ils

---

<sup>462</sup> Michelle Szkilnik, « The Art of Compiling in Jean de Bueil's "Jouvencel" (1461–1468) », *Fifteenth-Century Studies*, 36 (2011), pp. 169-179 (pp. 170-171).

<sup>463</sup> Les gestes compilatoires méritent un développement plus ample qui dépasse les objectifs de ce chapitre. Nous nous permettons de suspendre l'attention du lecteur sur ce point et de le renvoyer à la deuxième partie de ce travail.

<sup>464</sup> Nous entendons la scène d'énonciation au sens de Dominique Maingueneau qui inclut la *scène englobante, générique* et la *scénographie* (cf. note 105)

<sup>465</sup> Macrobe compare son travail au butinage des abeilles (*Saturnalia*, 1. praef. 4f., 2. 13-21) ; Isidore de Séville du pilage et mélange des marchands de couleurs (*Etymologiae*, xx, 10.44) ; Sicard de Crémone emprunte à Eusèbe de Césarée, la métaphore de l'assemblage floral et de la cueillette. (Voir Bernard Guenée, « L'historien et la compilation au XIII<sup>e</sup> siècle », art. cit.).

<sup>466</sup> Sur les désignations de son activité par le compilateur, voir les articles de : Bernard Guenée, *ibid.*, pp. 119-135 et Neil Hattaway « *Compilatio* : from Plagiarism to Compiling », *Viator*, 20 (1989), pp. 19-44. On y apprend notamment que, si la pratique de la compilation est attestée dès l'Antiquité, les termes renvoyant à la compilation sont assez rares (*compilare*), voire absents (*compilatio*, *compilator*), dans les textes latins d'avant le début du XI<sup>e</sup> siècle.

illustrent généralement à travers des images d'artisan ou d'artiste. En cela, le compilateur médiéval décrit avant tout son travail par son geste technique, affichant ses opérations techniques de tri, de prélèvement, de réécriture et de greffe. Froissart, qui fut prêtre, chapelain, trésorier et chanoine, explique dans un passage bien connu du livre III de ses *Chroniques*, sa méthode journalistique qui consiste à interroger les acteurs de l'histoire lors de ses voyages-enquêtes. Il renouvelle le vocabulaire de la création à travers une réflexion métadiscursive sur son travail (« enregistrer », « mettre en prose », « historier », « trettier », « esclarcir par beau langage », « rengrossier la matiere », faire « enarracion »). Christine de Pizan utilise la métaphore de l'architecture et de la broderie pour mettre en avant son travail de compilation. Elle s'inscrit dès lors dans la généalogie des artisans et artistes du Beau :

Je puis respondre que tout ainsi comme l'ovrier de architecture ou maçonage n'a mie fait les pierres et les estoffes, dont il batist et ediffie le chastel ou maison, qu'il tent a perfaire où il labore, non obstant assemble les matieres ensemble, chascune où elle doit servir, selon la fin de l'entencion où il tent, aussi les brodeurs, qui font diverses divises, selon la soubtivité de leur ymaginacion, sanz fault ne firent mie les soyes, l'or, ne les matieres, et ainsi d'aultres ouvrages, tout ainsi vrayment n'ay je mie fait toutes les matieres, de quoy le traittié de ma compilacion est composé ; il me souffist seulement que les sache appliquer à propos, si bien que puissent servir à la fin de l'ymagination, à laquelle je tens à perfaire. (*Le Livre des faits et bonnes mœurs...*, éd. cit., II, 21)

Nouveau signe de modestie, Jean de Courcy, quant à lui, ne commente ni la qualité ni la beauté de sa compilation, autrement dit la facture, en revanche, il explique dans le prologue la manière dont il va faire usage de sources :

En conduisant l'œuvre que je vueil commencer me convient compiler plusieurs histores, dits et auctoritez qui me fault appeler a mon escripture, les ungs pour conduire mon principal traittié et des autres parler en breve substance pour moralitez et exemples donner a la loenge de nostre seigneur et pour conduire les pas de ceste mortele vie. (*Prol.*, fol. 1r)

Assumant une posture d'humilité, l'auteur s'affiche, à l'instar de Vincent de Beauvais, comme un collecteur-assembleur de morceaux d'*auctoritates* (les « histores, dits et auctoritez »)<sup>467</sup>. Cette distinction entre *histoires*, *dits* et *autorités* nous semble révéler une hiérarchie au sein de ses sources. Les *histoires* et les *dits* seraient de l'ordre de la narration. Il s'agit de ses sources primaires, celles qu'il convoque dans son récit principal, souvent l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ; les *dits* seraient probablement les *exempla* historiques, hagiographiques ou moraux, ces récits courts et efficaces à visée pédagogique empruntés à l'*Istorie de Romme*, à Valère Maxime,

---

<sup>467</sup> Sur la compilation chez Vincent de Beauvais, voir Serge Lusignan & Monique Paulmier-Foucart (dirs), *Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, avec la coll. de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Creaphis, 1997 ; Monique Paulmier-Foucart, « L'actor et les auctores : Vincent de Beauvais et l'écriture du *speculum majus* », in *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint Quentin en Yvelines (14-16 juin 1999)*, éd. Michel Zimmerman, Paris, 2001, pp. 145-160 et *ead.*, « La compilation dans le *speculum historiale* de Vincent de Beauvais : le cas Hugues de Fleury », in *L'Historiographie médiévale en Europe...*, *op. cit.*, pp. 51-66.

à la *Légende dorée*, à la vie des pères, etc.<sup>468</sup>. Les *autorités* seraient alors tous les auteurs qu'il cite dans son commentaire moral<sup>469</sup>. La conception de l'autorité chez Jean de Courcy, comparable à celle de Vincent de Beauvais, pour qui seuls les auteurs du passé – les docteurs de l'Église canonisés, les docteurs non canonisés et les philosophes et docteurs païens – la possèdent, est finalement conservatrice et obsolète en cette fin du Moyen Âge. Cela en dit beaucoup du point de vue de l'histoire des mentalités : l'écrivain amateur apparaîtrait comme une figure de l'entre-deux, singulier dans son appropriation de la matière littéraire mais anachronique dans ses représentations sociales. Après avoir posé le débat sur l'auctorialité de Jean de Courcy en termes de légitimité, on peut s'interroger davantage sur sa conception de l'autorité : qui sont donc ces figures de l'autorité, ces docteurs et savants autorisés dans la *Bouquechardièrre*, ceux que le compilateur sert sans jamais s'identifier à eux, ni vouloir les égaler ?

Le terme de *docteur* est utilisé à cinq reprises. Au chapitre 39 du livre II, il désigne Crappus « lequel en Athenes fut ung noble docteur et les nombres du ciel carcula en son temps » (fol. 130r). Il s'agit d'une figure de physicien ou d'astronome. Les quatre autres occurrences renvoient à ce que nous pourrions appeler les docteurs de l'Église, autrement dit les hommes d'Église possédant un diplôme universitaire en théologie. Ainsi, Anceaume et Théofrate sont qualifiés de docteurs et leurs propos introduisent bien des réflexions tropologiques respectivement sur la convoitise (L. IV, chap. 50, fol. 244v) et sur les vices féminins (L. II, chap. 47, fol. 136v). Les deux dernières occurrences renvoient à la fonction de glossateurs de la Sainte Écriture :

Et pour la cause que chascun ne scet mie deument entendre l'escripture divine, ont les docteurs traictées sur ce notables gloses pour les exposer, afin de leur donner plus cler entendement [...]. (L. IV, chap. 15, fol. 214v)

Pour ce font a loer les saintes escriptures et les autoritez des docteurs, des poetes et des philozophes qui regnerent jadis, car par les escriptures que ilz nous ont gardees est leur science en nous multipliee, pourquoy les escriptures font moult a loer et de les garder doit chascun son devoir faire. (L. IV, chap. 54, fol. 248r)

Dans ce dernier exemple, le docteur partage avec le philosophe et le poète la culture de l'écriture. Il assure avec eux la transmission du savoir. Mais, seul le docteur possède la capacité de gloser l'Écriture sainte. Là encore, la désignation empruntée au répertoire bien établi de l'autorité met à distance la respectueuse figure du *docteur*. Par contraste, le compilateur de la *Bouquechardièrre* s'affiche bien en *commentateur*, « celui qui écrit les mots des autres et aussi des mots qui sont de lui, mais en laissant la part la plus importante à ceux des autres ». Il est

---

<sup>468</sup> Pour un relevé des sources de Jean de Courcy par livre et par chapitre, voir Béatrice de Chancel, *Étude des manuscrits...*, *op. cit.*, pp. 9-24.

<sup>469</sup> Monique Paulmier-Foucart, « L'actor et les auctores... », art. cit., p. 151 et Michel Zink, « Auteur et autorité au Moyen Âge », art. cit., p. 144.

celui qui agence, compile et commente les gloses des docteurs et non celui qui les génère, mettant encore une fois en valeur son savoir-faire plutôt que son savoir. Cette fonction est évidemment en lien avec la figure de l'orateur chrétien qui n'est jamais explicitement mentionnée dans la *Bouquechardière* mais qui transparait à travers cette attitude de prédicateur.

L'orateur chrétien est avant tout un passeur de la parole de Dieu dans la société laïque. Ce n'est donc pas un hasard si, dans le prologue du livre VI, le compilateur développe la notion de translation :

Pour acomplir et mener afin la matiere que j'ay entreprinse et continuee jusques en cest endroit, vueil commencer ce VI<sup>e</sup> livre, ouquel je traicteray des fais des Machabieus, aprez ce que dit saint Jeroime, lequel fut en son temps prestre cardinal en l'eglisse de Romme et sceust les trois langages – c'est assavoir hebreu, le grec et le latin – parquoy il fist la translacion de la Sainte Bible de langue hebreue en parole latine. (L. VI, chap. 1., fol. 331r)

Reprise des termes généraux du prologue (*accomplir et mener la matière entreprise ; commencer ; traiter*), la matière biblique clôt la matière profane et la compilation. Jean de Courcy s'inclut dans la chaîne des passeurs de la lettre divine. Saint Jérôme apparait comme un traducteur des langues antiques (hébreux, grec et latin). Il évoque ensuite la dédicace de Raban Maur à Gerold, archidiacre de Louis le Germanique, dans l'*Exposition sur le livre des Maccabées*<sup>470</sup> et l'envoie du traité au roi Louis le Germanique :

En exultacion de ce noble traictié envoya Rabanus, serf des serfs de dieu, au roy Loys par escript les fais des Machabieus avec le livre Danyel le prophete, lors qui fut establi qu'ilz feussent leuz en l'Eglise de Romme, en lui supliant que tout ce qui de bien y estoit contenu fust actribué a Dieu tout puissant et se faulte y avoit demourast en la charge de son ignorance. (*ibid.*)

Faut-il y voir une transposition de la situation d'énonciation souhaitée par Jean de Courcy qui, comme Raban Maur, espère que son traité parviendra au roi de France et sera lu parmi la communauté des croyants ? Outre l'écho avec les termes du prologue général et l'idée de translation que nous avons déjà relevés, Jean de Courcy semble avoir appliqué mot pour mot à sa personne le *topos* d'humilité endossé par Raban Maur :

Si suplie a chascun comme ilz les vueillent en gré recevoir et ou il aura faulte mettre correction, car se la matiere est a droit traictee a Dieu en soient les graces et ou il aura faulte c'est a la charge de mon entendement. (Prol., fol. 1r)

Bien qu'il s'agisse d'une formule figée, le lien entre les deux compilateurs-commentateurs (Raban Maur et Jean de Courcy) se tisse grâce à cet effet d'écho et par la similarité de la démarche. Compilateur, commentateur, réformateur des mœurs des fidèles par la lecture souhaitée de l'Écriture : s'il faut chercher une figure de projection dans la *Bouquechardière*, c'est peut-être chez Raban Maur que nous l'avons trouvée.

---

<sup>470</sup> Raban Maur, « *Commentaria in libros Machabaeorum* », PL CIX (1125-1256).

## 2. *La bibliothèque imaginaire du commentateur : vulgarisation de la spiritualité*

La posture du *commentateur* reflète l'essor d'une spiritualité et d'une vulgarisation théologique laïque bien définie par André Vauchez et Jacques Chiffolleau<sup>471</sup>. Néanmoins, l'exemple de Jean de Courcy permet d'une part de confirmer la thèse de Geneviève Hasenohr qui dans sa synthèse sur la littérature religieuse, met en évidence l'accroissement de la production de textes religieux en langue vernaculaire destinés aux laïcs mais montre que celle-ci diffuse en réalité une vision morale de la spiritualité, taisant aux laïcs les subtilités théologiques du dogme chrétien :

[...] Tous ces opuscules ont un trait en commun, frappant, qui les distingue aussi bien des Lucidaires et dialogues assimilés du XIII<sup>e</sup> 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.<sup>472</sup>

Dans ses commentaires, Jean de Courcy construit bien une théologie morale. Nous prendrons appui sur un exemple représentatif de la démarche du compilateur, pour lequel on nous pardonnera la longueur inhabituelle. Il s'agit de l'extrait du chapitre 3, livre 2, dans lequel il est question de la reconstruction de la ville de Troie par Priam, à la suite de la première destruction :

Si la volt [Priam] garder justicielement en bonne seureté et sagement pourveoir pour la doubte des ennemis **ainsi comme Valere raconte** de la cité de Marceille quant elle fut fondee que les citoyens habitans en icelle voudrent trop bien justice et leur seureté garder que aucun ne entrast dedens celle ville qui osast porter armes ne javelot et pour espoventer ceulx qui contre eulz voudroient mal faire pendirent ilz enemy la cité un glaive tout nu et avec ce venin destrempé pour monstrier leur justice et donner le venin a ceulx qui voudroient trahir la cité ou reveler le conseil d'icelle. Pour la cause que sans grande prudence et bonne diligence ne peut estre une cité garde ne un royaume tenu en poosté se le prince n'est sage et droicturier **dit Ecclesiastes en ceste maniere** : « Douleur a toy terre dont le roy est enfant et les princes te veulent menger. » Pour ce est il se un roy n'est sage ne peut tenir en garde sa cité ne son peuple, car le principal de son gouvernement vient et descent de sa propre science et donc quant il est sage est il amé et obeÿ de son peuple, craint et doubté de ses ennemis et quant il est enfant ou insipient ceulz qui le deussent servir et garder le pillent, robert et destruisent son regne. **A celui propos dit Sedechias** comme en la maniere qu'il appartient au peuple estre subget a la royal magesté de leur prince, en la maniere appartient il au roy de estre a son peuple vray et entendre a leur gouvernement et y pourveoir par bonne diligence selon raison, equité et justice, car **ainsi que il dit** : « Celui peuple est grandement eureux quant il a roy de bonne discrecion et il est sage de bon conseil prendre. » Car ainsi nectement que l'ame desire estre avec le corps convient le roy estre et soy tenir avec son peuple et en la maniere que par le roy fol et vicieux peut l'ame estre dampnee et par la deffection qui est en un fol roy peut estre son peuple perdu et destruit et lui mesmes mené en exil. (L. II, chap. 3, fol. 99r)

S'inspirant de la méthode du commentaire biblique, Jean de Courcy fait alterner au sein de chaque chapitre les « fait de hault memore coulourees de couleur historial » et les « oudeurs de

---

<sup>471</sup> Voir l'introduction.

<sup>472</sup> Geneviève Hasenohr, « La littérature religieuse », in *Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters...*, op. cit., p. 268.

moralité » (fol. 1r), comme il l'avait annoncé dans son prologue. Ainsi après avoir mené son récit historique principal en suivant la plupart du temps une source (*l'Histoire ancienne jusqu'à César*) qu'il complète ici et là<sup>473</sup>, le compilateur appuie son commentaire sur trois, voire quatre autorités (historiographiques, bibliques, patristiques, philosophiques ou autres), qu'il cite souvent de manière très précise<sup>474</sup>. En introduisant systématiquement la citation par le nom de l'autorité et un verbe de diction, Jean de Courcy met en exergue le travail de reprise. Dans un premier temps, le recours à l'autorité vient en général appuyer une vérité générale : « Pour la grande offence que c'est de separer mariage nous dit ainsi saint Jehan Crisostome » (L. II, chap. 4, fol. 102v) ; « Pource que telz seremens ne font a tenir et que ce sont choses impetueuses dit ainsi Ysidore » : (L. II, chap. 8, fol. 103v). Puis, dans un second temps, le moralisateur glose la citation. Il relie ainsi, à la manière d'un prédicateur, ses propres admonestations et conseils moraux aux autorités au moyen de connecteurs<sup>475</sup> : « Si doit/devons donc » ; « Et pour ce doit/devons » ; « pource que » ; « parquoy nous devons ». Passant de l'histoire à la morale pour finir sur une mise en garde eschatologique, Jean de Courcy n'a peut-être pas le statut officiel de prédicateur, mais il en a repris tous les codes.

L'épisode de la cité de Marseille est bien raconté par Valère Maxime dans les *Dits et Faits mémorables*<sup>476</sup>. L'*exemplum* historique est condensé et dans un souci d'efficacité pédagogique, car Jean de Courcy n'en retient que les éléments qui soutiennent son propos et permettent au lecteur d'y reconnaître son présent dans un effet de miroir<sup>477</sup>. Le célèbre passage de l'Ecclésiaste se trouve quant à lui au chapitre 10, verset 16<sup>478</sup>, alors que la citation empruntée à Sédéchias figure dans les *Ditz moraulx des philosophes* de Guillaume de Tignonville :

[...] le peuple est bienheureux quant il a roy de bonne discretion et de bon conseil et sage en sciences [...].<sup>479</sup>

La citation des *Ditz moraulx* est tellement fidèle qu'on peut penser que Jean de Courcy a eu recours à des sources en langue française. Valère Maxime a en effet été traduit par Simon de Hesdin et Nicolas de Gonesse au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>480</sup>. De même, il a pu avoir entre les mains une Bible

<sup>473</sup> Nous ne prouverons pas ici le lien entre le texte principal de Jean de Courcy et *l'Histoire ancienne jusqu'à César*, ni avec les autres sources qu'il suit (cf. partie 2). Pour le lien avec *l'Ovide moralisé* et le travail d'allégorèse, voir la Partie 3.

<sup>474</sup> Pour un recensement des exemples et citations d'autorités utilisés dans les trois premiers livres, voir en annexe.

<sup>475</sup> Sur la rhétorique de la prédication, voir Michel Zink, *La Prédication en langue romane : avant 1300*, Paris, Champion, 1976 et Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, 2 vols.

<sup>476</sup> Valère Maxime, *Dits et Faits mémorables*, éd. et trad. par Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1995, t. 1, L. II, chap. VI-7.

<sup>477</sup> Danièle Duport & Didier Lechat, « Introduction », in *L'Exemple historique...*, op. cit., pp. 9-15.

<sup>478</sup> Ec, 10,16 : *vae tibi terra cuius rex est puer et cuius principes mane comedunt.*

<sup>479</sup> Guillaume de Tignonville, *Les Ditz moraulx des philosophes*, éd. Robert Eder, *Romanische Forschungen*, 33 (1915), p. 909.

<sup>480</sup> Anne Dubois, *Valère Maxime en français à la fin du Moyen Âge. Images et tradition*, Turnhout, Brepols, 2016.

historique en français (traduction de l'œuvre de Pierre le Mangeur) ou trouver des morceaux d'autorités dans les traductions des grandes compilations comme celle du *Miroir historial* par Jean de Vignay<sup>481</sup> ou celle de la *Cité de Dieu* par Raoul de Presles<sup>482</sup>. Il a pu lire chez les historiens de *l'Histoire ancienne jusqu'à César*, des *Faits des Romains*, de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* ou encore du *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois*, les références à Orose, Justin, Salluste et même aux philosophes, Sénèque, Aristote, Platon, etc. Les très nombreuses citations des autorités, canonisées ou non, chrétiennes ou païennes (saint Grégoire, saint Bernard, saint Crisostome, Justinien, Claudien, par exemple), plus difficiles à tracer, font montre d'une fidélité tout aussi remarquable<sup>483</sup>.

Nous aimerions nous représenter concrètement les œuvres que Jean de Courcy possédait sur sa table de travail. S'il est certain qu'il disposait d'une version de *l'Histoire ancienne jusqu'à César*, de *l'Ovide moralisé*, de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, qui apparaissent comme de véritables sources (au sens de filiation et de réécriture), il est plus difficile de se prononcer sur les éléments convoqués dans la partie moralisation. À notre avis, il est peu probable que Jean de Courcy ait trouvé l'enchaînement de ses commentaires tel quel. En effet, comme nous le verrons dans la troisième partie, lorsqu'il emprunte son récit principal à *l'Ovide moralisé*, il ne choisit pas la solution de facilité qui consisterait à reprendre la glose morale de sa source, mais fait preuve au contraire d'une interprétation distincte et personnelle. Tous ces *exempla* et les citations utilisés par Jean de Courcy font partie de la culture cléricale de l'époque et circulent dans de nombreux textes de seconde main. Même s'il n'est pas exclu qu'il pût lire le latin, Jean de Courcy a pu récolter ces morceaux d'autorités au fil de ses lectures des compilateurs, traducteurs et prédicateurs (Jean Gerson, Jean Courtecuisse par exemple) en langue française. La fidélité des traductions invite néanmoins à penser que le compilateur ne procédait pas par *innutrition* mais qu'il avait à portée de main une bibliothèque historique fournie.

Néanmoins face à l'impossibilité de retracer les sources physiques de Jean de Courcy, le concept de « bibliothèque imaginaire » développée par Tania van Hemelryck s'avère enrichissant<sup>484</sup>. Pour la chercheuse, la « bibliothèque imaginaire » est constituée des œuvres et

---

<sup>481</sup> Saluons le grand chantier en cours que représente l'édition complète de la traduction du *Miroir historial* par Jean de Vignay. Pour l'instant, seul le premier tome du volume 1 est paru : *Le Miroir historial par Jean de Vignay (L. I-IV)*, éd. sous la dir. de Mattia Cavagna, Paris, Société des anciens textes français, 2017, vol. 1, t. 1.

<sup>482</sup> Comme pour Jean de Vignay, un projet d'édition complète de la traduction de la *Cité de Dieu* par Raoul de Presles est en cours : *La Cité de Dieu de saint Augustin traduite par Raoul de Presles (1371-1375). L. 1 à III*, éd. sous la dir. d'Oliver Bertrand, Paris, Champion, 2013, vol. 1, t. 1 ; *La Cité de Dieu de saint Augustin traduite par Raoul de Presles (1371-1375). L. IV-V, ibid.*, vol. 1, t.2.

<sup>483</sup> L'immense travail d'identification des citations est en cours pour chaque livre de la *Bouquechardière* dans le cadre de l'édition critique. Il serait laborieux de reprendre en annexe ce travail. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur aux notes critiques de la future édition.

<sup>484</sup> Tania van Hemelryck, « La bibliothèque médiévale dans les livres... », art. cit., pp. 293-305.

auteurs cités par un écrivain, qui n'offre pas toujours un reflet fidèle de la bibliothèque historique, mais nous renseigne sur ses lectures et surtout sur ses modèles intellectuels :

De fait, l'insertion dans les textes littéraires de références aux livres et à leur mode de composition et/ou de conservation participe de ce que nous avons appelé la « fiction codicologique », soit des stratégies discursives qui entendent, par le biais de références historiques, affirmer la figure d'un auteur, en tissant un nouveau réseau référentiel d'autorité : il ne s'agit plus de consolider la figure de l'auteur du passé, mais de la construire au départ de sa maîtrise du monde de l'écrit et de ce nouveau métier d'écrivain.<sup>485</sup>

De ce point de vue, un constat s'impose : la bibliothèque imaginaire de Jean de Courcy est essentiellement constituée d'intellectuels et de sages païens ou chrétiens et est somme toute à mi-chemin entre la bibliothèque des clercs et celle des laïcs<sup>486</sup>.

De ce point de vue, il nous semble que le constat de Geneviève Hasenohr peut être nuancé à l'aide des remarques de Viviane Griveau-Genest sur la prédication de Jean Gerson et « la voie moyenne » de la spiritualité laïque :

Pourtant en parallèle, et peut-être en contrepoint [de la théologie morale], il est permis de parler d'une vulgarisation réelle d'une spiritualité affective qui puise aux sources, entre autres, de la spiritualité monastique. [...] 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.<sup>487</sup>

Certes Jean de Courcy ne rend pas compte des subtilités des débats scolastiques, mais il a bien acquis le b.a-ba de la spiritualité chrétienne, par exemple l'Incarnation, la Résurrection, les limbes, etc., et insiste sur une relation affective et dévotionnelle à la religion<sup>488</sup>. Le passage sur l'essence de la Trinité mérite là encore d'être retranscrit dans son intégralité :

Pour remontrer la verité pure que il n'est que ung seul dieu en trois personnes et comme celui seul doit estre aouré sans avoir creance en autres dieux estranges, dit **saint Augustin en ceste maniere ou premier livre de la Trinité** : « Le pere, le filz et le Saint Esperit sont d'une essence, d'une substance, ung dieu inseparable en equalité », et, pour confermer a celle parole, dist il ou **livre des Retractacions** : « Ce que j'ay dit du pere qui engendre et du filz qu'il engendre, ilz sont ensemble une mesmes chose », si comme dit **saint Jehan en ses euvangilles** : « Moy et mon pere sommes une mesme chose », qui est a denoter qu'il y ait unité en essence et pluralité en personnes, par quoy ne sont pas dieux mais ung dieu seulement. De ce parle **le maistre de Sentences**, lequel nous dit en ceste maniere : « Homme congnoit par entendement que nulle creature ne peut avoir fait le ciel et la terre, la mer ne les autres elemens, par quoy il convient que une chose qui ait pouoir sur toutes creatures ait faictes ces divines oeuvres, car homme mortel ne pourroit creer la chose immortele, par quoy il convient que ce soit ung seul dieu qui soit createur en ciel et en terre, lequel les Gregois nomment Hel, les Hebrieux Helyon et les Latins Deus. » Encore recite **saint Augustin ou premier livre de la Cité de Dieu** comme les philozophes congurent que nul corps ne peut estre Dieu, et que chose mouvable ne povoit estre de toutes choses le commencement et que toutes les choses qui estoient mouvables convenoient estre de ung qui estoit inmouvable et celui est seul dieu qui point ne peult mouvoir, lequel a tout fait et tout regist et gouverne. Pour ce

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>486</sup> Geneviève Hasenohr, « L'essor des bibliothèques privées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Histoire des bibliothèques françaises...*, *op. cit.*, pp. 215-249.

<sup>487</sup> Viviane Griveau-Genest, *op. cit.*, p. 126-128.

<sup>488</sup> La comparaison avec la démarche herméneutique de l'*Ovide moralisé* dans la troisième partie offrira bien un témoignage de cette « voie moyenne » de la spiritualité laïque.

dit **Moÿse ou livre de Exode** : « Je suis ton dieu et ton seul seigneur, par quoy tu ne dois aouer dieux estranges. » Pour celles causes povons nous bien veoir que il n'est que ung seul dieu et comme ceulz faillirent qui plusieurs dieux aourent. Si croions donc en lui fermement et le aourons comme createur et omnipotent, seul seigneur et seul maistre. (L. I, chap. 9, fol. 16r)

Jean de Courcy ne cite pas moins de trois œuvres du Père de l'Église qu'est saint Augustin, dans lesquelles est contenue une pensée théologique fondatrice du dogme chrétien. La démonstration de Pierre Lombard, quant à elle, marque la reprise d'une méthode scolastique sous la plume de notre commentateur laïque : la preuve par le syllogisme. L'accumulation surprenante des autorités laisse bien entrevoir la nécessité d'une justification de ce type de discours théologique non attendu dans la part d'un laïc. Même s'il ne discute pas le dogme chrétien, l'écrivain amateur est réellement sorti de son moule social et il a besoin de ces références pour démontrer la véracité de ses propos et légitimer sa parole.

L'écrivain amateur s'est bel et bien approprié un savoir à la fois moral et théologique. Mais la bibliothèque imaginaire de Jean de Courcy n'est pas exclusivement composée de théologiens et de docteurs chrétiens. La théologie morale exprimée par l'écrivain amateur mobilise également un savoir issu d'un autre pan de la culture cléricale savante : la philosophie morale et spéculative.

### 3. *L'autorité du philosophe : une figure laïque de sage*

Les docteurs chrétiens canonisés fournissent un modèle d'autorité pour l'auteur très chrétien de la *Bouquechardière*. Néanmoins, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, Jean de Courcy ne peut s'identifier à eux du fait de leur appartenance au clergé. Cette contradiction en apparence n'en est pas une, si l'on considère qu'il y a une différence entre projection et identification. S'il ne prend pas le masque du docteur, du clerc ou du moine, il convient d'observer le traitement qu'il réserve à un troisième type de « pères » : les figures de philosophes. Dans son étude sur la pratique philosophique dans l'œuvre de Christine de Pizan, Catherine König-Pralong remarque, à la suite de Ruedi Imbach<sup>489</sup>, que :

La métaphysique et les sciences les plus spéculatives entrent dans le champ laïque, dans le prolongement des arts libéraux, de la philosophie pratique (politique, éthique et économique), de l'astrologie et de l'histoire, qui formaient alors la grille des savoirs proprement destinés aux laïcs.  
<sup>490</sup>

À l'instar de ce que constatait Geneviève Hasenohr dans le cas de la vulgarisation de la spiritualité auprès des laïcs, Catherine König-Pralong note que les clercs, tel Gilles de Rome,

---

<sup>489</sup> Ruedi Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam, Grüner, 1989.

<sup>490</sup> Catherine König-Pralong, « Métaphysique, théologie et politique des savoirs chez Christine de Pizan », in *Le Défi laïque...*, op. cit., p. 195.

tendent à infléchir « la sagesse (« sapientia »/ « sophia ») dans une dimension pratique qui tend à l'assimiler à la prudence ou sagesse pratique (« prudentia » / « phronesis ») ». Autrement dit, « les laïcs n'étudient pas pour devenir sages, mais pour agir bien »<sup>491</sup>. Nous avons en effet remarqué à travers l'étude du vieux chevalier le rôle fondamental de la *prudence* dans la constitution de l'*ethos* de notre auteur. Néanmoins, comme dans le cas de la spiritualité, on peut observer chez Jean de Courcy une « voie moyenne », témoignant d'une appropriation discrète d'un langage scientifique relevant de la philosophie non seulement morale mais aussi spéculative, c'est-à-dire la philosophie « en fourme de sainte Theologie » pour reprendre l'expression de Christine de Pizan<sup>492</sup>.

#### a. *L'acculturation chrétienne du discours philosophie*

L'épithète de « philosophe », celui que Jacques Legrand appelle l'« amoureux de Sophie, autrement dicte sapience »<sup>493</sup>, est fréquente dans la *Bouquechardièrre* où il s'applique toujours à des personnages de l'Antiquité païenne comme « Hermès le philozophe », « Sedechias le philozophe », « Platon le philozophe », « Socratès le noble philozophe », « Zabion qui fut grant philozophe », « Aristote moult vaillant philozophe », etc.<sup>494</sup>. La présence de l'épithète est donc bien plus attestée que celle de « docteur ». Néanmoins, si les docteurs ne sont pas explicitement désignés comme tels dans la *Bouquechardièrre*, leurs citations sont bien plus nombreuses que celles des philosophes. Béatrice de Chancel relève 442 citations bibliques et 421 citations d'écrivains chrétiens contre 289 citations d'auteurs antiques<sup>495</sup>. Ces chiffres trahissent bien la supériorité des textes bibliques ou catholiques sur la pensée philosophique des auteurs païens.

Néanmoins, on remarque un traitement particulier du philosophe dans la *Bouquechardièrre*, car Jean de Courcy accompagne souvent la désignation d'un adjectif mélioratif (*noble, vaillant, grant*, etc.), dont les sèmes ont trait à l'admiration et au respect, et qui vise donc assurément à asseoir l'autorité de ces savants païens. Pour le reste, à partir de saint Augustin, Jean de Courcy ne manque pas d'intégrer ces philosophes dans un système de pensée chrétien, en leur conférant une intuition du divin et de l'Un :

---

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>492</sup> Christine de Pizan, *Le Livre de l'Advisio Christine*, éd. par Chritine Reno & Liliane Dulac, Paris, Champion, p. 140. Voir les réflexions d'Anne Paupert traite de la place de la philosophie spéculative dans l'œuvre de Christine de Pizan (« Philosophie "en fourme de sainte Theologie" », in *Christine de Pizan : une femme de science, une femme de lettres*, eds Juliette Dor & Maire-Élisabeth Henneau, Paris, Champion, 2008, pp. 39-54).

<sup>493</sup> Jacques Legrand, *L'Archiloge Sophie*, p. 27.

<sup>494</sup> Hermès est cité au livre I, chap. 18, 37, 48, 63, 82, 87 ; au livre II, chap. 5 ; au livre III, chap. 3, 18, 25 ; au livre IV, chap. 26 ; au livre V, chap. 2, 5, 20. Sédéchias apparaît au livre I, chap. 4, 13, 16, 56, 92 ; au livre II, chap. 3 ; au livre III, chap. 49 ; au livre IV, chap. 63 ; au livre V, chap. 2, 18, 28, 32.

<sup>495</sup> Béatrice de Chancel, *Étude des manuscrits et de la tradition du texte de la Bouquechardièrre de Jean de Courcy*, pp. 9 et suiv.

Encore recite saint Augustin ou premier livre de la *Cité de Dieu* comme les philozophes congurent que nul corps ne peut estre Dieu, et que chose mouvable ne pouoit estre de toutes choses le commencement et que toutes les choses qui estoient mouvables convenoient estre de ung qui estoit inmouvable et celui est seul dieu qui point ne peult mouvoir, lequel a tout fait et tout regist et gouverne. (L. I, chap. 9, fol. 16r)

Le philosophe est présenté comme un savant. Par l'observation des *corps* et des *choses mouvables*, il accède à la connaissance (« congurent ») de l'Un et du multiple<sup>496</sup>. Il en déduit le principe philosophique chrétien d'une *natura naturans* ou « generacion engenrans » responsable d'une *natura naturata* ou « generacion engenee »<sup>497</sup>. L'acculturation des philosophes antiques permet à Jean de Courcy de mettre au même niveau les enseignements issus d'autorités chrétiennes et ceux issus des autorités païennes.

Les prologues qui ouvrent les livres de la *Bouquechardièrre* trahissent un engouement de Jean de Courcy pour la philosophie spéculative. Ce type de prologues ne se retrouve pas dans les histoires universelles. Ils contiennent un savoir encyclopédique et une compréhension du *cosmos* remarquables. Ainsi, le prologue du livre I transmet un récit scientifique de la création du monde, centré non pas sur l'homme, mais sur la *natura naturata*, la nature engendrée. L'auteur y décrit la composition du ciel d'un point de vue astronomique :

[...] pour les sieges de paradis raemplir et enluminer les obscures tenebres qui estoient sur la fontaine d'Abisme, voulu Dieu, nostre createur, creer le ciel que il nomma trosne et fist adonc le soleil et la lune et composa les autres planetes en ordonnant chascune en son espoire et ou hault ciel les estoilles mist. Au zodiaque donna cours naturel et ou cours du soleil ordonna .XII. signes. Et composa aux zones leurs cours entre les polles naturellement. (L. I, chap. 1, fol. 7r)

Après avoir décrit les éléments astronomiques et terrestres (la terre, la mer, l'air et le feu), il détaille les propriétés de l'air (« attrempee et basse », « moienne et froide » et « haulte et chaude » *ibid.*) ainsi que les sept matières dont Adam est composé<sup>498</sup>. L'explication étymologique du nom du premier homme est l'occasion de faire la démonstration de son érudition cosmologique, puisqu'il situe précisément chaque étoile qui compose le nom d'Adam (« Anastolos qui siet en Orient, de Disis qui est en Occident, de Axtos estant en Acquilon et de Mesembrios qui siet en midy » *ibid.*). Résumant en une phrase la création des animaux et autres espèces peuplant la terre, le ciel et la mer (« Et avec eulz crea bestes et oyseaux, poissons, arbres, herbes, grainnes et fruis » L. I, chap. 1, fol. 7r-7v), c'est-à-dire ce qui relève de « l'humaine nature », Jean de Courcy insiste à la manière des encyclopédistes médiévaux sur

---

<sup>496</sup> Mais les philosophes païens peuvent aussi être induits en erreur du fait de leur ignorance de la foi chrétienne. Il en va ainsi de « ceulz qui premier congurent l'art de philozophie naturellement ourent congnoissance des sept planetes tournans en leurs esperes et des estoilles le cours et l'influence » (L. I, chap. 9, fol. 15v).

<sup>497</sup> Ces expressions se retrouvent entre autres chez Vincent de Beauvais ou encore dans le *Placides et Timeo*. Sur la question de la nature chez les encyclopédistes médiévaux, voir Bernard Ribémont, *De Natura Rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995 (en part. le chapitre « La vision de la nature chez les encyclopédistes du Moyen âge : « nature naturante et nature naturée »).

<sup>498</sup> La source de la composition d'Adam se trouve dans les *Vies d'Adam et Eve*. Voir la partie 2, chap. 1.

le mouvement de l'univers. Dans le prologue du livre II, il décrit avec précision le phénomène de l'éclipse, recourant pour cela au savoir des « philozophes » :

[...] car tout ainsi que Dieu par son doulz vouloir nous a ordonnee la clarté du ciel pour nous enluminer, veult il que la lune et chascune des autres planetes selon leur naturel cours œuvre en son espoire, est il que touteffois que conjonction de lune est vers Septentrion en ung point que les philozophes nomment en latin *caput Drachonis* ou vers midy en ung autre point que aussi nomment *cauda Draconis*, convient que celle lune en tout ou en partie cueuvre et obscurcisse la clarté du soleil entre lui et la terre et pour ce qu'elle est ou centre du Zodiaque et de la ligne ecliptique et tant comme la lune met a passer par entre le soleil et nous nous empesche elle la clarté de lui et donne obscurté qui est nommée eclipse. (L. II, chap. 1, fol. 97r-v)<sup>499</sup>

De même, dans les livres IV, V et VI, il développe à nouveau l'idée de mouvement (ce qu'il appelle le « cours naturel ») par une description du cycle lunaire, du « jour artificiel » et solaire :

[...] la conjonction qui en la lune de mois en mois advient nous donne obscurté en la moitié de la superficie, pour la cause qu'elle est separatique jusques a ce que par son termine oppositement contre elle jette sa clarté, ce qui la fait sur la terre rayer et par son mouvement celle clarté nous rendre [...]. (L. IV, chap. 1, fol. 202r)

[...] chascun jour artificiel selon les cercles et mouvemens du zodiaque et de l'equinocial lieve ensemble sur l'orison oblique et que par le croisement et appetitement des jours de artifice entre la ligne du commencement du signe de Ariés jusques en la fin de celui de Virgo en leur levement errent l'un plus que l'autre et en l'esconement l'autre plus que l'un, et de Libra jusques a Piscés est tout a l'opposite en l'orison droit ainsi comme nature par le cours des .XII. signes du soleil ordeneement les maine. (L. V, chap. 1, fol. 259r-v)

[...] le soleil, qui tourne en son espoire, aourné et servi de toutes les estoilles, fait son tour naturelement et que la grosse masse qui est entour le centre face umbroier la moutié de la terre, tant comme elle se trouve a l'endroit du soleil et que poy a petit perde sa lumiere devers occident, est il certain que le soleil revient devers orient selon son cours et le regard des zones lequell envaissant lui rent sa clarte et la remet en resplendeur valable [...] (L. VI, chap. 1, fol. 331v)

En convoquant des toponymes latins et des termes physiques (« la ligne ecliptique », « separatique », « son termine oppositement », « l'orison oblique », « l'orison droit », « la grosse masse »), Jean de Courcy confère à son discours un caractère éminemment scientifique. La description des phénomènes astronomiques (l'éclipse et les cycles lunaire et solaire) est habilement déroulée et l'intérêt pour ces derniers rappelle de loin la curiosité pour l'espace manifestée par Jean de Mandeville, un chevalier d'Angleterre, dans son *Livre des Merveilles* (1355-1357). Comme le dit Bernard Ribémont à propos de la description de la nature dans les encyclopédies médiévales, Jean de Courcy semble « donner un ensemble de références qui rattache [la chose décrite] à une catégorie du système »<sup>500</sup>, l'ensemble de l'univers apparaissant alors inclus dans un ordre voulu par Dieu. Ce n'est pas tant la nature cosmogonique en elle-

---

<sup>499</sup> La phrase est maladroite mais elle ne fait pas l'objet de variantes dans les autres manuscrits. Nous proposons d'interpréter ainsi : « car tout ainsi que Dieu, par son doulz vouloir, nous a ordonnee la clarté du ciel pour nous enluminer, veult il que la lune et chascune des autres planetes selon leur naturel cours œuvre. En sa sphère, est-il que, touteffois que conjonction de lune est vers Septentrion en ung point que les philozophes nomment en latin « Caput Drachonis » ou vers midy en ung autre point que aussi nomment « Cauda Draconis », convient que celle lune en tout ou en partie cueuvre et obscurcisse la clarté du soleil entre lui et la terre. »

<sup>500</sup> Bernard Ribémont, *De Natura Rerum... op. cit.*, p. 139.

même que Jean de Courcy décrit, que son système et son mécanisme. Cette insistance sur la notion de « cours » qui implique une forme d'harmonie, de régularité du phénomène est conforme aux principes chrétiens selon lesquels Nature est subordonnée à Dieu (« Adonc bailla il a Nature le gouvernement des oeuvres mondaines et aux planetes donna il influences et proprieté a chascune chose » L. I, chap. 1, fol. 7v). En effet, suivant la pensée analogique héritée de saint Augustin, l'observation de la nature, c'est-à-dire de la *res* engendrée par Dieu, mène à une meilleure compréhension de la Loi divine et de son établissement. Ce qui intéresse Jean de Courcy dans l'observation de la nature, c'est moins le phénomène physique que l'analogie qu'il est possible de tirer avec le monde sublunaire, celui de l'homme. Il avouera d'ailleurs lui-même au livre I, chapitre 32, considérer « de ce texte l'exposicion en noz entendemens speculatifs ». Ainsi, dans les prologues qui ouvrent les livres de la *Bouquechardièrre*, l'histoire de l'homme apparaît comme soumise au même mouvement universel. L'éclipse lunaire et son cycle figurent « l'obscurté de dampnacion » (L. IV, chap. 1, fol. 202r), dans laquelle fut plongée l'humanité après la faute originelle et dans laquelle elle restera jusqu'à la naissance du Christ qui « la pardurable lumiere esclarcie » (L. II, chap. 1, fol. 97v). Le naturel cours du jour et celui du soleil, quant à eux, illustrent le mouvement de Fortune qui « les ungs avance plus en leur premier et les autres au retour de leur temps » (L. V, chap. 1, fol. 259r).

Si Jean de Courcy s'approprie bien un certain savoir spéculatif qu'il délivre ensuite à son lecteur, il faut bien admettre que le but premier de la *Bouquechardièrre* reste l'édification morale du lecteur laïque, plus que son éducation. C'est la raison pour laquelle, la sagesse philosophique reste avant tout envisagée dans sa fonction morale. Le discours du philosophe véhicule des valeurs chrétiennes de prudence, héritées de la philosophie stoïcienne du bien agir.

#### b. *Le philosophe : le détenteur d'une morale séculière*

Le devoir du théologien consiste à mieux connaître Dieu dans ses manifestations naturelles et surnaturelles et à guider les fidèles vers le salut. Le philosophe quant à lui, privé de la révélation divine, est un observateur de la nature engendrée. Sa réflexion porte dès lors autant sur le *cosmos* que sur l'homme. Spécialiste de la nature humaine, le philosophe diffuse un enseignement fondé sur une morale séculière, conforme à l'éthique chrétienne :

Valere raconte de Polomon ung jeune philozophe, lequel fut en jennesce molt enclin a orgueil, si advint que une fois entra en l'escole ou Socratés lisoit sa leçon. Si le regarda, le chappel sur le chief, moult orgueilleux sans penser a science. Et adonc pour lui donner doctrine laissa la leçon qu'il avoit commencee et leut des vertus et de l'estat de l'omme comme il doit estre autre que beste. Par quoy Polomon laissa son orgueilleuse vie et vesqui depuis vertueusement. (L. III, chap. 59, fol. 201v)

La scène d'énonciation, celle de l'*escole*, fait écho à la forme dialogique qu'investit en général la littérature philosophique médiévale. Calque de la leçon d'enseignement de type scolastique, le *Placides et Timéo*, le livre de *Sydrach* mettent en scène un dialogue entre le maître, un philosophe, et son élève issu de la noblesse, parce que « sens et force » doivent aller de pair<sup>501</sup>. Le dialogisme confère à la figure du philosophe des aptitudes pédagogiques et didactiques<sup>502</sup>. Comme dans l'exemple emprunté à Valère Maxime, le philosophe parvient à provoquer instantanément le changement de mœurs de celui qui voudra être attentif à son discours. Son enseignement passe par la pédagogie efficace de l'exemple :

En celui temps avoit en Caldee ung philosophe de grant auctorité, lequel fut lors nommé Xercés, et en la fin tres bien le **corrige par vrayes exemples** qu'il lui apparoit et la doctrine en quoy il le enhorta. (L. IV, chap. 21, fol. 218v)

L'éloge de la sagesse du philosophe antique est probablement une des raisons qui expliquent la large place accordée à l'histoire de Grèce dans la *Bouquechardièrre*, à la différence des autres chroniques universelles en langue vernaculaire qui développent davantage l'histoire biblique<sup>503</sup>. La cité d'Athènes, « la cité [qui] fut en science la plus auctorisee de tout Orient et de qui la prudence fut envoiee es autres citez » (L. I, chap. 13, fol. 19r), incarne le modèle idéal de l'alliance entre la clergie et la politique :

Après ces trois vint Erithonius, qui .L. ans gouverna les Atheniens et fut molt sage roy de bonne prudence, qui moult notablement gouverna son peuple et creust et augmenta les oeuvres de la terre en l'ediffication de tout le bien publique et que la science fut lors multipliee es philozophes de celle cité. (*ibid.*)

Le passé athénien s'impose comme modèle de l'union entre la force et le sens, car le roi possède les qualités du philosophe : la sagesse et la prudence. De même, le roi Minos envoie son fils Androgeüs pour étudier parce que « de nobles philozophes fut Athenes garnie et raemplie de parfaicte science, et tant que pour aprendre y aloient les clerks de toutes parties et de sapience les fruis recevoir » (L. I, chap. 48, fol. 53r).

Incorporés au système de valeurs médiévales, les philosophes antiques incarnent le modèle de perfection du sage profane, car ils sont détenteurs de la science et de la sagesse morale et chrétienne. Les philosophes sont pour Jean de Courcy les médiateurs d'un savoir accessible par la lecture et l'étude :

Ainsi comme on list de Platon le noble philozophe, lequel en son temps composa .LVI. livres bons et prouffitables pour l'enortement du peuple commun donnans enseignement de ses haultes

---

<sup>501</sup> *Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*, éd. par Claude Alexandre Thomasset, Genève, Droz, 1980.

<sup>502</sup> Christine Silvi, « La voix de l'autre dans la construction du savoir (*Placides et Timéo*, *Sydrach*, *L'image du monde*, *Li livres dou tresor*) : quelles stratégies discursives pour quels enjeux ? », in *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, éd. Arnaud Zucker, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 381-402.

<sup>503</sup> Mais cela s'explique surtout par la place accordée à l'histoire séculière et politique dans la *Bouquechardièrre*, nous y reviendrons.

sciences par quoy il fut grandement loé. Et fut celle oeuvre moult fructueuse. Mesmement Zalon, lequel en la cité de Athenes escripst et ordonna plusieurs lois et notables livres de predicacions et vrayes doctrines pour nostre salut tant qu'il en fut et sera memore a l'utilité de nostre sens humain et au prouffis de tout le bien publique. (L. IV, chap. 11, fol. 211r)

Le livre est le réceptacle et le médiateur de la mémoire des sages. Jean de Courcy reprend le mythe de la *translatio studii*, selon lequel l'Occident serait le digne héritier des sages grecs puis romains, mais il en modifie peut-être les contours. En effet, Jean de Courcy indique que le destinataire de cette sagesse utile et profitable est l'homme, incarné par ce « nous » collectif. Il passe sous silence l'intermédiaire qu'est le clerc dans la chaîne de transmission. Même s'il ne l'affirme pas explicitement, il semble que le savoir est à portée de main d'un lecteur capable de lire les histoires morales, comme celle de Platon, le noble philosophe (« on list ») et d'intérioriser la sagesse des philosophes. Voilà qui dessine l'ombre du lecteur idéal de Jean de Courcy :

Et pour cause que bonnes escriptures font moult a loer, dit Aristote : « **Acompaigne toy des sages et studie en leurs livres et leurs escriptures**, se tu veulx comme eulz sage devenir. » Et donc, pour ce qu'il n'est en ce monde tel bien que de acquerrir science, car sans science nul ne peut bien valoir, nous est il besoing de la pourchacer. Et sans **aprendre et estudier** ne la peut on acquerre, et estude ne peut estre a droit parfaicte sans livres qui enseignent la prudence des sages, car sans escriptures ne les peut on savoir. Pour ce doit on loer ceulx qui telz livres firent, et les **gloser** en bonne intencion, car pour enseignement donner a leurs disciples et aux autres qui vendroient aprez eulx, traicterent ilz les notables volumes de quoy science est encores enseigniee et Sainte Eglise desservie et honnoree. Si en a l'en memore des anciens fais, c'est de ceulx qui bien firent pour les enfuir et des mauvais pour les eschiver. Car se ce n'estoient antiques escriptures, nul ne pourroit savoir fors ce qu'il a veu ou qui dit lui seroit par ceulx qui vivoient. (L. IV, chap. 11, fol. 211r)

Jean de Courcy s'inscrit dans la droite lignée de ces philosophes, dont il se fait le « disciple », celui qui vient après eux. Derrière ce « on » inclusif se cache Jean de Courcy lui-même, étudiant et glosant les écrits des sages. La formule restrictive, dans laquelle il envisage un univers sans « antiques escriptures », lui permet de renoncer à ce qui fonde l'autorité de la plupart de ses confrères chevaliers : le statut de témoin (« nul ne pourroit savoir fors ce qu'il a veu ou qui dit lui seroit par ceulx qui vivoient »). Le laïc s'approprie bel et bien la culture savante de l'écrit (le champ lexical de l'écrit dans ce passage est d'ailleurs impressionnant : *apprendre, estudier, livres, escriptures, volumes*, etc.) qui n'est ni celle des clercs ni celle des chevaliers-chroniqueurs. Par un renversement axiologique, il se réclame d'une culture laïque issue du modèle philosophique antique<sup>504</sup>. À l'écrivain laïque correspond une communauté d'autorités laïques. Parce que la philosophie depuis l'Antiquité est liée à une réflexion sur le pouvoir, cette généalogie lui permet d'aborder l'histoire universelle sous un angle politico-moral, et non plus ecclésiastique. Mais l'originalité de Jean de Courcy, c'est qu'il est à la fois l'intellectuel et

---

<sup>504</sup> Mais il est entendu qu'à l'époque médiévale, ce modèle philosophique antique s'intègre dans un monde post-révélation ancré dans les valeurs chrétiennes.

l'homme politique, c'est pourquoi il manie aussi bien le discours religieux, philosophique et historique. De manière métaphorique et en exagérant un peu sa renommée politique et intellectuelle, nous pourrions donc dire qu'il est à la fois Alexandre et Aristote, César et Cicéron. C'est pourquoi il affectionne de se représenter en chevalier et en savant.

Jean de Courcy ne fait pas que citer des *auctoritates*, il en a intégré les codes et le système de pensée. Plus qu'il ne le dit, il *montre* son insertion dans la lignée des philosophes au sens d'amoureux de la sagesse (plutôt que des clercs), qu'ils soient païens ou chrétiens, docteurs ou orateurs. Le problème de l'autorité institutionnelle est évacué, car grâce à cette généalogie imaginaire, il apparaît comme doublement légitimé : en tant qu'intellectuel, parce qu'il est un lecteur savant et en tant qu'écrivain, parce qu'il maîtrise les codes de ces savants<sup>505</sup>. Les activités du compilateur et du commentateur dans la *Bouquechardièrre* laissent percevoir une conception de l'histoire qui, sans s'affranchir de finalités morales ou théologiques<sup>506</sup>, fonctionne avec ses propres codes langagiers et rhétoriques (la prose) et scientifiques (le choix et la discussion des sources par rapport au critère de vérité historique)<sup>507</sup>, au risque d'intégrer au moyen d'une historicisation préalable tout un fonds jusque là méprisé par la culture cléricale : celui de la mythologie. En guise d'ouverture au sujet d'une démarche qui sera largement étudiée dans la suite de notre travail, nous aimerions montrer brièvement que l'activité de Jean de Courcy se trouve à la croisée du travail d'historiographe, de mythographe et du moraliste.

## II. L'historiographe et le mythographe au service de la spiritualité chrétienne

Lorsque Jean de Courcy compose la *Bouquechardièrre* au début du XV<sup>e</sup> siècle, l'acte de compilation s'est depuis longtemps imposé comme le signe d'érudition de l'auteur et de

---

<sup>505</sup> La démarche se rapproche encore une fois de celle de Christine de Pizan qui opère aussi une stratégie de légitimation au moyen d'une généalogie imaginaire. Ainsi, dans l'*Epistre Othea*, elle mentionne dans un premier temps être la fille de Maître Thomas de Pizan, mettant en avant son statut de « philosophe et docteur [...] conseiller et humble serviteur » auprès de Charles V, « qui sollempnel clerc estoit renommé » (*EO*, v. 19-26). Cette filiation lui permet d'expliquer l'accumulation de nombreuses connaissances en latin et en philosophie et aussi son attrait pour la culture savante. Malheureusement, parce qu'elle est fille et non fils, elle ne peut prétendre à être le successeur de son père. Au fil de ses œuvres, la clergesse reconstitue donc une généalogie intellectuelle de « cleres femmes » parmi lesquelles elle s'insère. Ces femmes sont tour à tour des prophétesses (la Sybille), des allégories de la sagesse (Othéa, Minerve ou encore Sagesse), des figures civilisatrices (Carmenta). La généalogie de Christine reste curieuse mais elle n'est certainement pas monstrueuse.

<sup>506</sup> L'histoire au Moyen Âge reste longtemps une science auxiliaire de la théologie, du droit et de la morale (Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, pp. 25-38).

<sup>507</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique au XIII<sup>e</sup> siècle... », art. cit., pp. 33-40.

l'instruction du lecteur<sup>508</sup>. Mais parallèlement à cette dimension savante et didactique de la compilation, le XV<sup>e</sup> siècle développe un intérêt pour le réservoir infini d'*exempla* qu'elle fournit :

La compilation, comme l'affirme Simone Pagot, est donc mise au service du sens de l'œuvre, et le sens doit mener à la science et à la sagesse.<sup>509</sup>

La compilation historique et morale a en effet une double fonction savante et exemplaire. Par la combinaison systématique entre récit historique, *exempla*, glose morale et perspective eschatologique qu'il annonce dans son prologue, il renoue, selon nous, avec les chroniques universelles antérieures au XIII<sup>e</sup> siècle, dans lesquelles l'histoire était perçue, selon Mireille Chazan, à la fois « comme une source de connaissance, d'exemples à imiter ou à fuir, comme miroir de la condition humaine », et aussi pour « sa valeur prophétique et eschatologique »<sup>510</sup> :

Ces compilacions de quoy je vueil parler ont substance de fait de hault memore coulourees de **couleur historial** et ont **ondeur de moralité** [...]. En conduisant l'œuvre que je vueil commencer me convient compiler plusieurs histores dits et auctoritez qui me fault appeler a mon escripture les ungs pour **conduire mon principal traictié** et des autres parler en breve substance pour **moralitez et exemples donner a la louenge de nostre seigneur** et pour **conduire les pas de ceste mortele vie**. (*Prol.*, fol. 1r-v)

Ici, c'est bien sûr l'utilité morale de l'histoire qui ressort. Conformément à la tradition historiographique latine, le passé est envisagé dans sa fonction d'exemplarité<sup>511</sup>. Comme l'avait déjà remarqué Frédéric Duval, le prologue de Jean de Courcy rend parfaitement compte d'une théorie cognitive de la morale, selon laquelle la connaissance de l'histoire doit déboucher sur un désir d'imitation et d'action<sup>512</sup>. Insistant sur l'idée de mouvement, l'expression « conduire les pas de ceste mortele vie » apparaît comme le point d'aboutissement du traité historiographique de Jean de Courcy. L'écho avec l'expression « conduire mon principal traictié » achève de boucler le cheminement qui commençant par l'histoire, passe par la moralité et les exemples pour conduire vers le renouvellement des mœurs dans une perspective eschatologique.

---

<sup>508</sup> À ce sujet, voir Malcom B. Parkes, « The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio*... », art. cit., p. 117 et suiv. et Alastair J. Minnis, « Late-Medieval Discussions of *compilatio* and the Role of the *Compiler* », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 101 (1979), pp. 385-421.

<sup>509</sup> Simone Pagot, « Du bon usage de la compilation et du discours didactique. Analyse du thème "guerre et paix" chez Christine de Pizan », in *Une femme de lettres au Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 39-50 (p. 42).

<sup>510</sup> Mireille Chazan, « Le regard d'un historien sur son œuvre : la préface de la chronique de Robert d'Auxerre », in *Les Prologues médiévaux. Actes du colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome, Rome, 26-28 mars 1998*, pp. 189-228 (p. 218 pour la citation).

<sup>511</sup> Sur la fonction d'*utilitas* de l'histoire au Moyen Âge, voir Bernard Guenée, « Histoire, mémoire, écriture. Contribution à une étude sur les lieux communs », *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1983, p. 441-456 ; Frédéric Duval, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », in *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Étude et répertoire*, dir. Claudio Galderisi, avec la coll. de Vladimir Agrigoroaici, Turnhout, Brepols, 2011, t. 1, pp. 47-92. Sur la place de l'historiographie au Moyen Âge, voir aussi Jean-Philippe Genet, *L'Historiographie médiévale en Europe...*, *op. cit.*

<sup>512</sup> Frédéric Duval, « Les fonctions de l'histoire romaine au Moyen Âge : analyse de quelques prologues de traduction », in *Gouvernement des hommes, gouvernement des âmes*, eds Venceslas Bubnicek & Roger Marchal, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2007, pp. 169-183.

Il nous semble d'ailleurs que toute cette tension entre histoire et perspective eschatologique est contenue dans la métaphore utilisée par Jean de Courcy pour qualifier sa compilation : entre *couleur historique* et *odeur de moralité*. En effet, l'expression « odeur de moralité », assez originale selon nous en langue française, pourrait renvoyer au domaine de la prédication. Martin Roch remarque que, pour les exégètes médiévaux, la bonne odeur du Christ (le *bonus odor* exploitée par saint Paul<sup>513</sup>) est liée au parfum suave dégagé par sa parole et par son corps<sup>514</sup>. Selon Hervé du Bourg-Dieu (1075-1150), repris plus tard (entre autres) par Pierre Lombard, l'odeur du Christ est l'attribut donné par Dieu à son fils, afin de révéler sa présence aux hommes. Selon l'exégète, l'odeur de la connaissance de Dieu ne peut se répandre que par la parole christique, c'est-à-dire par la *praedicatio veritatis* :

De même que certaines choses, alors qu'on ne les voit pas, sont pourtant reconnues par leur odeur, de même Dieu, qui est invisible, a voulu être reconnu par la prédication de l'Évangile qui, à l'instar des odeurs pour le nez, parvient de manière invisible aux oreilles.<sup>515</sup>

À l'image du prédicateur, Jean de Courcy se fait le relais d'un enseignement théologique. Le *medium* de l'histoire, qui passe par la lecture, donc le sens de la vue, doit être converti en une odeur divine. Le lecteur doit en faire l'expérience dans sa chair pour parvenir jusqu'à Dieu. L'histoire est « ravalée au statut de cause matérielle et la morale élevée à celui de cause finale »<sup>516</sup>. En témoigne le statut de l'histoire de Rome dans la *Bouquechardière* qui est volontairement reléguée dans la partie analogique :

Or ne vueil plus parler du fait des Rommains pource que plus avant en est faite mention en plusieurs endroiz contenus en ce livre, combien que je n'en face particularité, mais **es exemples et es concordances en compte moult de choses en termes abregez. Qui plus avant voudra de leurs haults fais savoir voise lire les histories de Romme** et il trouvera comme ilz vesquirent et comme en leur temps seigneurirent le monde et aussi la maniere comme par leurs pechez ont ilz perdue celle seigneurie par les flambes de orgueil et de avarice ou ilz se sont boutez. (L. III, chap. 52, fol. 196r)

Voici une véritable définition de l'*exemplum* : une narration brève (« en compte [...] en termes abregez ») à finalité pédagogique et édificatrice (« esemples », « concordances »), coupée de

<sup>513</sup> 2 Co 2,14-16 : *Deo autem gratias qui semper triumphat nos in Christo Iesu et odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco quia Christi bonus odor sumus Deo in his qui salvi fiunt et in his qui pereunt aliis quidem odor mortis in mortem aliis autem odor vitae in vitam et ad haec qui stant idoneus.*

<sup>514</sup> Martin Roch, *L'Intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (I<sup>er</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009 ; voir aussi *id.*, « “Odeur de mort, odeur de vie” (2 Co 2, 16) : olfaction et communication dans quelques commentaires bibliques du XII<sup>e</sup> siècle », in *Körper, Kulture, Kommunikation. Corps, culture, communication*, édés Alexander Schwarz, Catalina Schiltknecht & Barbara Wahlen, Bern, Peter Lang, 2014, pp. 317-328.

<sup>515</sup> Hervé du Bourg-Dieu, *Commentaria in Epistolas Pauli. In Ep. II ad Corinthios* : « *Quae scilicet praedicatio per odorem designatur, quia cum Deus non videatur per haec quae visibilibus operatur, in apostolis esse intelligitur, ut veritas doctrinae manifestetur. Sicut enim quaedam res cum non videantur, per odorem tamen agnoscuntur, ita et Deus qui invisibilis est, per evangelicam praedicationem voluit agnosci, quae invisibiliter ad aures, sicut odor ad nares, pervenit.* » (PL 181, 1018C).

<sup>516</sup> Frédéric Duval, « Les fonctions de l'histoire romaine au Moyen Âge : analyse de quelques prologues de traduction », art. cit., p. 178.

sa trame originale (les « histores de Romme »)<sup>517</sup>. Les héros heureux ou malheureux de l'histoire romaine ont un statut privilégié, car de par leur existence historique, ils ont la capacité de déclencher l'identification par empathie du lecteur. Le plaisir de la lecture se mêle à l'utilité de la leçon. L'exemple romain a, sous la plume de Jean de Courcy, une double fonction : les anecdotes peuvent illustrer un comportement exemplaire (négatif ou positif), mais en rappelant la chute de Rome, Jean de Courcy confère à ces anecdotes une portée eschatologique. Autrement dit il les replace non pas dans leur histoire particulière, mais dans une histoire universelle caractérisée par la chute des nations antiques rongées par « les flambes de orgueil et de avarice ». Les exemples romains, et plus largement les histoires antiques, enseignent donc la prudence.

L'histoire est d'ailleurs selon les termes de Jean de Courcy une *couleur*, ce qui n'est pas sans rappeler la terminologie des traités de rhétorique. Son contemporain Jacques Legrand, par exemple, reprend à Cicéron la définition des *colores retorici*, qui désignent les ornements du discours :

Tu pues par rethorique ton propos colourer,  
Et toutes tes parolles par raison bien parer.  
Rhetorique langage fait par sa douceur plaire,  
Et scet les escoutans a soy oir actraire.<sup>518</sup>

Par l'expression « couleur historial », on peut dire que Jean de Courcy confère à l'histoire une fonction rhétorique, c'est-à-dire qu'elle viserait avant tout à persuader<sup>519</sup>.

Paradoxalement, un trait caractéristique de Jean de Courcy se dessine ici : ce dernier semble envisager l'histoire moins dans son rapport à la vérité que pour sa fonction herméneutique. Dans le prologue de la *Bouquechardièrre*, on note d'ailleurs l'absence remarquable du *topos* de la *vérité*, critère fondateur de la parole historique. En effet, les premiers historiens en langue française ont à cœur de se distinguer du romancier médiéval, notamment lorsqu'ils reprennent la matière antique (Eneas, Thèbes, Troie et Alexandre)<sup>520</sup>, en revendiquant d'une part l'usage de la prose plus objective et moins mensongère que le vers<sup>521</sup>, et d'autre part la démarche de collecte des sources et la recherche de l'objectivité dans la

<sup>517</sup> Claude Brémond, « L'*exemplum* médiéval est-il un genre littéraire ? », in *Les Exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, eds Jacques Berlioz & Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Champion, 1998, pp. 21-28.

<sup>518</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, p. 84.

<sup>519</sup> Sur l'art de la rhétorique chez Jacques Legrand, voir Claire Le Brun, « Traduire le « moult prouffitable » : Jacques Legrand (vers 1400) et la traduction pédagogique », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 27-60.

<sup>520</sup> Voir Catherine Croizy-Naquet, « Prologues et épilogues dans quelques textes historiques du XIII<sup>e</sup> siècle », in *Prologues et épilogues dans la littérature du Moyen Âge. Actes du colloque du Centre d'études médiévales et dialectale de Lille 3, Bien dire et bien apprendre*, n° 19 (2001), pp. 77-90.

<sup>521</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Nus contes rimés n'est verais », *Revue des Sciences Humaines, Poésie en procès*, textes réunis par Claude Millet, 276, 4/2004, pp. 29-44 et « Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », art. cit., pp. 71-85.

narration. L'épilogue du premier prosateur du *Roman de Troie* exprime une sorte de profession de foi de l'historien :

Ainsi vous ai menee a fin la vraye histoire selon ce qu'elle fu trouvee ou langaige des Gregoys, et puis translattée en latin, et de latin je l'ay mise en rommans, non mye per vers ne per rimez, sicomme les menestrels font, qui de leurs langues font moult de contreuves pour faire maintesfois leur prouffit d'aultrui dammaige, mais per droit compte selon ce que je l'ay trouvé, sanz riens couvrir la verité de bourdes ou de mençoigne ou per autre tele maniere, sy que nulz n'y porroit adjoyster ne joindre, qui pour verité deust estre tenu.<sup>522</sup>

Selon Catherine Croizy-Naquet, ces qualités instaurent une éthique de vérité constitutive du discours historique qui se repense à partir du XIII<sup>e</sup> siècle :

L'histoire se donne comme un discours de vérité élaborant un rapport, qui se veut contrôlable, avec une réalité disparue qu'il s'agit de retrouver et de comprendre. Son statut de vérité est pensé non comme une émergence du passé qui surgirait à fleur d'archives, mais comme le résultat d'une synthèse des données fournies par l'acte de connaître.<sup>523</sup>

Or, dans le prologue de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, la vérité historique a un rôle essentiel dans le processus d'édification du lecteur :

L'uevre iert mout bone et delitable  
E d'estoire sans nulle fable,  
Por ce iert plaisans et creüe  
Que de verité iert creüe.  
La verité fet bon entendre,  
Ou, retenir et apprendre  
Qui verité aime et retient  
As comans Damedeu se tient.  
Je n'i veull fors verité dire. (vv. 251-259<sup>524</sup>)

La vérité historique s'oppose à la fable mensongère<sup>525</sup>, car elle seule permet d'entrevoir les interventions divines dans l'histoire. Selon Wauchier, il n'y aurait donc d'enseignement divin que dans la vérité de l'histoire. À l'inverse, Jean de Courcy met étonnamment au même niveau l'*historia* et le récit des « choses estranges [...] et merueilleuses combien que les poetes anciens les mistrent en livres » (*Prol.*, fol. 1v), la *fabula*. Cependant, la fable est la plupart du temps ramenée à l'histoire par une démarche de *démythisation*<sup>526</sup> qui consiste à réinjecter l'histoire

<sup>522</sup> Nous citons d'après la transcription de Françoise Vieillard du manuscrit de *Prose I*, Paris, BnF fr. ms. 1612 (§ 367). Sur ce passage, voir les commentaires de Françoise Vielliard, « Du *Roman de Troie* à la "vraie estoire de Troie" (*Prose I* version commune) : le choix de l'Histoire », in *Conter de Troie et d'Alexandre*, eds Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille & Michelle Szkilnik, Paris, PUPS, 2006, p. 177-193 ; Florence Tanniou, « *Raconter la vraie estoire de Troye* ». *Histoire et édification dans le Roman de Troie en prose (Prose I, version commune)*, dir. Catherine Croizy-Naquet, Thèse de l'Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense, 2009, pp. 129-133.

<sup>523</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique au XIII<sup>e</sup> siècle... » ; art. cit., p. 32 ; voir aussi Christopher Lucken & Mireille Seguy, « L'invention de l'histoire », *Médiévales*, n° 38 (2000), pp. 5-16.

<sup>524</sup> Marijke de Visser-van Terwisga, *Histoire ancienne jusqu'à César (Estoires Rogier)...*, op. cit., t. 2, pp. 291-294.

<sup>525</sup> La distinction cicéronienne entre l'*historia*, en tant que narration de ce qui s'est vraiment passé et la *fabula*, dont le récit n'est ni vrai, ni vraisemblable est reprise dans la définition d'Isidore de Séville et traverse le Moyen Âge : « *Historia est narratio rei gestae* » (*Étym.* I, 41). Voir Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, op. cit., p. 18-25 ; Frédéric Duval, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », art. cit., p. 52.

<sup>526</sup> Expression que nous formons à partir du phénomène inverse de *Remythisierung* développé par Hans-Robert Jauss à propos de l'allégorèse de la fable Pour le théoricien de l'école de Constance, l'allégorie chrétienne que

dans le récit fabuleux au moyen d'une poétique de la vraisemblance<sup>527</sup>. Ainsi, l'activité de l'historiographe domine bien celle du mythographe. L'attitude de Jean de Courcy rend compte de la dimension encyclopédique de l'historiographie à la fin du Moyen Âge, dans laquelle tout ce qui fait partie de la Création est inféodé à la conception chrétienne du temps.

Malgré tout, le plaisir de raconter la fable est marqué chez notre compilateur, car pour lui, ces deux formes de langage contiennent une vérité divine et amènent le lecteur vers la conversion spirituelle. Cette tension entre l'historiographe et le mythographe laisse entrevoir un nouveau réajustement de sa posture d'écrivain amateur : Jean de Courcy se pense peut-être moins en historien, ce qui ne l'empêche pas d'en être un dans sa pratique, qu'en lecteur herméneute. Utilisée de manière systématique, l'interprétation spirituelle prend le pas, sur les fonctions épistémique et aléthique du récit historique sans pour autant les effacer. C'est donc le jeu de l'interprétation et « de l'actualisation textuelle »<sup>528</sup> que ce lecteur apprécie avant tout. Le geste de Jean de Courcy n'est pas non plus comparable à celui de Christine de Pizan qui, dans l'*Epistre Othea*, propose elle aussi une interprétation allégorique des *exempla* mythologiques. Comme Jean de Courcy, Christine s'adresse à « ceulz qui ne sont mie clers poetes »<sup>529</sup>. Le récit des mythes, la conformité des propos de l'auteur à la morale chrétienne et le potentiel actualisable de ses leçons édifiantes fournissent à sa parole une dimension plaisante, utile et surtout pragmatique. Celle-ci privilégie le cadre de l'épître, du songe allégorique ou du traité politique pour ses compilations. Elle met alors en place avec son lectorat un rapport de *praeceptor* à élève<sup>530</sup>. La forme de l'épître contient d'ailleurs en elle un potentiel de réponse et met en place une relation didactique. Dans la *Bouquechardière*, les deux attitudes d'historiographe et de mythographe seraient plutôt au service d'une archi-posture déjà évoquée, celle de l'orateur chrétien, ce lecteur dévot ayant fait le pas de l'interprétatif au génératif. Échappant au milieu clérical, l'histoire peut être reprise et investie d'un sens spirituel par des écrivains et des lecteurs laïques.

\*\*\*

---

l'on découvre sous la fable permet de remythiser le texte antique vidé de ses miasmes mythologiques (voir Hans Robert Jauss, « Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos : Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter », in *Terror und Spiegel. Probleme der Mythenrezeption*, éd. Manfred Fuhrmann, München, Fink, 1971, pp. 187-209). Voir la partie III, chapitre 1, II. 1.

<sup>527</sup> Voir la partie III, chapitre 2.

<sup>528</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>529</sup> Christine de Pizan, *Epistre Othea*, éd. cit., p. 197.

<sup>530</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « "Traictier de vertu au prouffit d'ordre de vivre" : relire l'œuvre de Christine de Pizan à la lumière des miroirs des princes », in *Contexts and Continuities...*, *op. cit.*, pp. 585-601.

Dieu est au commencement et à la fin. C'est cette évidence que, même avant de pénétrer véritablement dans la matière historique, Jean de Courcy affirme en s'appropriant les paroles du psalmiste<sup>531</sup> :

Or vueil je desoresmais commencer ma matiere et assembler mes compilacions, pourquoy je supplie Dieu mon pere omnipotent qu'il vueille **ouvrir mes levres** tant que **ma bouche** puisse **prononcer** chose qui soit a sa sainte loenge et **au bien et plaisir de tous les auditeurs**. (L. I, chap. 1, fol. 7)

La parole de Jean de Courcy se veut inspirée par Dieu. Néanmoins, à la différence de David, l'auteur de la *Bouquechardièrre* n'est pas prophète : c'est un compilateur. L'étude de la posture de Jean de Courcy à la lisière de son texte témoigne du passage du laïc contemplatif – au cœur simple, humble et vertueux – à l'écrivain amateur, dont la parole consignée par la plume est au service de la conversion des fidèles. Si la formation des intellectuels issus du clergé ou de l'université se fait au sein d'une institution, Jean de Courcy insiste quant à lui sur le rôle de *Necessité*. C'est elle qui l'a mis sur le chemin de longue étude. Tout comme Christine de Pizan, poussée à l'écriture par son veuvage, Jean de Courcy n'est pas né pour être savant, mais il le devient. Le désir de partager une expérience spirituelle et l'urgence de la conversion justifient l'entrée du laïc dans le champ de l'écriture. La question de l'autorité se déplace du côté de la légitimité. La visée morale et édificatrice de son discours autorise l'écrivain amateur à emprunter la méthode des compilateurs et commentateurs issus de l'élite chrétienne intellectuelle.

La stratégie autobiographique, que l'on trouve dans de nombreux textes de la fin du Moyen Âge<sup>532</sup>, participe à la construction d'une posture auctoriale digne de confiance nécessaire pour établir la légitimité de l'écrivain laïque. En relatant son parcours social, intellectuel et moral, Jean de Courcy fournit la preuve de son éducation, de sa sagesse et de sa spiritualité. Sa posture se fonde sur deux axes biographique et éthique. Premièrement, en affirmant son statut de chevalier, il insiste en effet sur son expérience du monde et de la guerre tout en s'inscrivant dans une double tradition de posture auctoriale : d'une part celle du chevalier-chroniqueur et de l'autre, celle du chevalier, auteur de traités moraux sur la science de la guerre. Deuxièmement, en insistant sur sa vieillesse physique, il façonne un *ethos* d'homme sage, prudent et humble, qui se concrétise dans la posture de l'orateur chrétien. Le retrait de la vie active, loin de la corruption du monde, est nécessaire à la crédibilité et à l'efficacité du discours moralisateur. Le repli sur soi engendre une attitude de dévotion passant par la pratique active

---

<sup>531</sup> Ps, 51, 17.

<sup>532</sup> Les éléments biographiques se retrouvent chez des auteurs comme Christine de Pizan, Philippe de Mézières, Alain Chartier, Thomas de Saluces, Pierre Salmon, etc. voir la base de données Clerc6 en ligne : <https://wp.unil.ch/clerc6/>.

d'une lecture assidue, méditée et remémorée. Jean de Courcy se pose en écrivain amateur dont la légitimité est établie grâce à un savoir livresque et pratique accumulé et intériorisé.

Le laïc contemplatif est un lecteur idéal devenu écrivain. L'étude de la fonction auteur endossée par Jean de Courcy, à travers les relations que l'écrivain entretient avec ses pères et ses modèles généalogiques, témoigne de la place et du statut de l'écrivain amateur dans la culture littéraire, mais aussi dans son rapport au monde. Bien qu'en apparence plus conservateur que celui de ses contemporains engagés, le geste d'écriture de Jean de Courcy n'en est pas moins capital. Cumulant les *exempla* historiques, les citations d'origine biblique, patristique ou philosophique, glosant la lettre profane à la manière d'un exégète biblique, il rend compte d'une appropriation du savoir, d'un savoir-faire et des visées eschatologiques des clercs. Mais, sous la plume notre écrivain amateur, ce savoir est sans cesse mis au service de la morale et de la spiritualité. Refusant la gloire littéraire ou cléricale de l'auteur, du docteur ou de l'historien, l'écrivain amateur est un lecteur dévot au service d'une communauté de fidèle. La nouvelle position qu'occupe l'écrivain amateur dans le panorama auctorial induit un nouveau rapport à la lecture. Mais qu'en est-il de son rapport à l'écriture ?



**Partie II**  
**L'historien amateur en quête de vérité historique et  
morale**



# Introduction

Lorsque Jean de Courcy rédige la *Bouquechardière* au début du XV<sup>e</sup> siècle, il s'inscrit dans une « chaîne d'écriture » de l'histoire universelle dont les codes génériques ont été fixés de manière plus ou moins stable depuis des siècles. Définie par son cadre spatio-temporel – de la Genèse jusqu'aux temps profanes qui prend en compte l'histoire profane, biblique, ecclésiastique ou politique<sup>533</sup> –, l'histoire universelle se caractérise également par son intentionnalité chrétienne qui consiste à intégrer à l'histoire chrétienne des éléments de l'histoire, la culture ou la mentalité païenne. Cet effort de syncrétisme général et de compilation, qui conditionne la scène générique de l'histoire universelle, reflète selon Bernard Guenée une forme d'universalisme de la pensée chrétienne, selon lequel :

[...] tout ce qui était arrivé, tout ce qui arrivait, tout ce qui allait arriver était le seul résultat de la volonté divine, les avait forcés à considérer d'un seul regard l'histoire du monde entier de sa création à sa fin. La foi chrétienne appelait l'histoire universelle.<sup>534</sup>

Cette philosophie héritée de saint Augustin considère l'histoire du monde et de l'humanité comme une succession d'interventions divines – la connaissance des interventions passées devant à terme permettre la connaissance du futur et mener l'homme à son salut, grâce à une attitude d'imitation ou de fuite :

[...] les chroniques universelles du Moyen Âge présentent un grand intérêt car elles permettent de savoir quelles thématiques essentielles de la vision du monde et de l'histoire étaient alors universellement reçues et donnaient des normes de vie et des fondements à la civilisation, autrement dit ces documents sont le témoignage sincère d'une façon d'être et d'exister, surtout par rapport au christianisme – qui était alors adopté et pratiqué presque par tous et partout dans l'Occident européen – lequel était vu dans cette optique non pas tant comme un corps de doctrine ou un ensemble de structures ecclésiales que comme une grille de lecture historiographique, une structuration de la réalité passée, présente et à venir, une incitation à la bonne conduite, et l'espoir d'un avenir plus serein et consolateur.<sup>535</sup>

Le discours des histoires universelles est donc empreint d'une conception providentialiste qui confère à l'histoire sa fonction morale et exemplaire. Pourtant, dans les pratiques d'écriture des historiens, ce cadre générique est mouvant, à commencer par le cadre spatio-temporel. Au moyen de variations dans la scène générique<sup>536</sup>, chaque historien s'approprie différemment l'histoire de l'humanité en fonction d'une intentionnalité qui lui est propre. De manière générale, le contexte de réception influence fortement la forme et le contenu de l'histoire

---

<sup>533</sup> Karl H. Krüger, *Die Universalchroniken...*, *op. cit.*, p. 13 et suiv.

<sup>534</sup> Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>535</sup> Paolo Brezzi, « Chroniques universelles du Moyen Âge et histoire du Salut », in *L'Historiographie médiévale en Europe...*, *op. cit.*, pp. 235-245 (p. 235).

<sup>536</sup> Dominique Maingueneau, *Analyser les textes de communication...*, *op. cit.*

universelle. Ainsi, que l'on s'adresse à une communauté ecclésiastique, à l'empereur ou aux nobles, on n'écrit pas la même histoire<sup>537</sup>.

Les premières histoires universelles en français destinées à un public laïque aristocratique se caractérisent par une adaptation aux goûts de ce nouveau public désireux « d'élargir sa culture historique tout en se divertissant »<sup>538</sup>. Malgré un projet avorté, le prologue de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* annonce une histoire profane et politique centrée sur un passé lointain profane et qui aurait dû se prolonger jusqu'au passé plus proche, incluant l'histoire des peuples européens. Wauchier de Denain, son auteur présumé, indique à plusieurs reprises dans la suite du texte se plier aux goûts de son commanditaire, Roger châtelain de Lille<sup>539</sup>, alors que, comme l'a montré récemment Françoise Laurent, le projet de l'auteur était probablement d'écrire une histoire universelle de type ecclésiastique, contenant aussi probablement ses écrits hagiographiques<sup>540</sup>. De même, la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* fait une large place à la famille de son commanditaire (probablement Baudouin VI d'Avesnes) qui lui a donné son nom. De son côté, Jean de Courcy échappe à la situation de patronage, puisqu'il écrit pour une communauté de laïcs contemplatifs. Sa posture dans le champ des écritures fait de lui un moralisateur et un exégète qui rejoint peut-être davantage la posture des compilateurs d'histoire universelle en langue latine<sup>541</sup>.

Dans cette partie, nous nous demanderons comment cette nouvelle scénographie influence la composition de la *Bouquechardière*. En d'autres termes, nous allons nous intéresser à la poétique de l'histoire dans la *Bouquechardière*, selon un double mouvement déterminé par Estelle Doudet, de « totalisation et d'approfondissement » :

[...] attention envers une œuvre spécifique, organisée selon des principes cohérents et personnels ; analyse de l'écriture en tant qu'espace littéraire orienté par un contexte historique essentiel à sa compréhension.<sup>542</sup>

---

<sup>537</sup> Mireille Chazan, *L'Empire et l'Histoire universelle...*, *op. cit.*

<sup>538</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, p. 27 et surtout Gabrielle Spiegel, *Romancing the Past : the Rise of the Vernacular Prose Historiography in Thirteenth Century France*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 107 et suiv.

<sup>539</sup> Marijke de Visser-van Terwisga, *Histoire ancienne jusqu'à César (estoire Rogier)...*, *op. cit.*, t. 2, p. 222. Françoise Laurent a montré que l'auteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* avait probablement le projet d'écrire une histoire universelle de type ecclésiastique,

<sup>540</sup> Pour une défense de cette hypothèse, voir Françoise Laurent, « Wauchier de Denain. De l'historiographie à l'hagiographie, l'histoire d'une continuation », in *Wauchier de Denain, polygraphe du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Sébastien Douchet, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015, pp. 15-28. À propos de l'influence des goûts du commanditaire sur le programme historique de l'*Histoire ancienne*, voir Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, pp. 17-40.

<sup>541</sup> La problématique du patronage n'est toutefois pas absente des histoires universelles en langue latine. Elles sont en effet souvent un instrument de propagande politique (impériale) ou religieuse (papale). Voir Mireille Chazan, *L'Empire et l'Histoire universelle...*, *op. cit.* et Monique Paulmier-Foucart & Mireille Schmidt-Chazan, « La datation dans les chroniques universelles françaises, du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 4 (1982), pp. 778-819.

<sup>542</sup> Estelle Doudet, *Poétique de George Chastelain...*, *op. cit.*, p. 35.

Il s'agira d'analyser la manière dont Jean de Courcy *fait de l'histoire*. Nous articulerons notre analyse autour des trois fonctions endossées par l'historien : celle de régisseur des temps et ordonnateur de la matière, celle de sélectionneur et compilateur des sources, et enfin, celle de compositeur de l'histoire.



# Chapitre 1

## Régir le temps et ordonner l'histoire antique

Conformément aux contraintes génériques, Jean de Courcy enracine son histoire universelle dans une temporalité chrétienne. Cependant, son programme historique ne coïncide pas tout à fait à celui de ses modèles. Ces pas de côtés rendent compte de l'originalité du compilateur de la *Bouquechardière*, au sens où l'entend Graziella Pastore d'« interventions personnelles relevant directement de sa plume et la façon de travailler les matériaux dont il parvient à disposer »<sup>543</sup>. Afin d'apprécier ce qui singularise l'histoire universelle de Jean de Courcy, nous nous proposons dans un premier temps d'observer la facture de la *Bouquechardière*. Nous tenterons de mettre en valeur les changements génériques que notre historien fait subir à son histoire universelle et de nous interroger sur les raisons qui les ont motivés. Dans un second temps, nous reviendrons sur la manière dont l'auteur de la *Bouquechardière* conçoit l'histoire. Inféodée à une conception chrétienne du temps, celle-ci a une fonction éminemment eschatologique. Nous verrons comment de la trace archéologique à la mise en récit et à la lecture, la configuration de la *Bouquechardière* met en place un pacte de lecture eschatologique.

### I. Inscription calendaire et générationnelle de l'histoire antique

Comme ses prédécesseurs, le programme historique de Jean de Courcy réserve une place centrale à l'histoire profane. Pourtant, dans ses infimes déplacements, l'auteur de la *Bouquechardière* affermit le lien entre les deux dynamiques profane et universaliste, entre les goûts d'un public constitué de nobles et les préoccupations eschatologiques dignes des histoires universelles écrites par les moines, à l'abri des cloîtres<sup>544</sup>.

---

<sup>543</sup> Graziella Pastore, « Nicolas de Gonesse commentateur de Valère Maxime : le travail de l'exégète entre originalité et emprunt » in *Original et originalité. Aspects historiques, philologiques et littéraires. Actes du IV<sup>e</sup> colloque de l'AIEMF, Louvain-la-Neuve, 20, 21 et 22 mai 2010*, éd. Olivier Delsaux & Hélène Haug, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2011, p. 152). Il est en effet délicat de parler d'original et d'originalité au Moyen Âge, « tant les textes [...], pour reprendre les propos de Tania van Hemelryck, sont témoins des cadres de pensées médiévaux (des traductions et des réécritures), soit des témoignages considérés comme les moins originaux pour des esprits modernes. ». Cependant, une pensée de l'original émerge bien dans la littérature de la fin du Moyen Âge (Tania van Hemelryck, « Introduction », in *Original et originalité...*, op. cit., p. 2).

<sup>544</sup> Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, op. cit., pp. 45-58.

## I. *La Bouquechardière, une histoire universelle ou antique ?*

Dans le prologue de la *Bouquechardière*, le compilateur annonce son programme historique et la structure de son œuvre :

Pour ceste œuvre conduire et demener plus ordinairement me convient repartir en .VI. livres ces compilacions desqueles le premier fera mencion comme aprez le deluge qui fut au temps Noé fut la terre de Grece premier restoree et des haults histores des anciens Gregois qui en celle contree longuement habiterent. Le deuxiesme livre fera mencion de l'ancienne creacion de Troye et comme elle fut par les Gregois destruite. Le troiziesme du peuple de Troye qui eschappa de la destruction et comme plusieurs regnes furent repeuplez de celle lignie. Le quatriesme des Assiriens et de leurs grandes dominacions. Le cinqiesme nous desclarera des Macedonois et des haults fais du grant roy Alixandre et le .vi<sup>e</sup>. de Mathathias et des Machabieus comme ilz combatirent pour la loy de Dieu. (*Prol.*, fol. 1v)

Face à la percée d'une histoire de la *civilitas humana* (pour reprendre les termes de Dante), le cadre spatio-temporel proposé par Jean de Courcy peut être jugé obsolète. En effet, les historiens remarquent une désaffection de l'histoire universelle qui s'amorce dès le XIII<sup>e</sup> siècle pour l'historiographie latine<sup>545</sup> et le passage du « cadre au contenu du tableau, de l'abstrait au concret » qui envahit l'historiographie en langue vernaculaire à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>546</sup>. En décalage avec les historiens de la guerre de Cent Ans qui foisonnent à la fin du Moyen Âge<sup>547</sup>, Jean de Courcy circonscrit son texte à la temporalité vétérotestamentaire entremêlant histoire profane et histoire biblique, de la Genèse à l'avènement du Christ. Non actuel mais pas pour autant dénué d'un potentiel d'actualisation, le cadre temporel de la *Bouquechardière* reflète à notre avis la volonté du compilateur de rétablir des valeurs universelles qui, justement à cette époque troublée par les guerres internationales et intestines et par le Grand Schisme, paraissent avoir été oubliées. C'est ce que semble indiquer la clôture de son histoire antique sur l'avènement du Christ qui ouvre une perspective de rachat à l'humanité. De plus, en accordant une place centrale à la lignée des descendants de Japhet – qui occupent les livres 1, 2, 3 et 5 –, l'écrivain laïque met largement l'accent sur le destin des peuples européens. Le programme de la *Bouquechardière*, malgré et par son universalité, semble bien avoir été pensé en fonction d'un public appartenant à la noblesse de la fin du Moyen Âge. C'est donc de manière détournée, au moyen d'un rapport analogique avec l'histoire de ces « ancêtres », que Jean de Courcy choisit de faire écho à la réalité.

---

<sup>545</sup> Monique Paulmier-Foucart & Mireille Schmidt, « La datation dans les chroniques universelles... », art. cit., pp. 778-819. Elles affirment néanmoins que la *Chronique dite du Religieux de Saint-Denis*, attribuée au chantre et chroniqueur de Saint-Denis, Michel Pintoin, devait probablement contenir une vaste chronique universelle faite sur le modèle de celle de Guillaume de Nangis. C'est aussi le constat fait par Bernard Guenée, pour qui le genre ne survit pas à un affaiblissement de la visée eschatologique après le XIII<sup>e</sup> siècle et à l'ébranlement de l'Empire en 1245 (Bernard Guenée, « Introduction », in *L'Historiographie médiévale en Europe...*, op. cit., p. 15-16).

<sup>546</sup> Paolo Brezzi, « Chroniques universelles du Moyen Âge et histoire du salut », art. cit., p. 241.

<sup>547</sup> Parmi les chroniqueurs contemporains à Jean de Courcy, on citera Jean Froissart, *Le Religieux de Saint-Denis*, Jean Jouvenel des Ursins, Jean Le Fèvre de Saint-Rémy, Enguerrand de Monstrelet. Voir à ce sujet de Françoise Autrand, *Charles VI*, Paris, Fayard, 1986.

Avant d'entrer dans les détails de l'articulation et afin de donner une vue d'ensemble de l'enchaînement macro-structurel (entre les livres) et micro-structurel (à l'intérieur d'un livre), nous avons relevé, dans des tableaux, les correspondances entre les grandes articulations thématiques de la *Bouquechardièrre* à gauche et celles de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, à droite, afin de mettre en relief les opérations de déplacements effectuées par Jean de Courcy. Au sein de chaque livre de la *Bouquechardièrre* s'enchaînent plusieurs sections thématiques différentes (indiquées dans le tableau par *section x*), elles-mêmes articulées parfois par des sous-sections (indiquées dans le tableau par les lettres a, b, c, d, etc.). Nous avons repris ces indications dans la colonne de droite avec l'équivalent de la section concernée dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*<sup>548</sup>. Au sein d'une section, Jean de Courcy compile plusieurs textes, dont la *Chronique*, nous avons signalé en italique lorsque le compilateur utilise largement une autre source<sup>549</sup>. Nous résumons à la suite de chaque livre les principales caractéristiques de cette articulation, sur lesquelles nous reviendrons en détail :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> Livre 1 <sup>550</sup>	<i>Histoire ancienne jusqu'à César</i> <sup>551</sup>
<p><b>Section 1 : Genèse</b></p> <p>a. Genèse de l'univers</p> <p>b. Rappel rapide du déluge et de la répartition des descendants de Noé, Sem, Japhet et Cham</p>	<p><b>a.</b> &gt; <i>Vie d'Adam et Eve</i><sup>552</sup></p> <p><b>b.</b> = section 1 (Genèse)</p>
<p><b>Section 2 : histoire de la Grèce antique</b></p> <p>c. Histoire des rois grecs : Jean de Courcy entremêle sources mythologiques et historiques</p> <p>d. Histoire de Jason et de la première destruction de Troie</p> <p>e. Histoire de Thèbes</p>	<p><b>c.</b> = section 2 (Orient 1) + section 4 (Grecs et les Amazones); <i>complétée avec l'Ovide moralisé</i></p> <p><b>d.</b> = section 5 (Troie); <i>complétée avec l'Ovide moralisé</i></p> <p><b>e.</b> = section 3 (Thèbes); <i>complétée avec l'Ovide moralisé</i></p>

Outre le récit de la Genèse qui est particulier dans la *Bouquechardièrre*, Jean de Courcy réduit considérablement la section 1.b consacrée aux patriarches. Il se contente de mentionner la lignée de Noé, alors que les rédacteurs de l'*Histoire ancienne* et de la *Chronique* vont jusqu'à

<sup>548</sup> Nous reprenons la numérotation des sections de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* à Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, op. cit., pp. 337-340.

<sup>549</sup> Ce tableau est synthétique. Pour une analyse détaillée des sources, nous renvoyons à l'édition critique à paraître.

<sup>550</sup> Pour un regroupement des chapitres par sujet historique et par livre, voir Béatrice de Chancel, « Les manuscrits de la *Bouquechardièrre* de Jean de Courcy », art. cit., pp. 222-223.

<sup>551</sup> Pour la description de ces sections de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, voir Paul Meyer, dans son article sur « Les premières Compilations françaises d'histoire ancienne... », art. cit., pp. 1-85. Il s'agit des sections présentes dans la première version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (*Hac1*). Pour ne pas alourdir cette note, nous reviendrons sur les caractéristiques des deux autres rédactions de l'*Histoire ancienne* (*Hac2* et *Hac3*) séparément.

<sup>552</sup> Sur les versions françaises de la Vie d'Adam et Ève, voir Jean-Marie Fritz, « Mise en scène de la translatio dans les Vies médiévales d'Adam et Ève », in *La Transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance (vol. 1 : du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle)*, éd. Pierre Nobel, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, pp. 99-118.

l'histoire de Joseph et ses frères<sup>553</sup>. De la section 2 (Orient 1) de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, il n'emprunte que les généalogies concernant les rois grecs, laissant de côté l'histoire des rois d'Assyrie qui sera en partie l'objet du livre 4. Il déplace également la section des Amazones (section 4 dans l'*HacI*), afin de la regrouper avec l'histoire de la Grèce. Et enfin, il sépare la première destruction de Troie de la seconde, mettant davantage au centre de l'histoire le personnage grec de Jason.

*Livre 2 :*

<p><b>Section 3 : Histoire de la seconde destruction de Troie</b>  a. Histoire de la guerre de Troie  b. Retour des Grecs  c. <i>Landomata</i></p>	<p><b>a.</b> = Section 5 (Troie) + <i>complétée avec une mise en prose du Roman de Troie de Benoît de Sainte Maure</i>  <b>b.</b> = <i>Mise en prose du Roman de Troie de Benoît de Sainte Maure + Ovide moralisé</i>  <b>c.</b> = <i>contenu dans Proses 1, 3 et 5</i></p>
--	---

Ce livre offre un exemple de montage entre plusieurs sources que nous analyserons lorsqu'il sera question du geste compilatoire.

*Livre 3 :*

<p><b>Section 4 : histoire des survivants troyens</b></p>	
<p>a. Hélénus (ancêtre de la lignée d'Alexandre) : peuplement de Macédoine  b. Anténor : Émigration d'une partie de Troyens en Sardaigne et en Italie ; fondation de Venise  c. Priam, fils du roi Priam de Troie : fondation de Sycambrie en Pannonie  d. Divers ancêtres dont Francio, fils de Friga, frère d'Énée : peuplement de la Germanie, de la Gaule ; description du royaume de France</p>	<p><b>a. et b.</b> = section 5 (Troie) + <i>complétée avec des éléments de Virgile et/ou du Roman d'Eneas</i>    <b>c. et d.</b> = section 6 + plusieurs autres sources dont les <i>Grandes Chroniques de France</i></p>
<p><b>Section 5 : histoire d'Énée et de sa descendance</b></p>	
<p>e. Histoire d'Énée et conquête de l'Italie  f. Fondation de Rome  g. Histoire de Brutus et de ses descendants ; peuplement de la Grande Bretagne</p>	<p><b>e.</b> = section 6 (Eneas)  <b>f.</b> = section 7 (Rome 1)  <b>g.</b> <i>Chronique dite de Baudouin d'Avesnes</i> contient de manière éparse l'histoire des rois de Bretagne</p>

Ce livre est le seul à évoquer des généalogies de rois qui font partie de l'histoire contemporaine (dans le cas du royaume de France). En ce qui concerne l'histoire des rois de Bretagne, Géraldine Veysseyre signale que la plus ancienne translation en prose du poème latin de Geoffrey de Monmouth, l'*Historia regum Britannie* (composé entre 1135-1138), l'*Estoire de*

<sup>553</sup> Sur la section de la Genèse dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, voir Mary Coker-Joslin (éd.), *The Heard Word : A Moralized History. The Genesis Section of the Histoire Ancienne in a Text from Saint-Jean d'Acre*, University of Mississippi, Romance Monographs 46, 1986.

*Brutus* est contenue dans un manuscrit de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (Paris, BnF fr. 17177)<sup>554</sup>, où elle est insérée à la fin de la section VI après la mort d'Énée. Géraldine Veysseyre, qui a édité l'*Estoire de Brutus* contenue dans ce manuscrit, considère qu'il s'agit de la plus ancienne « translacion » en prose de l'ouvrage de Geoffrey de Monmouth. Ne pouvant affirmer si la mise en prose a été faite avant ou après l'*Hac1* (entre 1208-1214) de manière indépendante, elle montre néanmoins que les traits picards permettent de situer la translation vers la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>555</sup>. Mais la version de Jean de Courcy est bien moins développée que celle de l'*Histoire ancienne* et se rapproche davantage de la version abrégée consacrée à Brutus dans la *Chronique* (Cambrai, BM 683, fol. 36r-37r) et dans l'*Hac3* qui reprend ce texte<sup>556</sup>. Dans la *Chronique*, l'histoire de « Brutus premier roi de Bretagne » s'insère après la section consacrée à Énée et à son fils Ascagne et d'un passage sur l'histoire des Hébreux (Cambrai, BM. Fol. 36r-40r). Elle est entrecoupée par l'histoire de Samuel. Par la suite, les chapitres consacrés aux rois de Bretagne sont épars et le compilateur y revient régulièrement. Jean de Courcy rassemble donc ici encore la matière de Bretagne pour en livrer un récit linéaire.

Nous indiquons de manière plus succincte les rapports entre la *Bouquechardière* et l'*Histoire ancienne jusqu'à César* dans les livres 4, 5 et 6 :

<b>Section 6 :</b> Histoire des rois assyriens, mèdes et perses	Section 2 (Orient 1) ; liste des rois assyriens insérée entre les sections 6 (Énée) et 7 (Rome) ; section 8 (Orient 2)
<b>Section 7 :</b> Histoire de Philippe de Macédoine et d'Alexandre	Section 9 (Alexandre) mais surtout la <i>Chronique de Baudouin d'Avesnes et d'autres sources</i> <sup>557</sup>
<b>Section 8 :</b> Histoire de la révolte des Maccabées	<i>Chronique de Baudouin d'Avesnes</i> (à partir du fol. 127r) + <i>Vulgate</i>

La section assyrienne (section 6) rend compte du choix de Jean de Courcy d'organiser son livre en fonction de la matière, voire de la spatialité, et non de la chronologie, car traditionnellement l'histoire de Babylone est incluse dans le récit de la Genèse. À la différence de la *Chronique*, qui poursuit sa chronique jusqu'au temps contemporain de l'écriture, et de l'*Histoire ancienne*

<sup>554</sup> Géraldine Veysseyre (éd.), *L'Estoire de Brutus*, Paris, Garnier, 2014, pp. 13-14. Sur ce manuscrit, voir également Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, op. cit., p. 348.

<sup>555</sup> *L'Estoire de Brutus*, éd. Géraldine Veysseyre, Paris, Garnier, 2014, pp. 13-14.

<sup>556</sup> Il serait donc tout à fait intéressant de comparer la mise en prose de Geoffrey de Monmouth avec l'histoire de la Bretagne dans la *Chronique* pour voir si le compilateur, qui fournit une version abrégée de l'histoire, a pu s'en inspirer. Cela donnerait un *terminus ad quem*, 1280, de la translation et fournirait de nombreuses pistes sur les sources utilisées par le compilateur de la *Chronique*. Sur les emprunts de l'*Hac3* à la *Chronique*, voir la thèse de doctorat d'Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* ». *La cinquième mise en prose du Roman de Troie, édition critique et commentaire*, dir. Gilles Roussineau, Université Paris IV-Sorbonne, École doctorale V – Concepts et langages, novembre 2009, p. 41 et suivantes ; sur les titres de rubriques de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, voir le relevé d'Anne Rochebouet, *ibid.*, pp. 217-223.

<sup>557</sup> Sur les sources du livre 5, voir les études pionnières de Catherine Gaullier-Bougassas : « L'historiographie médiévale d'Alexandre... », art. cit., pp. 5-34 ; *ead.*, « Histoire et moralisation : interpréter la vie d'Alexandre... », art. cit., pp. 233-270.

*jusqu'à César*, qui s'interrompt après l'époque romaine<sup>558</sup>, Jean de Courcy choisit de conclure son récit sur la venue du Christ. Le choix est significatif de la part d'un écrivain motivé par la conversion de ses lecteurs : il témoigne du désir du compilateur d'éclairer l'histoire antique et la chute des nations à la lumière de l'avènement du Christ qui ouvre la perspective du rachat de l'humanité.

À la différence du compilateur de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, qui fait remarquablement alterner les sections d'histoire profane et les sections consacrées à l'histoire sainte et au peuple hébreux afin de rendre compte des événements qui ont eu lieu simultanément<sup>559</sup>, Jean de Courcy organise son ouvrage par matière. Il suit en cela davantage le modèle de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. Cependant, comme Catherine Croizy-Naquet le remarque :

Wauchier expose un éventail de chronologies déployées en diachronie et en synchronie, qu'il exporte dans les autres sections au prix d'omissions, d'ajustements et de prolongements.<sup>560</sup>

Il entrelace ainsi ici et là des événements simultanés mais qui ont eu lieu à des endroits différents :

Après Belocus regna Baleus .LII. ans et de Babilonie sire et d'Assyre e Apis regna apres Phoroneum en Gresse .XXXV. ans ensamble. Ens ou tans de ores fu la grans famine si com je le vos ai ariere dite et vint Jacob a Joseph son fill et tuit si frere. E Apis estora Menphin en Egypte Et Sparte fu aussi adoncques estoree d'un fill le roi Phoronei qui ot a non Spartus et por ce en fu aussi la cites apelee [...]. (BnF fr. 20125, fol. 86r)

La comparaison entre le programme historique de la *Bouquechardière* et celui de la première histoire universelle en langue vernaculaire révèle que Jean de Courcy a poussé encore plus loin l'ordonnancement par matière, au profit de l'enchaînement chronologique. Ce sont les mouvements historiques liés à la chute des dynasties (la *translatio imperii*) qui déclenchent le changement de matière (la *translatio studii*). Ainsi, son geste de compilation consiste à réunir des sections qui se trouvaient éloignées chronologiquement dans ses sources, au sein d'une même matière et à faire, s'il le faut, des retours en arrière du point de vue de la temporalité, lorsqu'il entame une nouvelle matière.

---

<sup>558</sup> Le prologue annonçait pourtant un programme historique allant jusqu'à l'époque contemporaine. Marc-René Jung, suivi par Catherine Croizy-Naquet, suggère que l'interruption de l'écriture est due à la rédaction presque contemporaine des *Faits des Romains* qui recourent partiellement le programme de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, *op. cit.*, p. 335 et Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, pp. 22-23). Pour Marijke de Visser-van Terwisga, il pourrait s'agir plutôt de raisons politiques, liées aux défaites des Comtes de Flandre (« Récits mythiques et moralisations... », *art. cit.*, pp. 143-151).

<sup>559</sup> La transcription des rubriques du manuscrit de de la *Chronique*, Cambrai, BM 683 par Anne Rochebouet offre un excellent témoignage de l'alternance de la matière dans la *Chronique* (voir Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, p. 40 pour la citation et pp. 218-223 pour la transcription). Elle propose également une transcription de la partie troyenne de la *Chronique* (Anne Rochebouet, *ibid.*, pp. 224-233).

<sup>560</sup> Catherine Croizy-Naquet « Wauchier de Denain ou l'expérience de l'histoire dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », in *Wauchier de Denain, polygraphe...*, *op. cit.*, pp. 75-92 (p. 82 pour la citation).

Compte tenu de la chronologie restreinte de la *Bouquechardière*, on peut se demander si celle-ci appartient véritablement à l'histoire universelle ou à l'histoire antique. Anne Salamon, qui s'interroge sur la nécessité générique de séparer histoire antique et histoire universelle au Moyen Âge, récuse ce point de vue en arguant cette vision totalisante partagée entre les deux types de textes :

À la fin du Moyen Âge, les compilations en français « d'histoires anciennes », au sens médiéval, se définissent bien comme un genre qui revendique une ambition totalisante, et même les compilations qui affichent un intérêt plus grand pour les époques antiques les intègrent à un nécessaire récit de la Création et les ancrent à la matière biblique, qui appartient aux temps « anciens ».<sup>561</sup>

Partant de la définition de l'adjectif *antique* au Moyen Âge qui selon Frédéric Duval, a plus le sens d'*ancien*, elle montre que les histoires antiques entrelacent histoire biblique et histoire profane. Il nous semble que l'histoire contenue dans la *Bouquechardière* illustre bien cette remarque car les fluctuations de l'histoire finissent par converger vers le mouvement spirituel symbolisé dans la naissance du Christ. La lecture de l'histoire mène donc littéralement vers la conversion, non seulement des acteurs du passé, avec l'entrée dans la temporalité néotestamentaire, mais aussi celle du lecteur virtuel. Le texte de Jean de Courcy est donc bien une histoire universelle.

Afin de favoriser la conversion morale, il sélectionne les éléments dans lesquels son lectorat est susceptible de se reconnaître. Alors que dans l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur, l'histoire profane est reléguée à la frontière de l'histoire sacrée dans des *incidentia*, elle occupe des sections entières dans les histoires universelles en langue vernaculaire<sup>562</sup>. Gabrielle Spiegel a mis en valeur l'importance du contexte social dans l'historiographie médiévale en français : les compilateurs adaptent leur matière aux goûts du public laïque et à la situation de patronage<sup>563</sup>. En ce qui concerne l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, cela se ressent non seulement au niveau des adresses fréquentes à l'auditoire composé de *seignor et dames*, mais également dans les quatre commentaires faits par Wauchier de Denain portant sur les injonctions de son commanditaire, Roger IV, châtelain de Lille, au sujet du programme historique de sa compilation : « ains dirai premerement des paiens qui adonques regnerent. Et comenceraï au meaus que je porrai des rois et des regnes trosque a la destruction de Troies,

---

<sup>561</sup> Anne Salamon, « Palingénésie des premiers livres bibliques dans quelques histoires universelles du XV<sup>e</sup> siècle », art. cit., p. 630. Voir aussi Frédéric Duval, « Petite enquête lexicologique sur l'Antiquité », in *L'Antiquité entre Moyen Âge et Renaissance. L'Antiquité dans les livres produits au Nord des Alpes entre 1350 et 1520*, eds Chrystèle Blondeau & Marie Jacob, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2011, p. 41.

<sup>562</sup> Voir Catherine Croizy-Naquet, « Wauchier de Denain ou l'expérience de l'histoire... », art. cit., pp. 75-92. Sur le lien entre l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et l'*Historia scolastica*, voir Mary Coker-Joslin, *The Heard Word : A Moralized History...*, op. cit., pp. 33-43.

<sup>563</sup> Sur l'importance du contexte social dans l'historiographie en langue vernaculaire : Gabrielle Spiegel, *Romancing the Past...*, op. cit.

quar si le veut, ce me sembla, et comande mes sires »<sup>564</sup>. La *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* accordait une place particulièrement importante à Baudouin et à sa famille. Et malgré la fin abrupte de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* après l'histoire de Rome, le prologue laissait lui aussi envisager une continuation jusqu'à la cour de Flandre, région d'origine du commanditaire.

De son côté, Jean de Courcy met également l'accent sur le thème de la guerre et des problématiques politiques liées à la noblesse. Il insiste sur l'histoire profane orientée d'un point de vue politico-moral. L'histoire antique illustre les comportements des peuples au temps de la *loi de nature* puis de la *loi écrite* :

Si vesquirent leur temps en celui labour jusques a ce que Dieu ne volt plus que ilz usassent de celle creance et que il leur en volt une autre baillier, ainsi comme on list ou livre de Exode de Moÿse a qui Nostre Seigneur, quant il ne volt plus que son peuple usast de la **loy de nature**, bailla premier sa loy et ses commandemens **par lui escrips en tables de pierre**, ainsi comme il vouloit que son peuple en usast, et fut Moÿse le premier patriarche et Aaron, son frere, le premier nommé prestre. Si dottrina Moÿse le peuple de Israël et **en celle loy qui fut nommee escripte**, Josué et les autres qui aprez lui le peuple gouvernerent. (L. I, chap. 5, fol. 11v)

Le passage de l'état de nature à celui de la culture chrétienne, qui s'incarne dans l'écriture des dix commandements, aboutit à l'Incarnation du Verbe de Dieu dans le Fils au dernier chapitre du livre VI. C'est donc l'établissement et la réactivation de la foi chrétienne qui au centre de l'écriture et des préoccupations de notre écrivain amateur. Le silence qu'il s'impose à partir du sixième âge de ouvre en effet le propos, plutôt que de le clore sur une histoire contemporaine séculière et aux ambitions plus politiques. La naissance du Christ offre la perspective du salut pour chaque individu : l'histoire universelle débouche sur une conversion du lecteur, à qui il appartient désormais d'écrire la page blanche de son histoire en faisant perdurer l'établissement de la foi au sein de son être<sup>565</sup>.

Orienté vers un lectorat laïque aux préoccupations plus politico-morales, l'écrivain amateur agit sur l'armature attendue de l'histoire universelle<sup>566</sup>. Il effectue, sur le plan diachronique ou synchronique, quelques remaniements structurels de l'ordre de la réduction, de l'amplification ou du rassemblement :

a. *Réduction* considérable de l'histoire sainte à la Création, le Déluge et la lignée des Maccabées jusqu'à la naissance du Christ : il supprime l'histoire des patriarches ;

---

<sup>564</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, Paris, BnF fr. 20125, f. 82v-83r. Sur l'*intentio patronalis*, voir Marijke de Visser-van Terwisga, « Récits mythiques et moralisations... », art. cit., pp. 143-151 et Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, op. cit., pp. 25-26.

<sup>565</sup> Sur la contamination de la « petite et de la grande eschatologie », voir Aaron J. Gourevitch, *La Naissance de l'individu...*, op. cit., p. 138.

<sup>566</sup> En tant que compilation, l'histoire universelle oscille entre tradition et remaniement. Elle ne peut donc être pensée hors des contraintes et attentes génériques dans lequel se déploie le texte, ce cadre structurel que Gérard Genette nomme l'architexte (Gérard Genette, *Introduction à l'architexte*, Paris, éd. du Seuil, 1979).

- b.** *Distorsion par rapport à la temporalité diachronique* : le compilateur déplace l'histoire assyrienne (Nemrod, Bellus, Ninus, Sémiramis) au livre IV, après la triade antique païenne (Grèce, Troie et Italie) et l'assemble avec l'histoire des Mèdes et des Perses, au sein d'une histoire consacrée à l'Orient ;
- c.** *Amplification* de l'histoire de la lignée de Japhet et de Fluvia, sa femme (Grecs, Troyens, Italiens, Macédoniens, Germains, Gaulois et Anglais) : il amplifie ainsi largement l'histoire des descendants troyens et de l'établissement de la dynastie des Francs et des Anglais au livre III ;
- d.** *Déplacement synchronique* de l'histoire de Jason et des Argonautes qui traditionnellement ouvre l'histoire troyenne, dans l'histoire de la Grèce au livre I ;
- e.** Retour final à l'histoire sainte avec la naissance du Christ qui ouvre la perspective du salut.

## 2. *Les microcycles biographiques : le choix de la matière*

L'intention de Jean de Courcy est moins de rendre compte d'une universalité spatio-temporelle que d'une vérité chrétienne universelle. C'est elle qui détermine l'enchaînement synchronique ou diachronique du discours historique. Le compilateur assemble au sein de microcycles antiques les éléments parfois séparés dans les sources selon une logique chronologique ou empruntés à des sources distinctes, mythologiques et historiques. Il commence son récit par la génération des rois d'Argos. Il réunit et complète par exemple les faits consacrés à Persée, de sa naissance à la translation du royaume d'Argos à Mycènes, du chapitre 9 au chapitre 12<sup>567</sup>. Ni l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ni la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* ne racontent la naissance de Persée, l'épisode de Méduse et la conquête d'Andromède. L'histoire des rois d'Athènes est introduite à la suite de celle des rois d'Argos selon une logique synchronique :

Pour la cause que au temps de lors prindrent en ung termine plusieurs choses leur commencement, les convient il par ordre demener [...]. (L. I, chap. 13, fol. 18v-19r)

Le compilateur explicite sa démarche historique qui consiste à raconter tour à tour l'histoire des différentes civilisations grecques qui vécurent à la même époque. Au sein de ce microcycle (le macro-cycle étant l'histoire de Grèce), il suit une logique diachronique, en évoquant tour à

<sup>567</sup> Sur l'entrelacement entre l'histoire et la fable de Persée, voir la partie 3, chapitre 1. Dans l'*Histoire ancienne*, le rédacteur évoque d'abord le passage du pouvoir d'Acrisius à Persée, dans le paragraphe intitulé « Des muances dou regne de Gresse dont Aarges fu la premeraine seignorie » (BnF fr. 20125, fol. 40r), puis il raconte l'anecdote étymologique de la venue de Persée de Grèce en Asie où il fonde le règne de Perse (*ibid.*, fol. 87v). Le rédacteur de la *Chronique* rassemble déjà ces deux passages en un seul qu'il place à la suite de la destruction de Thèbes (Cambrai, BM 683, fol. 20v-21r). Le *Manuel d'histoire*, quant à lui, convoque simplement le nom de « Perseus le filz Dapné » lorsqu'il énonce la translation du règne d'Argos à Mycènes (BnF fr. 19177, fol. 8v).

tour : la fondation de la ville par Cécrops, l'histoire du roi Pandion et de sa descendance (incluant le récit du viol de Philomène par Térée, le mari de sa sœur Procné), l'histoire du roi Érechthée et de ses deux filles (Orithye et Procris). Il introduit ensuite le microcycle biographique consacré à Hercule selon une même logique, qui consiste à exploiter les différents fils parallèles de la trame générale du livre I :

Plus ne dirons des Atheniens, ainçois aux autres Gregois nous convient **retourner**, jusques a ce que il en soit saison et que il appartienne de les amentevor. Cy endroit parlerons du preux Herculés et compterons de quele lignie il fut et de ses fais une grande partie. (L. I, chap. 22, fol. 28v)

L'historien signale explicitement son procédé : il fonctionne par aller-retour. Ici, il retourne aux faits des *Gregois* mais il annonce d'ores et déjà qu'il reviendra aux Athéniens, lorsqu'il en sera *saison*, c'est-à-dire lors du récit sur Thésée et sur Thèbes, dans lequel l'armée d'Étéocle, roi de Thèbes, s'oppose à celle d'Adraste, roi d'Athènes.

Alors que dans les histoires universelles en langue française, le récit des faits d'Hercule suit celui consacré aux Amazones, Jean de Courcy le déplace en amont. Pour Marijke de Visser-van Terwisga, les récits des Amazones et d'Hercule ont une double fonction : le plaisir et l'utilité. En effet, l'auteur de *l'Histoire ancienne jusqu'à César* amplifie largement le cadre historique qu'il emprunte à Orose<sup>568</sup> et ajoute des descriptions de joutes susceptibles de plaire à un public aristocratique. Il moralise ensuite ces segments pour en faire ressortir la vérité morale : la fragilité des biens terrestres. Le caractère récréatif de ces récits et leur fonction exemplaire ne font aucun doute. Cependant, il faut peut-être nuancer l'affirmation de Marijke de Visser-van Terwisga pour qui ces fables « ne font pas partie de la trame historique et ne sont destinées qu'à plaire »<sup>569</sup>. En effet, le rédacteur les insère bien dans une trame historique. La guerre entre les Crétois et les Athéniens a lieu « Apres ce ne mie grant tens puisque Thebes fu destruite .V.º ans et .LX. droiturerement devant ce que Rome fust primes fundee ne estoree ». Le règne du roi Vézone, qui introduit le récit des Amazones, est situé par rapport à cette guerre qu'il convient de *ramenbrer* « pour l'estorie meaus continuer » :

En celui tans meisme asses prouchainement ot un roi en Egypte de mout grande fierté plain et de grande segnorie. Cil rois ot a non Vezones. (BnF fr. 20125, fol. 117v)

De même, l'emplacement géographique du royaume des Scythes confère au récit des Amazones une réalité spatio-temporelle et donc confirme la vérité historique des événements. Comme les rédacteurs de *l'HacI* et de la *Chronique*, Jean de Courcy mentionne cette précision encyclopédique au début du chapitre<sup>570</sup> :

<sup>568</sup> Orose, *Historiarum adversum paganos*, L. VII, 1 : 15.

<sup>569</sup> Marijke de Visser-van Terwisga, « Récits mythiques et moralisations... », art. cit., p. 148.

<sup>570</sup> *HacI* : « Li regnes de Scythes si est en une des fins d'Europe joust le grant ocean qui tot le monde avirone et si depart cil regnes et li regnes de Paphaglone Europe et Asie par grandes montaignes qui chusques en cele mer

Celle terre de Syche siet en une partie de Europe es fins de Pafagone, selon la grant mer Oceane qui avironne grande partie de la terre de Europe et de Aise. (L. I, chap. 28, fol. 35r)

À l’instar de Christine de Pizan, l’historien arrache les Amazones au mythe antique et au roman<sup>571</sup>, en appliquant à leur règne le même traitement historique qu’aux autres royaumes. Les Amazones font partie des peuples européens. À notre avis, ces récits d’origine mythologique fonctionnent comme des microcycles historiques européens<sup>572</sup>, au même titre que Thèbes, Troie et Énée. Elles ont donc leur place dans le livre 1 de la *Bouquechardièrre*.

Mais, à la différence de la tradition historiographique, Jean de Courcy déplace le cycle des Amazones et l’inclut au sein du cycle consacré à Hercule, dont il a, rappelons-le, attesté l’existence historique au moyen d’une concordance avec le personnage biblique d’Affer. Pour dresser un panorama complet de la vie d’Hercule – de sa naissance à sa mort, en passant par son ascension au sommet de la gloire –, il doit aborder le combat du héros et de son compagnon Thésée contre les Amazones, c’est pourquoi il propose une digression causale qui permet d’expliquer l’origine des Amazones. Le compilateur introduit l’épisode des Amazones en promettant un retour à Hercule :

Plus de Hercules icy ne parlerons de ce qu’il avienne que son compte retourne, ains convient faire mencion de ceulz et celles qui regnerent en Syche. (L. I, chap. 28, fol. 35r)

Guidé par un désir d’exhaustivité biographique, le compilateur entrelace les histoires liées aux personnages partageant un moment de la vie d’Hercule<sup>573</sup>. De la même façon qu’il avait raconté l’origine du peuple des Amazones, il insère de manière exhaustive l’histoire de Thésée :

En cest endroit plus ne parlerons des roynes de Amazone, parce que pour nostre matière conduire ordinairement, aux Atheniens nous convient repaier et dire comme aprez ce que le roy Ysteus de quoy parlé avons cy devant ou .XVIII<sup>e</sup>. chappitre de ce premier livre, regna en Athenes le roy Egeus, lequel sage et puissant homs fut et grandement a son regne pourvey. (L. I, chap. 31, fol. 37v)

Cette insertion a également une fonction causale, car elle permet d’expliquer la rencontre entre Thésée et le héros grec. Partant à la conquête de la gloire et de la renommée, le fils d’Égée décide de délivrer Proserpine retenue par le roi Pluton. Avec son compagnon Pirithoüs, il se retrouve emprisonné dans le château du roi. Hercule, qui entend parler de leur mésaventure, vient les délivrer. Les deux hommes se mettent alors « en la compaignie de Hercules [...] afin

---

ataignent et estendent. » (BnF fr. 20125, fol. 117r) ; *Chronique dite de Baudouin d’Avesnes* : « Li royaumes de Syche siet en une des parties d’Europe selonc le grant oceant qui tout le mont aviroune, il depart le regne de Pafagoine d’Europe et d’Ayse » (Cambrai, BM 683, fol. 22v).

<sup>571</sup> Dominique Demartini, « L’exemple de l’Amazone dans la *Cité des dames* », *Le Moyen Français*, vol. 78-79 (2016), pp. 51-63 (en particulier les pp. 54-57). Voir aussi Danièle James-Raoul, « Le royaume de Femenie entre utopie et dystopie : les Amazones dans les textes encyclopédiques médiévaux », in *L’Eutopie entre utopie et dystopie*, eds Peter Kuon & Gérard Peylet, Pessac, PUB, 2014, pp. 43-57.

<sup>572</sup> Sur l’historicisation de la matière mythologique, voir la partie III, chapitre 2.

<sup>573</sup> Le terme d’*entrelacement* désigne une forme de « tissage synchronique des lignées parallèles réunies dans la diachronie ». (Catherine Croizy-Naquet, « Wauchier de Denain ou l’expérience de l’histoire... », art. cit., p. 87).

de ensuir lui et ses haults fais et parvenir en gloire de parfaicte vaillance » (L. I, chap. 33, fol. 39r). C'est au chapitre 33 que les trois microcycles se rejoignent puisque Hercule et Thésée décident d'aller éprouver leur force contre les Amazones. Par la suite, l'historien abandonne pour un temps le récit des aventures de Thésée car c'est bien le personnage d'Hercule qui est au centre de ce microcycle. Cette logique biographique l'invite à évoquer l'expédition de la toison d'or à laquelle Hercule participe. Dans un souci de clarté et d'efficacité de la lecture, il introduit donc dans un premier temps les personnages de Médée et de Jason qui croiseront à leur tour les chemins de ces deux héros. Ainsi après avoir raconté la conquête de la toison d'or et la destruction de Troie, il reprend le cours de la vie d'Hercule :

Orendroit nous convient des Troyens cesser, tant que leur histore mencion en fera et de Hercules parler nous convient qui les haultes proescs cerchoit en toutes terres. (L. I, chap. 41, fol. 47r)

Jean de Courcy tire les fils d'histoires parallèles. Au lieu d'évoquer simplement le nom des personnages qui croisent le chemin du héros principal, il choisit de narrer intégralement leur vie. Ordonnateur de la matière, l'historien endosse également la fonction de « régisseur de temps »<sup>574</sup>. Ces choix de regroupement témoignent de l'effort de l'historien pour fournir à son lecteur un récit linéaire conforme à l'exigence de l'écriture de l'histoire. Selon Catherine Croizy-Naquet, un double contrat sépare en effet l'historien du romancier :

L'histoire relatée doit désormais articuler en un seul discours un double contrat : **un contrat narratif** qui nécessite d'inscrire la linéarité des faits et les lois présidant à leur déroulement dans un récit organisé ; **un contrat scientifique** qui nécessite une relation fidèle à l'événement et donne à voir le processus complexe des causes et conséquences des faits et gestes, invitant à découvrir l'ordre caché sous l'ordre apparent.<sup>575</sup>

Cette reconstitution d'un récit organisé, linéaire et, ajoutons, complet, est particulièrement perceptible dans le traitement de l'histoire de Jason.

Que ce soit dans la tradition médiévale romanesque ou historiographique, l'histoire de la guerre de Troie commence par l'expédition de Jason et des Argonautes. En chemin vers la toison d'or, Jason et ses camarades débarquent sur les rives de Phrygie, d'où ils sont chassés par le roi Laomédon. Au retour de leur expédition, Hercule et ses compagnons déclenchent une guerre contre le roi Laomédon, le tuent, détruisent une première fois la cité de Troie et emmènent la fille du roi, Hésione. La suite est connue : ce récit permet d'expliquer les origines du second conflit entre les Grecs et les Troyens, qui repose sur un « jeu du tort et du droit »<sup>576</sup>. Le rédacteur de l'*HacI*, qui suit le texte de Darès, ne raconte de l'expédition de Jason et des Argonautes que les éléments directement liés aux conflits (l'affront de Laomédon, la vengeance

---

<sup>574</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique au XIII<sup>e</sup> siècle... », art. cit., p. 34.

<sup>575</sup> *ead.*, « Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », art. cit., p. 79.

<sup>576</sup> Philippe Logié, « L'oubli d'Hésione ou le fatal aveuglement : le jeu du tort et du droit dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte Maure », *Le Moyen Âge*, 108 (2002), pp. 235-252.

des Grecs et la destruction de Troie). De même, le deuxième prosateur, Jean Flixecourt refuse également de raconter les amours de Jason et Médée :

Jou entrelais ichi comment Jason conquist le pel d'or par l'aiwe de Medee, le fille le roi de Colcos, et quex choses il y couvint faire anchois que il le peust avoir, pour che que je ne le truis mie ens u latin que je translatai en roumans, ja soit chou cose que je l'ai maintes fois o. es auteurs. (Copenhague, BR, GKS 487, f. 46r).<sup>577</sup>

Benoît de Sainte Maure, Guido delle Colonne et les prosateurs 1, 3 et 5 amplifient, quant à eux le récit de la première destruction de Troie en y insérant l'histoire de la conquête de la toison d'or et les amours de Jason et Médée. Outre la fonction romanesque que le thème de l'amour courtois revêt chez Benoît, l'amplification de la matière ovidienne participe, selon Anne Rochebouet et Catherine Croizy-Naquet, d'une esthétique de l'exhaustivité et d'une volonté de tirer les fils de ces microcycles jusqu'au bout<sup>578</sup>. En déplaçant le microrécit de la toison d'or et des amours de Jason et Médée dans l'histoire grecque, Jean de Courcy agit bien en historien. Par ce geste compilatoire, il rétablit en effet une forme d'*ordo naturalis* :

**Pour ceste matiere conduire ordinairement** me fault retourner au fait des Gregois et des Argiens parler me convient qui de Grece tenoient une grande partie. (L. I, chap. 36, fol. 41v)

Ici, le terme de *matiere* renvoie à la trame narrative. Il désigne ainsi l'œuvre en cours d'élaboration et exhibe le processus d'*ordinatio* mis en place par l'historien (*me fault retourner*). Plus qu'une « poétique du genre ou de corpus », l'utilisation du terme *matiere* rend donc manifeste la « poétique d'un auteur »<sup>579</sup>. Le compilateur affiche aux yeux de son lecteur la distorsion par rapport à ses prédécesseurs, ce qui invite encore une fois à en interroger les raisons.

Jean de Courcy rattache la généalogie de Jason à l'histoire des rois d'Argos en faisant un renvoi intratextuel :

Depuis ce que Perseus de qui parlé avons ou .IX<sup>e</sup>. chappitre de ce premier livre olt le regne de Arges transmue a Micenes, regnerent plusieurs roys en la cité de Arges, dont celui roy Cathin pour ce temps y estoit et du regne avoit la seigneurie

---

<sup>577</sup> Sur cette traduction, voir : Françoise Viellard, « La traduction du *De excidio Troiae* de Darès le Phrygien par Jean de Flixecourt », in *Medieval Codicology, Iconography, Literature, and Translation. Studies for Keith Val Sinclair*, eds Rolfé Monks, Peter et Owen, Douglas & David Roy, Leiden, New York et Köln, 1994, pp. 284-295 et Julie Métois, « La traduction du *De excidio Troiae* de Darès le Phrygien et ses liens avec le *Roman de Troie* (Deux exemples du XIII<sup>e</sup> s.) », in *La Légende de Troie de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge. Variations, innovations, modifications et réécritures*, dirs Eugenio Amato, Elisabeth Gaucher-Rémond & Giampiero Scafoglio, *Atlantide*, n° 2, 2014, <http://atlantide.univnantes.fr>.

<sup>578</sup> Voir Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, pp. 334-338 ; Catherine Croizy-Naquet, « Usage d'Ovide dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte Maure et dans deux de ses mises en prose : Prose 1 et Prose 5 », in *Les Traductions d'Ovide au Moyen Âge. Actes de la journée d'études internationale à la Bibliothèque royale de Belgique le 4 décembre 2008*, eds An Faems, Virginie Minet-Mahy & Colette van Coolput-Storms, Louvain-la-Neuve, Brepols, 2011, pp. 159-174.

<sup>579</sup> Christine Ferlampin-Acher & Catalina Girbea (dirs), *Matières à débat. La notion de matiere littéraire dans la littérature médiévale*, Rennes, PUR, 2017, p. 671.

Éson, le père de Jason, est le fils de *Cathin* (Créthée). La reconstitution généalogique, que Jean de Courcy utilise systématiquement en début de chaque microrécit, constitue « dans les bornes d'une histoire universelle, une superstructure chronologique indispensable au travail de l'historien sur le temps »<sup>580</sup>. Le déplacement de l'épisode de Jason répond donc à l'exigence du contrat narratif. L'exigence du contrat scientifique est remplie quant à elle par la combinaison entre les sources mythologiques et historiographiques qui trahissent une volonté d'exhaustivité et d'historicité. L'historien reste d'ailleurs assez vague sur l'origine de la toison d'or<sup>581</sup>, ce qui lui permet de taire le caractère merveilleux de l'animal et de raconter une version conforme à l'« istore » :

En celui temps fut en Grece renommee, comme en l'isle de Cloche qui en haulte mer siet avoit ung mouton portant toison doree, lequel Frixus avoit en celle isle laissié et offert au temple de leur dieu Martis. **L'istore dit** comme le roy de celle isle olt fait celui mouton de ses plus grandes richesses forger de fin or et precieusement enluminer de moult riches pierres. (L. I, chap. 36, fol. 42r)

Jean de Courcy choisit ici une source historique conforme aux critères de vérité. Pour citer un autre exemple de ce geste d'historien qui consiste à rendre compte du « processus complexe des causes et conséquences des faits et gestes », notons l'ajout surprenant de la prophétie faite à Pélidas, que l'on trouve exclusivement dans les sources mythographiques, notamment dans l'*Ovide moralisé* :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardière</i> , L. I, chap. 36, fol. 42r	<i>Ovide moralisé</i> , L. VII, v. 47-60
<p>En celui temps olt celui roy Peleus en ung sort trouvé, comme cil que premier encontreroit nuz piez ou deschaucé seroit celui qui de son regne le deveroit hors mettre. Lors advint comme Jason qui encores jeunes fut s'estoit par ung matin levé de son lit, si ne avoit que ung de ses piez chaucié, et l'autre pié encores nu estoit. Quant a celle levee le vist Peleus qui a celle chose adonc ne pensoit, tantost aprez lui souvint du sort qu'il olt trouvé, si dist lors a soy mesmes comme Jason estoit celui qui hors de sa terre mectre le devoit, parce que sur lui estoit le sort escheu. Si fut puis en grande crainte que ainsi ne advenist. <b>Pour celle cause</b> craingny Peleus Jason son neveu et avec ce le haÿ mortelement, <b>et pour celle cause</b> oncques puis ne fina de querir voyes et manieres couvertes, par quoy celeement le peust faire mourir.</p>	<p>Jadis avoit li rois oïe            Une sort, une prophesie,            Dont tous li cuers li mue et tramble.            La sors fu teulz, si com moi samble,            Que li premiers qu'il trouveroit            Qui nuz piez et chauciez seroit,            Cil seroit rois de l'erité,            Dont il seroit desherité.            Moult ot cil le cuer esmeü.            Empres ot le vallet veü,            Qui tout avoit un pié chaucié            Et tout l'autre avoit deschaucié.            Un matin quant il se leva,            Li rois le vit ; moult li greva.</p>

La prophétie justifie la haine portée par Pélée envers Jason. L'auteur insiste en effet sur la relation de causalité par la répétition de la conjonction « pour celle cause ».

<sup>580</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Wauchier de Denain ou l'expérience de l'histoire... », art. cit., p. 85.

<sup>581</sup> Il la raconte en revanche au sein d'une allégation au chapitre 47 du livre I (*cf* la partie III, chap. 1, I. 2.b).

Il semble finalement que cette *ordinatio* trahit des attentes et des manières de pensée et de lire propres au lecteur laïque de la fin du Moyen Âge. Elle est une aide à la lecture et à la mémorisation. À la présentation plus claire (la séparation des mots, la ponctuation, la place des enluminures, etc.) qui permettait « une compréhension séquentielle du sens » et à la création de table des matières, d'index qui facilitait le feuilletage et le repérage rapide dans le texte<sup>582</sup> s'ajoute désormais un *regroupement par matière*, au sens de Richard Trachsler du « sujet, ce dont on parle, mais c'est aussi ce que l'on en fait », de contenu narratif, de thème<sup>583</sup>. Plus efficace qu'un ordre essentiellement chronologique qui fonctionnerait par juxtaposition, le regroupement articule une sorte de répertoire de biographies exemplaires plus facile à mémoriser.

L'*ordinatio* biographique a une fonction pédagogique. Mais elle a également une fonction didactique, car il met en lumière le mouvement de Fortune, de l'ascension à la chute et la mort. C'est cette lecture chrétienne de l'histoire qui motive les trois déplacements les plus significatifs de la *Bouquechardière* :

1. la réunion dans le livre IV de toute l'histoire assyrienne ;
2. la guerre de Thèbes déplacée à la fin du livre I juste avant Troie ;
3. l'insertion de l'histoire de Jason dans le livre I.

La logique synchronique confère aux personnages le statut de « pierre angulaire de la matière »<sup>584</sup>. En désolidarisant la première destruction de Troie de la seconde, le compilateur de la *Bouquechardière* recentre désormais l'histoire sur le personnage de Jason. Au chapitre 37, Jason vient de débarquer au port de Troie, le compilateur introduit le sujet troyen en soulignant l'ellipse narrative à laquelle il lui convient de procéder :

Combien que de Troye me convient parler, si **ne vueil je** pas en cest endroit descrire la creacion de celle cité ne de quele lignie les roys en descendirent, ains de Laomedon **vueil icy parler**, comme durant son regne fut la ville conquise (L. I, chap. 37, fol. 43r)

Le *je* de compilateur exerce avec conviction, grâce à la modalité déontique (« ne vueil je »), sa fonction de régie. Il choisit de passer temporairement sous silence les éléments qui posent les fondements du récit historique, selon Hugues de Saint-Victor : la présentation des temps, des lieux et des hommes<sup>585</sup>. La première destruction de Troie peut être séparée de la seconde, car,

<sup>582</sup> Paul Saenger, « Lire aux derniers siècles du Moyen Âge... », art. cit., p. 158.

<sup>583</sup> Richard Trachsler, *Disjointures – Conjointures. Étude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*, Tübingen und Basel, A. Francke Verlag, 2000, p. 15. Il s'agit bien sûr d'une définition minimale qui ne rend pas compte de la polysémie du terme *matière* au Moyen Âge. Pour une discussion théorique de la notion de matière au Moyen Âge, voir Christine Ferlampin-Acher & Catalina Girbea (dirs), *Matières à débat...*, op. cit., pp. 661-674.

<sup>584</sup> Richard Trachsler, *Disjointures – Conjointures...*, op. cit., p. 14.

<sup>585</sup> Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, op. cit., p. 20.

comme le souligne Anne Rochebouet à propos de sa place dans les mises en prose, elle n'a pas « le caractère définitif et irrévocable de la seconde ni son importance dans le récit »<sup>586</sup>.

Puisque ce récit s'insère désormais dans l'histoire de Jason, Jean de Courcy amplifie largement le rôle de ce dernier. En effet, chez Darès, l'expédition vers Troie pour se venger de Laomédon est montée par Hercule. Il assemble une armée composée de plusieurs chefs de guerre. Les textes issus de Benoît, surtout *Proses 3* et *5*, affluent en détails militaires. Hercule ordonne les batailles en trois *eschielles* : Nestor conduira la première bataille, Pollux, la seconde et Castor la troisième. Le récit de la guerre donne lieu à des combats collectifs et singuliers (Nestor contre Laomédon, Castor contre le Troyen Cédar, Hercule contre Laomédon)<sup>587</sup>. Même si la participation de Jason au combat n'est pas exclue, Jean de Courcy et Guido delle Colonne sont les seuls à la mentionner de manière explicite :

*Mox igitur rex Thelamon, rex Pelleus, Iason, et Hercules in comitiua suorum equos ascendunt et armorum suffulti presidio bellicoso sub noctis taciturnitate circa muros urbis Troie par loca latentia tacitis insidiis se reponunt, reliquis aliis in litore remanentibus, qui contra uenientem regem Laumedontem obice uirtuoso ad arma consurgant.*<sup>588</sup>

Dans la *Bouquechardière*, Jason apporte un soutien logistique à l'armée assemblée par Hercule :

Si fut venu Jason en grant nombre de gens qui le voyage a son pouoir hastoit, pour ce que ja estoient de mouvoir apprestez. (L. I, chap. 40, fol. 46r)

La présence de Jason dans le texte de Guido est malgré tout assez discrète alors que son rôle dans la *Bouquechardière* est bien plus développé. Il ajoute le nom de Jason à la liste des héros individuels :

*Hacl* : Adonc issirent des nés **Herculés et Thelamon et Peleus et tuit li autre**. Tantost com Laomedon le seut, il vint a bataille contre aus, si se comensa a combatre. (§ 5, p. 361)

*Bouquechardière* : Sans delayement querir se mistrent a la terre **Hercules et Jason, Thalamon et les autres qui en l'armee furent**. Si firent leurs destriers des naves descendre et tout leur appareil de la mer hors mettre et armes et chevaux sans sejourner saisirent. Comme a celui port

---

<sup>586</sup> Anne Rochebouet, « Les deux destructions de la ville de Troie : de la dérivation à la compilation dans les première, troisième et cinquième mises en prose du *Roman de Troie* », in *Mettre en prose aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, eds Maria Colombo Timelli, Barbara Ferrari & Anne Schoysman, avec la coll. d'Irene Finotti, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 225-233 (p. 228).

<sup>587</sup> Benoît de Sainte Maure, *Le Roman de Troie*, éd. Léopold Constans, Paris, Libraire de Firmin Didot, 1904, t. 1, vv. 2079-2862 ; *Prose 1*, § 24-35 (*Le Roman de Troie en prose*, eds Léopold Constans et Edmond Faral, Paris, Champion, 1922, p. 19-26) ; *Prose 5*, § 25-35 (Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle couture* »..., *op. cit.*, pp. 530-534).

<sup>588</sup> Guido delle Colonne, *Historia destructionis Troiae*, éd. par Nathaniel Edward Griffin, Cambridge (Massachusetts), The Mediaeval Academy of America, 1936, p. 37. Nous donnons la traduction de Guido A : « Et adonc le roy Thelamon et le roy Pelleüs et Herculéz et Jason s'assemblerent et secrettement, comme devisé estoit par Herculéz, es lieux umbraigés environ la cité se logerent et embucherent, et l'autre moictié de l'ost demoura au rivaige et, comme dit est, pour resister a Lammedon saignement en trois parties se ordonnerent. » (Le texte de Guido A a été édité par : Morgane Milhat, *L'Histoire de Troie au XV<sup>e</sup> siècle. Édition critique de la première traduction française de l'Historia Destructionis Troiae de Guido delle Colonne*, Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, 2012, p. 135).

furent les Gregois descendus, fut au roy Laomedon la nouvele comptee qui dedens la cité de Troye estoit. (L. I, chap. 40, fol. 46r)

Benoît et ses prosateurs convoquent aussi largement le thème de l'armement des chevaliers à la descente des nefs, mais conformément à Darès, Hercule est suivi de Thélamon puis de Peleüs<sup>589</sup>. Jean de Courcy minimise le rôle de stratège militaire endossé par Hercule. Il ne dit rien de la stratégie des trois *eschielles* exploitée par Benoît et ses prosateurs. Il signale simplement que les Grecs sont rangés en deux batailles, sans attribuer ce plan militaire à Hercule. Il transfère en revanche sur Jason les actes de bravoure attribués à Nestor et Castor :

En deux batailles estoient les Gregois dont Jason la premiere vers Troye conduisoit et Hercules l'autre, lequel en une embuche prez de la cité quoyement se mist. Et donc Laomedon qui les Grecs pou prisoit atout les Troyens contre Jason ala, pour ce qu'il le veoit de devers le port venir et parmi sa bataille fierement se feri. (L. I, chap. 40, fol. 46r)

En effet, dans la tradition romanesque, Nestor est le premier à aller à l'encontre de Laomédon, qui sera ensuite tué par Hercule, alors que Castor clôt le champ de bataille. Aussi, c'est « tant que Laomedon a Jason combatoit » (*ibid.*, fol. 46v) qu'Hercule, qui s'était embusqué, peut entrer dans la ville de Troie et la détruire, avant d'attaquer l'armée de Laomédon par devant, pendant que « par derriere les encloy Jason qui Laomedon de prez poursuivoit » (*ibid.*). L'action chevaleresque de Jason supplante même celle d'Hercule qui entre dans une cité vidée de sa garde et qui tue le « peuple ». Hercule participe au massacre général perpétré par l'armée grecque :

Après celle desconfiture entrerent les Gregois en la cité de Troye. Si proierent lors tous les biens de la ville et après le feu y firent bouter, tant qu'elle fut arse et embrasee. Et après ce firent les murs raser et les haulx palais abatre et demolir, tant que la cité fut de tous poins destruite. » (L. I, chap. 40, fol. 46v).

Malgré la brutalité des Grecs qui réduisent la cité à néant et enlèvent Hésione qui sera désormais mise « en servage » auprès de Thélamon<sup>590</sup>, le commentaire moral porte sur la punition de Laomédon à cause de son orgueil :

Le grant outrage du roy Laomedon fut a celle fois cruelement vengié, de ce que les Gregois olt chacié de sa terre, comme a plusieurs est le cas semblable advenu que l'outrage de l'un fait par perversité de son adversaire pourchace la revanche. (*ibid.*)

À la fin de la première destruction de Troie, le premier et le cinquième prosateurs proposaient une moralisation sur la parole mesurée et ses vertus apaisantes en l'opposant bien sûr à la parole orgueilleuse de Laomédon<sup>591</sup>. Le déplacement de la moralisation sur le thème plus général de l'orgueil du roi et sur les conséquences civilisationnelles est significatif de la réception de

<sup>589</sup> Benoît de Sainte Maure, *Le Roman de Troie*, vv. 2344-2364 ; *Prose 1*, § 28 ; *Prose 5*, § 29.

<sup>590</sup> Anne Rochebouet, « Les deux destructions de la ville de Troie... », art. cit., p. 228.

<sup>591</sup> *Prose 1*, § 36, p. 26 et *Prose 5*, § 37, p. 535 (Florence Tanniou, « Raconter la vraie estoire de Troye »..., *op. cit.*, pp. 368-378). Le traducteur de Guido A invoque la « mutabileté » de Fortune (Morgane Milhat, *L'Histoire de Troie...*, éd. cit., pp. 141-144.

l'histoire antique dans l'ensemble de la *Bouquechardière*. La cité des hommes est une « cité d'orgueil ». En isolant la première destruction de Troie et en reprenant presque mot pour mot, la description de cet anéantissement total, Jean de Courcy insiste sur la répétition de ce vice, cause de tous les malheurs du monde. Traditionnellement placé de manière liminaire à l'histoire de Troie, le récit de la première destruction a avant tout une valeur causale, mais insérée dans un microcycle sur Jason, il enclenche une lecture chrétienne et morale autour du thème de la gloire mondaine. L'histoire est donc toujours au service de l'édification.

Qu'il s'agisse des entrelacements opérés par le rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, qui mêlait histoire sacrée et histoire profane, ou des juxtapositions proposées par le rédacteur de la *Chronique*, Jean de Courcy découd et sélectionne les éléments historiques, qu'il assemble ensuite par matière au sein de livres consacrés à un peuple en particulier (grec, troyen, descendants troyens, assyrien-mède-perse, macédonien et judéen). De l'aveu du compilateur, l'agencement de la chronique articulé autour des dynasties vétérotestamentaires permet de démontrer une constante dans l'histoire de l'humanité : l'ascension et la chute des empires :

*Des Grecs aux Troyens* : « **Comme cy devant ay parlé** du commencement de Grece et de aucuns des anciens fais des Gregois, pour la matiere que j'ay emprinse ordinairement conduire me convient en ce second livre de la creacion de Troye faire mention et de la mortele hayne qui entre les Gregois et les Troyens fut car ainsi comme entendre pourrez si **cruellement leur guerre demenerent que finalement en fut Troye destruite et du monde y mouru grande partie** » (L. II, prol., fol. 97r) ;

*De la destruction de Troie au peuple de l'Europe méditerranéenne et septentrionale* : « **Cy devant avez oÿ** la creacion de la cité de Troye la grant et la maniere et pour quele cause elle fut destruite et que ceulz en devindrent quelz en firent la demolicion et destruction. Si nous convient doncques cy aprez parler des Troyens, quelz se enfuirent et eschapperent de celle fortune » (L. III, prol., fol. 154r)

*De la destruction de Troie à Alexandre* : « Pour et afin de parfaire et acomplir ceste oeuvre que longuement ay ja demenee, me convient en ce .v<sup>e</sup>. livre des Macedonois faire mention de la lignie dont ilz issirent et comme leur terre fut premier peuplee, aprez de ceulx qui de Troye eschapperent comme elle fut de nouvel habitee. [...] Pour ce que j'ay parlé du roy Alixandre, ce fu **celui des princes terriens qui plus fu alaicté des biens de Fortune et a qui plus sa gloire departi**. Mais mal se fait fier trop en ses mondains biens, car en bref temps print elle de lui vengeance. » (L. V, prol., fol. 259r)

*De la mort d'Alexandre à l'histoire des Maccabées* : « [...] Et pource aprez que le roy Alixandre fut parti du siecle, **ainsi comme devant avez peu entendre**, se esmeurent ou peuple plusieurs sedicions en aggravant la loy de nostre seigneur par les successeurs du roy Alixandre a l'encontre des Hebreux, de quoy en la Bible sont contenus deux livres, quelz livres traictent de deux choses : l'une si est des batailles faittes entre les Hebreux et les gens de Perse, l'autre de la bataille qui fut entre lesdiz Machabieus et les Sabbatiens. Aprez contiennent en la partie II<sup>e</sup> les nobles fais qu'ilz firent a l'encontre du roy Antioqus pour maintenir les lois divines et saintes, esqueles soustenant **endurerent de divers tourmens pleurs et gemissemens** pour nostre mere sainte eglise. » (L. VI, prol. fol. 331r)

La translation des royaumes, résultat de l'orgueil des puissants, est le signe d'une punition divine, incarnée par Fortune. Cette vision pessimiste de l'histoire est largement partagée par les historiens du Moyen Âge<sup>592</sup>.

Preuve que l'objectif d'édification du moralisateur passe avant le respect de la chronologie attendue de la part d'un historien : le compilateur procède à quelques entorses par rapport à la linéarité temporelle fournie par la périodisation biblique, *par generationes et regna*<sup>593</sup>. Alors qu'il évoque la lignée de Cham à la suite de celle de Japhet et de Sem, le compilateur propose un renvoi intratextuel :

Des faiz de lui [Chus, le fils de Cham] ne vueil je plus parler deça que l'istore en fera mencion ou deuxiesme chappitre du .IIII<sup>e</sup>. livre, ou il parle de lui et de la lignie qui de lui descendi, comme Suila et Neroup, duquel nous parlerons et furent ceulx de celle lignie nommez Getuliens. (L. I, chap. 2, fol. 8r)

Imposant son « je » et sa volonté (« ne vueil je plus parler »), le compilateur use de sa fonction de régie. Ces interventions, qui fonctionnent selon Roland Barthes comme des embrayeurs d'écoute<sup>594</sup>, signalent implicitement que le compilateur ne suit pas ici le schéma que l'on trouve dans les chroniques universelles en langue vernaculaire, qui insèrent traditionnellement l'épisode de la tour de Babel et les règnes de Bellus, son fils Ninus et Sémiramis<sup>595</sup>. L'ingérence par rapport à linéarité temporelle biblique s'explique par la volonté de faire ressortir cette logique chrétienne :

Aprez ce que des Troiens avons devant parlé et comme leur cité fut jadis destruite, mesmement comme de la lignie qui de eulz issi furent aprez plusieurs regnes peuples, me convient il des Assiriens dire comme premier ourent commencement, et comme leur regne fut a plusieurs roys par force comis. Et avec ce, de la grant Babilone, comme en son premier fut ediffiee et des principaux roys qui ilec habiterent, car tout en la maniere que Fortune tourne et au monde donne puis joye puis douleur, ne peut on tousjours en ung estat estre, ains nous convient plusieurs choses naturelement souffrir. (L. IV, prol., fol. 202r)

Ce n'est qu'au livre IV que le compilateur reprend l'histoire du peuple assyrien :

**Pour le principe de ceste oeuvre par ordre conduire et savoir en quele maniere les choses ourent reedificacion** qui en ce monde par Noé fut faite, et comme de ses .III. filz fut la terre habitee ; c'est assavoir de Sem, toute la partie de Aise qui tient aucques la moictié de ce monde, de Cham Auffrique, et de Japhet Europe, desquels filz il issi si multiplié peuple que en la maniere que Philo le recite, ainçois que Noé fut de ce siecle finé, estoient ilz issus de celle lignie .XXIIII<sup>M</sup> V<sup>C</sup>. hommes, sans en ce compter femmes ne enfans. De celui Sem qui Aise tenoit, issi Arphaxat et aprez lui Sale, le pere Heber, dont les Hebrieux issirent et ainsi de hoir en hoir fut Aise peuplé jusques a **Neuroch, le filz Chus de qui parlé avons ou prologue du livre premier** [...]. (L. IV, chap. 2, fol. 202v)

<sup>592</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Fortune et le sens de l'histoire dans la première traduction en prose française de l'*Historia destructionis troiae* de Guido delle Colonne », in *La Question du sens au Moyen Âge. Hommage au professeur Armand Strubel*, études réunies par Dominique Boutet & Catherine Nicolas, Paris, Champion, 2017, pp. 311-326.

<sup>593</sup> Karl Heinrich Krüger, *Die Universalchroniken*, op. cit., pp. 23 et suiv.

<sup>594</sup> Roland Barthes, « Le discours de l'histoire », *Social Science Information*, n° 6 (1967), pp. 64-75.

<sup>595</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, §73-79 ; *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, Cambrai, BM 683, fol. 3v-4v.

Là encore la fonction de régie du compilateur est mise en avant et fonctionne comme un indice de distorsion par rapport à la tradition. L'*ordinatio* macro-structurale (entre les livres) n'est pas à proprement parler naturelle dans la *Bouquechardièrre*, car elle n'est pas motivée exclusivement par la chronologie diachronique, mais par le principe de « reedificacion ». Le lien syntaxique entre « De celui Sem qui Aise tenoit » et « de hoir en hoir fut Aise peuplé jusques a Neuroch » laisse entrevoir une erreur de la part de l'historien qui établit un lien de filiation entre Sem, Chus (Koush) et Nemrod, alors qu'au livre I, il avait bien précisé que Koush était le fils de Cham. L'action se passant en Asie, et non en Afrique, là où sont établis selon l'autorité biblique les descendants de Cham, Jean de Courcy a peut-être inconsciemment associé Nemrod à la généalogie de Sem. Il est possible que l'auteur ait souhaité abrèger les équivalences temporelles établies par l'auteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* entre les deux lignées<sup>596</sup> :

[...] Ou tans Heber le pere Phalech fu la tors de Babel ovree et faite [...] Ou tans Thare le fill Nachor prinrent comencemens des roiaumes la contree de Syche et la terre d'Asire [...] Belis fu premierement rois des Assiriens et governa le roiaume et apres lui en tint Ninus ses fiz la corone et la seignorie (BnF fr. 20125, fol. 19r-v)

Pour « cause de briefté », il abrège également la liste des rois d'Assyrie qui succédèrent au fils de Ninus :

Et tous ces regnes que dessus ay nommez estoient subgez en la grant Babilone et en la seigneurie des Assiriens. Pour cause de briefté ne vueil je pas chascun roy de Assirire par son nom nommer, combien que chascun d'eulx par soy seul regna. (L. IV, chap. 5, fol. 206r)

Il réduit ainsi considérablement la section 2 consacrée à l'Orient (I) dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et réunit les éléments assyriens présents après la section 6 sur Énée avant la section consacrée à Rome. À la différence des « biographies » des héros antiques (Persée, Hercule, Thésée, Jason, etc), ces abrègements et raccourcis de la généalogie biblique témoignent de l'intérêt moindre de notre écrivain amateur pour cette section de l'histoire antique déjà bien diffusée. Le désir de totalisation de l'histoire universelle cède devant la nécessité de compiler une histoire complète des acteurs de l'histoire profane probablement plus adaptée au public laïque, afin de rendre compte de « l'essence des accidents »<sup>597</sup>. Le compilateur connaît pourtant l'antériorité et la primauté de la civilisation assyrienne dans la périodisation universelle des empires :

---

<sup>596</sup> Dans la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* dont Jean de Courcy se sert incontestablement au niveau de la généalogie biblique (voir les notes critiques de Sarah Michels consacrées au livre 4). Le rédacteur dit simplement que Nemrod est le fils de Chus, qu'il a évoqué deux paragraphes plus hauts dans la généalogie de Cham (Cambrai, BM 683, fol. 2v-3r).

<sup>597</sup> Michelle Szkilnik, « À quoi se résume une vie ? Du souci de la 'brefité' dans les biographies du XV<sup>e</sup> siècle », in *Faire court : l'esthétique de la brièveté dans la littérature du Moyen Âge*, eds Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner & Michelle Szkilnik, Paris, PSN, 2011, pp. 137-152 (p. 152).

Au temps que les acteurs de qui ores parlons fut la terre partie en quatre grans regnes, dont le premier fut **es parties de Orient nommé Assirie**, duquel fut **la cité de Babilone** chief. **Devers midy** fut le deuxiesme regne **Ausfrique** nommé, duquel fut chief **la cité de Cartage** ; le troiziesme **es parties de Septentrion** et en fu souveraine **la cité de Troyes**. Et le quatriesme fut **en Occident nommé Espire qui est dicte Ytalie**, duquel maistresse fut **la cité de Romme**, combien que celles citez anciennes furent fondees les unes longtemps aprez les autres et que failli estoit le regne des unes avant que les autres eussent esté crees, ainsi comme le monde de plus en plus croissoit. En ce temps que la terre fut de nouvel peuplee et revestue de habitacions, fondoit on les citez, bourgs, villes et chasteaux pour herberger le peuple qui se multiplioit, si faisoient les haults hommes, les puissans citez et les solennelz lieux pour leurs magnificences. (L. I, chap. 67, fol. 70v-71r)

Exposée par Jérôme dans son commentaire sur le livre de *Daniel* et d'après Eusèbe, la périodisation biblique présente une succession de quatre empires : babylonien, mède-perse, macédonien et romain. Orose, dans l'*Adversum paganos*, modifie légèrement ce schéma. En articulant son système autour des quatre points cardinaux, il propose une succession entre les règnes assyrien-mède-Perse (à l'est), macédonien (au nord), carthaginois (au sud) et romain (à l'ouest)<sup>598</sup>. Utilisée dans les chroniques universelles, cette périodisation rend compte de la translation du pouvoir de l'Orient à l'Occident et fait du *regnum romanorum*, le point d'aboutissement de l'histoire du peuple élu<sup>599</sup>. Elle tend à montrer la vanité du monde terrestre, dont le symbole par excellence est bien la ville représentée par ces « citez, bourgs, villes et chasteaux » construits par « les haults hommes ». Jean de Courcy insiste sur la notion de *translatio imperii* : « combien que celles citez anciennes furent fondees les unes longtemps aprez les autres et que failli estoit le regne des unes avant que les autres eussent esté crees » (L. I, chap. 67, fol. 71r). Mais le compilateur modifie considérablement ce schéma, dans lequel il insère la cité de Troie à la place du royaume macédonien. Le geste n'est pas anodin : l'histoire de Troie se substitue dans ce schéma à celle d'Alexandre. Ce choix s'explique par la proximité du lecteur contemporain de la *Bouquechardièrre* avec le peuple de Troie dont ils sont, selon la légende, les descendants<sup>600</sup>.

Les regroupements et agencements micro-structurels témoignent d'une volonté de livrer la trajectoire historique complète des dynasties (de la fondation à la chute) et des acteurs (de la naissance à la mort). Adoptant une logique à la fois dynastique et biographique, l'histoire profane fournit un catalogue d'exemples relevant autant de l'art de bien gouverner que de l'art de bien vivre. Les choix d'ordonnement, à l'instar de ceux qui ont trait à la temporalité, concourent à l'édification du lecteur. L'histoire sacrée, quant à elle, sans être véritablement

---

<sup>598</sup> Karl Heinrich Krüger, *Die Universalchroniken*, op. cit., pp. 24-25.

<sup>599</sup> Cette stratégie renforce ainsi les rôles de l'Église de Rome et des empereurs consacrés par le pape, comme garants de la foi chrétienne, du moins jusqu'à la déposition de Frédéric II, à partir de laquelle « le principe de l'unité nécessaire du monde n'est pas abandonné puisque l'Église demeure universelle, mais l'Empire, privé de son *aura* eschatologique, n'a plus de rôle à jouer dans un Occident où les rois sont empereurs en leurs royaumes. » (Mireille Schmidt-Chazan, « L'idée d'Empire dans le *Memoriale Historiarum* de Jean de Saint-Victor », art. cit., p. 319).

<sup>600</sup> Nous y reviendrons.

exploitée, acquiert une fonction encadrante à la fois du point de vue de la temporalité que du point de vue du sens eschatologique qu'elle confère à l'histoire profane.

### 3. *L'histoire sainte : une fonction encadrante et un continuum historique*

L'appropriation du genre par Jean de Courcy commence par le déplacement du récit de la Création dans le prologue du livre I, alors que dans les histoires universelles, il est en général inclus dans les premiers chapitres et fait plutôt partie du corps du texte. L'ambiguïté sur le statut de ce prologue se reflète d'ailleurs dans le choix de certains copistes de l'inclure dans la numérotation des chapitres, notamment dans les manuscrits issus de l'atelier de Rouen. Pourtant, selon Béatrice de Chancel, qui suit Lucien Lécureux, l'auteur n'aurait pas prévu d'inclure ces prologues dans la numérotation des chapitres. Leur argumentation repose sur les renvois internes aux chapitres qui ne prennent pas en compte les prologues de chaque livre<sup>601</sup>. Nous reproduisons les renvois contenus dans le livre I et nous avons surligné le numéro de chapitre (sans le prologue ou avec) qui coïncide avec le texte :

Renvois du livre I	Sans compter le prologue / rubrique du ms. 20124 incluant le prologue du livre dans la numérotation
<i>Descendance de Chus et de sa lignée</i> , chap. 2 : « L'istore en fera mencion ou deuxiesme chappitre du .IIII <sup>e</sup> . livre »	Chap. 1 / « <b>II.</b> [...] le filz Chus de qui parlé avons ou prologue du livre premier »
Chap. 31 : « le roy Ysteus de quoy parlé avons cy devant ou .XVIII <sup>e</sup> . chappitre de ce premier livre »	<b>Chap. 19</b> / « XX. Du roy Histeus et de ses filz »
Chap. 33 : « des le temps que Synope s'en ala en Caldee et que Laupheto la terre gouvernoit comme contenu est cy arriere ou .XXVIII <sup>e</sup> . chappitre de ce premier livre »	<b>Chap. 28</b> / « XXIX. De Masapie et Laupheto, deux roynes de Amazone »
Chap. 36 : « Perseus de qui parlé avons ou .IX <sup>e</sup> . chappitre de ce premier livre olt le regne de Arges transmue a Micenes »	<b>Chap. 9</b> / « X. De Perceus qui fut nez en Grece »
Chap. 42 : « Mais le traicte sentour qui l'ot envenimee savoit bien que Hercules en seroit traÿ, comme devant ay dit au .XXIII <sup>e</sup> . chappitre cy arriere en ce livre premier »	<b>Chap. 24</b> / « XXV. Comme Hercules desconfist le sentour et recouvra sa femme »
Chap. 49 : « Semblement lui compta Cephalus comme par male fortune avoit Procris sa femme perdue, ainsi que cy arriere l'avez oÿ compter ou .XIX <sup>e</sup> . chappitre de ce livre. »	Chap. 20 / « XXI. De Cephalus et de Procris, sa femme »

<sup>601</sup> Voir Béatrice de Chancel, « Les manuscrits de la *Bouquechardière* de Jean de Courcy », art. cit.

Chap. 65 : « compta il [Achéloos] a Theseus la male aventure qui lui fut prinse de combatre Herculés pour Dyamire, la fille Ceneus, le roy de Calidone, comme arriere l'avez peu entendre ou .XXII <sup>e</sup> . chappitre de ce premier livre. »	Chap. 23 / « XXIII. Comme Herculés espousa et conquesta Dyannira sa .II <sup>e</sup> . femme »
Chap. 78 : « Devant avez oÿ ou .LXIII <sup>e</sup> . chappictre de ce present livre comme Thideus avoit pourchacee la mort Meleager »	<b>Chap. 63</b> / « LXIII. De Althee qui par ung charme fist mourir Meleager, son filz »
Chap. 83 : « A l'eure qu'elle fut en ce lieu amenee, portoit Argie sur elle le fermail que lui avoit Polimicés donné le jour qu'il l'avoit par mariage prinse, duquel icy arriere ung pou avons parlé ou .LXXVIII <sup>e</sup> . chappictre de ce premier livre. »	<b>Chap. 78</b> / « LXXIX. Comme Adrastus maria ses deux filles a Thideus et Polimicés »
Chap. 86 : « Avant que il partist de la cité d'Arges, avoit il bien celle mort destinee et a sa femme l'avoit dit et compté, comme ou .III <sup>xx</sup> II <sup>e</sup> . chappictre de ce premier livre le peut on veoir »	<b>Chap. 82</b> / « LXXXIII. De Eriphone qui pour ung fermail encusa son mari Amphiarus »

Il semble d'après ce relevé que Jean de Courcy avait bien conféré au récit de la Création un statut à part. Le cycle iconographique du livre I de la *Bouquechardière* nous semble aussi rendre compte du placement ambigu du récit de la Création. En effet, dans la première enluminure qui précède le prologue, la plupart des manuscrits enluminés représentent Noé et sa famille quittant l'arche ainsi que la construction d'Argos et d'Athènes. Quelques manuscrits choisissent pourtant d'illustrer la création d'Adam et d'Ève, voire des éléments de la vie d'Adam et d'Ève qui sont absents de la *Bouquechardière*. Il s'agit des manuscrits de Paris, BnF fr. 62, BnF fr. 65, BnF fr. 698, Arsenal ms. 3691 et de Genève, BPU fr. 70<sup>602</sup>. Ce cycle d'enluminures représentant la Genèse témoigne, comme le montre Anne Rochebouet, d'un arrimage de la compilation « au texte biblique convoqué en arrière-plan par la culture visuelle du lecteur »<sup>603</sup>. Les enlumineurs ont donc représenté par habitude une scène de l'histoire biblique qui se retrouve traditionnellement dans les histoires universelles, alors que le compilateur de la *Bouquechardière* ne livre pas ce récit en détail.

Le statut particulier de la Création est d'autre part confirmé par le fait que le compilateur ne suit pas la version empruntée par les historiographes à la Bible, à l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur<sup>604</sup>. En effet, Anne Salamon a remarqué qu'après avoir raconté la Genèse de l'univers « de manière encyclopédique avec une insistance sur la dimension astronomique », il

<sup>602</sup> Béatrice de Chancel, « Les manuscrits de la *Bouquechardière* de Jean de Courcy et leur décor », art. cit., pp. 181-196.

<sup>603</sup> Anne Rochebouet, « Structure narrative, mise en page et modèle biblique dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », in *Écrire la Bible...*, op. cit., pp. 593-608 (p. 603).

<sup>604</sup> Sur les sources de la section Genèse, dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, voir Mary Coker-Joslin (éd.), *The Heard Word : A Moralized History...*, op. cit., pp. 33-43.

évoque la formation d'Adam en huit parties, ce qu'il a probablement lu dans des textes apocryphes comme la *Vie d'Adam et Ève*<sup>605</sup> :

Après ces choses volt Dieu former homme a sa semblance de .VIII. matieres ou champ Damacien : la premiere du lymon de la terre qui lui donne peresce, de la mer qui donne sapience, du soleil qui donne loyauté, des nues qui le font pensif, du vent qui le fait joyeux, des pierres qui lui donnent durté, du Saint Esperit qui le fait gracieux et rempli de bonté, de la clarté de ce monde qui le fait plaisant. Pour nom lui donner, Dieu envoia es .IIII. principales parties de ce monde et de quatre estoilles qui sont en ces parties de chascune print la premiere lectre, c'est assavoir de Anastolos qui siet en Orient, de Disis qui est en Occident, de Axtos estant en Acquilon et de Mesembrios qui siet en midy, et adonc de l'assemblément de ces .IIII. lettres le fist nommer Adam, lequel par son peché estainny sa lumiere [...]. (L. I, chap. 1, fol. 7r)

Il résume en une phrase la création des espèces vivantes et naturelles : « Et avec eulz crea bestes et oyseaux, poissons, arbres, herbes, grainnes et fruis, ce qu'il convient a humaine nature » (*ibid.*, fol. 7r-v), mais insiste largement sur la symbiose entre le macrocosme (l'univers) et le microcosme (l'homme). Le récit de la Création apparaît certes comme le commencement de l'histoire, du temps vécu, mais en le déplaçant ainsi au sein d'un prologue et en livrant une version plus philosophique qu'historique, Jean de Courcy lui confère également une *fonction métadiscursive* : la Genèse est le commencement de l'œuvre scripturaire, de l'histoire au sens de récit. Le compilateur scelle ici un véritable pacte de lecture, dans lequel il invite le lecteur à lire son texte à la lumière de cette concordance entre Dieu, l'univers et les hommes<sup>606</sup>. Ainsi après avoir mentionné le péché originel, il clôt son prologue par la perspective du salut en ayant recours à une citation de saint Paul :

Adonc bailla il a Nature le gouvernement des oeuvres mondaines et aux planetes donna il influences et proprieté a chascune chose. Si volt lors que la terre fust selon les plages et les climats habitee et des lors nous donna sens naturel et artifices pour nous gouverner en ce mortel siecle selon son vouloir. De quoy nous dit saint Pol en ceste maniere : « Ne vous vueilliez reformer en ce siecle, mais vous reformez en la nouveleté de vostre sens afin que vous prouvez que la volenté de Dieu soit bonne, parfaicte et bien plaisant. » (L. I, chap. 1, fol. 7v)

Le pacte de lecture eschatologique explique la distorsion chronologique que l'historien fait subir au programme historique (*cf. supra* : les changements macrostructurels). Comme d'autres avant lui, il occulte complètement l'histoire du peuple hébreu. Après avoir mentionné le déluge et la grâce divine octroyée à Noé et à sa famille, il énumère sous forme de liste les enfants

---

<sup>605</sup> Anne Salamon, « Palingénésie des premiers livres bibliques... », art. cit., p. 632. Le *Livre des hystoires du miroir du monde* ainsi que le *Miroir des hystoires* de Jean d'Outremeuse partagent aussi le récit de la formation d'Adam en huit parties. La documentation sur ces histoires universelles est peu fournie et les emprunts de toutes ces histoires à des sources communes (*l'Histoire ancienne jusqu'à César*, la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, le *Manuel d'histoire de Philippe de Valois*) rendent les comparaisons difficiles. Nous n'avons pas pu étudier ici les liens éventuels de Jean de Courcy avec ces autres textes. Un grand travail autour des histoires universelles de la fin du Moyen Âge reste à faire.

<sup>606</sup> Gérard Genette envisage la préface auctoriale comme le lieu du pacte de lecture, dans lequel l'auteur met en place une stratégie, par laquelle il s'assure la bonne lecture de son texte (Gérard Genette, *Seuils*, Paris, éd. du Seuil, 1987, p. 200).

respectifs de Sem, Japhet et Cham, puis conclut en évoquant brièvement la lignée des 12 fils d'Israël :

Trois cens cinquante ans vesqui Noé aprez celui deluge et fut sa vie eureuse et bonne au plaisir de Dieu jusques en la fin et de ses trois filz issi troiz lignies par quoy la terre fut restituee et raemplirent les generacions ou servitude de la loy de nature, les ungs en bien, les autres autrement. Mais ceulz qui descendirent de la lignie Sem userent leur temps on labour de Dieu, si comme des bonnes generacions est foy et loy gardee et maintenue, ainsi comme **on list ou livre de Genesis** de Jacob qui engendra .XII. filz patriarches, desquelz issirent .XII. grandes lignies qui toutes demourerent ou service de Dieu et en leur temps ne vouldrent aouer les ydoles. Si descendi de ces .XII. lignies le peuple d'Israël, qui si saintement et bien se gouverna que de celle lignie descendi Jhesucrist au temps de sa benoiste incarnation. (L. 1, chap. 2, fol. 8r-v)

Jean de Courcy n'est pas le seul à faire l'économie de l'histoire sainte en renvoyant littéralement le lecteur à la Genèse (« on list ou livre de Genesis »). En effet, plusieurs manuscrits de la seconde rédaction de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (*Hac2*), probablement composée à la cour angevine de Naples, dans le deuxième quart du XIV<sup>e</sup> siècle débutent avec la partie thébaine, alors que d'autres semblent avoir réintégré en amont la section assyrienne, tout en excluant le récit de la Genèse<sup>607</sup>. Dans les deux cas, la partie Genèse disparaît aussi de l'histoire. Comme l'a montré Anne Rochebouet, il ne s'agit nullement d'un accident de copie, mais d'une réelle volonté de mettre au centre du propos l'histoire antique et dans certains manuscrits, la triade *Thèbes, Troie, Eneas*<sup>608</sup>. Jean de Courcy aurait donc pu compiler son histoire à partir d'une source qui omettait elle-même la section de la Genèse et l'histoire des Hébreux. Mais, il semble qu'il connaissait parfaitement la section de l'histoire sainte contenue dans les histoires universelles ou du moins dans l'*Histoire scolastique*. Il insère par exemple la citation de Flavius Josèphe sur la longévité des patriarches dans le chapitre consacré au déluge, citation que l'on trouve aussi dans l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur<sup>609</sup>, et qui est reprise assez fidèlement dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* :

---

<sup>607</sup> L'*Histoire ancienne jusqu'à César* connaît en tout deux remaniements (désormais *Hac1*, *Hac2*, *Hac3*). Outre la suppression de la partie *Genèse*, elle remplace surtout la traduction de l'*Historia de Troiae excidio* de Darès par le texte de la cinquième mise en prose du *Roman de Troie* (*Prose 5*). Voir la mise au point d'Anne Rochebouet sur les trois versions : « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, p. 13-46 (et en particulier les pages 24-37 sur la seconde rédaction) ; voir aussi l'introduction de Catherine Croizy-Naquet, à l'édition du manuscrit O appartenant au groupe B des manuscrits témoins de la deuxième version : *L'Histoire ancienne jusqu'à César* (deuxième rédaction). *Édition d'après le ms. O (ancien Philipps 23240)*, éd. Yorio Otaka, intro. et biblio. Catherine Croizy-Naquet, Orléans, Paradigme, 2016, t. 1, pp. 9-65. Paul Meyer a distingué le premier deux versions de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* : « Les premières compilations françaises d'histoire ancienne », art. cit., pp. 1-81. Il a été suivi et complété par Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, *op. cit.*, pp. 334-358 et 505-562 et Brian Woledge, *Bibliographie des romans et nouvelles en prose française antérieurs à 1500, Suppléments (1954-1973)*, Genève, Droz, 1975. Pour la comparaison avec la *Bouquechardièrre*, nous avons consulté les trois versions et nous n'indiquons que la version de l'*Hac1*, lorsque celles-ci coïncident. Le cas contraire et quand cela s'avère pertinent, nous précisons la leçon des autres versions de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*.

<sup>608</sup> Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, p. 24 et en particulier la note 39, p. 25.

<sup>609</sup> Pierre le Mangeur, *Historia scolastica* : « *Et impleti sunt dies Noe nongenti quinquaginta annorum, et mortuus est. Dicit autem Iosephus quod nemo putet falsa quae de antiquorum longaevitate scripta sunt, quia propter virtutes et gloriosas utilitates, quas iugiter perscrutabantur, id est astronomiam et geometriam, Deus eis ampliora*

*Flavius Josèphe* : Noé vécut après le déluge 350 ans, qu'il passa toujours heureusement ; il meurt âgé de 950 ans. Que personne, comparant la vie de ces anciens à la nôtre d'un nombre d'années si restreint, n'aille tenir pour faux ce qui est raconté de ces hommes : qu'on ne se figure point, parce que nul aujourd'hui n'atteint dans son existence un âge aussi avancé, que ceux-là non plus n'aient pu la prolonger à ce point. D'abord, ils étaient aimés de Dieu et nés de Dieu lui-même ; **leur nourriture les rendait plus propres à durer davantage** ; il est donc vraisemblable qu'ils ont pu vivre aussi longtemps. Ensuite, c'est pour **leur vertu** et c'est pour faciliter leurs recherches dans **l'astronomie et la géométrie**, inventées par eux, que Dieu leur accordait cette longévité ; ils n'auraient rien pu prédire avec certitude s'ils n'avaient vécu 600 ans, car c'est là la durée de la grande année.<sup>610</sup>

*Histoire ancienne jusqu'à César* : Segnors, ou premier aage parfurent il mout plus grant que je ne vos di e vivoient .VIII.C. ans o .IX.C. ans e plus en lor eages . Qui .V.C. ans vivoit assés esteit corte sa vie. Josephes dist que nus hom ne doit mescroire que tant ne vesquissent les gens adonques, car Deus lor donoit si lonc tens de vivre por les **glorieuses vertuz** qu'il avoient, c'est savoir **astronomie e geometrie**.<sup>611</sup>

*Jean de Courcy* : En celui temps et aprez le deluge fut toute nature corrompue et foible pour la terre qui alors fut infecte et moins fructifieuse qu'elle n'avoit esté ouparavant et toutes les generacions en mendre aage et en mendre puissance. De ce dit Josephus : « Nul ne doit comparoir la vie dont orendroit vivons ne la briefté des ans de noz aages aux aages anciens, pour la cause que les anciens peres furent amez et creez de Dieu mesmes, si vesquirent en devocion de vie attrempee et parce que **ilz ourent viandes des fruis qui croissoient sur la terre** pour prendre lors leur substentacion qui plus longuement les faisoient vivre et plus grant nombre de ans. » (L. I, chap. 2, fol. 8r)

Wauchier de Denain reprend l'idée de la connaissance en astronomie et géométrie qui est complètement abandonnée par Jean de Courcy. Ce dernier choisit, en revanche, de mettre l'accent sur l'abondance des denrées alimentaires avant le déluge. Ainsi, l'emprunt dans la *Bouquechardièrre* sert moins à justifier l'âge avancé des premiers hommes – celui de Noé vient d'ailleurs après cette citation –, qu'à faire état d'une dégénérescence de la nature, reflet d'une punition divine. L'information empruntée à la Genèse est donc ici moins convoquée pour sa valeur historique que morale.

Il emprunte également ses remarques généalogiques sur la descendance des trois fils de Noé à la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, comme en témoigne l'anecdote au sujet de Cham, qu'ils attribuent tous les deux à Grégoire, l'archevêque de Tours :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> , L. I, chap. 2, fol. 7v-8r	<i>Chronique dite de Baudouin d'Avesnes</i> , Cambrai, BM. ms. 623, fol. 2v
De Cham, qui fu le .II <sup>e</sup> . filz, descendirent Chus, Meriam, Fuch et Chanéam, lesquelz se partirent en diverses parties. De celui Chus parle <b>Gregore, l'archevesque de Tours</b> , comme il fut instruit en l'art de nigromance et composa dés lors ydolatrie	Cham li secons fiex Noé ot .III. fiex ki furent noumé Chus, Merinam, Futh et Chanaam. Chus si apiela la terre ou il habita Ethyope car de chelui trueve on <b>en la cronike Grigoire archevesque de Tours</b> k'il fu estruis en l'art de

*vivendi spatia condonavit, quae aliter discere non potuissent, nisi sexcentos vixerint annos. Per tot enim annorum curricula magnus annus impletur.* » (PL 198 (1087A))

<sup>610</sup> Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives*. L. I à III, éd. Bilingue Etienne Nodet, Paris, éditions du CERF, 1992, L. I, chap. 3, § 9. Sur la réception de Josèphe au Moyen Âge, voir Karen M. Kettler, « The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages », in *A Companion to Josephus*, eds Honora Howell Chapman & Zuleika Rodgers, Malden/Oxford, Wiley Blackwell, pp. 368-381.

<sup>611</sup> La citation est reprise à partir de l'édition de Mary Coker Joslin, *The Heard Word...*, op. cit., § 49, p. 112.

parce qu'il fist par l'aide du deable un grant **ymage de metal fondeis** et le adouroit pour avoir respons de toutes les choses qu'il vouloit entreprendre. Celui Chus habita ou pays de Ethiope et par lui fu celle terre ainsi nommee. Si **faisoit par son art sembler a l'advis des gens les estoiles descendre du ciel et feu apparoir** en plusieurs manieres, tant fist qu'il vint en Perse entre les gens du pays et par son art tant introduisi le peuple que pour lui aouroient le feu comme Dieu. Des faiz de lui ne vueil je plus parler deça que l'istore en fera mencion ou deuxiesme chappitre du .iiii<sup>e</sup>. livre, ou il parle de lui et de la lignie qui de lui descendi, comme Suila et Neroup, duquel nous parlerons et furent ceulx de celle lignie nommez Getuliens.

ingremanche et fist premiers ydoles. Il fist une **ymagene fondithe** et la ouroit pour avoir respons de li. Et **faisoit al avis des gens les estoiles chaoir dou ciel et feu**. Apries il vint en Perse et l'apielerent li Persant Zoroasten c'est-à-dire estoille vivant. En la fin il fu occhis par feu et par effondre par coi li Persant aurent le feu comme dieu. Cil Cus engendra Evila cil ki de lui issirent furent apiellent Getullizens. Encore ot Chus .i. fil ki ot nom Neurop de cui nous parlerons chi apries.

Le texte est suffisamment proche pour qu'on puisse établir le lien de parenté entre les deux compilations. Mais Jean de Courcy, qui écrit dans une perspective eschatologique, ajoute l'allusion sur la nature diabolique de l'art de *nigromancie* dont Chus fait usage (« par l'aide du deable »). Il rejoint par cet ajout une conception médiévale de la *genealogia mundi*<sup>612</sup>. En effet, le geste irrespectueux de Cham, qui sera à l'origine de la malédiction de Noé sur la descendance de son fils, n'est pas évoqué par l'historien<sup>613</sup>. Il met l'accent sur la retombée de cette malédiction sur la génération suivante, sur le fils de Cham, Chus, qui apparaît comme un symbole de la mauvaise génération, celle qui dans la perspective anagogique du jugement dernier sera condamnée. Après la faute première et la chance de rédemption offerte à Noé, la lignée de Cham fait définitivement entrer l'humanité dans une histoire profane téléologique. Ainsi, en taisant le geste du père et en ajoutant une remarque sur le lien du fils avec le diable, Jean de Courcy opère un déplacement historiographique : il semble reléguer la recherche de l'origine au second plan et privilégier une démarche eschatologique orientée vers la perspective du salut<sup>614</sup>.

Compte tenu de l'ancrage vétérotestamentaire de la *Bouquechardière*, il est évidemment le calendrier biblique qui s'impose. Jean de Courcy reprend le système chronologique à la tradition biblique établie par saint Augustin, qui articule, à la suite d'Eusèbe de Césarée, les

<sup>612</sup> Christiane Klapisch-Zuber, *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000, pp. 61-84.

<sup>613</sup> Jean de Courcy évoque simplement la création de la vigne et de la culture du vin par Noé, à partir de Joseph : « Josephus raconte comme Noé planta une vigne sauvage et pour la nourrir vertueusement mist il sur la racine gresses de plusieurs bestes pour donner au vin force, couleur et saveur. » (L. 1, chap. 2, fol. 7v). Le passage ne se trouve pas dans les *Antiquités judaïques* de Flavius Joseph. En revanche, on peut le lire dans la Vulgate de Jérôme (voir Mary Coker Joslin, *The Heard Word...*, op. cit., p. 39 et chap. xxx et xxxi, p. 101 pour le texte dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*).

<sup>614</sup> Sur l'importance de la pensée de l'origine dans la mentalité médiévale et particulièrement dans l'historiographie, voir Howard Bloch, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris, éd. du Seuil, 1989 (1<sup>ère</sup> éd. 1983) et Gabrielle Spiegel, « Genealogy : Form and Function in Medieval Historical Narrative », *History and Theory*, vol. 22, n° 1 (1983), pp. 43-53.

temps forts de l'humanité en six âges : le premier âge va de la Création à Noé – le second jusqu'à Abraham – le troisième jusqu'à David – le quatrième jusqu'à la captivité de Babylone – le cinquième âge s'achève avec la naissance du Christ qui marque le début du sixième et dernier âge<sup>615</sup>. À partir du cadre fixé par Augustin, Isidore de Séville renseigne les historiens du Moyen Âge sur la durée de chaque âge : selon lui, le premier âge aurait duré 2242 ans, le deuxième 942 ans, le troisième 940, le quatrième 555, le cinquième 549 ans, alors que le sixième âge bien entendu ne s'achèvera qu'avec le jugement dernier.

À la différence de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (§ 50), Jean de Courcy n'introduit pas dès le début de son texte la division des six âges de l'humanité. Le système de partition du temps n'est reproduit qu'aux livres 2 et 3, ce qui le prive de sa fonction structurale : traditionnellement, c'est à partir de ce système que se déploie le texte. Sous la plume de Jean de Courcy, le déplacement est à nouveau le signe d'un usage eschatologique de cette partition, comme nous le verrons.

Les indications temporelles mentionnées dans le livre 1 ont plutôt une fonction généalogique. La première datation situe la généalogie de Noé dans l'histoire du monde :

**Après la creacion de ce monde mil .II<sup>c</sup> XLII. ans** que ja avoient regné plusieurs des filz Adam et de ceulx qui de leur lignie estoient descendus jusques au temps Mathussale, filz de Enoch le juste, lequel en l'age de .CIIII<sup>xx</sup>. et .VII. ans olt engendré Lameth, le pere Noé. (L. 1, chap. 2, fol. 7v)

Dans ce chapitre consacré à Noé, le compilateur ne livre pas le chiffre attendu de 2242 ans, durée consensuelle du premier âge de la Création au déluge<sup>616</sup>. Sa démarche est ici généalogique : il donne comme repère, non pas le déluge, mais la naissance de Lameth, père de Noé, 1242 ans après la Genèse. Pour cela, il suit le détail des générations du premier âge contenu au livre v des *Étymologies*<sup>617</sup>. L'âge de Mathusalem, lors de la naissance de Lameth, correspond bien à celui indiqué par l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (§ 43). Il indique ensuite l'écart temporel qui sépare le déluge du peuplement de l'Europe par Japhet (1440 ans) :

<sup>615</sup> Eusèbe, qui a été traduit du grec au latin par saint Jérôme en 378, dénombre six temps forts qui précèdent la venue du Christ : Noé et le déluge – Abraham – Moïse – Salomon et la construction du temple – l'exil de Babylone – la restauration du temple sous Darius – la venue du Christ (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. Gustave Bardy, Paris, éd. du Cerf, 1952-1960 (nouvelles éd. 1993-1994 : t. 1, l. I-IV ; t. 2, l. V-VII ; t. 3, l. VIII-X). À la suite de saint Augustin, Isidore de Séville, Hugues de saint Victor, Pierre le Mangeur, Vincent de Beauvais et bien d'autres compilateurs reprennent ce système et établissent de manière plus marquée les liens entre les généalogies bibliques et antiques et l'histoire chrétienne. Sur les différents systèmes de périodisation chrétienne, voir Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, op. cit., pp. 147-165.

<sup>616</sup> Le chiffre peut varier : 2242 ans est bien la durée que donne l'*Hac1* (BnF fr., fol. 15r) et l'*Hac3* (BnF. Fr. 15455, fol. 9v). En revanche, la *Chronique* donne 2661 ans selon Josèphe (Cambrai, BM 683, fol. 2v). Le *Manuel d'histoire* expose, à la suite de Pierre le Mangeur et de Guyart des Moulins, plusieurs datations en fonction de différentes sources : 2656 ans selon Josèphe ; selon les « LXX. translateurs », 2244 ans ; selon Methodius, 2000 ans et selon Jérôme, un peu moins de 2000 ans (BnF fr. 19477, fol. 3r).

<sup>617</sup> Isidore de Séville, *Étymologies*, L. v, 29. Isidore donne 1454 ans. Le chiffre de Jean de Courcy, 1242 ans, crée une confusion avec la durée du premier âge (2242 ans). Pourtant, on le retrouve dans tous les manuscrits de la *Bouquechardièrre*. À moins qu'il ne s'agisse d'une erreur commune à tous les manuscrits, l'auteur a pu trouver ce chiffre dans une source.

Celui Japhet tint la part de Europe et de la lignie qui de lui descendi de plus en plus l'acrest et repeupla **jusques au temps que regna Abraham, aprez celui deluge mil .CCCC XL. ans** [...]. (L. I, chap. 3, fol. 8v)

Le chiffre de 1440 ans ne se trouve pas tel quel chez Isidore mais il est vraisemblable. Abraham naît en effet 3184 ans après la Création et 942 ans après le déluge et la terre de Grèce est cultivée en 3544 ans après la Création, soit 1402 années après le déluge<sup>618</sup>. L'établissement de la lignée de Japhet en Europe peut donc bien être échelonné jusqu'en 1440 ans. La présentation généalogique dans le premier livre aboutit à la lignée de Japhet, l'ancêtre de tous les peuples européens. Clin d'œil à son lectorat, Jean de Courcy réalise d'une pierre deux coups : il captive l'attention et l'intérêt de ses lecteurs et leur rappelle qu'ils font partie de cette *genealogia mundi*.

La lecture universaliste du temps, qui appelle à l'actualisation, justifie la temporalité vétérotestamentaire mentionnée dans les prologues des livres 2 et 3. Inscrite de manière liminaire, la temporalité possède le même statut que le récit de la Création : elle a une double fonction historique et eschatologique. Jean de Courcy ne situe pas explicitement la matière troyenne dans le troisième âge de l'humanité, comme c'est le cas dans l'*Hac1* et *Prose 5* :

*Hac1* : Li tiers eages dou siecle dura Abraham a David. Si ot de l'un a l'autre .IX.C. ans e .LXXIII. E bien sachez qu'en cestui fu Troie, la grans cités renomee par les Grizois, arse e destruite. E Eneas en cestui eage engendra son fiz Aschanium. E Aschanius engendra Silvium.<sup>619</sup>

*Prose 5* : Li tiers aage dura d'Abraham jusques a Davit, et dura IX<sup>e</sup> et LXXIII ans. Et en cestui aage fu la cité de Troie destruite et deserte par la puissance des Griex, et avoit duré du temps de son fondement jusques a sa destruction IX<sup>e</sup> et LXXIII ans.<sup>620</sup>

Dans les prologues des livres 2 et 3, il rappelle plutôt le nombre d'années durant lesquelles l'humanité fut plongée dans l'ignorance de la foi chrétienne :

Ainsi **quant Dieu nostre createur forma premier le monde** nous ordonna il a tous la clarté pardurable mais Eve qui fut nostre mere premiere nous volt par son peché celle benoiste clarté esclipser et entre nous et celle divine lumiere si grande obscurté mist que **.IIII<sup>m</sup> VIII<sup>c</sup> LII. ans dura sans ce que oncques a aucun fust le ciel ouvert** jusques a ce que plus ne volt sur son peuple celle dampnable obscurté souffrir ains pour vraye lumiere nous rendre sur la terre descendi et volt en sa deïté nostre humanité prendre en la maniere que plusieurs prophetes ou temps devant le ourent prophetisé. (L. II, prol., fol. 97v)

De même, dans le prologue du livre 3 :

[...] en la maniere que **puis le temps Adam** avoit esté ou monde destruite la clarté espirituelle **jusques au temps Noé deux mil deux cens et quarante deux ans** et **depuis le deluge qui en celui temps fut jusques a l'Incarnacion Nostre Seigneur avoit duré deux mil six cens dix ans**, par quoy tout le peuple devaloit en tenebres, avoit esté la terre de gens deshabitee, par les destructions qui estoient ensuies, volt Nostre Seigneur par son humanité restituer la terre. (L. III, prol., fol. 154v)

<sup>618</sup> Isidore de Séville, *Étymologies*, L. v, 29-7 et 9.

<sup>619</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, in Mary Coker Joslin (éd.), *The heard word...*, op. cit., §50, pp. 112-113.

<sup>620</sup> Toutes les citations de *Prose 5* seront basées sur l'édition d'Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., op. cit., § 5, p. 519.

Son système est cohérent : il calcule un total de 4852 ans de la Création à la venue du Christ. Jean de Courcy resserre le système des six âges autour des deux interventions divines – le déluge et la venue du Christ – interventions qui offrent à chaque fois à l’homme la possibilité de rachat salutaire. La Genèse signale une rupture entre un avant marqué par la faute et un après marqué par l’entrée dans la civilisation, c’est-à-dire dans la culture, la politique et donc la guerre. Il oriente dès lors la lecture de la guerre de Troie ainsi que de l’établissement des dynasties fondées par les rescapés troyens vers une perspective sotériologique.

L’ancrage temporel fournit les clés de lecture de l’histoire antique qu’il faut interpréter à la lumière de la révélation divine<sup>621</sup>. La seule véritable mention des six âges de l’humanité dans la *Bouquechardièrre* est de ce point de vue révélatrice. En effet, elle intervient dans le commentaire du chapitre 7 dans le livre III. Ce chapitre est consacré à la guerre qui oppose l’empereur Théodose I<sup>er</sup> au groupe de Troyens emmenés par Marcomir, le fils de Priam, Sunnon de la lignée d’Anténor et Genebault et qui s’étaient établis sur les bords du Rhin pour fuir la guerre entre les habitants de Sicambrie et l’empereur Valentinien. Sandrine Hériché-Pradeau signale ici que Jean de Courcy complète la trame de l’*Histoire ancienne jusqu’à César*, qui ne mentionne pas les trois ducs, à l’aide des *Grandes Chroniques de France*<sup>622</sup>. Au sortir de deux batailles cruelles, les Francs vinrent à bout des Romains et grâce à leur réputation, ils gagnèrent ensuite leur franchise auprès de « toutes les autres nations » :

En celle bataille qui fu la deuxieme furent les Rommains si durement traictez et de leurs gens si grant nombre perdirent que puis contre les Francs si hault fait ne emprindrent et que toutes les autres nacions espouentees en furent tant que oncques puis aucun ne leur osa le tribut demander ne calenger sur eulz aucune seigneurie. (L. III, chap. 7, fol. 159r)

Cette guerre fournit l’occasion à Jean de Courcy de proposer une moralisation sur le thème de l’orgueil des Romains. Il oppose à ces derniers un exemple emprunté à Valère Maxime : après avoir remonté dans leur filet un trépied d’or, des pêcheurs romains demandent à Apollon à qui ils doivent offrir cet objet. Leur dieu leur conseille de le remettre au plus sage des hommes, ce qu’ils font en l’offrant à Thalès, l’un des sept sages de Rome, qui le donne ensuite à ses pairs et ainsi de suite, jusqu’à ce que Solon en fasse finalement don à Apollon. L’exemple illustre la modestie des sages qui ne convoitent pas « telz biens et seigneuries mondaines » (*ibid.*, fol. 159v). C’est à ce moment-là que Jean de Courcy évoque les six âges de l’humanité :

---

<sup>621</sup> On retrouve cette conception de l’histoire providentialiste et édifiante chez le premier prosateur dont l’*ethos* comme l’a montré Florence Tanniou est à la fois celui d’un historien et d’un moralisateur (Florence Tanniou, « Raconter la vraie estoire de Troye »..., *op. cit.*, pp. 126-186 en particulier sur l’*ethos* de moralisateur et pp. 520-566 sur l’histoire providentielle). Jean de Courcy pousse cette double posture à son paroxysme en proposant de manière systématique un commentaire ou une moralisation correspondant à chaque événement historique.

<sup>622</sup> *Grandes Chroniques de France* : « III dux firent de leur gent pour iaus gouverner : li uns out non Marchomires, li autres Sonnonnes, et li tiers Genebautz. » (éd. Jean Viard, SHF, 1920, I, p. 16). Voir la note de ce chapitre dans l’édition critique du livre III établie par Sandrine Hériché-Pradeau.

Et pource que telz biens et seigneuries mondaines deçoivent et occient ceulx qui les pourchassent et emploient leur temps a les acquerir dist ainsi saint Jehan Crisostome : « Que prouffitent richesses se par vaine temporalité sont menees en tourment pardurable », a laquelle chose nous devons prendre garde que ce vice couvoiteux ne nous puisse affubler et revestir de la chappe orgueilleuse, **car il a regné si anciennement et tenu en ses las l'universel monde** depuis le temps Adam jusques a Noé qui dura mil .II.<sup>c</sup> .XLII. ans. Et de Noé jusques a Abraham qui dura mil .III.<sup>c</sup> .XL. ans. Et de Abraham jusques a David .IX.<sup>c</sup> .LXXIII. ans. Et de David jusques a la transmigracion de Babilone .VI.<sup>c</sup> .XII. ans et de celle transmigracion a l'advenement de Jhesucrist .V.<sup>c</sup> .III.<sup>xx</sup> .V. ans qui ainsi sont les .V. aages du monde. (L. III, chap. 7, fol. 159v)

Malgré une distorsion par rapport au découpage chronologique traditionnellement concernant les deux premiers âges, l'auteur retombe sur les 4852 ans qu'il avait évoqué dans les prologues des livres 2 et 3. En convoquant cet élément de nature historique dans le commentaire, Jean de Courcy effectue un déplacement axiologique puisqu'il lui confère désormais une valeur eschatologique : l'histoire vétérotestamentaire, qu'elle soit biblique ou païenne, fournit au lecteur des exemples de l'orgueil humain et des revirements de Fortune. L'avènement du Christ possède ici encore une vertu sotériologique. La reconstitution généalogique ne sert pas chez lui des prétentions dynastiques, la glorification d'une lignée mais elle tend à rassembler véritablement l'humanité sous une même filiation, celle de Dieu.

Il semble donc que les événements liés à la Genèse (la Création, la première génération issue de Noé) soient sélectionnés, moins dans une perspective généalogique véritablement universelle, que pour ce qu'ils nous disent au sujet de « l'engendrement du salut à travers les générations successives »<sup>623</sup>. Outre cette fonction eschatologique, et peut-être parce que Jean de Courcy considère les détails de cette histoire bien connus de son public, la généalogie biblique fournit désormais un repère temporel sur lequel placer les acteurs et événements de l'histoire profane. Elle sert de caution d'historicité à l'histoire antique.

Le système chronologique biblique ne sert pas à articuler les sections de l'histoire universelle dans la *Bouquechardière*. Libéré de ce cadre linéaire contraignant mais qui aux yeux des compilateurs issus du milieu clérical apparaissait *a priori* comme le meilleur possible selon Alastair Minnis<sup>624</sup>, l'historien laïque adopte définitivement un ordonnancement par matière qui rend possible les distorsions chronologiques (retours en arrière ou au contraire, projection jusqu'à l'époque médiévale). Comme l'a déjà relevé Malcolm B. Parkes<sup>625</sup>, le choix d'*ordinatio* trahit selon nous une adaptation à un nouveau public. Il apparaît comme plus pédagogique et plus facile à suivre pour un public de laïcs du fait de son articulation thématique (enchaînement dynastique). L'historien amateur évite alors la juxtaposition et l'entrelacement

---

<sup>623</sup> Christiane Klapisch-Zuber, *L'Ombre des ancêtres...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>624</sup> Alastair J. Minnis, « Late-Medieval Discussions of *compilatio* and the Role of the *Compiler* », art. cit., p. 392.

<sup>625</sup> Malcolm B. Parkes, « The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio*... », art. cit.

souvent complexes de la *Chronique*<sup>626</sup> et de l'*Hac3* (qui combine l'*Hac2* et la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, empruntant à cette dernière l'histoire des Hébreux, les rois latins, les rois assyriens<sup>627</sup>). Anne Rochebouet comparant ainsi l'organisation chronologique des deux histoires souligne que l'*Hac3* :

[...] ne décalque donc pas l'organisation avant tout chronologique de la *Chronique*, mais prend soin d'*entrelasse[r]* (*A*, fol. 419) ses différentes matières : elle les présente non pas comme une juxtaposition d'événements plus ou moins contemporains, mais, de même que dans les romans en prose, comme les différents fils parallèles de la trame générale du récit. Tandis que le texte de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* présentait les relations entre ses différents chapitres selon des rapports de simultanéité, l'imbrication des événements apparaît dans la troisième rédaction comme un choix de l'auteur.<sup>628</sup>

Dans la *Bouquechardière*, la référence à l'histoire biblique (le règne d'Abraham) signale certes une simultanéité entre les différents événements, mais il ne prend la peine de juxtaposer ou d'entrelacer les récits sur les patriarches. Cette chronologie sert simplement de repère et de garantie d'historicité des événements de l'histoire profane. Ainsi, dans le premier livre, Jubal, Abraham, Jacob, Joseph, Ephraïm, Moïse sont pris comme repères temporels pour situer la dynastie des rois grecs : « au temps que Jacob et Esaü vivoient » (chap. 5, fol. 10v) ; « au temps Moÿse » (*ibid.*, fol. 11r) ; « au temps de Joseph... » (*ibid.*) ; « en celui temps advint quant Jacob vivoit » (chap. 9, fol. 15v) ; « dés le temps que Moÿse vivoit et les confusions furent en Egipte » (chap. 13, fol. 18v) ; « Jubal au temps du premier aage » (*ibid.*, fol. 19r). À l'exception des détails chronologiques donnés au sujet de la naissance de Noé et du règne d'Abraham (mais orienté à partir de celui de Japhet), Jean de Courcy ne propose pas d'ancrage chronologique concret pour les ancêtres issus de la lignée élue issue de Sem. Au contraire, l'imprécision temporelle qui accompagne l'inscription des noms bibliques (*au temps de/que*) contraste avec la précision sur la durée du règne des 11 rois païens d'Argos, au chapitre 6 : *Argeus*, le 4<sup>e</sup> roi règne 70 ans ; *Creausus*, 54 ans ; *Forbas*, 25 ans ; *Triophas*, 46 ans ; *Crotopus*, 21 ans etc., jusqu'à Acrisius qui règne 31 ans avant de perdre la couronne d'Argos au profit de Persée qui déplace le royaume à Mycènes. Il emprunte ces informations à ses modèles, probablement à la *Chronique* qui donne la liste des rois d'Argos et la durée de leurs règnes, après avoir relaté la destruction de Thèbes et avant d'introduire Persée (Cambrai, BM 683, fol. 20v), alors que la

---

<sup>626</sup> Le système complexe d'entrelacement entre histoire biblique et profane effectué par le compilateur de la *Chronique* entraîne parfois quelques contradictions temporelles : par exemple, le règne du roi Thessalus est une première fois situé au temps de Jacob : « En son tans regna Tesselus li fier grec en Thessale » (fol. 8r) et une seconde fois au temps de Moïse, « En che tans regnoit Thessalus li premiers rois en Thessale. » (fol. 12r). Jean de Courcy en fait un contemporain du roi Phoronée qui régna au temps de Jacob et Esaü (L. I, chap. 5, fol. 10v). Le compilateur du *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois* (Paris, BnF fr. 19477) suit la démarche de la *Chronique*. Il juxtapose les différentes histoires et entremêlent les généalogies païennes et bibliques : au temps de Jacob : « En celui temps le royaume des Argiens commença qui sont une manière de Grigois » (fol. 5v) ; au temps de Moïse : « en celui temps Dyonises Bachus » (6v).

<sup>627</sup> Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, pp. 183-198.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 42.

généalogie des rois d'Argos dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* est éparse et que le rédacteur entremêle ces règnes avec ceux des rois assyriens et des rois d'Athènes (BnF fr. 20125, fol. 40r-v et 86r-v).

Le traitement de Cecrops, le fondateur d'Athènes reflète également l'effort constant entrepris par le compilateur de la *Bouquechardièrre* pour auréoler l'histoire païenne d'une historicité en regard de l'histoire biblique. En effet, il fait du roi de Thessalie un contemporain de Moïse, conformément à ce que l'on trouve dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et la *Chronique*. Mais dans la *Bouquechardièrre*, le fondateur d'Athènes devient un descendant du peuple d'Israël :

[...] ainsi que dès le temps que Moÿse vivoit et les confusions furent en Egipte, se parti de la terre ungs homs nommé Cycroupx et s'enfuy en Grece pour la crainte du roy Pharaon qui trop contralioit le peuple d'Israël. (L. I, chap. 13, fol. 18v-19r)

Jean de Courcy n'emprunte cette généalogie ni à l'*HacI*, ni à la *Chronique*, qui font de Cecrops un roi de Thessalie – le deuxième dans l'*Histoire ancienne*, le troisième dans la *Chronique*<sup>629</sup>. L'anecdote provient en fait de l'*Histoire scolastique*<sup>630</sup>. S'agissait-il d'un choix conscient du compilateur ou bien avait-il un modèle qui contenait cette information ? La présence de cette anecdote dans *Prose 5* montre qu'elle circulait probablement dans certains manuscrits de l'*Histoire ancienne*<sup>631</sup>. La migration des acteurs de l'histoire, à commencer par les fils de Noé, justifie le peuplement du monde et donc, l'universalité de l'histoire chrétienne : tous les hommes, même ceux qui appartiennent à un passé pouvant apparaître comme pseudo-historique, sont inclus dans la lignée d'Adam et Ève.

Le temps calendaire et générationnel biblique établit la preuve de l'historicité des acteurs de l'histoire antique. Après avoir délimité les contours spatio-temporels dans lesquels évoluent ces acteurs, le rôle de l'historien médiéviste est désormais de « reproduire avec exactitude le cours événementiel »<sup>632</sup>. Il accumule ainsi les témoignages d'une réalité extérieure qui a eu lieu « hors et avant le texte »<sup>633</sup> et les configure au sein d'un récit historique conçu dans une logique de remémoration visant à l'actualisation d'une histoire « moins tournée vers un passé dont on voudrait conserver précieusement la mémoire que vers l'avenir auquel l'homme est promis »<sup>634</sup>.

---

<sup>629</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, BnF fr. 20125, fol. 86r-v ; *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, Cambrai, BM 683, fol 12r.

<sup>630</sup> Petrus Comestor, *Historia scolastica*, « Libri exodi, cap. xxiv (PL 198, 1153B).

<sup>631</sup> *Prose 5*, éd. cit., § 117, p. 57. Pour les liens entre Jean de Courcy et *Prose 5* ou une version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* identique aux deux textes, voir *infra*.

<sup>632</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Approches historiennes, approches littéraires. L'exemple de l'*Estoire de la guerre sainte* », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, op. cit., pp. 21-36

<sup>633</sup> Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 246.

<sup>634</sup> Christopher Lucken, « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Anges à la terre des Bretons », in *L'Invention de l'Histoire...*, op. cit., pp. 36-70, p. 51.

## II. Préfiguration, configuration et refiguration de l'histoire

Explorant la complémentarité des historiens médiévistes et des littéraires, Catherine Croizy-Naquet définit les premiers comme « des chasseurs » qui

[...] poursuivent les traces matérielles, accumulent les témoignages, scrutent les indices nichés dans les textes, collectant et hiérarchisant les preuves au crible de concepts et d'instruments d'analyse éprouvés par les écoles historiques au gré des évolutions.<sup>635</sup>

Cette remarque peut s'appliquer à la méthode de l'historien médiéval dans les limites de ses ressources. Compte tenu de l'ampleur que représente l'étude de la compilation et de l'exploitation des témoignages et indices nichés dans les textes, celle-ci fera l'objet d'un second chapitre. En revanche, nous aimerions nous arrêter ici sur la question des traces matérielles, qui constituent des documents sur lesquels se fonde le témoignage historique. Le document ne constitue pas seulement l'écrit qui sert de preuve ou de renseignement, mais aussi toute « trace laissée sur une grande variété de supports, employée comme preuve ou comme attestation »<sup>636</sup>. Ainsi les monuments, comme les colonnes d'Hercule, de Liber Pater et d'Alexandre, dont il sera question ici, sont le « signe vers une réalité matérielle disparue, espaces mémoriels où se pense et se met en scène la commémoration du passé »<sup>637</sup>. Le document est le pivot à partir duquel s'opère le transfert du temps vécu – calendaire, générationnel et qui se lit dans les traces (la *préfiguration* chez Paul Ricœur) –, à la mise en intrigue (la *configuration*), qui ouvre un nouveau temps, celui de la lecture, dans lequel le lecteur fait une expérience interprétative (la *refiguration*)<sup>638</sup>.

### 1. Trace archéologique et trace écrite : le passage de l'histoire à la mémoire

La vie d'Hercule possède un statut particulier dans la *Bouquechardière*. Jean de Courcy est *a priori* le premier auteur français à compiler et ordonner le récit de manière à rassembler les aventures de ce héros dans un ensemble cohérent, répondant à une logique biographique, à l'instar d'Alexandre<sup>639</sup>. Le soin apporté à la vie d'Hercule provient d'une part de l'exemplarité

---

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>636</sup> Francine Mora-Lebrun, « In Praesentia : le genre historique au prisme du document », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 7-18 (p. 12).

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>638</sup> Il faut suivre Paul Ricœur, dans les trois tomes de son œuvre, *Temps et Récit*, pour déterminer la manière dont s'articule la triple *mimesis* du discours historique entre temps humain, temps raconté et temps de la lecture, mais nous renvoyons plus précisément à *L'Intrigue et le récit historique*, t. 1, in *Temps et Récit...*, *op. cit.*, p. 189 et *Le Temps raconté*, t. 3, in *ibid.*, p. 297.

<sup>639</sup> Marc-René Jung considère qu'avec l'œuvre de Raoul Le Fèvre, « c'est la première fois qu'Hercule devient un sujet de "roman" (au moins dans le domaine de la langue française) » (*Hercule dans la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Genève, Droz, 1966, p. 27). Il faudrait donc revoir ce jugement et observer de plus près s'il existe des liens entre le texte de Raoul Le Fèvre et celui de Jean de Courcy. Cependant, il faut aussi signaler que le rédacteur de *Prose 5* mentionne un *Livre de la vie d'Hercule* qu'Anne Rochebouet n'a pas réussi à localiser (Anne Rochebouet, « D'une pel entiere sans nulle cousture »..., *op. cit.*, p. 362). Cette

des aventures du héros, mais il nous semble qu'il représente aussi un modèle du personnage inclus dans le temps historique, tel que l'appréhende Paul Ricœur dans *Temps et Récit*<sup>640</sup>.

En effet, Hercule rencontre le personnage biblique, *Effram* (Affer), un descendant d'*Abraham*, dont on ne saurait nier l'existence :

Celui Effram de qui nous parlons estoit issu de l'un des filz Abraham. Si estoit venu es parties de Aise atout grant ost qu'il avoit assemblé de chevaliers et d'autre mesgnie pour descendre en celle contree. Si tost que Herculés oÿ celle nouvele, se mist a la voye et ala en Libbe et comme il fut arrivé en celle partie avec celui Effram se joingny en compaignie et a sa conqueste faire lui aida. (L. I, chap. 23, fol. 29v)

L'anecdote est répandue dans les histoires universelles. On la trouve dans l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur et elle est reprise dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et dans la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*<sup>641</sup> :

*HacI* : De l'un des autres [fils d'Abraham] fu engendres Afferam de cui non vint aussi li non et li apellations d'Aufriqua qui encore est Aufriqua dite. Cis Afferam entra en Libie a tote sa grant gent por conquerre la contree la li vint Herculés en aie et por ce li dona Afferam sa fille a feme qui Ethea estoit apelee. (BnF fr. 20125, fol. 36v)

*Chronique* : [...] de Surem, le fil Abraham ke il ot de Ceture ki proprement fu apielee Agar, fu dite Surye et del autre [fils] ki fu apieles Afferam fu dite Auffrique. Celui aida Hercules a venir en Lybe et prist Hercules sa fille a feme, si engenra Deodorin le père Pharon. Mais or lairons a parler d'iaus si dirai de Abraham. (Cambrai, BM 683, fol. 6v)

La réécriture de Jean de Courcy rend compte d'un double déplacement : il déplace l'épisode au sein de la section consacrée à la vie d'Hercule alors que traditionnellement cette anecdote est racontée en lien avec la lignée d'Abraham et il passe sous silence la digression étymologique et encyclopédique de la fondation de l'Afrique et de la Syrie. L'histoire sainte semble alors entièrement reléguée au statut de cadre chronologique.

Mais cette rencontre fait surtout office de preuve de la vérité historique de ce personnage ancré dans la mythologie ovidienne<sup>642</sup>. Hercule agit dans un *temps calendaire* établi depuis des siècles par la tradition chrétienne. En ajoutant de surcroît le récit de sa naissance et en rappelant l'implantation de Japhet en Europe, l'historien insère le personnage dans une *succession des générations*. Il tisse autour du personnage d'Hercule un réseau entre diachronie et synchronie,

---

référence n'est peut-être pas si imaginaire qu'elle en a l'air. Peut-être existe-t-il un texte réunissant la vie d'Hercule au Moyen Âge, avant Raoul Le Fèvre ?

<sup>640</sup> Paul Ricœur, *Le Temps raconté, t. 3...*, op. cit., pp. 147-183.

<sup>641</sup> Pierre le Mangeur s'appuie alors sur Josèphe (PL 198 1108C). Nous n'avons pas retrouvé l'anecdote dans le *Manuel d'histoire*, à l'endroit où Jean de Courcy la place, après l'allusion aux jeux olympiques que l'on trouve au folio 9r du *Manuel*, ni dans la partie consacrée à Abraham conformément à la *Chronique*.

<sup>642</sup> Au XVI<sup>e</sup> siècle, Annius de Viterbe exploitera le potentiel de celui qu'il nomme l'Hercule de Libye et qu'il distingue du personnage grec. En s'appuyant sur les dires du Pseudo-Bérose, allégués aussi chez Eusèbe, Annius fait de cet Hercule, le fils de Cham (voir Marc-René Jung, *Hercule dans la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle...*, op. cit., pp. 41-72) ; voir aussi l'article d'Adeline Rucquoi, centré sur le personnage d'Hercule en Espagne mais qui offre un excellent panorama des différents Hercule et des sources médiévales : Adeline Rucquoi, « Le héros avant le saint : Hercule en Espagne », in *Ab urbe condita...*, op. cit., pp. 55-75). Le personnage connaît un succès considérable car, au moyen d'une récupération dynastique, il devient le père des rois gaulois, espagnols et italiens. Les historiens médiévaux connaissent les propos d'Eusèbe mais ils considèrent qu'il s'agit du même Hercule.

entre « déroulement biologique des générations [et] références systématiques au temps de l'histoire universelle », pour reprendre les termes d'Emmanuèle Baumgartner et Laurence Harf-Lancner à propos de la démarche de Wace dans le *Roman de Rou*<sup>643</sup>. Comme ce dernier, Jean de Courcy est à la recherche de la *trace*, qui permet de se remémorer le temps passé, de le mettre ensuite en intrigue et de le donner à lire et à méditer aux lecteurs.

Or, l'établissement des *bornes de mémoire* par Hercule, Liber Pater et Alexandre fournit l'occasion idéale d'une réflexion sur le passage de l'histoire, à la mémoire et à la remémoration, entre épistémologie de l'histoire et herméneutique ontologique<sup>644</sup>. Par la trace qu'elles ont laissée dans l'histoire, compris dans son double sens de *history* et *story*, ces bornes établissent le lien entre le temps vécu et le temps de la lecture.

C'est « es fins de la terre de Ynde » que Liber Pater, fils de Sémélé, elle-même fille de Cadmus, fait « asseoir bournes en memore de lui que il avoit esté en celle contree, de haultes coulombes de pierre mabrine, en signe que nul homme jamais ne les passast. » (L. I, chap. 12, fol. 17v). L'épisode des bornes de Liber Pater est également raconté dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et dans la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*<sup>645</sup>. Mais leur version, quasi identique, met l'accent sur le fait qu'Alexandre finit par dépasser ces bornes, ce qui engendre un commentaire moral sur le thème de la vanité : « si dist que celes ne seroient ja mais par null home passees mes puis i fu Alixandre qui les passa mes ce fu moult petit de voie » (*Hac1*, fol. 87v). De son côté, c'est en arrivant sur l'île de Gadès dans les contrées d'Espagne<sup>646</sup>, qu'Hercule fait construire un autel en l'honneur de Jupiter, son père, auquel il ajoute des colonnes en marbre :

[...] fist ediffier ung merueilleux oracle ouquel fist sacrifice a Jupiter, son pere. De pierres mabrines fut fait celui oracle moult richement pourtrait et entaillié, et **afin que de lui fust plus longue memore**. Devant celui oracle fist asseoir coulombes de pierre de marbre a merveilles grandes et tant estoient de grans formes tailliees que une ne pouoient .C. hommes remuer. (L. I, chap. 23, fol. 29v).

Nous n'avons pas retrouvé cette allusion aux colonnes d'Hercule sur l'île de Gadès dans l'*Hac1*, ni dans la *Chronique*, ni même dans l'*Ovide moralisé*. En revanche, comme Catherine Gaullier-Bougassas l'indique dans un article à paraître<sup>647</sup>, cette mention est attestée dans plusieurs textes

---

<sup>643</sup> Emmanuèle Baumgartner & Laurence Harf-Lancner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge. Frontières de l'histoire et du roman*, Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle, 2006, pp. 7-16 (p. 9).

<sup>644</sup> Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli...*, *op. cit.*

<sup>645</sup> *Hac1*, Paris, BnF fr. ms. 20125, fol. 87v. Dans la *Chronique* comme dans l'*Hac3*, l'épisode est raconté après la chute de Thèbes (voir Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entiere sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, p. 41).

<sup>646</sup> L'île de Gaddes est située sur la côte ouest de l'Espagne, là où se trouve l'actuelle Cadix, près du détroit de Gibraltar.

<sup>647</sup> Nous remercions Catherine Gaullier-Bougassas de nous avoir communiqué la version écrite à paraître d'une intervention intitulée « Hercule dans la *Bouquechardièrre* de Jean de Courcy : une exemplarité contrariée » présentée lors du *symposium international*, « Figures de la Grèce ancienne en France et en Italie aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », ayant eu lieu à l'Université Lille, les 22 et 23 juin 2017.

médiévaux : les *Étymologies* d'Isidore de Séville (XIII, 15), *Le Miroir historial* de Vincent de Beauvais (II, 78), *Prose 1* et 5, ainsi que chez Guido delle Colonne et ses traductions françaises, qui l'empruntent probablement à la geste d'Alexandre<sup>648</sup> ou chez Boccace, au premier chapitre du livre XIII. L'allusion est alors insérée au début de l'histoire de Jason et des Argonautes et tous ces textes précisent le fait qu'Alexandre passa par ces bornes :

*Prose 1*, § 7 : « Et dît l'en que cesti Herculès fu celui qui ficha les bornes, ce sunt les columpnes de pierres, la ou rei Alixandre les trova et autres granz merveilles fist il assés. »

*Prose 5*, § 8 : « Jason meïsmes i fu et Herculés ses compains, et dît on que ce fu cestui Herculés qui ficha les coullonnes que Alixandre trouva et qui fist mont d'autres grans merveilles, selonc ce que li aucteur racontent. »<sup>649</sup>

Guido delle Colonne, *Historia destructionis Troiae* : « *Sed quia suorum acuum longa narratio poetarum longa expectatione animos auditorium astraheret, ista de eo sufficient tetigisse, cum et rei ueritas in tantum de sua uictoria acta per mundum miraculose diuulget quod usque in hodiernum diem usquequo uictor apparuit columpne Herculis testentur ad Gades. Ad has columpnas magnus Macedonius Allexander, regis Philippi filius, qui et ipse de stirpe regum Thesalie, que Macedonia similiter dicitur, fuit productus, subiugando sibi mundum in manu forti legitur peruenisse.* »<sup>650</sup>

Cependant, l'ajout de Jean de Courcy concernant l'autel consacré à Jupiter ne se trouve pas chez les prosateurs. En réalité, il semble qu'il entrelace ici deux éléments distincts de la légende d'Hercule : l'autel consacré au *Jupiter inventor* à la suite de la victoire du héros grec contre Cacus<sup>651</sup> et les colonnes de l'île de Gadès. Chez Jean de Courcy, comme chez Guido, l'épisode témoigne de la volonté d'Hercule de faire mémoire en laissant une trace matérielle. Encore faut-il préciser que dans la version de la *Bouquechardière*, le texte est ambigu, car l'autel, qui rend hommage à Jupiter, est en réalité là pour rappeler l'existence de Jupiter, et non celle d'Hercule. Les colonnes sont en effet surmontées par des statues de Saturne et de Jupiter : « Par dessus ces coulombes fist ymages mettre en la semblance des dieux Saturne et Jupiter et aux gens de celle isle aouer les fist » (L. I, chap. 23, fol. 29v) et Hercule n'y a pas gravé ses faits héroïques. Certes, par ce geste de fondation, le héros laisse une trace de son passage sur l'île et s'inscrit

---

<sup>648</sup> La mention des colonnes d'Hercule qu'Alexandre croise à Gadès se trouve chez Quinte-Curce (Quinte-Curce, *Histoires*, texte établi et traduit par H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres, 1948, X, 1, p. 397) et dans la version du *Roman d'Alexandre* de Thomas de Kent (*Le Roman d'Alexandre ou le Roman de toute chevalerie*, éd. Catherine Gaullier-Bougassas, Laurence Harf-Lancner, Brian Foster & Ian Short, Paris, Champion, 2003, pp. 418-419, v. 5383-5386).

<sup>649</sup> Cette mention ne se trouve pas dans *Prose 3* (Rouen, BM ms. 1049 (O. 33)).

<sup>650</sup> Guido delle Colonne, *Historia destructionis Troiae*, éd. cit., L. I, p. 9. Nous donnons la traduction en moyen français contenue dans Guido A : « combien que selon la verité par tout le monde sa grant pröesse soit publiee et en tant que encore aujourd'uy par les columpnes qu'il fist, que on appelle les columpnes de Herculés ad Gadès, appert il combien de terre il conquist et combien sa victoire se estendi jusques a ces columpnes. Le grant roy Alexandre, qui fut roy de Macedoinne et de la lignie des roys de Thessalie, parvint en mettant en son obeïssance tous les païs et en conquerant par force d'armes toute la terre jusques aus dictes columpnes, outre lesqueles il n'y a point de terre habitable comme la soit la mer occidentale, laquelle par le divers conduis et occultes vaines de la terre s'espant et fait la mer moyenne, en laquele nous navions. » (Morgane Milhat, *L'Histoire de Troie au XV<sup>e</sup> siècle...*, éd. cit., p. 103).

<sup>651</sup> La tradition antique sur cet autel n'est pas toujours unanime : Jean de Courcy partage la version de Plutarque, Pline, Denys d'Halicarnasse ou encore Strabon. Mais Tite-Live, Ovide (et Virgile dans une certaine mesure) disent qu'Hercule construisit son propre autel.

dans la mémoire du monde. Mais il laisse surtout la trace matérielle d'une réalité passée, celle des fausses croyances païennes. L'autel, c'est-à-dire le monument devient donc un document, par lequel l'historien atteste l'existence d'un personnage mais aussi et surtout d'une culture disparue.

La trace archéologique devient un espace mémoriel. Elle est un témoignage qui transcende le temps et les espaces. Ainsi au livre 4, Brutus, l'arrière-petit-fils d'Énée, croise les colonnes d'Hercule avant de rencontrer Corineüs :

Si nagerent au jour et aux estoilles tant que ilz furent en la mer de Auffrique et pardevant celle terre passerent. D'ilec entrèrent es destrois de Marros et laisserent a costé l'isle de Jaddes ou Herculès laissa ses coulombes et se mictrent en la mer de Espagne. (L. IV, chap. 56, fol. 199r)

Jean de Courcy utilise probablement la *Chronique* :

[...] siglerent tant qu'il passerent Aufrique par le flun de Malue et vinrent as bonnes Herculès en la fin d'Aufrike. De la nagierent tant qu'il vinrent en la mer Tyriane. (*Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, fol. 36v)

Comme le compilateur de la *Chronique*, il réduit considérablement l'itinéraire de Brutus, tel qu'il est présenté dans l'*Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth (1135-1138)<sup>652</sup>. De son passage par l'autel des Philènes, le lac des Salines, Skikda en Algérie, les Aurès, la rivière Malouya et la Mauritanie, il ne reste que la mention de ce *destrois de Marros* (le « flun de Malue » dans la *Chronique*, fol. 36v) et des *isles de Jaddes*. La *Chronique* situe ces bornes « en la fin d'Aufrike » (*ibid.*). Le rappel du nom de l'île sur laquelle s'est arrêté Hercule fait écho au premier livre de la *Bouquechardière*, de même que la mention de la mer d'Espagne. Par ce renvoi intratextuel, Jean de Courcy relie l'histoire de Bretagne à l'histoire antique et à l'histoire sacrée, selon une perspective universelle, c'est-à-dire pour reprendre les mots de Hans Werner Goetz :

In this sense, the universal chronicle seems to be universal in a triple way : in respect of the divine providence, of time (from the beginning to the end of the "world", *saeculum*) and, at least judged by its intention, of space.<sup>653</sup>

En effet, Brutus n'est pas envisagé comme un simple descendant troyen, fondateur de la dynastie des rois d'Angleterre. Il appartient à l'histoire de l'humanité. Le document établit une filiation historique et textuelle entre le personnage de l'histoire sacrée (Afer), le personnage de l'histoire païenne (Hercule) et le personnage appartenant à l'histoire profane de l'Angleterre (Brutus). L'approche historique de Jean de Courcy est totalisante et globalisante, si bien que

---

<sup>652</sup> Voir le § 17 de l'*Historia regum Britannie*, dans Geoffrey de Monmouth, *The Historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth 1, A single-manuscript Edition from Bern*, Burgerbibliothek, ms. 568, éd. Neil Wright, Cambridge, D.S. Brewer, 1985 et la traduction de Laurence Mathey-Maille (Geoffroy de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne*, trad. et com. Laurence Mathey-Maille, Paris, Les Belles Lettres, 1992). Le texte de Geoffrey de Monmouth a été mis en vers par Wace en 1155. Pour la partie consacrée à la Bretagne, voir *Wace's Roman de Brut : A History of the British*, Text and Translation by Judith Weiss, Exeter, 1999.

<sup>653</sup> Hans-Werner Goetz, « On the Universality of the Universal History », art. cit., p. 248.

même si son histoire se veut avant tout antique dans sa temporalité, son ambition est quant à elle universaliste.

L'archéologie mémorielle a pour but de commémorer le passé dans une logique de remémoration<sup>654</sup>. L'épisode du dépassement des bornes d'Hercule et de Liber Pater par Alexandre dans la *Bouquechardièrre* possède selon nous une dimension réflexive particulièrement stimulante sur le transfert de l'histoire à la mémoire et à la refiguration. Comme le petit-fils d'Énée, le roi de Macédoine passe également par les colonnes de Liber Pater et d'Hercule dans les contrées d'Inde (L. v, chap. 60). Au chapitre 27 du livre I, Jean de Courcy mentionne bien le voyage d'Hercule jusqu'en Inde, mais il n'est pas question de la construction de bornes. En revanche, il y érige deux villes au-delà du fleuve *Agesmes*, *Cezonas* et *Cybos*<sup>655</sup>. Orose signale la fondation de ces deux villes par Hercule au livre III, 18 (*Gesonas* et *Sibos*). Les compilateurs de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (§ 87<sup>656</sup>) et la *Chronique* (fol. 106r) évoquent, quant à eux, les peuples des Gessonniens et les Syboiens. Jean de Courcy est donc assez proche de la terminologie d'Orose, même s'il faut souligner à la suite de Catherine Gaullier-Bougassas, que ces noms étaient déjà corrompus chez Justin et connaissent de nombreuses variantes<sup>657</sup>.

En fait, si Jean de Courcy avait attribué ces bornes à Liber Pater au chapitre 12 du livre I, il rejoint au livre V très fidèlement le texte de la *Chronique* qui associe Hercule et Liber Pater<sup>658</sup> :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> , L. V, chap. 66, fol. 315	<i>Chronique dite de Baudouin d'Avesnes</i> (fol. 106v)
Quant le roy Alixandre olt ainsi toute Ynde veue et avironnee [...] il commanda a ses prevosts des derraines contrees comme ilz feissent bournes en semblance de coulombes d'or et les meissent aux derraines terres qu'il avoit conquises. Encor leur commanda comme, outre les bournes que Herculés et Liber Pater y avoient assises, <b>feissent escrire par riche artifice de fin or ouvré toutes les memores de ses hauls fais et toute l'oeuvre qu'il avoit faicte en Ynde afin que</b>	Quant li rois Alixandres ot ensi toute Ynde avirounee [...] il commanda a les prouvos des darrenieres contrees kil feissent bonnes en samblance de coulombes d'or et les mesissent es daerraines terres kil avoit conquises et outre ces bonnes ke Hercules et Liber avoient assises et il feissent escrire toutes les memoires de ses fais et toute l'uevre qu'il avoit fait en Ynde

<sup>654</sup> Anne Rochebouet, « Épitaphes et espace funéraire dans les récits de la chute de Troie. Entre « effet de vérité et construction d'un univers de fiction », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, op. cit., pp. 115-129 (p. 128).

<sup>655</sup> Il s'agit d'une allusion que l'on trouve chez Orose, *Histoire contre les païens*, L. III, 19

<sup>656</sup> Les citations sur la section d'Alexandre dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* sont faites d'après l'édition qu'en a donnée Catherine Gaullier-Bougassas (*L'Histoire ancienne jusqu'à César ou Histoires pour Roger, châtelain de Lille, de Wauchier de Denain. L'histoire de la Macédoine et d'Alexandre le Grand*, éd. Catherine Gaullier-Bougassas, Turnhout, Brepols, 2012, p. 177).

<sup>657</sup> Catherine Gaullier-Bougassas, *L'Histoire ancienne jusqu'à César...*, op. cit., p. 237.

<sup>658</sup> Les mentions de saint Augustin et du texte de Sénèque, *De beneficiis*, qui précèdent, ne laissent aucun doute sur la filiation avec la *Chronique* (cf. note de l'édition à paraître sur le chapitre 66 du livre V). Mais, cette association est aussi présente dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (§ 63 et 90). Catherine Gaullier-Bougassas signale que l'*Epistola Alexandri ad Aristotelem* associait déjà ces deux personnages (voir la note du § 63 de Catherine Gaullier-Bougassas, dans l'édition critique de la section *Alexandre* de l'*HacI*, *ibid.*, p. 232).

tous ceulx qui aprez lui vendroient en peussent avoir memore perpetuel.	
---	--

De la même façon que Jean de Courcy avait retracé un lien de continuité entre histoire biblique, païenne et profane, il relie ici à nouveau Alexandre à Hercule et Liber Pater. Cet épisode incarne selon nous la *translatio* historique : les témoins que sont Brutus et Alexandre, attestent la vérité des mythes politico-héroïques au sens de Philippe Sellier, dans lesquels une figure historique prend une dimension symbolique dans l'imagination collective<sup>659</sup>. Il apparaît comme le dernier maillon d'une continuité historique.

Le compilateur de la *Bouquechardière* insiste plus que son prédécesseur sur le caractère mémoriel de la nouvelle trace archéologique laissée par Alexandre. Il ajoute en effet une explication (introduite par la conjonction *afin que*) au geste d'Alexandre : les bornes sont là pour provoquer la remémoration de ces exploits chez les générations à venir. Non seulement Alexandre désire construire et régner sur un empire universel<sup>660</sup>, mais il souhaite également laisser une empreinte « *perpetuel[le]* » et universelle (« tous ceulx qui aprez lui vendroient »). Cet épisode offre traditionnellement un témoignage de l'*hybris* du roi de Macédoine qui souhaite rivaliser avec les dieux et reculer les bornes du monde et de la connaissance humaine<sup>661</sup>. Chez Jean de Courcy, conformément à la lecture évhémériste dont sont imprégnés les textes historiographiques, Hercule et Liber Pater sont des hommes divinisés. Il y a donc un déplacement axiologique qui s'opère dans cet épisode : de l'*hybris*, qui fait appel à un jugement de valeur païen (la rivalité de l'homme antique avec les dieux), on passe à une condamnation chrétienne de l'orgueil et de la vaine gloire.

Témoignage de la translation historique, cet épisode offre aussi le témoignage d'une véritable translation documentaire de la trace archéologique au document écrit. En effet, la précision évoquée par Jean de Courcy sur la nature du matériau utilisé par Alexandre (« par riche artifice de fin or ouvré ») ne manque pas de renvoyer à la question de la matérialisation des mots. Cette indication fait écho à l'ajout de Jean de Courcy sur la description matérielle de l'autel et des colonnes d'Hercule sur l'île de Gadès : la pierre de marbre richement *pourtraite* et *entailliee* (L. 1, chap. 23). Alexandre effectue en réalité une double *translatio*, à la fois

---

<sup>659</sup> Laurence Harf-Lancner, « À propos du mythe d'Alexandre. La captation d'une figure historique », in *Mythe, histoire et littérature au Moyen Âge*, eds Catherine Croizy-Naquet, Jean-Pierre Bordier & Jean-René Valette, Paris, Garnier, 2017, pp. 57-68 ; Philippe Sellier, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? », *Littérature*, 1984, pp. 112-126 (p. 117).

<sup>660</sup> Catherine Gaullier-Bougassas, « Alexandre le Grand et la conquête de l'Ouest dans les romans d'Alexandre du XII<sup>e</sup> siècle, leurs mises en prose au XV<sup>e</sup> siècle et le *Perceforest* (1<sup>ère</sup> partie) », *Romania*, tome 118, n° 469-470 (2000), pp. 83-104.

<sup>661</sup> Sur les aventures du héros en Orient, voir Catherine Gaullier-Bougassas, *Les Romans d'Alexandre. Frontières de l'épique et du romanesque*, Paris, 1998.

historique et scripturaire, car non seulement il dépasse les bornes de ses prédécesseurs mais il récupère aussi l'or contenu dans leurs images :

Oultre celles bournes passa Alixandre et trouva les ymages qui a leurs semblances avoient esté fais. Et doncques pour la cause qu'ilz estoient d'or, eslevez sur deux haultes coulombes, les fist percer le roy Alixandre, si les trouva massisses et aprez fist de or les pertuis raemplir. (L. V, chap. 60, fol. 311r)

Matériau décoratif, l'or met en valeur ce que l'on cherche à accentuer. Il est pour reprendre l'idée de Sandrine Hériché-Pradeau à propos des inscriptions dans le *Perceforest*, une sollicitation :

Introduite par quelques mots, close par une formule de bonne réception [« afin que tous ceulx qui aprez lui vendroient en peussent avoir memore perpetuel » dans notre cas], elle est un moment de lecture en relief, de lecture en direct, tant pour les protagonistes du roman que pour ses lecteurs/auditeurs. Quelle que soit sa fonction ou sa longueur, « elle tente de reproduire dans l'écriture », tout comme une citation, « une passion de lecture, de retrouver l'instantanée fulgurance de la sollicitation ».<sup>662</sup>

Translation du pouvoir et translation de la matière ornementale avec laquelle Alexandre finit par écrire sa propre histoire<sup>663</sup>, la continuité entre ces trois hommes et leurs œuvres symbolise le passage du temps vécu à la mise en récit, de l'homme (les images) à l'écrit (l'histoire). En créant la trace (les colonnes) et l'archive (les écrits)<sup>664</sup>, Alexandre *préfigure* et *configure* sa propre histoire. Il entraîne dans son processus (auto-)mémoriel les personnages païens pour lesquels les documents écrits font défaut : rappelons en effet qu'Hercule n'écrit pas ses légendes sur ses « coulombes de pierre de marbre ».

Jean de Courcy fait donc remonter la *translatio studii et imperii* avant la destruction de la cité phrygienne qui fournit habituellement le point de départ du passage du pouvoir et du savoir vers la société occidentale, grâce à la diaspora troyenne<sup>665</sup>. Il confère ainsi une dimension universelle à la *translatio*, en opérant un mouvement spatio-temporel de va-et-vient : partant de la Grèce en Orient, Liber et Hercule déplacent les bornes du monde connu à l'Est (en Perse pour Liber) et à l'ouest (en Espagne pour Hercule) ; Brutus en constate la trace avant de continuer son chemin vers l'Angleterre ; et pour finir, Alexandre, motivé par l'action de ses ancêtres, repousse encore les limites de l'*oekoumène* en Orient, avant de *translater* ses

---

<sup>662</sup> Sandrine Hériché-Pradeau, « *Perceforest* ou cent inscriptions à ponctuer. Des manuscrits à l'imprimé de 1528 (Galliot du Pré, Nicolas Cousteau) », in *Mettre en livre. Pour une approche de la littérature médiévale*, dir. Anne Salamon, *Études françaises*, vol. 53, n° 2 (2017), pp. 77-101 (p. 99). Sandrine Hériché-Pradeau adapte le concept de sollicitation qu'Antoine Compagnon utilise pour décrire le processus citationnel : Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 27.

<sup>663</sup> Sur le rapport entre l'ornement matériel et l'ornement rhétorique, voir Valérie Gontero, *Parure d'or et de gemmes. L'orfèvrerie dans les romans antiques du XII<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2002, pp. 165-249.

<sup>664</sup> Sur cette question de l'usage du document dans l'écriture de l'histoire au Moyen Âge, voir Francine Mora-Lebrun, « *In Praesentia* : le genre historique au prisme du document », art. cit., pp. 7-18.

<sup>665</sup> Sur la *translatio imperii et studii* dans les romans d'antiquité, voir Francine Mora-Lebrun, « *Mettre en romanz* »..., *op. cit.*, pp. 159-279 ; voir aussi Pierre-Yves Badel, « Rhétorique et polémique... », art. cit., pp. 81-94.

aventures sur la pierre et de livrer l'histoire au temps de la lecture. Nord, Sud, Est et Ouest. Histoire sacrée, païenne et profane. À travers les changements discrets – le fait de réintroduire la construction de l'autel et des colonnes d'Hercule au livre 1, l'insistance sur la translation de la matière et sur la volonté d'Alexandre de s'établir de manière perpétuelle dans la mémoire – Jean de Courcy renforce la concordance entre les événements au sein de l'histoire de l'humanité.

Alors que dans les romans antiques, la *translatio* a souvent pour but de valoriser les valeurs et modes de pensée de la société chevaleresque<sup>666</sup>, dans l'œuvre historiographique, elle fait aussi apparaître le passé pour ce qu'il est : un temps historique autre. L'épisode des colonnes trahit une forme d'obsession de la concordance spatio-temporelle qui, selon Catherine Croizy-Naquet, participe à la reconnaissance de l'altérité, sur laquelle l'historien du Moyen Âge fonde son discours propre à l'historien :

La reconnaissance de l'altérité est une grande nouveauté, en ce qu'elle repose sur une volonté de transmettre cette prise de conscience de la différence et de trouver les moyens adéquats pour la dire et la décrire, au-delà d'une recherche d'exotisme ou d'un désir de créer la sensation.<sup>667</sup>

Alors que dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun, dans l'*Ovide moralisé* ou encore dans le *Miroir de mariage* d'Eustache Deschamps<sup>668</sup>, la mort d'Hercule donne l'occasion d'une diatribe contre la femme, Jean de Courcy ne revient pas sur le geste de Déjanire dans le commentaire. Il s'attarde en revanche sur un élément du récit qui semble anodin au regard de l'action qui vient de se dérouler : le fait que le héros, au moment de mourir, établit une véritable liste de ses exploits. Le narrateur délègue ce résumé à son personnage qui se « print [...] a regretter ses hautes prouesses et les grans fais qu'il avoit accomplis » et se « souvient » de ses aventures :

[...] par le desconfort que il devoit mourir print il a regretter ses hautes proesses et les grans fais qu'il avoit acomplis, **comme** pieça avoit Burisim conquis qui des pelerins faisoit sacrifice et Gerion le jayant confondu et a Athelaus olt sa corne brisee, **comme** il olt conquis le roy Dyomedes et Nessus le sentour a martire livré, Athelon olt vaincu et moustres, serpens et bestes et **comme** en plusieurs terres olt grandes conquestes faictes, **mesmement** des coulombes que en Jaddes olt assises et de toutes les choses dont il lui souvenoit. (L. I, chap. 42, fol 48r)

Introduit par un adverbe de manière « comme » ou « mesmement » qui scande la phrase, chaque exploit prend la forme d'un titre tel qu'il est habituellement donné dans les rubriques. Bien que

---

<sup>666</sup> Les auteurs transfèrent leur propre valeur sur les personnages de l'Antiquité, leur conférant ainsi une vocation modélisante, puisque ces anachronismes instaurent une relation de ressemblance ou d'inversion entre les personnages du roman et les lecteurs, qui enclenche alors le processus de réflexion sur le discours politique et social. Sur l'anachronisme dans le roman antique, voir Aimé Petit, *L'Anachronisme dans les romans antiques du XI<sup>e</sup> siècle. Le Roman de Thèbes, le Roman d'Eneas, le Roman de Troie, le Roman d'Alexandre*, Paris, Champion, 2002.

<sup>667</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>668</sup> *Ovide moralisé*, L. IX, vv. 873-1029 ; Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, vv. 9043 sq., pp. 540-549 ; *Le Miroir de mariage*, XXIX, vv. 2648-2667, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IX, pp. 89-90.

cette liste ne soit pas matériellement isolée du reste du texte dans le manuscrit<sup>669</sup>, le lecteur médiéval aura bien sûr reconnu la forme de l'épithète que prend ce passage, notamment à travers l'usage des verbes d'action au passé (*conquis, confondu, brisée, a martire livré, faites*) et surtout dans le rappel final des colonnes d'Hercule qui fonctionnent comme une inscription matérielle de la présence du héros. Hercule impose donc lui-même sa renommée à son lecteur, dans la pierre et dans la parole. Cette expérience de lecture (celle de l'épithète anticipée) suscite chez Jean de Courcy un commentaire herméneutique, dans lequel il condamne le « feu d'orgueil » qui embrase le corps et l'âme.

La restitution de l'histoire permet de reconnaître l'altérité spatio-temporelle, d'appréhender une réalité autre, et par la même de mettre en place un rapport au passé fait de ressemblances et de différences<sup>670</sup>. C'est ce rapport réflexif à la fois attirant et repoussant avec le passé<sup>671</sup> qui déclenche le processus d'actualisation morale, au sens où l'entend Yves Citton, selon une grille de lecture chrétienne, à l'image de l'interprétation que propose Jean de Courcy dans ses gloses :

Une interprétation littéraire d'un texte ancien est actualisante dès lors que a) elle s'attache à exploiter les virtualités connotatives des signes de ce texte, b) afin d'en tirer une modélisation capable de reconfigurer un problème propre à la situation historique de l'interprète, c) sans viser à correspondre à la réalité historique de l'auteur, mais d) en exploitant, lorsque cela est possible, la différence entre les deux époques (leur langue, leur outillage mental, leurs situations sociopolitiques) pour apporter un éclairage dépaysant sur le présent.<sup>672</sup>

Ce sont bien ces virtualités connotatives des signes que l'historien exploite dans la glose de la mort d'Hercule. Aux exploits corporels du héros, Jean de Courcy oppose l'effort spirituel (« meure paine, cueur et entendement ») et la vertu de *sapientia*, qui a fait défaut à Hercule au moment de revêtir la chemise empoisonnée. À partir d'une citation empruntée aux *Dits moraux des philosophes*, il insiste sur la nature mortelle de l'homme et la perspective de la *vie pardurable* pour l'âme :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardière</i> , L. I, chap. 42, fol. 48v-49r	Guillaume de Tignonville, <i>Les Dits moraux des philosophes</i> <sup>673</sup>
---	---

<sup>669</sup> Sur la matérialisation de l'inscription dans les manuscrits, voir Sandrine Hériché-Pradeau, « Perceforest ou cent inscriptions à ponctuer... », art. cit., pp. 77-101. Rappelons d'ailleurs la postérité que connaîtra la liste des travaux d'Hercule qui prendra une forme figée (les douze travaux), alors que Boccace ou encore Jean de Courcy en décomptent bien plus. Sur la fonction mémorielle et « notable » de la liste, voir Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Fama et les preux : nom et renom à la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, n° 24 (1993), pp. 35-44.

<sup>670</sup> L'altérité dans les discours historiques en langue française, selon Catherine Croizy-Naquet, passe par la reconnaissance d'une distance spatio-temporelle, linguistique et culturelle, par rapport à la réalité du lecteur. Voir Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, op. cit., p. 125-187.

<sup>671</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Le Roman de Troie en prose et le monde païen », *Études médiévales*, 4 (2002), pp. 197-205.

<sup>672</sup> Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser...*, op. cit., p. 265 et suiv.

<sup>673</sup> Cité d'après : Guillaume de Tignonville, *Les Dits moraux des philosophes*, éd. Robert Eder, Romanische Forschungen. Organ für romanische Sprachen, Volks- und Mittellatein, 33 (1915), p. 924.

<p>De ce dit Zabion, qui fut grant philozophe, comme la mort du corps ne doit aucun doubter, mais avoir crainte de celle de l'ame, car quant l'ame qui est raisonnable se convertist a nature de beste sans user de raison, ja soit ce qu'elle ait substance incorruptible, si est elle adonc repute pour morte, parce qu'elle pert la vie intellectuelle. Parquoy pou devons craindre la mort de ceste vie qui donnee nous est pour transicion et ce que une fois nous convient mourir selon le cours de nostre nature, ains devons <b>mectre paine, cuer et entendement</b> a sainement sauver la vie de noz ames par <b>operacions de bonne sapience</b>, si qu'elle soit a Dieu incorrupte et entiere sans malice et iniquité et que acquerir puissons la vie pardurable qui dure et regne sans diffinicion, et non penser aux biens de ce dampnable monde qui en mourant nous fait mortellement mourir en vistant la chemise enherbee de avarice et du venin de envie toute corrompue, tant que ou feu d'orgueil nous fait si embraser que corps et ame met a destruction</p>	<p style="text-align: center;">Les ditz Rabion philosophe</p> <p>[...] et dit : L'on ne doit point doubter la mort du corps, mais de l'ame. Si lui demanderent : Comment est-ce que tu tiens que l'ame raisonnable doit mourir ? Il rendy : Quant l'ame raisonnable se convertit a nature de beste et sans user de raison, ja soit ce qu'elle soit substance incorruptible, si elle est repute pur morte ; car elle pert la vie intellectuelle.</p>
--	---

La relation du même et de l'autre enclenche l'expérience interprétative du lecteur, troisième temps de l'histoire selon Paul Ricœur. Le lecteur prend acte de l'histoire et la *refigure*, à l'instar de ce lecteur modèle qu'est Jean de Courcy, pour qui les aventures de Liber, Hercule et Alexandre enseignent la même chose : la vanité de la gloire mondaine. Universalité du temps, universalité de l'espace chrétien, la *Bouquechardière* invite à une lecture sur l'universalité du sort eschatologique des hommes mémorables.

En archivant son passage dans le monde dans le document écrit, Alexandre a offert au lecteur-herméneute, la possibilité d'interpréter les erreurs de cet ancêtre et donc de reconfigurer le problème en fonction de sa propre situation. L'histoire entrée en mémoire devient providentielle.

## 2. *L'interprétation du document : l'histoire providentielle*

L'épisode des bornes d'Alexandre subit le même traitement moral que celui des bornes d'Hercule. En effet, il donne lieu à un avertissement contre le revers de Fortune, de la part d'un de ses compagnons et d'un « de ses plus anciens princes », dont la vieillesse est le signe de sa sagesse :

Orosius tesmongne comme Alixandre fut si eslevé en la gloire du monde que il se vantoit que nul par benefices oncques vaincu ne l'avoit. Si envoya lors son navire sur le grant ocean pour enquerir se l'en pourroit trouver aucunes gens ausquelz il se peust combatre ne qui contre lui se voulsissent tenir. Comme ses gens le veirent en tel orgueil monté, lui dist Amasarchum, ung de ses compagnons, comme Demetricus, le philozophe, avoit dit qu'ilz estoient plusieurs mondes. Si lui respondi lors le roy Alixandre : « Quant tant de mondes sont, si n'en ay je pas encores ung seul conquis a ma voulenté. » A celle parole lui dist ung de ses plus anciens princes : « Sire,

**sachez que** se les dieux eussent mesuré votre corps au cueur que vous avez, tout le monde ne vous feust assez large, car de l'une de voz mains attingnissez en Orient et de l'autre jusques en Occident. » Puis lui dist : « Sire, **souviennne vous** que les arbres qui tant sont grans et haults tantost sont abatus en une seule heure. Si est aucuneffoys advenu que les Lyons cruelz ont esté pastures aux petis oyseaux comme il n'est chose en ce monde si forte que aucuneffoys par foiblesce ne puisse cheoir ou estre en peril. » Encores lui dist : « Si vous estes Dieu aux hommes, leur devez donner de voz biens et nom pas les leurs leur tolir, et se vous estes homme, pensez qui vous estes, car grant folie est de penser a chose dont on oublie Dieu et sa personne mesmes. » (L. V, chap. 66, fol. 315v-316v)

L'usage du discours direct est assez rare dans la *Bouquechardière* pour être commenté. Il rend compte en général d'un moment de tension dans la narration, par exemple lorsque les personnages sont en désaccord<sup>674</sup>, et souligne la sagesse de la parole des conseillers en opposition avec la réponse orgueilleuse d'Alexandre. Les discours d'Anaxarque et du vieux prince contiennent un enseignement politico-moral et chrétien : au moyen de verbes didactiques (« sachez que » ; « souviennne vous »), de métaphores pédagogiques (les arbres, les lions) et du présent de vérité générale, ils tentent de mettre en garde Alexandre sur la fragilité de la condition humaine et sur la supériorité divine<sup>675</sup>. Comme le remarque Catherine Gaullier-Bougassas, Jean de Courcy emprunte ce passage à la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, mais il intercale le récit des bornes – qui se trouve au chapitre 80 de la *Chronique* – entre la rencontre avec le pirate Diomède suivi du don de la ville par les Corinthiens et ces *exempla*, qui, dans la *Chronique*, sont réunis au chapitre 79. Ce déplacement permet à Jean de Courcy de clore la controverse sur les propos des sages. À la différence de Vincent de Beauvais, qui donne le dernier mot à Alexandre contre Dindimus, ce qui pour Catherine Gaullier-Bougassas met à distance le regard critique sur Alexandre, qui est néanmoins bien présent dans la mesure où le discours de Dindimus est plus long que celui d'Alexandre, et invite le lecteur « à argumenter *pro et contra*, pour arriver à sa propre conclusion »<sup>676</sup>. Chez Jean de Courcy, la réponse presque insolente d'Alexandre à Anaxarque est aussitôt corrigée par l'ancien (« A celle parole lui dist ») et écrasée par les trois sentences qui clôt le faux débat. Le débat ouvre la perspective de salut pour Alexandre : celui-ci a le choix, il aurait pu écouter les conseils des sages, mais il choisit au contraire de persister dans la recherche de la gloire mondaine.

<sup>674</sup> Pour ne citer que cet exemple, en dehors du cas d'Alexandre, au livre II, les conseils de sagesse du vieux Panthée sont retranscrits au discours direct : « Si lui dist : “Sire, regardez lequel mieux amez : en paix, en honneur et en franchise vivre ou par ceste emprise dolente mort souffrir ou toute vostre vie demourer en servage, car se vous le faictes ainsi vous en vendra. Or pensez donc de bonne vertu en vous recueillir et loyal conseil en vostre cueur prendre.” » (L. II, chap. 5, fol. 101r).

<sup>675</sup> L'exemple de Diomède se trouve aussi chez saint Augustin par l'intermédiaire de Cicéron, puis chez Vincent de Beauvais et son traducteur, et chez Jean de Salisbury, celui des Corinthiens dans le *De Beneficiis* de Sénèque et de Quinte-Curce. Voir Catherine Gaullier-Bougassas, « Histoire et moralisation : interpréter la vie d'Alexandre... », art. cit., pp. 233-270. Voir aussi la note de Catherine Gaullier-Bougassas au chapitre 46 dans l'édition de la *Bouquechardière* à paraître.

<sup>676</sup> Catherine Gaullier-Bougassas, « Histoire et moralisation : interpréter la vie d'Alexandre... », art. cit., p. 244.

Les bornes d’Hercule, de Liber et d’Alexandre sont le signe de l’orgueil des puissants, mais il faut ajouter que les personnages finissent par accepter le revers de Fortune : Hercule se couche « tout de bon gré ens ou feu [...], reclamant humblement son pere Jupiter et tous les autres dieux que en aide lui feussent » (L. I, chap. 42, fol. 48v) ; la sépulture de Liber vaincu par Persée, au temple d’Apollon à Delphes, n’est pas faite à son image, mais « en semblance de femme, pource que en son temps avoit il volentiers menees damoiseles en bataille avec ses chevaliers » (L. I, chap. 12, fol. 17v). Aucune allusion n’est faite à une quelconque déification de ces deux héros après leur mort respective<sup>677</sup>. Le cas de la mort d’Alexandre est encore plus significatif. En effet, malgré la crainte de sa mort qui lui fut révélée par l’oracle des arbres de la Lune et du Soleil et malgré la lettre de sa mère, Olympias, qui émet des craintes à l’égard d’Antipater et de Divinuspater<sup>678</sup>, Alexandre organise une fête à Babylone « pour monstrier sa gloire et sa poosté et les grandes richesses en quoy Fortune l’avoit eslevé » (L. V, chap. 73, fol. 321r). Alexandre sera alors empoisonné par les deux hommes. Le commentaire moral du chapitre 73 propose, non pas une condamnation de l’orgueil d’Alexandre, mais une réflexion sur Fortune :

Lors fut son grant orgueil du tout abatu et sa haulte gloire a neant venue, ainsi comme Fortune se volt de lui venger, qui en plusieurs manieres paie ses souldoiers, car une fois leur tolt et autre fois leur donne, mais en ung estat ne se peut tenir, tant la sache l’en essayer ne flater [...] (L. V, chap. 73, fol. 321r-v)

S’ensuit la description d’une « ymage de Fortune » :

Celui ymage estoit comme une dame en estat de deesse emmy une roe qui si tost tournoit que chose aucune ne le peust arrester. Si avoit la deesse deux viaires, l’un de joye et l’autre de douleur [...]. (*ibid.*)

Sous l’influence de la *Consolation de Philosophie* Boèce et du *Roman de la Rose* Jean de Meun, la dame à la roue et au double visage est une personnification bien connue des romans allégoriques médiévaux et de l’iconographie médiévale<sup>679</sup>. Sous la plume de Jean de Courcy, et à l’instar de ce que Jean-Claude Mühlethaler a remarqué chez des auteurs contemporains comme Boccace, Alain Chartier, Fortune ne s’identifie pas à la Providence Divine<sup>680</sup>. En effet, Catherine Gaullier-Bougassas note justement que Jean de Courcy ne propose pas comme à son

<sup>677</sup> Sur le traitement de l’apothéose mythologique dans la *Bouquechardièrre*, voir la partie 3, chap. 2. 1.

<sup>678</sup> Cette lettre, empruntée au *Miroir historial*, n’est pas présente dans les histoires universelles (cf. note critique du chapitre 73 de Catherine Gaullier-Bougassas dans l’édition à paraître).

<sup>679</sup> On consultera en particulier Emmanuelle Métry, « *Fortuna et Philosophia*, une alliance inattendue. Quelques remarques sur le rôle de Fortune dans la *Consolation de philosophie* de Boèce », in *Fortune : thème, représentation et discours*, eds Yasmina Foehr-Janssens & Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003, pp. 59-70 ; Jean Wirth, « L’iconographie médiévale de la Roue de Fortune », in *ibid.*, pp. 105-127. Pour la personnification de Fortune dans le *Roman de la Rose*, voir l’étude d’Armand Strubel, « La personnification allégorique, avatar du mythe : Fortune, Raison, Nature et Mort chez Jean de Meun », in *Pour une mythologie du Moyen Âge*, eds Laurence Harf-Lancner & Dominique Boutet, Paris, ENS, 1988, pp. 61-72.

<sup>680</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Quand Fortune sont les hommes. Aspects de la démythification de la déesse, d’Adam de la Halle à Alain Chartier », in *Fortune : thème, représentation et discours*, op. cit., pp. 177-206.

habitude une analogie comparable à la mésaventure d’Alexandre<sup>681</sup>. Il décrit, d’après Fulgence, un culte païen rendu à la déesse, qui permet de requérir sa grâce, d’adoucir sa rigueur et de prédire ses actions<sup>682</sup>. Selon nous, il insiste alors sur la nature idolâtre de cette déesse, lui refusant ainsi une quelconque nature transcendante. De même, les deux citations, l’une attribuée au père de l’Église, saint Grégoire, et l’autre, à un philosophe païen, Caton, participent aussi de la démythification de cette allégorie, qui devient « une convention rhétorique, laquelle permet de mettre en lumière le *mundus inversus et perversus* de la cour » pour reprendre les mots de Jean-Claude Mühlethaler à propos de la fonction de Fortune dans le *Curial* d’Alain Chartier<sup>683</sup>. Ce n’est donc pas un hasard si Jean de Courcy insiste plus que ses prédécesseurs sur la scène du dernier repas :

Celui jour commanda le roy Alixandre a ses plus haults barons et plus chiers amis comme ilz le servissent devant lui a sa table, laquele chose ilz firent volentiers, mais Antipater a qui le roy avoit toute Grece chargee et Divinuspater qu’il amoit aussi chier comme ung des autres barons par courroux lui donnerent celui jour le fort venin a boire que du pays de Grece avoient apporté. (L. v, chap. 73, fol. 321r)

La noblesse de la compagnie (les « haults barons »), la scène d’énonciation (le banquet), la relation féodale fondée sur l’amitié et l’obédience (« chiers amis » ; « comme ilz le servissent » ; « qu’il amoit aussi chier comme ung des autres barons ») et même le mode choisi pour tuer (le poison), tout concourt à recréer l’univers curial. Comme dans le *Livre du chevalier errant* de Thomas de Saluces ou dans le *Livre de mutation de Fortune* de Christine de Pizan, Fortune n’est pas au service de Raison ou Connaissance. Le chevalier, héros du roman de Thomas de Saluces, constate la ressemblance entre Fortune et Amour : la cour de Fortune n’est que la réalité inversée de l’idéal courtois que représente la cour d’Amour<sup>684</sup>. En fait, la démonstration de Jean-Claude Mühlethaler au sujet de la démythification de Fortune opère parfaitement dans l’exemple de la mort d’Alexandre, car à l’instar du traitement de Fortune dans le *De casibus virorum illustrium* de Boccace, pour qui les actes de Fortune ont moins de

<sup>681</sup> Voir la note critique consacrée au chapitre 73 de l’édition à paraître.

<sup>682</sup> L. v, chap. 73, fol. 321v : « Devant celle deesse aloient faire leurs peticions et requerir sa grace, et cinq puceles avec eulz menoient dont chascune tenoit une fleur. Et pour adoucir la rigueur de celle deesse et querir verité de leurs peticions, en la place chantoient chascune a son tour et par cinq signes estoient congneues leurs peticions. Le premier signe estoit, quant la fontaine se mouvoit au chant de la premiere, que la requeste estoit honneste et juste. Le deuxiesme, quant l’eau flooit et croissoit, la deesse estoit appaisée. Le troiziesme, quant la fontaine habondoit, que la deesse leur promettoit honneur. Le quatriesme, quant la fontaine devenoit clere et fine, que la deesse flatoit la pucele et que faulsement lui livroit guerre en nombre de paix. Et le cinquiesme, quant la fontaine devenoit vuide et seiche, que c’estoit Fortune qui ainsi que la lune est clere et plaine et a .XV<sup>e</sup>. ne y pert mais riens. »

<sup>683</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Quand Fortune sont les hommes... », art. cit., p. 197.

<sup>684</sup> Voir à ce sujet, Robert Fajen, *Die Lanze und die Feder...*, op. cit., p. 88 : « Die Höfe Amors und Fortunas verweisen in dieser Perspektive auf den Kontrast zwischen dem Wertemodell der *Courtoisie* auf der einen Seite, welches, vermittelt im Medium der Literatur, seit Chrétien de Troyes das adelige Selbstverständnis geprägt hat, und der zeitgenössischen politischen Realität auf der anderen Seite, die im späten 14. Jahrhundert für einen wenig bedeutenden Fürsten wie Thomas III. von Saluzzo unberechenbar geworden ist. » La remarque sur le lien entre Amour et Fortune chez Thomas de Saluces est aussi développée par Florence Bouchet, *Lire, voir, écrire au XIV<sup>e</sup> siècle...*, op. cit., pp. 165 et suiv.

portée pédagogique que les ouvrages dans lesquels ces actes sont consignés, pour Jean de Courcy, c'est également :

[g]râce à l'écriture [que] les gens prennent conscience de leur propre fragilité ; les malheurs vécus laissent quant à eux atterrés, incapables de comprendre et de réagir. Les revers de Fortune n'ont de sens que dans et par l'écriture.<sup>685</sup>

La présence de Fortune ne déclenche pas une réflexion sur soi, mais un désir de lire<sup>686</sup>. En effet, dans le *Chemin de Vaillance* de Jean de Courcy, le narrateur endormi se rend dans un temple où il voit une statue de Fortune, identique à celle décrite ici, et auprès de qui il trouve une compilation sur les œuvres de Fortune, qu'il se met à feuilleter :

Sy alai lors le livre ouvrir  
Endroit ou regardoit l'ymage  
Puis me mis au lire la page. (*Le Chemin de vaillance*, f° 64v)

À travers les exemples des hommes glorieux déçus par Fortune, Jean de Courcy n'interroge pas sa propre place dans l'histoire universelle, mais celle de l'homme en général. C'est peut-être la raison pour laquelle, le compilateur insère les deux lettres, celle d'Olympias à Alexandre (qu'il emprunte au *Miroir historial*) et celle d'Alexandre à sa mère, au chapitre 74, au moment de mourir. Dans cette dernière lettre, qui provient des *Dits moraux des philosophes*<sup>687</sup>, Alexandre enjoint à sa mère de ne pas regretter sa mort :

Je vous supplie comme vous ne vueilliez ressembler les autres femmes en fragilité et foiblesce de cuer ainsi comme moy ne ay voulu estre aux autres hommes semblable et quant de ma mort je n'en ay aucun duel, car bien certain suis que oncques ne fu ne ne suis immortel et en espoir du confort de ma mort que vous devez prendre, vous envoie ces lettres. (L. V, chap. 74, fol. 321v)

Comme le relève Catherine Gaullier-Bougassas, l'acceptation de la fragilité de la gloire fait d'Alexandre une figure positive dans la *Bouquechardièrre*, telle qu'elle était déjà perçue dans les *Dits moraux*<sup>688</sup>. Grâce à l'allégorèse qui le rapproche d'Actéon, Alexandre devient une figure du Christ :

Si regardons comme nostre Seigneur fut longuement entre nous en ce monde vestu et aourné de nostre humanité, et comme il conquist par la guerre de sa passion a tous ses amis qui sont lavez de l'eau de baptesme le benoist regne des glorieux cieulz. Et aprez ce quant le jour fut venu que par la voix des prophetes lui estoit anoncé que il devoit morir, il tint feste a ses benoists apostres et loyaux amis qui debonnairement le avoient ensuy, desquelz l'un y porta le venin mortel parquoy prouchainement le convint morir. (*ibid.*, fol. 322r)

<sup>685</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Quand Fortune sont les hommes... », art. cit., p. 186.

<sup>686</sup> Philippe Maupeu, *Pèlerin de vie humaine...*, op. cit., pp. 509-521 et Florence Bouchet, *Le Discours sur la lecture...*, op. cit., p. 180. Sur le rapport entre Fortune et subjectivité dans le lyrisme médiéval, voir Friedrich Wolfzettel, « La Fortune, le Moi et l'œuvre : remarques sur la fonction poétologique de Fortune au Moyen Âge tardif », in *The Medieval Opus. Imitation, Rewriting and Transmission in the French Tradition*, éd. Douglas Kelly, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1996, pp. 197-210.

<sup>687</sup> Guillaume de Tignonville, *Les Dits moraux des philosophes...*, op. cit., pp. 987-988.

<sup>688</sup> Catherine Gaullier-Bougassas, « Histoire et moralisation : interpréter la vie d'Alexandre... », art. cit., p. 264 et suiv.

Chaque élément de l'histoire d'Alexandre trouve une correspondance typologique dans la vie du Christ. L'inscription de ses conquêtes sur les colonnes permettait déjà à Alexandre d'entrer dans l'histoire en créant l'archive. Mais ici, la lettre symbolise plus que la donnée historique, elle représente la dimension herméneutique enclenchée par l'histoire au moment de la lecture (ici la lecture de soi par Alexandre). Or, de manière originale, dans la *Bouquechardière*, le discours d'acceptation prend la place de la traditionnelle plainte émise par le preux<sup>689</sup>. On retrouve encore les plaintes d'Alexandre et d'Hector dans le *Livre du chevalier errant*, malgré la mise à distance et la condamnation morale qui s'exerce sur Alexandre<sup>690</sup>. En effet, la digression littéraire sur le voyage d'Alexandre au Paradis terrestre insérée par le chevalier-narrateur fonctionne comme un miroir aux alouettes. L'échec d'Alexandre à accéder au Paradis terrestre anticipe l'échec du Chevalier à retrouver sa Dame :

Avec Alexandre, nous découvrons l'instabilité à la fois d'Amour et de Fortune : aux vains jeux de la séduction et de la mondanité, proposés par l'un, répond la dangereuse ivresse du pouvoir et de la richesse que fait miroiter l'autre.<sup>691</sup>

Dans la *Bouquechardière*, les traces laissées par les hommes mémorables laissent émerger un discours sur l'universalité du sens porté par l'histoire : la condition humaine est certes fragile, mais l'espoir du salut fournit à l'homme une perspective bien plus réjouissante, l'accès à la béatitude éternelle.

Incluse dans cette temporalité chrétienne universelle, l'histoire ne se dissocie jamais d'une pensée morale et eschatologique. Selon Catherine Croizy-Naquet, « l'histoire [dans *Prose I*] est lue comme une trajectoire linéaire qui conduit des limbes de l'ignorance et des ténèbres à la révélation progressive et méritée des lumières de la foi »<sup>692</sup>. Loin de ne découvrir que les « secrets terrifiants de l'Histoire d'une humanité où ne se transmet plus de père en fils que le péché »<sup>693</sup>, Jean de Courcy conclut son histoire universelle sur la possibilité d'une rédemption guidée tout au long de la lecture par les moralisations. La configuration de l'histoire

<sup>689</sup> Alexandre est inclus dans la liste des neuf preux. Sur la question de l'*ubi sunt* et du *vado mori* dans le traitement des neuf preux, voir Gianni Mombello, « Les Complaintes des .IX. Malheureux et des .IX. Malheureuses. Variations sur le thème des Neuf Preux et du "*Vado Mori*" », *Romania*, n° 87 (1966), pp. 345-378 et Tania van Hemelryck, « Où sont les "Neuf Preux" ? Variations sur un thème médiéval », *Studi francesi*, 42-1 (1998), pp. 1-8.

<sup>690</sup> Florence Bouchet, *Lire, voir, écrire au XIV<sup>e</sup> siècle...*, op. cit., p. 184. Anne Salamon relève cette distance vis-à-vis de la glorification des neuf preux dans trois textes contemporains de Jean de Courcy, le *De casibus virorum illustrium* de Boccace, le *Livre de la Mutacion de Fortune* de Christine de Pizan et le *Livre du Chevalier errant* de Thomas de Saluces (Anne Salamon, « Les Neuf Preux : entre édification et glorification », in *Figures royales à l'ombre du mythe*, dirs Natalia Bercea-Bocskai & Amandine Mussou, *Questes*, 13 (2008), pp. 38-52.

<sup>691</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Échec amoureux et échec politique : le remploi du *Voyage au paradis* dans le *Chevalier errant* de Thomas III de Saluces », in *Les Voyages d'Alexandre au paradis : Orient et Occident, regards croisés*, eds Catherine Gaullier-Bougassas & Margaret Bridges, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 447-461 (p. 459).

<sup>692</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Les "Retours" dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure et dans le *Roman de Troie en prose* », in *Conter Troie et Alexandre...*, op. cit., pp. 195-213 (p. 212).

<sup>693</sup> Dominique Boutet, *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française (1100-1250)*, Paris, PUF, 1999, p. 266.

de Troie dans la *Bouquechardière* rend particulièrement bien compte de cet appel à la refiguration, qui intervient dans le troisième temps de l'histoire, celui de la lecture.

### 3. *Le potentiel d'actualisation de la légende troyenne*

Les motivations de Jean de Courcy sont moins politiques qu'universelles. L'établissement généalogique permet à l'historien de prolonger cette reconnaissance de filiation divine jusqu'au lecteur contemporain et de rendre ainsi possible l'actualisation de la leçon de l'histoire. Conformément à la tradition historiographique liée à la matière troyenne, l'historien situe d'emblée la généalogie des rois troyens au sein de la généalogie biblique :

Pource que de la cité de Troye me convient parler en ce second livre, traicter vueil orendroit de ceulz qui premiers a Troye regnerent comme de Friga le quel issi de **la lignie de Japhet le filz Noé** car de celui Japhet et de Fluvia sa femme issi ung homme qui fut nommé Gomar. **De celui Gomar descendi ung peuple qui lors furent Galathés nommez car pour la cause que blans et blons estoient desdonc ainsi les nomma le peuple parce que en grec langage est lait nommé Gaya pour celle couleur furent Galathés dits.** Celui peuple de Galathé premier estorerent une bonne et notable cité laquele pour leur nom Galariam la nommerent et de celui peuple issi premier la semence du peuple de Troye par celui Friga qui en descendi pour le nom duquel celle terre fut premier nommee Frige [...]. (L. II, chap. 2, fol. 97v)

L'énumération généalogique continue : à Friga succède Dardanos, qui fonde en Phrygie la ville de Dardanie, puis c'est au tour d'Érichthonios, le père de Tros, de régner avant de céder le trône à son fils, à partir duquel les Troyens seront nommés, Tros a ensuite deux fils Ilos, fondateur de la cité d'Ilion et Ganymède.

La généalogie troyenne proposée dans la *Bouquechardière* entrelace deux passages de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. En effet, au début de la section V sur les deux destructions de Troie, le rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* n'évoque pas le fils de Japhet : « Troie n'estora mie cil Laomedon, ains i habita primes Friga qui fu de la lignee des fiz Japhet »<sup>694</sup>. La *Chronique* (Cambrai BM 683, fol. 24v), ainsi que *Prose 5*, qui corrige au cinquième paragraphe la généalogie donnée par l'*HacI* au début de la section troyenne, mentionnent tous les deux le fils de Japhet, Gomer, mais sans livrer plus de détails<sup>695</sup>. Pourtant c'est bien au rédacteur de l'*HacI* que Jean de Courcy emprunte ces digressions géographiques et étymologiques. Le nom de *Fluvia* n'apparaît en effet pas dans la Genèse. Il est également absent de l'*Histoire scolastique*<sup>696</sup> et nous ne l'avons pas trouvé dans la *Chronique dite de*

<sup>694</sup> Nous empruntons les citations de la section troyenne dans l'*HacI* à l'édition proposée par Marc-René Jung, *Légende de Troie...*, *op. cit.*, §1, p. 359.

<sup>695</sup> Sur cette correction de cinquième prosateur, voir Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle couture* »..., *op. cit.*, n. 36, p. 828. En ce qui concerne *Prose 1*, le traducteur fait des Troyens des descendants non pas de Japhet mais de Sem, ce qui, dans le contexte de production de la mise en prose en Morée, lui permet de relier la généalogie troyenne, et donc française, à la Grèce orientale : voir Florence Tanniou, « *Raconter la vraie estoire de Troye* »..., *op. cit.*, p. 478 et suiv.

<sup>696</sup> Il se trouve en revanche dans *La Bible historique* de Guyart des Moulins (dans l'histoire qui suit le chapitre sur l'entrée de Noé dans l'arche). Sur la réception de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur dans les bibles

*Baudouin d'Avesnes* ni dans le *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois*. En revanche, il apparaît tardivement dans l'*HacI*, au folio 149v, dans le chapitre consacré aux rescapés troyens, ancêtres des Francs, intitulé « Dont li roi de France orent premerainement comensance », au sein de la section VI sur Énée :

Et ansois que je d'Eneas qui estoit en mer entres vos die plus ne conter vos dira je qui premiers du rois de France de si haut tans et de si lonc com on le puet plus certainement trover en estories que nos aions veues ne ores. Il n'est nulle doutance que de Japhet le fill Noé et de sa feme qui Fluvia estoit nomee n'issist Gomer et de Gomer issirent un pueple qui Galathé furent apelé porce qu'il erent blanc et blondes cheveleures avoient quar en Grigois language est li lais apeles Gala a cui il avoient de blanchor samblant [...]. (*HacI*, BnF fr. 20125, fol. 149r)

Véritable geste compilatoire, le regroupement des informations contenues à deux endroits différents de l'hypotexte témoigne d'une volonté de rendre un discours historique logique et cohérent. Le compilateur fait ici un véritable effort d'historien pour rétablir « rationnellement la complexité des faits, dans leur enchaînement et dans leurs causalités »<sup>697</sup>.

Mais ce déplacement renforce aussi selon nous la portée universaliste de sa chronique. Ces deux digressions géographique – sur la fondation de la Galatie – et, étymologique – sur la signification du nom grec *gala* – se trouvent dans les *Étymologies* d'Isidore de Séville et dans le *Miroir historial* de Vincent de Beauvais<sup>698</sup>. Les habitants de Gaule se seraient rendus en Asie Mineure à la demande du roi de Bithynie pour l'aider dans une guerre et ils auraient fini par s'y établir et par être nommés *Galates* qui en grec signifie « blanc ». En remplaçant cette généalogie avant l'évocation des rois troyens, Jean de Courcy agit sur la légende concernant l'origine troyenne des Français que l'on trouve dans l'*Historia Francorum* de Frédégair (autour de 660) et dans les *Grandes chroniques de France*<sup>699</sup>. Le lien entre le peuple de Gaule, « c'est-à-dire la France » selon les termes de Vincent de Beauvais, et Troie est en réalité *antérieur* aux rescapés de la guerre qui opposa les Troyens et les Grecs et qui entraîne la diaspora des premiers. La précision généalogique associée à une représentation géographique (la mention des rois troyens est associée systématiquement à la fondation d'une ville) prolonge l'histoire païenne dans la réalité topographique de la chrétienté européenne<sup>700</sup>. La translation du pouvoir entre l'Orient et

---

historiales, voir Guy Lobrichon, « Le Mangeur au festin. L'*Historia scholastica* aux mains de ses lecteurs : gloses, bibles en images, bibles historiques (fin XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII<sup>e</sup> siècle*, éd. Gilbert Dahan, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 289-312. Sur la *Bible historique* de Guyart des Moulins, voir Xavier-Laurent Salvador, « Guyart des Moulins, traducteur de Comestor », in *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes...*, *ibid.*, pp. 313-327 et son ouvrage *id.*, *Vérité et Écriture(s). Étude linguistique des versions médiévales de la Bible en langue française*, Paris, Champion, 2007.

<sup>697</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Traces de l'épique dans l'historiographie au XIII<sup>e</sup> siècle », in *Palimpsestes épiques. Réécriture et interférences génériques*, eds Dominique Boutet & Camille Esmein-Sarrazin, Paris, PUPS, 2006, pp. 203-216 (p. 209).

<sup>698</sup> Respectivement : Isidore de Séville, *Étymologies*, L. XIV, 3 : 38-41 pour l'explication géographique et L. XIV, 4 : 25, pour l'explication étymologique et Vincent de Beauvais, *Miroir historial*, L. II, chap. 70 et L. II, chap. 75.

<sup>699</sup> Sur cette légende, voir Colette Beaune, *Naissance de la nation France...*, *op. cit.*

<sup>700</sup> Sur la perception de l'Europe au Moyen Âge, voir Klaus Oschema, *Bilder von Europa im Mittelalter*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2013 et sur la charge idéologique et culturelle de la représentation géographique, voir

l'Occident est faite d'allers-retours. Europe septentrionale et Europe orientale se retrouvent ainsi liées à un ancêtre commun, fils de Noé : Japhet. Les distorsions par rapport au cadre structurel temporel et généalogique de l'histoire universelle rendent compte d'une histoire pensée comme révélation et avènement de la foi et tournée vers le futur. La guerre qui oppose les Grecs aux Troyens devient une guerre fratricide, dans laquelle deux nations antiques – certes éloignées du lecteur français du point de vue de la temporalité, mais dont l'histoire devient un miroir de sa propre réalité – s'affrontent.

De ce point de vue, le livre III confirme cette hypothèse. Malgré une histoire universelle centrée sur le passé antique, le compilateur prolonge l'histoire des descendants troyens jusqu'à la « naissance de la nation France » et celle des Anglais. Les chapitres 5 à 9 sont en effet consacrés à la légende sur l'origine troyenne des Francs qui débute avec la fuite d'une partie des Troyens emmenés par Priam, le jeune fils du roi de la cité de Troie. Après un premier établissement en Panonie où ils érigent la ville de Sycambre, une partie du peuple, les « François, qui vault autant a dire en grec comme gens de hardi courage » (L. III, chap. 8, fol. 160r) se dirigent vers la Germanie. Menés par Francion, dont certains disent qu'il est le fils de Friga, le frère d'Énée et d'autres, « qu'il fu filz Troilus, lequel mouru a Troye et que il avoit ung frere germain qui fut nommé Turcus, qui fut filz Hector, frere Troilus »<sup>701</sup>, ils instaurent la Franconie. Au chapitre 10, Jean de Courcy raconte l'installation des 23 000 Français en Gaule en « l'an de l'Incarnacion de Nostre Seigneur .III<sup>c</sup>.III<sup>ix</sup>. et .XI. », la fondation de la ville de Lutèce et l'élection du premier roi de France, Pharamond. Jean de Courcy multiplie les preuves de filiation avec la dynastie troyenne. Il rappelle régulièrement l'origine des héros fondateurs, mais il insiste davantage sur l'implantation et l'épanouissement du peuple franc dans les régions d'Europe septentrionale, de Pannonie – qui occupait l'actuelle Hongrie, ainsi qu'une partie de la Croatie, de la Serbie, de la Bosnie-Herzégovine, de la Slovénie, de l'Autriche et de la Slovaquie –, à la Germanie, « qui est dicte Allemaigne » (L. III, chap. 8, fol. 160r), en passant par les régions habitées par les « Astrogotes et les autres Ypogotes, les tiers Vandres et les quars Danoys » et pour finir par la Gaule et le Royaume de France :

Longuement demoura le jeune Priant en celle cité et apres lui ses hoirs qui de lui descendirent, tant que **en celle terre fu si creue la lignie de Troye** que toute la contree en estoit peuplee (chap. 5, fol. 157r)

---

Patrick Gautier Dalché, « Représentations géographiques de l'Europe – septentrionale, centrale et orientale – au Moyen Âge », in *Europa im Weltbild des Mittelalters : kartographische Konzepte*, eds Ingrid Baumgärtner & Helmut Kugler, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 63-79.

<sup>701</sup> La première version vient de l'*Historia Francorum* de Frédégaire (autour de 660), alors que la deuxième est empruntée aux *Grandes Chroniques de France*. Sur les deux versions de l'origine de Francion, voir Colette Beaune, *La Naissance de la nation France...*, op. cit., pp. 21-22.

Ainsi ceulx de Cymcambre qui **des Troyens furent descendus** tindrent franchement. Et pour lors furent de chascun François clamez pour la franchise qu'ilz avoient conquise des Allains mectre hors de Pavonie. (chap. 5, fol. 157v)

Comme celles lignies de Troye descendus ourent ainsi pourpris le pays de Germanie et **peuplé des generacions qui d'eulx mesmes estoient descendues**. (chap. 7, fol. 159r)

En celle contree par long temps habiterent celui Turcus et sa compaignie et aprez de hoirs en hoirs **ceulx qui descendirent de leur troyenne generacion** tant que leur lignie avoit ja duré .M.V<sup>c</sup>. et .VII. ans. (chap. 8, fol. 160r)

En celui temps entra Marchonures en France qui pour ces François ainsi fu lors nommee, lequel Marchonures des Troyens estoit descendu et estoit **filz du roy Priant d'Austeriche et en droit chief venu du roy Priant de Troye**. Si vint premierement en celle cité nommee Luthesse en laquelle il fu a grant honneur receu et des François richement honoré et pource que **ilz estoient tous venuz de ung lignage**. (chap. 9, fol. 160v)

Jean de Courcy accumule les preuves de la filiation de tous ces peuples au moyen non seulement de rappels généalogiques, mais aussi, au moyen de preuves étymologiques, comme le nom des Francs qui fut donné dès l'établissement de Priam à Sycambre ou le nom de Lutèce converti en Paris, pour le « nom de Paris, filz du roy Priant de Troye » (chap. 9, fol. 160v). Parmi tous ces peuples troyens, le « royaume de France » a une place particulière dans cette filiation puisque l'historien conclut son récit par une description géographique du « royaume de France » qui s'étend entre le « fleuve de Laire et celui du Ryn » et par une évocation de la généalogie des rois de France :

Depuis que les François ourent toutes ces provinces conquises leur voudrent ilz autres noms donner, car la partie d'entre Ryn et Meuse nommerent il Austrie. Et entre Meuse et Laire fu clamee Neustrie. Et la province de Lyons fu lors dicte Bourgongne et Acquitaine retint son nom premier. Du roy Clodio de qui parlé avons issi son filz Nerone, lequel porta couronne l'espace de dix ans aprez ce que son pere olt .XVIII. ans tenu celui regne. Aprez Nerone regna Childebert et tint le regne .XXVI. ans entiers. Aprez lequel regna Clodoneus qui fu le **premier roy françois chrestien** et occupa trente ans la couronne. Qui plus avant voudra de leur geste savoir lise les croniques qui de eulx sont faictes et il trouvera de chascun roy histore, comme ilz ont valablement regné et loyaument justice acomplie et a leur peuple bonne raison gardee en equité de la chose publique. (chap. 9, fol. 161r)

Il relie l'histoire du passé antique et lointain (l'histoire vétérotestamentaire) à celle du passé national (l'histoire des Francs) afin de créer un potentiel d'actualisation. Cependant, il apparaît évident que, sous la plume de Jean de Courcy, ce rappel n'a pas réellement pour but de glorifier la dynastie française<sup>702</sup>. Le compilateur arrête l'énumération des rois français au premier roi **chrétien** et se contente de renvoyer son lecteur aux chroniques consacrées à l'histoire de France, s'il souhaite en savoir plus. Le lien entre l'Orient et l'Occident s'opère autour de Troie mais la France n'est pas une nouvelle Troie, car depuis la destruction de la cité antique, les hommes du sixième âge ont été enlumines par la venue du Christ. L'historien introduit donc la

---

<sup>702</sup> Voir par exemple, la fonction de la légende dans le *Roman de Brut* (Laurence Mathey-Maille, « Temps de l'histoire et temps du mythe dans le *Roman de Brut* », in *Le Roman de Brut, entre mythe et histoire*, dirs Claude Letellier & Denis Hüe, Orléans, Paradigme, 2003, pp. 117-127 et ead., *Écritures du passé : histoires des ducs de Normandie*, Paris, Champion, 2007).

possibilité d'un progrès. Taisant les vicissitudes de l'époque médiévale et de l'actualité, il laisse la possibilité à une « Histoire qui propose une image de progrès, sur le plan moral et théologique mais aussi sur le plan politique plus atemporel, de la civilisation »<sup>703</sup> de se déployer dans un futur-rendu-présent par la lecture.

La légende troyenne confère « à l'identité collective une existence, l'établit dans la durée et l'inscrit dans une mémoire commune que l'écriture entérine et transmet »<sup>704</sup> :

Si peut bien ainsi estre que de tant de haults hommes nez et partiz d'une mesmes essence et a plusieurs fois venuz et descenduz en une region donc chascun d'eulx a une fin tendoit ne puissent bien de plusieurs ung nom prendre combien que entr'eulx peust avoir difference, car plusieurs d'un lignage qui a ung mesmes fait se veulent conclurre si couvient il entre eulx principal nom avoir. (L. III, chap. 8, fol. 160r)

Lorsque le compilateur reprend la matière troyenne au livre II, il justifie ce qui pourrait être considéré comme un défaut d'ordonnement :

Pource que en mon premier livre ay aucunement touché de Troye et des Troyens et que les comptes de tous ceulx qui en celui temps ensemble regnoient ne leurs creacions ne pourroie je ensemble descrire, convient il **par ordre l'un aprez l'autre prendre** et quant le compte des ungs est a fin mené, aux autres qui lors regnoient nous convient retourner. (L. II, chap. 2, fol. 97v)

Jean de Courcy suit une double logique d'*ordinatio* : dynastique (diachronique) au niveau de la macrostructure (les Grecs, les Troyens et leurs descendants, les Assyriens, les Macédoniens) et biographique (synchronique) au niveau de la microstructure (Persée, Hercule, les Amazones, Thésée, Jason, etc.). Le déplacement a un impact sur la cause de l'inimitié entre les Grecs et les Troyens. En effet, le récit de la première destruction éclipse quelque peu le conflit originel entre Tantalus, roi de Mycènes et Tros, le roi de Troie, qui se solde par la mort de Ganimède, le fils de Tros :

Pour la mort de celui Ganimedés se nourri la hayne entre ceulz de Grece et les Frigiens si tres grande que oncques puis ilz ne se entreamerent et fut la racine de la mortele guerre qui puis en advint. (L. II, chap. 2, fol. 98r)

Traditionnellement, la guerre entre Hercule, Jason et Laomédon est présentée comme un renouvellement de la haine ancestrale :

Si fut celle guerre fort renouvelee quant Herculés et Jazon y furent comme ou .XXXVIII<sup>e</sup>. chappictre du premier livre le peut on veoir de Troye qui lors fut premierement destruite et Euxione la fille le roy Laomedon par Thalamon en Grece menee. (*ibid.*)

Jean de Courcy, quant à lui, resserre le lien entre la seconde destruction et le premier conflit fratricide entre les descendants de Japhet. Il rattache ainsi l'extinction de la dynastie troyenne à l'histoire universelle, ce qui lui permet d'emblée de donner un sens eschatologique à cette

---

<sup>703</sup> Florence Tanniou, « Raconter la vraie estoire de Troye »..., *op. cit.*, p. 519.

<sup>704</sup> Émilie Deschelle, « L'identité à l'épreuve du mythe : la fabrique des origines, d'Énée à Brutus », in *L'Identité*, dirs Cécile Becchia, Diane Chamboduc de Saint Pulgent & Fanny Oudin, *Questes*, 24 (2012), pp. 66-84 (p. 75).

histoire païenne. Les péchés des hommes remontent tous, quelle que soit la lignée concernée, au péché originel, qui est la cause de l'exil du paradis terrestre et de l'entrée de l'homme dans l'histoire et ses vicissitudes. Les « guerres et tribulations » apparaissent dans le commentaire comme le résultat d'un manque de foi qui se traduit par un amour des biens mondains. Mais, comme son discours historique, le discours du moralisateur va au-delà de la simple condamnation du paganisme des acteurs de l'histoire païenne, il acquiert une portée universelle :

Or laissons doncques celle amour mondaine qui est l'ouverture du parons d'enfer et nous prenons a celle amour qui est pardurable et qui nous presente les entrees de saluacion glorieuse et espirituelle avec Dieu nostre ami loyal lequel nous gardera en ce siecle et en l'autre et manifestera en nous sa lumiere par quoy avec les angels pouons recevoir son esjoissement. (L. II, chap. 2, fol. 98r-v)

L'efficacité du discours homilétique est assurée par la répétition de la structure de la phrase et par des effets d'antithèse (*laisser vs prendre ; amour mondaine vs amour pardurable*). De même, le passage de « ceulz de qui nous parlons » au *nous* général met en place une communication pédagogique avec le lecteur contemporain qui a pour but sa conversion morale<sup>705</sup>. Le destin de Troie appartient donc à la mémoire collective des peuples européens médiévaux. Il est une histoire-mémoire au sens où l'entend Pierre Nora :

Pour l'histoire-mémoire d'autrefois, la vraie perception du passé consistait à considérer qu'il n'était pas vraiment passé. Un effort de remémoration pouvait le ressusciter ; le présent lui-même devenant à sa façon un passé reconduit, actualisé, conjuré en tant que présent par cette soudure et cet ancrage.<sup>706</sup>

En ajoutant cette Troie septentrionale au schéma de la périodisation des empires et en passant sous silence l'histoire romaine au-delà de sa fondation par Ascagne, Jean de Courcy déplace le lieu de convergence, vers lequel aboutissent les histoires universelles, l'Empire romain, qui par son extraordinaire expansion, sa durée, son unicité et sa proximité avec les valeurs de la noblesse s'impose aussi bien dans la culture ecclésiastique que dans la culture curiale<sup>707</sup>. Par sa proximité généalogique avec le lecteur français mais également par sa mise à distance grâce à la reconfiguration textuelle (recul critique) nécessaire au travail de mémoire<sup>708</sup>, l'histoire de Troie engendre, plus que toute autre matière, une actualisation. Inclus dans le grand cycle de la translation des empires, son destin est une mise en garde, une préfiguration de la chute de l'Europe septentrionale contemporaine, si celle-ci ne met pas un terme aux guerres fratricides.

---

<sup>705</sup> Michel Zink, *La Prédication en langue romane...*, *op. cit.*, pp. 266-267.

<sup>706</sup> Pierre Nora, « Entre Mémoire et Histoire », in *Les Lieux de mémoire*, dir. Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1984-1992, t. I, La République, 1984, p. XXXI.

<sup>707</sup> Pour la place de l'histoire romaine dans la culture des nobles, voir Bernard Guenée, « La culture historique des nobles : le succès des *Faits des Romains* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », art. cit., pp. 261-288 et Frédérique Duval, « Les fonctions de l'histoire romaine au Moyen Âge... », art. cit., pp. 169-183.

<sup>708</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli...*, *op. cit.*, p. 394 et suiv.

Le déplacement de la matière thébaine, insérée à la fin du livre I, juste avant le livre II consacré à Troie, ainsi que l'amputation du récit de la première guerre de Troie en ouverture du livre II confirment le statut exemplaire du destin troyen. La répartition de la terre en quatre grands règnes est en effet placée en introduction de l'histoire de Thèbes. La formule « au temps dont nous parlons » (*ibid.*) induit une relation de simultanéité, qui lie le destin de Thèbes à celui des grandes cités et annonce par anticipation sa destruction. Cette concordance entre le destin thébain et celui des civilisations n'est pas sans rappeler l'articulation que l'on trouve dans le *De casibus vivorum illustrium* de Boccace, traduit par Laurent de Premierfait. En effet, après le chapitre 6 du livre I consacré à Cadmus, l'auteur propose une réflexion sur l'action de Fortune qui fait écho à la pensée de Jean de Courcy :

Si comme par diverses successions de gens l'umain lignage espandu avoit presque empli toute espace de terre, ainsi par mains tournoiemens et par la misere de plusieurs hommes Fortune a moustre soy mesmes estre dame des choses perissables et morteles. (Laurent de Premierfait, *Des cas des nobles hommes et femmes*, L. I, chap. 7<sup>709</sup>)

Dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et dans la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, la fondation de la ville n'introduit pas l'histoire de Thèbes. En effet, dans le premier cas, elle est insérée selon une logique de simultanéité dans le paragraphe « De Dardanus fu la premiere semence de Troies » (BnF fr. 20125, fol. 87r)<sup>710</sup>, alors que l'histoire de Thèbes est racontée à la suite du récit sur les Amazones et Hercule, qui fournit en quelque sorte la *transition vers la première destruction* de Troie dont le héros grec est responsable<sup>711</sup>. Dans le second texte, le rédacteur revient sur la fondation de la ville à la fin du récit de sa destruction au moment où il rappelle et conclut la dynastie des rois de Thèbes (Cambrai, BM ms 683, fol. 20v).

Guidé par la logique dynastique qui consiste à raconter l'histoire d'une nation de sa fondation à sa destruction, l'historien de la *Bouquechardièrre* fait un effort pour assembler les éléments dispersés dans ses sources et proposer un récit linéaire. Il insère le récit ovidien de la construction de Thèbes dans ces chapitres consacrés à l'histoire thébaine en combinant les sources mythologiques et historiques qui fournissent un récit complet : il reprend à l'*Ovide moralisé* l'enlèvement d'Europe par Jupiter, l'ordre du père de Cadmus, Agénor, de retrouver sa sœur et l'oracle d'Apollon signifiant à Cadmus qu'il devra fonder une ville là où il trouvera un bœuf. Il rejette par contre la version fabuleuse sur la naissance des chevaliers thébains et

<sup>709</sup> Stefania Marzano (éd.), *Édition critique du Des cas des nobles hommes et femmes par Laurent de Premierfait (1400)*, thèse de doctorat, University of Toronto, 2008, p. 43.

<sup>710</sup> Marijke de Visser-van Terwisga a édité la partie thébaine de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (Marijke de Visser-van Terwisga (éd.), *Histoire ancienne jusqu'à César (estoire Rogier)*, t. 1, Orléans, Paradigme, 1995). Dans la *Chronique*, elle se trouve entre les folios 17r et 20v. Toutes les citations de la section thébaine de l'*Hac1* sont basées sur cet ouvrage.

<sup>711</sup> Outre l'entrelacement avec les épisodes de l'histoire sacrée, le rédacteur de la *Chronique* insère entre l'histoire thébaine et l'histoire des Amazones quelques épisodes liés à Persée et Liber Pater (Cambrai, BM 683, fol. 20v-22v).

reste assez vague sur la manière dont Cadmus repeuple Thèbes après l'hécatombe provoquée par le serpent, livrant par là un récit vraisemblable, conforme aux critères de l'historicité sur lesquels nous reviendrons.

Dans la *Bouquechardièrre*, l'histoire de Thèbes préfigure la seconde destruction de Troie. Cette conjointure entre l'histoire de Thèbes et celle de Troie a déjà été réalisée dans un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle, le BnF fr. 60 qui propose à la suite l'un de l'autre les deux romans et forme selon Laurence Harf-Lancner un cycle romanesque, comprenant aussi l'*Eneas*<sup>712</sup>. Francine Mora voit dans l'affirmation de la continuité au travers de la rubrique, « ci commence li roumans de Tiebes qui fu racine de Troie la grant, ou il a moult de merveilles diverses », une « conjointure cohérente et concertée qui s'efforce, en donnant sens à l'histoire de la destruction de Thèbes, de sonder le mystère de la disparition des cités et des civilisations humaines »<sup>713</sup>. La description de l'aspect de la ville thébaine dans la *Bouquechardièrre* contraste avec le silence des historiens et du mythographe de l'*Ovide moralisé* à ce sujet :

<i>Ovide moralisé</i> , L. III, vv. 196-204	<i>Haci</i> , BnF fr. 20125, fol. 87v
A Cadmus ont tui cinq aidié A sa riche cité bastir, Qui plus noble fu que n'iert Tyr. Cadmus l'a « Thiebes » apelee : Dou dieu et dou buef l'a nommee, Qui la l'avoient assené. Cadmus a par tout le regné Fait venir la gent et le pueple, Dont sa cité garnist et pueple.	E en celui tans vindrent de Thebes en Egypte Phenix et Cadinus en la terre de sire et si regnerent a Tyr et en Sydone. E puis estora Cadinus Thebes qui or sunt en l'isle de moisson estives apelees quar la ala il sa seror querre· que Jupiter en avoit ravie et puis l'ot a feme qui regnoit en Crete. La dame ot a non Europe si en issi grans lignee.

*La Bouquechardièrre* : Quant en la maniere que oÿ avez olt Cadmus le serpent desconfit, il recouvra nouvele compaignie et donc en celle place sur le fleuve de Cephesy volt edifier icelle cité que il avoit emprise. Lors y fist chascun jour les ouvriers besongner qui murs et tours faisoient et fossez environ, si y persevererent tele espace de temps que parfaicte fut icelle closture et dedens de maisons grandement habitee. Si tost que faicte fut, Thebes la fist nommer et de gens et de vivres grandement la peupla et y regna premier comme chief de la terre et longuement la seigneurie tint. (L. I, chap. 68, fol. 71v-72r)

La brève description de Jean de Courcy emprunte à une rhétorique romanesque topique réduite au minimum : en dehors de l'emplacement sur le « fleuve de Cephesy » et la dénomination de Thèbes, rien ne distingue en particulier cette cité d'une autre. Il supprime l'explication étymologique du nom de Thèbes et ajoute des éléments réalistes et typiques de l'architecture médiévale : les ouvriers font ainsi écho à une catégorie professionnelle référentielle alors que la focalisation du narrateur qui va de l'extérieur (des murs, des tours, des fossés) et à l'intérieur

<sup>712</sup> Laurence Harf-Lancner, « L'élaboration d'un cycle romanesque antique au XII<sup>e</sup> siècle et sa mise en images : le *Roman de Thèbes*, le *Roman de Troie* et le *Roman d'Enéas* dans le manuscrit BN. français 60 », in *Le Monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École Normale Supérieure (Paris, 17-19 décembre 1987)*, eds Marie-Françoise Baslez, Philippe Hoffmann & Monique Trédé, Paris, PENS, 1992, pp. 291-306.

<sup>713</sup> Francine Mora-Lebrun, « Mythe troyen et histoire thébaine : le manuscrit S du *Roman de Thèbes* », in *Entre fiction et histoire...*, op. cit., pp. 23-51 (p. 25).

(les maisons au sein de la clôture) permet au lecteur de visualiser une ville fortifiée. Mais sans livrer davantage de détails sur les matériaux utilisés, sur les structures de la ville, de la citadelle ou d'un palais. La description elliptique vise à « faire historique ». Thèbes est caractérisée par la vie qui l'habite plus que par son architecture : les gens et les vivres, l'établissement du pouvoir par Cadmus et sa descendance. L'historien insiste ainsi davantage sur les acteurs qui font l'histoire, plutôt que de rendre compte d'un monde idéalisé par la rhétorique courtoise dans lequel ils évoluent.

Point nodal de la *translatio studii et imperii*, la description topique de la ville de Thèbes fait écho à la description de la ville de Troie, dont Benoît, suivi par ses prosateurs, vantait la beauté, la richesse et la singularité. Comme Catherine Croizy-Naquet le relève, l'*ekphrasis* de la ville dans les romans antiques est aussi le « lieu d'une exhibition poétique, où l'auteur manifeste tout son savoir-faire rhétorique »<sup>714</sup>. Dans la *Bouquechardière*, la description de la ville de Troie qui intervient au chapitre 3 du livre II, comme celle de Thèbes, converge surtout vers un discours moral : la vanité et la fragilité de l'œuvre humaine. En effet, la seconde Troie naît sur les débris de l'ancienne Troie : « si regarda lors le palais de Ylion qui sur la terre estoit trebuché et lui souvint lors de la grant beauté en quoy il l'avoit veu » (L. II, chap. 3, fol. 98v). La grandeur de la ville est d'emblée contrastée par le passé funeste sur lequel elle repose. Le système de défense de la nouvelle Troie est renforcé par le roi Priam :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardière</i> , L. II, chap. 3, fol. 98v)	<i>Hac1</i> , §7, p. 362 <sup>715</sup>
Adoncques lui qui de hault courage et puissant roy estoit ne volt celle cité laisser desolee ains de tout son pouoir reedifier la fist et partout son regne manda ouvriers de plusieurs artifices, si fist le palais et toute la cité <b>plus fors et plus vaillables qu'ilz ne ourent esté oncques et fermer de haults murs et de haultes tours.</b>	Tantost com Priaums vint a YLion, le maistre chasteau de Troies, et il le trova tot fundu et abatu, assés i ot grant dolor menee. E lors, sans plus atendre, mist les ovrers en ovre et si restora le chasteau mout <b>plus grant et plus fort et tote la cité aussi que ele n'avoit esté onques encore puis qu'ele avoit esté premeraiement fundee.</b> E si le pupla de grant planté de chivalerie, por ce qu'il ne fussent mes ensi destruit ne surpris com avoit esté li rois Laomedon ses père.

La compilation des sources à sa disposition (l'*Hac1* et probablement une version proche de *Prose 3*<sup>716</sup>) et qui lui permettent d'insister sur l'aspect fortifié de la ville troyenne. À la suite de Benoît, il évoque en effet les « haults murs » et « haultes tours » mais ne retranscrit pas les indications, que l'on retrouve aussi dans les mises en prose, qui visent à susciter la merveille et

<sup>714</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Thèbes, Troie, Carthage*, *op. cit.*, pp. 22-23, voir aussi pp. 86-90. Voir aussi *ead.*, « La description de Troie et ses avatars dans le *Roman de Troie en prose* du XIII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 39 (1996), pp. 303-320.

<sup>715</sup> Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, *op. cit.*, pp. 359-430.

<sup>716</sup> Voir la partie II, chapitre 2, I. 2.

l'admiration chez le lecteur la merveille (la hauteur extraordinaire des murs et le matériau de marbre). Peu importe le renforcement des structures de la ville, les chefs-d'œuvre de l'architecture, le résultat de la destruction est le même pour toutes les grandes cités : les villes et leurs habitants sont détruits jusqu'à l'anéantissement total. Cette fatalité du destin humain est explicite dans les effets de reprise de Jean de Courcy, lorsqu'il narre la destruction d'une ville, qu'il s'agisse de la première Troie, de Thèbes ou de la seconde Troie :

*Première destruction de Troie* : Aprez celle desconfiture entrerent les Gregois en la cité de Troye. Si proierent lors tous les biens de la ville et apreze le feu y firent bouter, tant qu'elle fut arse et embrasee. **Et apreze ce firent les murs raser et les haulx palais abatre et demolir, tant que la cité fut de tous poins destruite.** (L. I, chap. 40, fol. 46v).

*Destruction de Thèbes* : Ainsi que Stacius en son .XXII<sup>e</sup>. livre raconte<sup>717</sup>, fist Theseus la cité de toutes pars ardre et embraser et vieux et jeunes par glaive mourir, car lors y fist si grande et forte occision que toute fut par lui celle cité destruite. **Les fossez fist raser et tous les murs abatre, si que de tous poins fut fondue et aggravee** pour venger la griesve mort de tous les nobles gens qui avec Adrastus y furent occis. (L. I, chap. 93, fol. 94v)

*Seconde destruction Troie* : Quant ainsi ourent les Grecs la cité desrobee et le peuple tué et occis, de toutes les parties de celle noble ville firent **le feu bouter [les murs<sup>718</sup>] et les tours raser et abatre et les temples mettre a destruction et le riche palais de Ylion demolir** qui tant avoit jadis cousté a faire. Longuement mistrent a la cité destruire et les tours les palais et les grandes manantises car en tel estat fut lors deshabetee que oncques puis a nul jour ne polt estre reffaitte. (L. II, chap. 37, fol. 128v)

Le destin de Troie est révélateur de l'orgueil de l'homme, du besoin de dominer l'autre par la guerre. Dès l'ouverture du conflit par le roi Priam, Jean de Courcy donne le ton de la réception morale à son lecteur. La punition divine face à l'orgueil humain est administrée par Fortune :

Et pource que fortune teles choses gouverne soubz le vouloir de nostre seigneur dit ainsi Seneque : « Celui qui quiert partie sedicieuse commence estre subget de fortune. » Pourquoi bon fait fuir tele subjection pour les perilz qui ensuir en pevent car combien que bon eur avec bonne droiture se accompaignent a l'entrepreneur et une fois ou autre lui soient debonnaires si se ennuyent ilz de sa compaignie et le laissent es perilz fortunelz tant que lorsque il cuide fournir son entreprise, il se trouve si haÿ de fortune que elle le plunge ou fleuve de desolacion et le destruit de corps, de avoirs, de biens et lui tolt bonne renommee et moult de fois advient qu'elle le fait mourir. (L. II, chap. 4, fol. 100r)

La geste troyenne est placée « dans le *continuum* de l'histoire universelle, sous le signe du progrès et de la Rédemption »<sup>719</sup>. Ce n'est donc pas un hasard si le compilateur clôt le livre de l'histoire de Troie par l'épisode d'Hélène, qui devient chez lui la femme de Menon, et non plus sa sœur<sup>720</sup>. Le transfert des os de son mari fonctionne comme une expiation de la faute et des péchés des anciens :

Si en cueilli les os de **la terre pourrie** et les fist mectre en ung riche vaissel de fin or aourné de puissantes pierres et de riches draps d'or fist son vaissel couvrir. A grande solennité fist celle dame les os de son seigneur de ce temple lever et selon la loy **aux dieux faire services** puis se

<sup>717</sup> Nous reviendrons sur la question des sources.

<sup>718</sup> Variante que l'on trouve dans G, P62, P65, P329, P2685, SPb.

<sup>719</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Fortune et le sens de l'histoire... », art. cit., p. 323.

<sup>720</sup> Benoît de Sainte-Maure, *Roman de Troie*, vv. 29537-29594 ; *Prose* 5, § 450.

remist en mer et moult **devotement a grant solennité** fist elle emporter les os de son seigneur. (L. II, chap. 66, fol. 152v)

Malgré un rituel païen (les « sacrifices et oblacions »), le deuil d'Hélène est décrit à travers le prisme des valeurs chrétiennes : fait remarquable, elle prie pour « l'ame de Menon », elle est « de pitié adeulee » et vit son veuvage « en vraye continence ». Hélène finit par incarner la Vierge et un modèle de veuvage pour une catégorie de la communauté des laïcs contemplatifs à qui s'adresse Jean de Courcy, les femmes veuves :

Si doivent doncques les veufves continentes en leur temps pourchacer ce tres hault benefice en quoy la court des cieux ait delectacion et que par leurs bienffais et continence vie puissent leurs mariages devant Dieu reformer et vivre a tousjours en pardurable gloire en esperit ce siecle durant et aprez la fin en corps et en ame. (*ibid.*)

L'épisode troyen est rapproché du sacrifice du Christ et donc du rachat de l'humanité :

aprez ce que son loyal espoux fut mort en destruisant la guerre dampnable qui par Eve avoit longuement duré garda son veufvage en sobre et simple vie et fut virginité en elle si parfaicte et de gloire divine tant enluminee qu'elle fut benoiste sur toutes autres femmes. (*ibid.*)

Le deuil engendre donc le travail de mémoire et donne l'élan à la conversion. L'histoire troyenne ouvre la perspective d'une amélioration des mœurs et de la rédemption : les acteurs du passé, Menon mais aussi Hélène sa femme, ont disparu avec leurs fautes pour laisser la place à une nouvelle génération purifiée et pieuse.

L'effort constant de Jean de Courcy pour insérer l'histoire profane dans le temps calendaire et la réalité vétérotestamentaire témoigne d'une conception véritablement universelle de la temporalité. En plaçant ainsi d'emblée toute l'humanité dans cette logique chrétienne, il renforce la portée eschatologique de l'histoire. Cette dernière acquiert alors une fonction édifiante : elle renseigne les hommes sur les voies menant au salut. Pour garantir au mieux l'efficacité du message eschatologique, le compilateur sélectionne la matière susceptible d'intéresser au mieux son public. Les acteurs de l'histoire profane – la plupart du temps des rois, des chevaliers, en d'autres termes des hommes politiques – offrent un miroir exemplaire de bon et de mauvais comportement. L'histoire devient alors réflexive. La continuité généalogique entre les descendants de Japhet, les dynasties antiques et les dynasties médiévales (les Français, les Italiens, les Allemands et les Anglais) tout comme la distance émotionnelle nécessaire au processus de mémoire mettent en place les conditions de l'actualisation et de la refiguration de l'histoire.

Pour que le processus de refiguration s'installe, il faut avant tout que l'histoire apparaisse comme vraie, qu'elle provoque la reconnaissance d'une altérité analogue, d'un monde à la fois

même et autre<sup>721</sup>. Le potentiel d'actualisation se concrétise grâce à un pacte d'historicité par lequel l'auteur gagne la confiance de ses lecteurs nécessaire au processus de projection et de remémoration. L'historien est donc un compilateur et un compositeur. C'est à cette première posture qui nous allons nous intéresser maintenant : comment le compilateur sélectionne-t-il ses sources ? Comment les agence-t-il de façon à rendre son discours véridique ?

---

<sup>721</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté, t. 3...*, *op. cit.*, pp. 272-283.



## Chapitre 2

### Sélectionner et compiler : usage des sources et de la référence externe

L'Antiquité a légué au Moyen Âge une définition de l'histoire, perçue comme la narration des événements qui ont eu lieu, par le témoin, celui qui sait pour les avoir vus<sup>722</sup>. Selon la formule cicéronienne largement reprise par les historiens latins, l'histoire est le « témoin des temps, lumière de la vérité, maîtresse de vie, messagère du passé »<sup>723</sup>. Elle est le récit des choses qui se sont passées. Liée à ce pacte de la vérité, l'écriture de l'histoire est conditionnée par un régime qui repose sur trois axes : « [l']authenticité – dérivée d'une *forma* et d'une attribution à un auteur –, [la] sincérité – définie par le rapport qui s'établit entre un récit et la connaissance que le scripteur a de son objet – et [l']approbation, dont la valeur dépend quant à elle du prestige social de l'institution garante de l'écriture »<sup>724</sup>.

De Benoît de Sainte Maure à Jean de Courcy, l'écriture historique n'a en effet jamais cessé de se penser et de s'affirmer selon des critères aléthique, stylistique et thématique. Au XII<sup>e</sup> siècle, Benoît accumulait les formules d'accréditation et d'autorisation (« authorising interjection referring to sources » et « scholarly *persona* auctoriale », selon les termes de Peter Damian-Grint<sup>725</sup>) afin de faire rejaillir sur sa *persona* auctoriale la crédibilité des sources latines. Pourtant, entre Benoît et Jean de Courcy, le régime de l'histoire a évolué vers un contrat d'écriture conçu comme de plus en plus « scientifique », c'est-à-dire qui rend compte d'une relation fidèle à l'événement et d'une méthode dans la sélection des sources. Longtemps uni « par des modalités d'écritures semblables » à l'écriture romanesque, le discours historique commence néanmoins à se distinguer de la « littérature » à partir du moment où les écrivains abandonnent le vers « pour la prose, photographie du passé parce qu'elle est supposée imiter le réel »<sup>726</sup>. Catherine Croizy-Naquet remarque que dès le XIII<sup>e</sup> siècle, l'historien médiéval s'efface progressivement derrière le référent qui finit par s'exprimer seul<sup>727</sup>. La nomination de la source

---

<sup>722</sup> *Historia* est « formé sur le verbe *historein*, lui-même dérivé de *histôr*, le témoin, qui renvoie à *idein*, voir, et à *(w)oida*, savoir » (François Hartog, *L'Histoire d'Homère à Augustin*, Paris, éd. du Seuil, 1999, p. 3).

<sup>723</sup> Cicéron, *De Oratore*, éd. et trad. Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1927, II, 36 : « *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis* » (Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, pp. 18-25).

<sup>724</sup> Étienne Anheim & Pierre Chastang, « Conclusion. L'écriture infinie... », art. cit., p. 357.

<sup>725</sup> Peter Damian-Grint, « Truth, trust, and evidence in the Anglo-norman *Estoire* », *Anglo-Norman studies*, n° 18 (1996), p. 67 et *id.*, *The New Historians of the XIth Century Renaissance. Inventing Vernacular Authority*, Woodbridge, The Boydell Press, 1999, pp. 143-171. Voir le relevé de ces formules par Aimé Petit, *Naissances du roman : les techniques littéraires dans les romans antiques du XI<sup>e</sup> siècle*, Lille/Paris/Genève, Université de Lille/Honoré Champion/Slatkine, 1985, t. 2, pp. 797-798.

<sup>726</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique... », art. cit., p. 29 ; voir aussi *ead.*, « Nus contes rimés n'est vrais », art. cit., pp. 29-44.

<sup>727</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, p. 321.

ou le discours autour de son activité n'ont plus la même nature que chez les premiers historiens-romanciers en langue française.

Grâce à l'affirmation d'un discours de type historique, le nouvel historien médiéval s'impose en « compilateur des sources, compositeur dans l'agencement et dans l'usage distancié de la matière originelle, architecte du texte, enfin créateur dans la configuration originale d'une histoire »<sup>728</sup>. En bref, il assume une nouvelle méthode de mise en parallèle des sources dans laquelle la nomination a pour fonction, d'une part de fournir des informations de type factuel, rendant compte de l'altérité des civilisations antiques, et d'autre part « d'authentifier le travail comme un travail de compilation et d'identifier l'auteur comme un historien à part entière »<sup>729</sup>. Rompu à l'exercice de la citation d'autorités religieuses et philosophiques dans la glose, Jean de Courcy convoque aussi de nombreuses sources de nature historique dans son texte principal. Il attribue ainsi plusieurs informations factuelles aux historiens chrétiens et païens, se servant d'une simple formule récapitulative : nom + verbe introducteur. Néanmoins, si la citation directe et le nom de l'auteur convoqué dans le commentaire moral fonctionnent comme une preuve extrinsèque utilisée à des fins de persuasion<sup>730</sup>, la référence au nom ou au texte-source dans le récit historique possède d'autres fonctions. La *référence externe* est certes une attestation de la vérité du discours énoncé par le compilateur qui n'a pas été témoin des événements dont il parle, mais elle permet surtout dorénavant d'exposer ce travail d'historien.

Entre aveux et désaveux, l'usage des sources, nous interrogerons ici la place de deux des trois composantes du discours historique (l'authenticité, la sincérité<sup>731</sup>) dans les trois premiers livres de la *Bouquechardière* où sont exploitées de manière représentative un certain nombre de sources. L'exploitation du critère de la sincérité de l'historien apparaît dans la manière dont Jean de Courcy caractérise son propre discours et celui des « autres », alors que celui de l'authenticité se manifeste dans l'usage que le compilateur fait des sources historiques

---

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>730</sup> Cicéron, *De l'orateur*, livre II, §116 : « Pour ce qui est des preuves, double est la source qui en fournit les éléments. Les unes, l'orateur ne les invente pas ; il les trouve dans le sujet et les fait ensuite valoir par une disposition méthodique ; tels sont les actes écrits, témoignages, contrats, conventions, aveux obtenus par la torture, lois, sénatus-consultes, jugements prononcés, décrets, décisions des jurisconsultes, et toutes choses semblables, que l'orateur, encore une fois, ne peut imaginer, mais que la cause ou le client lui apporte. Les autres preuves résultent de la dialectique et de l'argumentation de l'orateur » (Cicéron, *De l'orateur*, trad. E. Courbaud, Paris, Les Belles lettres, 2009).

<sup>731</sup> Le critère de l'approbation est plus difficile à saisir dans le cas de notre auteur qui ne fait partie d'aucune institution. La construction d'un *ethos* de lecteur dévot a montré que l'auteur de la *Bouquechardière* cherche à obtenir l'approbation de la communauté de laïcs contemplatifs. Les enjeux de l'approbation sont donc davantage perceptibles dans la portée herméneutique de son histoire (au niveau de la refiguration du discours devant mener à la réforme des mœurs et la conversion) que nous étudierons au chapitre 3 et, surtout, dans la troisième partie.

nommées. Dans la mesure du possible, nous avons essayé de retracer le lien de Jean de Courcy avec ces hypotextes, mais nous ne souhaitons pas tant interroger ce rapport en termes de fidélité ou de trahison envers l'hypotexte supposé – nos connaissances sur la réalité matérielle à laquelle Jean de Courcy avait accès étant trop limitées. Il s'agit avant tout de penser en termes de réécriture et de reprise : de comprendre comment et pourquoi Jean de Courcy choisit de reprendre telle information et de la mettre en exergue en ayant recours à une référence externe.

## I. La sincérité : aux sources de l'historien amateur

Puisque l'histoire du mot est inséparable de l'histoire de l'objet que celui-ci désigne, nous commencerons par interroger la manière dont l'historien de la *Bouquechardière* désigne son texte par rapport à celui des autres. La rareté des formules par lequel l'historien de la *Bouquechardière* désigne la nature et la valeur de son discours est remarquable, ce qui témoigne bien d'une évolution de la rhétorique de l'histoire qui, en cette fin du Moyen Âge, parce qu'elle a fini progressivement par s'émanciper de la littérature, ressent peut-être de moins en moins la nécessité de s'autodésigner et de se définir. En dehors du prologue dans lequel Jean de Courcy affirme l'appartenance de son discours au genre de l'histoire, le compilateur ne ressent pas tellement le besoin de caractériser son propre discours, comme si le pacte d'écriture historique liminaire suffisait à considérer définitivement comme acquis le régime de vérité (et donc la sincérité et l'authenticité) de son discours.

### 1. *L'histoire, le roman, la poeterie et la chronique : entre aveux et désaveux*

#### a. « *Parce que je ne le trouve en vray istore* »

Qu'est-ce que l'histoire pour Jean de Courcy ? Le terme *istore* apparaît principalement pour désigner l'*istore de Romme* dans laquelle Jean de Courcy puise ses *exempla* ou bien dans les rubriques lorsqu'il s'agit d'introduire un nouveau sujet : « Cy commence l'istore de la guerre de Troye [...] » (chap. 8) ; « Cy commence l'istore comme la cité de Troye fut destruite » (chap. 30), « Cy commence l'istore comme les Gregois retournerent chascun en sa contree et comme il leur avint » (chap. 40). À deux reprises pourtant, le terme *istore* est employé par Jean de Courcy pour désigner son propre texte. Ainsi, à la fin du premier livre, il revient sur la généalogie des rois de Thèbes et rappelle le contenu de son récit :

De Egipte estoient venus, lui [Cadmus] et Fenix, son frere, et porterent couronne a Sydone et a Thir et de la descendirent aprez ces choses faictes en la contree qui fut dicte Achaÿe ou il fonda celle cité de Thebes, **de quoy compté avons la destruccion et l'istore tout au long**, et fut celui qui premier couronne y porta. (L. I, chap. 94, fol. 95r)

L'historien raccorde alors l'histoire particulière de la dynastie thébaine avec la lignée des rois grecs : après sa destruction la contrée thébaine est mise « ou regne de Grece et ne fut puis ce temps nommé que province ». L'histoire reprend sa course temporelle. Ici, le terme *istore* possède une valeur référentielle et désigne les *res gestae*. Force est de constater que le terme n'est pas exploité pour sa valeur métagénétique (attestation d'un type de discours).

La seconde occurrence dans laquelle le terme *istore* désigne le texte de Jean de Courcy se trouve au chapitre 2 du livre I :

Des faiz de lui ne vueil je plus parler deça que **l'istore en fera mencion** ou deuxiesme chappittre du .IIII<sup>e</sup>. livre, ou il parle de lui et de la lignie qui de lui descendi [...]. (L. I, chap. 2, fol. 8r)

L'*istore* introduit le renvoi intratextuel au chapitre 2 du livre IV. L'articulation entre le *je* du compilateur et l'*istore* mérite d'être soulignée. En effet, le *je* exerce ici un simple droit de régie (*ne vueil je plus parler*). Il apparaît comme le responsable des opérations d'ordonnement son choix d'ordonnement. Sujet d'un verbe de narration habituellement attribué à un énonciateur (*faire mencion*), l'*istore*, en tant que récit des *res gestae*, semble se raconter d'elle-même. Nouveau témoignage de l'humilité caractéristique de notre écrivain amateur : Jean de Courcy est l'architecte du texte, mais l'histoire en est sa propre maîtresse.

Si, à la différence du clerc tourangeau Benoît de Sainte-Maure, le compilateur ne met pas en avant la facture de son récit et le rôle qu'il joue dans la composition, il insiste à plusieurs reprises sur sa fonction de sélectionneur. C'est le cas lorsqu'il oppose son discours historique au *rommanz* ou aux *poeterie* ou bien lorsqu'il met à distance certaines versions. Ainsi, alors qu'il raconte l'histoire de Thèbes, le compilateur intervient pour signaler son refus de raconter l'épisode du château de Monflor :

Au roy Adrastus nous convient retourner qui du roy Ligorgus adonc se parti et vers Thebes son ost achemina, si furent tant que par leurs journees ou regne de Thebes furent arrivez, combien que **l'en trouve en aucuns rommans** que a l'entree de celle terre trouverent ung chastel que l'en clamoit Montflour, lequel ilz prindrent et fut rendu a Polimicés, mais **parce que je ne le trouve en vray histore, en ce livre ne le vueil je mectre. Et se aucun veult de ce savoir, lise es rommans qui en font mencion.** (L. I, chap. 86, fol. 88r)

Comme le passage en question ne se trouve ni chez Stace ni dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, nous pouvons supposer qu'il connaissait le *Roman de Thèbes*. Dans une œuvre où la présence du *je* est relativement discrète, en dehors de la fonction d'ordonnement, l'intervention de Jean de Courcy ici est d'autant plus remarquable. Elle met au jour les mécanismes de la recomposition et impose la figure du compilateur comme une instance de vérification, un passeur de vérité historique, autrement dit un *historien*. Dans un chiasme syntaxique (*l'en trouve vs je ne le trouve*), Jean de Courcy impose sa propre lecture face à celle d'un collectif latent. Au moyen de la formule « je ne le trouve en vray histore », il opère un déplacement intéressant : la focalisation n'est pas mise ici sur la source latine, comme c'est le

cas dans les formules de type *un tel dit/raconte/témoigne*, mais sur l'activité de lecture, de repérage (le verbe *trouver* indique implicitement l'action de lire) et de recomposition, puisqu'il refuse de le mettre dans son *livre*. Il indique donc non seulement une façon de lire, mais aussi une manière d'écrire. Le *je* de l'historien amateur, avant tout lecteur et compilateur, remplace le *je* omniprésent et tout-puissant des narrateurs dans les romans antiques qui insistent sur l'*industria* et la subtilité rhétorique de son récit<sup>732</sup>.

Passant du *roman* à la *vraie histoire*, du romancier à l'historien, il nous semble que Jean de Courcy va plus loin dans la prise de conscience d'une écriture de type historique que ce qu'avait amorcé d'une certaine façon le premier prosateur de Benoît en revendiquant le récit de la vraie histoire<sup>733</sup>. En effet, si la vocation personnelle de notre auteur n'est pas d'écrire un roman, il ne condamne pas nécessairement ce type d'écrit puisqu'il renvoie son lecteur au *rommans qui en font mencion*. Il dépasse l'antagonisme topique du XIII<sup>e</sup> siècle entre vers et prose, entre *menestriers* et prosateurs<sup>734</sup>, en distinguant non plus deux formes d'écriture – tous deux porteurs d'une éthique –, mais deux types de récits : le *rommans* et l'*histoire*. L'adjectif *vrai* accolé au substantif *histoire* nous renseigne sur la différence essentielle entre ces deux types : il s'agit du degré de véracité. Le *roman* apparaît alors comme une narration longue, traitant principalement d'aventures au sens large, mêlant à divers degrés d'intensité, des marqueurs romanesques et historiques<sup>735</sup>.

L'attitude de Jean de Courcy est proche de celle du rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* qui, dans les chapitres consacrés à Thèbes, rejette également deux autres épisodes dans des termes similaires : le retour de Jocaste et de ses deux filles à Thèbes escortées par Tydée et Parthénopée, après l'ambassade auprès d'Adraste et le jugement de Daire le Roux – épisodes qui sont d'ailleurs absents de la *Bouquechardière* :

*À propos de l'escorte de Jocaste* : mes je ne truis mie si bien en la **veraie estorie** que je vos veull afermer et dire. (*Hac*, § 111, l. 19-20, p. 66)

*À propos du jugement de Daire le Roux* : Segnor, et bien sachés que ne me veull antremetre de raconter le jugement de Daire le rous [...], quar trop en seroit longe la parole et lonc d'auctorité seüe. Mais por **beau parler** est mainte choze contee et dite que **n'est mie voire en tote traitié**

---

<sup>732</sup> Sophie Marnette, *Narrateur et points de vue dans la littérature française médiévale. Une approche linguistique*, Bern, Peter Lang, 1998, pp. 33-36.

<sup>733</sup> Françoise Viellard, « Du *Roman de Troie* à la "vraie estoire de Troie"... », art. cit., pp. 190-193 et en particulier Florence Tanniou, « *Raconter la vraie estoire de Troye* »..., *op. cit.*, pp. 134-136, en part. la note 51, p. 135.

<sup>734</sup> Le terme de *menestriers* est repris à l'épilogue de *Prose 1* (§366). Sur cet antagonisme vers-prose dans l'historiographie médiévale, voir les ouvrages de : Gabrielle Spiegel, *Romancing the Past...*, *op. cit.* ; Molly Lynde-Recchia, *Prose, Verse and Truth-telling in the Thirteenth Century : An Essay on Form and Function in Selected Texts, Accompanied by an Edition of the Prose Thebes as Found in The Histoire ancienne jusqu'à César*, Lexington, French Forum, 2000 et Catherine Croizy-Naquet, « Nus contes rimés n'est verais », art. cit., pp. 29-44.

<sup>735</sup> Les études particulières sur le lien entre le roman et l'histoire sont nombreuses. Pour une étude du roman comme genre, nous renvoyons ici à l'ouvrage de Francis Gingras, *Le bâtard conquérant. Essor et expansion du genre romanesque au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2011, pp. 193-214 en particulier. Au sujet du cas particulier du roman antique, voir l'ouvrage de Francine Mora-Lebrun, « *Metre en romanz* »..., *op. cit.*

**d'estorie.** Por ce le lairai ester et maintes chozes a retraire, qui as pluisors poroient par aventure **plaire.** (*Hac*, § 115, l. 1-6)<sup>736</sup>

Aimé Petit propose de comprendre le verbe *truis* dans son emploi absolu de « composer, inventer », il traduit : « mais je ne fais pas d'aussi belles inventions dans l'histoire véridique que je veux établir et dire ». Il voit dans le terme de *estorie*, le travail en cours du rédacteur<sup>737</sup>. Il nous semble, quant à nous, que, dans le contexte immédiat de la *veraie estorie*, le verbe *trouver* a le même sens que chez Jean de Courcy et fait référence à l'activité d'écumage des sources par le compilateur et à sa volonté de livrer à son tour la vraie histoire. Sous la plume du rédacteur, l'adjectif *veraie* signale, comme l'a montré Catherine Croizy-Naquet, « la fiabilité du récit, et en conséquence, la caution de l'auteur dissimulé derrière le terme »<sup>738</sup>, qu'il soit identifié par un nom ou qu'il renvoie à un référent non décelable. Il indique une source immédiate non révélée selon l'usage « constant et avoué »<sup>739</sup> ou selon que l'auteur travaille de mémoire. La préoccupation de la vérité historique est donc partagée par les deux compilateurs. Mais le rédacteur oppose le *traitié d'estorie* au *beau parler*, la vérité (*n'est mie voire*) au plaisir. De son côté, nous l'avons dit, Jean de Courcy introduit la notion de *roman* et déplace l'antagonisme de la forme (*vers vs prose*) au contenu soumis (dans le cas de l'histoire) ou non (dans le cas du roman) au régime de vérité (sincérité, authenticité, approbation). Il va de soi que les deux régimes romanesque et historique sont poreux et que l'un et l'autre empruntent mutuellement des techniques d'écriture : la *référence externe* pour le roman par exemple et une rhétorique que Carlo Ginzburg appelle l'*enargeia*<sup>740</sup>, qui consiste à rendre le passé, pour l'histoire.

Jean de Courcy suit à nouveau de très près le rejet formulé par le rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* au sujet de l'épisode d'Énée aux enfers. En effet, les deux compilateurs interviennent pour mettre à distance cette croyance païenne erronée. Cependant, ici encore, on observe un léger décalage dans les termes. Dans un premier temps, le rédacteur transmet la réponse de l'oracle avant de la récuser absolument dans un second temps et de renvoyer le lecteur au *Roman d'Eneas* ou à Virgile :

*Histoire ancienne jusqu'à César* : En celui temple prist respons Eneas qu'il alast a Sebile [...] cele l'en meroit a infer por veir l'arme d'Anchises son pere [...], mais tot ce est **mesonge** quar onques Eneas en infer ne fu tant com il fust en vie s'il n'i fust par songes et après sa mort li sambla qu'il i venist trop tost quar il a sa volenté ne s'en repaiera mie ariere et **qui oïr veut** coment il i ala et coment li mena Sebile, **si le quiere ou romans d'Eneas et de Lavine o de Virgile.** (BnF, fr. 20125, f. 159r)

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>737</sup> Aimé Petit, « Le Roman de Thèbes dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. À propos d'une édition récente », *Le Moyen Âge*, T. CVII (2001/1), pp. 113-121 (pp. 118-119).

<sup>738</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>739</sup> Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>740</sup> Carlo Ginzburg, *Le Fil et les traces...*, *op. cit.*, p. 25 et suiv.

Jean de Courcy, de son côté, met d'emblée à distance ce récit en l'attribuant à une source vague et collective, *aucuns dient*, dont l'autorité apparaît comme peu fiable, de par son anonymat, et peu crédible au regard de la *vray histoire* :

**Aucuns dient** que celui Appolo par ses respons lui dist comme il alast a une dame nommee Sebille, laquele habitoit en celle forest et que elle le meneroit en enfer pour veoir l'ame de Anchises, son pere, et de ses autres parens trespassez pour la cause que son plaisir estoit que voulentiers fust voulentiers alé pour impetrer secours a l'ame de son pere. Quant a ceste Sebile, je ne le trouve pas en si **vray histoire** que je le vueille de vray affermer, mais **qui plus avant savoir en voudra lise en Virgille ses poeteries et la trouvera comme il l'escript**. (L. III, chap. 25, fol. 174r)

Dans l'exemple de la catabase d'Énée, une différence notable apparaît par rapport au rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* : Jean de Courcy efface la mention du *Roman d'Eneas*, pour ne garder que les *poeteries* de Virgile, comme si le compilateur de la *Bouquechardière* avait repéré la source originale de cet épisode. En effet, tout comme l'épisode du château de Monflor est attribué avec justesse au *romman*, l'épisode d'Énée aux enfers est rendu à son véritable auteur, Virgile. Le terme de *poeterie* vient s'ajouter à la distinction fine que Jean de Courcy élaborait déjà entre le roman et l'histoire : il désigne ici la fable mythologique, voire selon Marc-René Jung, un récit en vers qui recèle sous ses ornements une signification plus profonde et spirituelle<sup>741</sup>. Le terme *poeterie* relève, à l'instar des mots *roman* et *histoire*, d'un langage technique sur la création littéraire qu'il convient de remarquer.

Là encore, le *je* du compilateur s'affirme comme une instance chargée de sélectionner les faits vrais. Mais, Jean de Courcy réduit le problème ontologique lié à l'écriture de l'histoire à l'époque médiévale : quelle source utiliser ? Grâce à l'émancipation du discours historique sur le discours littéraire et poétique entamé dès le XIII<sup>e</sup> siècle, le compilateur a fait son choix dès l'ouverture de son texte : en tant qu'historien, il aura recours à la source sincère, authentique et approuvée. L'insertion de son texte dans l'histoire universelle fonctionne comme un véritable pacte d'écriture et de lecture impliquant une véritable profession de foi : l'historien rend compte des faits authentifiés. Le reste appartient à la liberté du lecteur ! Nous retrouvons donc, sous la plume de notre écrivain amateur, la transition d'une poétique de l'écriture vers une poétique de la lecture considérée comme une accumulation de connaissances livresques et un processus individuel : *savoir* remplace *oïr*, *lire* remplace *querir*.

b. *Le témoin, le chroniqueur et l'historien : Darès, un alter ego ?*

À l'inverse de la surenchère des formules d'accréditation renvoyant à la source chez Benoît, la mention de Darès n'apparaît qu'à quatre reprises dans la *Bouquechardière* : les trois

---

<sup>741</sup> Marc-René Jung, « *Poetria. Zur Dichtungstheorie des ausgehenden Mittelalters in Frankreich* », *Vox Romanica*, n° 30, 1971, pp. 44-64.

premières occurrences (chap. 21, 22, 32), sur lesquelles nous reviendrons, introduisent souvent une anecdote, alors que la quatrième intervient au moment du bilan chiffré de la guerre de Troie, en même temps que la mention de Dictys et que celle d'un certain *Crappus* (le *Crispus* de l'*HacI* qui déforme le nom de *Cornelius*<sup>742</sup>) :

[...] ilz avoient desir de leur pays veoir ja avoient en Frige .X. ans .VII. mois et .XII. jours esté et tout ce temps le siege de Troye tenu. **Daires de Frige et Ditis tesmoignent** comme ce temps durant olt en celui siege si grande occision que des Grecs y olt mors .VIII<sup>c</sup> VI<sup>m</sup>. hommes et des Troyens .VI<sup>c</sup> XLVI<sup>m</sup>. au devant de celle grande destruction et a la prinse de celle cité en furent occis .II<sup>c</sup> XLVIII<sup>m</sup>. En tout ce monde ne olt oncques si grande ne tele occision car par nombre d'un costé et d'autre y moururent .XVII<sup>c</sup>. mil hommes ainsi que **Daires tesmongne qui dedens la cité en fist la cronique et Ditys qui en l'ost les fais des Grecs metoit en escript**. Comme oÿ avez fut Troye la grant destruite laquele cité avoit esté fondee .III<sup>m</sup> II<sup>c</sup> XLVIII. ans depuis que le monde olt commencement. Si olt duré depuis celle fondacion jusques a ce qu'elle fut destruite .IX<sup>c</sup> LXII. ans ainsi comme **Crappus le tesmongne** lequel en Athenes fut ung noble docteur et les nombres du ciel carcula en son temps. (L. II, chap. 39, fol. 129v-130r)

Avant de revenir à la question des chiffres, il convient de remarquer que la désignation des auteurs dépasse la simple formule réduite au nom et au verbe introducteur de parole, plus commune dans la *Bouquechardièrre*, ce qui laisse entrevoir le caractère particulier de cette attribution.

De manière attendue, c'est le statut de témoin des deux acteurs de la guerre de Troie, Darès et Dictys, qui semble être mis en avant. En effet, le geste de Darès et Dycytis est bien de *tesmongner*, verbe qui revient à deux reprises et qui renvoie étymologiquement à la capacité d'attester pour avoir vu les événements se dérouler. Cependant, même s'il est bien question de la présence de Darès et Dictys sur le lieu de l'action, Jean de Courcy ne reprend pas le *leitmotiv* de la vue, tel que l'exploite Benoît de Sainte-Maure et de manière générale les historiens-témoins<sup>743</sup>. Benoît a besoin du témoin oculaire, de l'historien au sens étymologique, pour garantir la véracité de son histoire, au sens de narration<sup>744</sup>. Pour reprendre les termes de Christopher Lucken :

[...] la fidélité qu'est censée manifester l'histoire comme narration à l'histoire comme événement rend la mention du premier terme inutile, comme s'il était parfaitement transparent.<sup>745</sup>

Cependant, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, le premier prosateur opère un déplacement de l'autorité du témoin à celle de l'historien, confiant dans les capacités de ce dernier à faire voir l'histoire. Florence Tanniou remarque que le premier prosateur se substitue à Darès et Dictys en amenant « le

---

<sup>742</sup> Les copistes des manuscrits de la *Bouquechardièrre* P62 et SPb écrivent d'ailleurs *Crispus*, alors que le groupe 2 (P65, P329, P2685) écrivent *Craspus*. Marc-René Jung s'interroge sur l'origine du nom *Crispus* dans l'*HacI* (§ 67, l. 8) et se demande si l'erreur est imputable à l'auteur ou à son exemplaire de Darès (voir Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, op. cit., p. 419).

<sup>743</sup> Cristian Bratu, *L'Émergence de l'auteur dans l'historiographie...*, op. cit., pp. 238-299.

<sup>744</sup> Jeanette M. A. Beer, *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*, Genève, Droz, 1981.

<sup>745</sup> Christopher Lucken, « L'œil dans l'oreille. L'histoire ou le monstre de la fable », in *L'Histoire dans la littérature*, eds Laurent Adert & Eric Eigenmann, Genève, Droz, 2000, pp. 37-57 (p. 41).

lecteur ou l'auditoire à croire le témoignage du récit ». Il renforce ainsi la position de l'historien, autrement dit celle du prosateur, désormais « seul medium – hormis le Livre – entre le monde troyen et l'auditoire »<sup>746</sup>. L'écrivain amateur poursuit ce processus de substitution. En effet, il semble prendre pour acquis le fait que le *lecteur virtuel* – caractérisé par une culture livresque supposée – connaît déjà bien la tradition troyenne et la source latine authentique. Aussi, faut-il se demander si, plus que leur statut de témoin, ce n'est pas la capacité de ces chroniqueurs à configurer (au sens de Paul Ricoeur de mise en récit) le cours événementiel, à lui donner une forme logique et raisonnée qui fonde leur autorité ? Autrement dit, n'est-ce pas le passage de l'histoire vécue au *logos* qui différencie le travail du chroniqueur du témoignage ?

Dans la « chaîne d'écriture »<sup>747</sup> que constitue la matière troyenne, la figure de Darès assume un certain nombre de positions de l'auteur. Il est un *alter ego* sur qui l'auteur projette les caractéristiques de son propre discours<sup>748</sup>. Plus que des témoins, Darès et Dycytis apparaissent désormais dans la *Bouquechardièrre* comme des chroniqueurs : Darès fait une « *cronique* » et Dycytis *met par écrit* les événements auxquels il a assisté. Jean de Courcy met alors l'accent sur l'acte performatif de « mise par écrit », sur leur rôle de compositeurs plus que sur celui de spectateurs. En témoigne d'ailleurs le fait que l'activité de témoignage est également attribuée à *Crappus* qui n'a pourtant pas assisté à la guerre de Troie. Jean de Courcy confère au verbe *témoigner* un sens plus large de « rapporter, relater de manière certaine », mettant davantage en avant la seconde partie de l'étymon ((w)*oida*), le « savoir ». En effet, il insiste sur l'autorité de Crappus en le qualifiant de « noble docteur » (dont l'étymologie latine renvoie également au champ du savoir), mais surtout il opère un changement que nous n'avons pas retrouvé ailleurs : Crappus n'est plus le translateur qui trouva le manuscrit de Darès, le traduisit en latin et l'envoya à son oncle Salluste, il est un savant qui calcula la durée de l'empire troyen à partir des données astronomiques. Le déplacement est surprenant : Benoît avait bâti son entreprise de légitimation sur cette idée de *translatio studii*<sup>749</sup>. Cette chaîne de transmission est en réalité, comme l'ont montré Mireille Séguy et Christopher Lucken, une fiction qui permet au clerc tourangeau de glisser de l'invention de l'histoire à l'invention rhétorique :

L'invention de l'histoire se retrouve désormais du côté de l'invention rhétorique : l'argument destiné à établir la preuve du caractère véridique de ce récit et à en assurer l'autorité afin de convaincre son destinataire du bien-fondé de sa cause, est ici le produit d'un discours qui fait le

---

<sup>746</sup> Florence Tanniou, « *Raconter la vraie estoire de Troie* »..., *op. cit.*, p. 145 et pour un relevé des formules d'autorisation ou d'assertions de vérité, voir Françoise Vielliard, « Du *Roman de Troie* à la « vraie estoire de Troie », art. cit., p. 191.

<sup>747</sup> Étienne Anheim & Pierre Chastang, « Conclusion : l'écriture infinie... », art. cit., p. 360.

<sup>748</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », art. cit., p. 804.

<sup>749</sup> Emmanuèle Baumgartner, « Armoires et grimoires », in *De l'histoire de Troie au livre du Graal*, Orléans, paradigme, 1994, pp. 143-158.

fond de tous les lieux communs à disposition de l'orateur. Au risque de voir l'histoire ne plus générer que sa propre fable.<sup>750</sup>

Dans la *Bouquechardièrre*, la datation donnée par Crappus situe la guerre de Troie dans la temporalité chrétienne, donc dans l'histoire. Les témoins de l'histoire fournissent des informations factuelles – des chiffres pour Darès et Dycitis et des dates pour Crappus. Le témoignage historique est un témoignage écrit, c'est-à-dire qu'il est passé au filtre de la raison. Le travail du chroniqueur passe donc par une configuration des événements.

Mais à la différence de Benoît, du rédacteur de l'*HacI* ou même du chevalier écrivain Thomas de Saluces, notre écrivain amateur ne mentionne jamais le *leitmotiv* de la clergie de Darès. L'auteur de l'*HacI* met en effet en valeur les qualités et les facultés du clerc que sont l'intelligence, la mémoire et la compréhension :

Daires estoit **bons clerics** si vit mout grant l'affaire, et por ce i mist il **son sens ou retenir et s'entente**. (*HacI*, § 67, l. 3-4)

De son côté, Thomas de Saluces insiste sur le soin de la mise en écrit qui sublime la réalité des *estours*<sup>751</sup> :

Car ainsi con dist l'escripture  
Que Daris fist a **si grant cure**,  
car Daris fu **ly hautours**  
**Qui mis en escript** tous ces estours.<sup>752</sup>

L'écrivain amateur qu'est Jean de Courcy se caractérise à nouveau par son désintérêt pour ces questions liées à l'auctorialité (la facture du récit, la nature de l'autorité de sa source). La simple désignation de l'activité de chroniqueur semble indiquer une soumission de la forme à la vérité du contenu, ce qui fait écho aux propos de Robert de Clari, signalant son « non-professionnalisme » et la « nudité de son témoignage »<sup>753</sup>. Cependant, il ne s'agit plus d'un témoignage oral mais écrit.

Le lien entre Darès et Jean de Courcy se précise, tout en se dissociant. Tout comme Darès, Jean de Courcy est un chevalier qui a connu la guerre et qui abandonne la lance pour la plume pour raconter l'histoire. Cependant, Darès écrit une chronique alors que notre auteur annonce dans son prologue compiler plusieurs *histores* (Prol., fol. 1v). Darès est-il donc véritablement un alter ego de Jean de Courcy ? Y a-t-il, aux yeux de notre auteur, une différence entre l'écriture d'une chronique et celle d'une histoire ? Bernard Guenée propose, dans une étude

<sup>750</sup> Christopher Lucken & Mireille Séguy, « L'invention de l'histoire », in *L'Invention de l'histoire...*, *op. cit.*, pp. 5-16.

<sup>751</sup> Rappelons que Thomas de Saluces est sensible à la dimension esthétique de l'œuvre littéraire. Il utilise la fiction allégorique ou encore la forme du prosimètre pour sublimer sa propre réalité. Pour une étude du rôle diacritique du vers et de la prose dans le *Livre de chevalier errant*, voir Florence Bouchet, *Lire, voir, écrire au XIV<sup>e</sup> siècle...*, *op. cit.*, pp. 154-159 en part. Pour une étude sur le lien entre réalité et littérature dans le *Livre du chevalier errant*, voir en particulier, Rober Fajen, *Die Lanze und die Feder...*, *op. cit.*, pp. 130-142.

<sup>752</sup> Thomas de Saluces, *Tommaso III di Saluzo, Il Libro del Cavaliere errante*, vv. 6085-6087.

<sup>753</sup> Michel Zink, *La Subjectivité littéraire...*, *op. cit.*, p. 206.

diachronique, de voir dans le discours diacritique de Froissart sur la chronique non historiée et la chronique historiée<sup>754</sup>, une évolution de la définition chrétienne développée par des historiens comme Bernard Gui ou Jean de Saint-Victor :

Ainsi, au XIV<sup>e</sup> siècle, s'aidant d'Isidore, de Cassiodore, des traducteurs d'Eusèbe et d'une tradition séculaire, les meilleurs esprits distinguaient deux genres historiques principaux, les histoires et les chroniques, [...] l'un et l'autre genre se distinguaient par deux traits : les chroniques se reconnaissaient à leur brièveté alors que les histoires donnaient des récits détaillés ; les chronographes suivaient **pas à pas la chronologie** tandis que les historiographes, **relativement libérés de l'ordre des temps**, regroupaient la suite des faits par règne, par sujet, par matière.<sup>755</sup>

L'exemple de Jean de Courcy confirme selon nous une définition de la chronique perçue comme un récit des événements organisés de manière chronologique, en fonction de la succession des règnes. Dans le cas de la *Bouquechardière*, nous ne partageons pas la correction que Cristian Bratu et Pierre Courroux entendent donner à la définition proposée par Bernard Guinée<sup>756</sup>. Retenant essentiellement l'opposition brièveté vs longueur dans leur démonstration, les chercheurs constatent à juste titre une utilisation souvent indifférenciée des termes *histoire* et *chronique*. Selon Pierre Courroux, la désignation de *chronique* viendrait corriger la polysémie du terme *estoire* « qui signifie en langue d'oïl comme dans notre français moderne aussi bien ce qui s'est passé, le récit de ce qui s'est passé, et plus largement n'importe quel récit. »<sup>757</sup>. Le terme *chronique* permettrait de distinguer l'histoire au sens d'*history* de l'histoire au sens de *story*.

Dans la *Bouquechardière*, il nous semble au contraire que l'usage des deux termes est tout à fait concerté : la *chronique* renvoyant à un récit, pas nécessairement bref, régi par l'ordre chronologique et dont le style est plus « factuel » alors que l'histoire serait un récit plus « narratif » et relativement « libéré de l'ordre du temps », à l'instar de ce que nous avons constaté pour l'œuvre de Jean de Courcy elle-même<sup>758</sup>. Au livre 3, le terme de *cronique* renvoie souvent aux *Grandes Chroniques de France*<sup>759</sup> :

Et l'en trouve en autres croniques comme, dès le temps que les François partirent de Cycambre, que ilz firent ung roy nommé Pharamont et que soubz celui roy conquirent Germanie, et que aprez, ainsi comme oÿ avez, entrerent ilz en France et de leur lignie fu elle peuplee. De celui Pharamont issi Clodio [...]. (L. III, chap. 9. fol. 160v)

<sup>754</sup> Jean Froissart, *Chroniques*, eds Siméon Luce, Gaston Raynaud, Léon et Albert Mirot, Paris, SHF, 1869-1975, vol. XIII, p. 222.

<sup>755</sup> Bernard Guinée, « Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28<sup>e</sup> année, n° 4 (1973), pp. 997-1016 (p. 1008). La définition est reprise dans « Histoire et chronique. Nouvelles réflexions sur les genres historiques au Moyen Âge », in *La Chronique et l'histoire au Moyen Âge...*, op. cit., pp. 3-12.

<sup>756</sup> Cristian Bratu, *L'Émergence de l'auteur dans l'historiographie...*, op. cit., pp. 18-19 et Pierre Courroux, *L'Écriture de l'histoire...*, op. cit., pp. 84-87.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>758</sup> Il nous semble dès lors qu'un même récit historique peut donc osciller entre chronique et histoire, ce qui pourrait aussi expliquer la présence des deux termes au sein d'une même œuvre.

<sup>759</sup> *Grandes Chroniques de France*, éd. J. Viard, SHF, 1920, I, p. 18-21. Voir la note critique de Sandrine Hériché-Pradeau dans l'édition à paraître.

Apréz Nerone regna Childebert et tint le regne .XXVI. ans entiers. Apréz le quel regna Clodoneus qui fu le premier roy françois chrestien et occupa trente ans la couronne. **Qui plus avant vouldra de leur geste savoir lise les croniques qui de eulx sont faictes et il trouvera de chascun roy histore, comme ilz ont valablement regné** et loyaument justice acomplie et a leur peuple bonne raison gardee en equité de la chose publique. (L. III, chap. 9, fol. 161r)

Ici, la *cronique* indique bien le récit des événements passés (la « *narratio rei gestae* » d'Isidore de Séville<sup>760</sup>), alors que l'*histore* de « chascun roy » est à entendre au sens des *res gestae* : les chroniques font le récit des histoires des rois. Néanmoins, Jean de Courcy caractérise très précisément ces chroniques : elles proposent une narration successive des règnes des différents rois de France, ce qui les distingue bien de l'histoire qu'il écrit lui-même, organisée par matière. C'est également par le terme de *chronique* que le compilateur désigne les œuvres de Josèphe ou d'Eusèbe au livre 4<sup>761</sup> et de Jérôme au livre 6<sup>762</sup>. C'est donc le critère chronologique qui justifie la plupart du temps cette l'appellation.

L'identification des caractéristiques de la chronique n'est toutefois pas toujours aussi évidente. Au chapitre 13 du livre 5, c'est selon « aucunes croniques » que le compilateur relate l'épisode merveilleux annonçant la naissance d'Alexandre : il s'agit de la géline qui, vint sur les genoux du roi Philippe de Macédoine et « ponny ung œuf duquel issi ung petit dragon ». Comme le relève Catherine Gaullier-Bougassas, cet événement, probablement peu crédible aux yeux de l'historien, ne se trouve pas dans l'*Haci* ni dans la *Chronique*. Si Jean de Coucy fait le choix de le raconter, c'est sans aucun doute pour son potentiel allégorique<sup>763</sup>. La glose développe en effet la question de l'élection divine de certains hommes :

[...] autrefois avoient oÿ parler de telz signes par quoy honneur estoit escreu en l'avantage d'aucunes personnes. (*ibid.*, fol. 269v).

Dans la logique providentialiste de la *Bouquechardièrre*, il s'agit d'un signe envoyé par Dieu. La mention des *croniques* consiste donc paradoxalement à accréditer la vérité de l'épisode. En effet, la leçon des chroniques n'est jamais mise à distance dans la *Bouquechardièrre*. Elle apparaît plutôt comme une lecture complémentaire, s'ajoutant ainsi au *romans* et *poeteries* dont il a été question. Le rapport à la lecture chez notre écrivain amateur n'est pas pensé selon des critères hiérarchiques comme c'est par exemple le cas sous la plume du précepteur Philippe de Mézières<sup>764</sup>. Il est plutôt pensé selon un rapport *boulimique* : libre au lecteur de compléter sa connaissance d'un sujet en particulier, selon ses propres envies et goûts, par des lectures de nature variée.

<sup>760</sup> Isidore de Séville, *Étymologies*, L. I, 41.

<sup>761</sup> Voir les notes des chapitres 9 et 10 du livre IV établies par Sarah Baudelle-Michels dans l'édition critique à paraître.

<sup>762</sup> L. VI, chap. 5, fol. 336r

<sup>763</sup> Sur la présence du merveilleux, notamment dans les fables, voir la partie III, chapitre 3.

<sup>764</sup> Philippe de Mézières, *Songe du viel Pelerin*, éd. cit., pp. 948-951.

En ce qui concerne l'épisode de la géline, le compilateur a pu l'emprunter au Pseudo-Callisthène ou à l'*Alexandre en prose*, adaptation du XIII<sup>e</sup> siècle de l'*Historia de preliis* J<sup>765</sup>. Le *Roman d'Alexandre* d'Alexandre de Paris contient également une anecdote similaire, mais elle concerne un songe qu'Alexandre fait à 10 ans<sup>766</sup>. Plus loin dans le même chapitre, lorsque le compilateur relate les merveilles qui advinrent le jour de la naissance d'Alexandre, il avoue cette fois-ci avoir trouvé ces éléments « en aucuns histores ». À la différence de la première merveille, ces événements sont racontés dans la tradition du Pseudo-Callisthènes et dans le roman en vers. Faut-il donc voir dans la première désignation de *croniques* un ou plusieurs textes issus du récit chronologique du règne d'Alexandre du Pseudo-Callisthène et dans les *histoires*, une tradition mixte (contenant des chroniques et le roman en vers) ? À défaut d'identifier clairement la source de Jean de Courcy, nous ne pouvons trancher de manière certaine. Cependant, le terme de *cronique* dans la *Bouquechardière* nous semble relativement stable (Darès, les *Chroniques de France*, Josèphe, Eusèbe, Jérôme) pour pouvoir penser que derrière cette caution d'authenticité sont peut-être désignés un ou plusieurs textes racontant l'histoire des Macédoniens de manière chronologique.

Dans la *Bouquechardière*, ce n'est donc pas le critère de brièveté qui définit la chronique mais son organisation : une chronique est un récit d'événements (une guerre, l'histoire d'un peuple, d'une nation, mais aussi d'un règne en particulier) rigoureusement chronologique, « année après année, voire jour après jour et heure après heure », correspondant ainsi en partie à la définition proposée par les historiens latins<sup>767</sup>. La question de la brièveté, à la fin du Moyen Âge, serait alors reléguée du côté de la rhétorique : il s'agit d'un choix de l'auteur, à l'instar de Froissart qui choisit d'écrire des chroniques historiées, un récit *chronologique* de la guerre de Cent Ans *caractérisé par la richesse de sa narration*.

Pour revenir à la question de Darès en tant qu'*alter ego* de Jean de Courcy, il nous semble qu'il faut répondre négativement. Le compilateur de la *Bouquechardière* se détache du respect strict de la chronologie pour livrer une histoire édifiante dont les choix d'ordonnement, parfaitement réfléchis, mettent en place les conditions de la refiguration. L'historien serait, en ce sens, davantage moraliste que le chroniqueur. Si le premier prosateur imposait la voix de l'historien, maître du *logos*, à travers ses nombreuses interventions, la faible présence de la voix de notre écrivain amateur dans le cours du récit témoigne d'un nouveau déplacement de

<sup>765</sup> Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, trad. Bounouré-Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 10-11. Voir la note critique de Catherine Gaullier-Bougassas dans l'édition à paraître.

<sup>766</sup> Alexandre de Paris, *Le Roman d'Alexandre*, 1, 10-14 (in *The Medieval French Roman d'Alexandre. Vol. 2 : Version of Alexandre de Paris Text*, eds E. C. Armstrong, D. L. Buffum, Bateman Edwards, L. F. H. Lowe, Princeton, Princeton University Press, 1937). Cependant, comme dans le roman en vers, c'est précisément Aristote qui interprète cette merveille dans la *Bouquechardière* et non un interprète anonyme.

<sup>767</sup> Bernard Guenée, « Histoires, annales, chroniques... », art. cit., p. 1006.

l'historien à l'histoire. En effet, dans la *Bouquechardière*, c'est le *livre* qui se trouve désormais au centre de l'écriture. Les questions sur l'autorialité de l'historien cèdent la place au contenu et aux interrogations qu'il déclenche chez le lecteur.

À travers l'usage des termes métopoétiques (*histoire, poeterie, roman, chronique*) se dessinent une approche et une méthode scientifiques propres à l'historien. Grâce à la collection et la sélection des sources, il parvient à livrer la vraie histoire. Cette distinction entre *roman, poeterie, chronique* et *histoire* trahit le désir du compilateur de transcrire un récit historique qui imiterait la démarche des historiens latins, à cette différence près que le passé serait alors perçu et orienté à travers le prisme des valeurs religieuses et morales de son temps. À l'abri derrière ce nouveau contrat d'écriture, l'historien peut avoir recours au matériau littéraire pour rendre l'histoire vivante et garantir son efficacité morale auprès de son lecteur :

[...] il est tout à la fois compilateur des sources, compositeur dans l'agencement et dans l'usage distancié de la matière originelle, architecte du texte, enfin créateur dans la configuration originale d'une histoire qui, par une prose poétique, s'installe aux frontières de la chanson de geste et du roman sans jamais y être asservie, sans jamais se réduire à une plate imitation : autrement dit, le discours de fiction est intégré dans le discours historique, pour donner à l'œuvre les moyens littéraires d'une remémoration plutôt que d'une résurrection – globale du passé [...].<sup>768</sup>

Qu'en est-il dès lors de l'usage effectif des sources romanesques dans le texte de Jean de Courcy ? Le compilateur se contente-t-il de compiler fidèlement ses principales sources historiques, l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* ? Ou emprunte-t-il de manière réfléchie des éléments aux romans ?

## 2. *Au croisement des sources effectives : usage des sources romanesques et mythologiques*

### a. *Un exemple de montage de sources : l'histoire de Troie*

Dans ses pratiques d'écriture, Jean de Courcy utilise bien des éléments issus des romans antiques de *Thèbes*, *Troie* et *Eneas*. Le traitement de l'histoire de Troie est particulièrement révélateur de l'effort du compilateur pour accorder le texte de Darès, transmis par le rédacteur de l'*HacI*, au texte de Benoît nettoyé des éléments superflus. Dans un premier temps, il faut rappeler les grands traits de la tradition complexe afin de mieux comprendre les raisons qui ont poussées Jean de Courcy à combiner ces deux sources historiques et romanesques.

« Semblable a la cire, ki se laisse mener et apeticier et croistre a la volonté du mestre »<sup>769</sup>, la matière troyenne a fait l'objet de nombreuses réécritures. À l'époque où Jean de Courcy écrit son histoire, plusieurs traditions – romanesque, historique, allégorique et morale – ont déjà

<sup>768</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, op. cit., p. 323.

<sup>769</sup> Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, éd.cit., III, 12, 2, p. 330.

émergé dans la réappropriation de la légende de Troie<sup>770</sup>. Dans un premier temps, translaturée en roman par Benoît de Sainte Maure vers 1165 qui se réclame des témoins de l'histoire, Darès le Phrygien et Dictys de Crète<sup>771</sup>, elle circule ensuite sous diverses formes et divers supports<sup>772</sup>. Une traduction de Darès est incluse dans une histoire universelle par le rédacteur de l'*Hac1* (1208-1214)<sup>773</sup>. Elle inspira non seulement Jean de Courcy, mais aussi Christine de Pizan dans *Le Livre de mutacion de Fortune* (1400-1403)<sup>774</sup>. La démarche du rédacteur de l'*Hac1* est suivie par le compilateur de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* (ca 1280) qui propose une version du texte de Darès réduite à l'essentiel<sup>775</sup>. Deux autres traductions de Darès ont eu peu de retentissement en dehors de leur cercle d'écriture : celle de Jean de Flixecourt, en 1272, moine au monastère de Corbie, conservée dans deux manuscrits<sup>776</sup> et celle de Jofroi de Waterford (XIII<sup>e</sup> siècle), une traduction fidèle, presque mot à mot, du texte latin conservée dans un seul manuscrit (Paris, BnF fr. 1822)<sup>777</sup>.

Cinq mises en prose du *Roman de Troie*<sup>778</sup>, la plupart d'origine italienne, sauf *Prose 4*<sup>779</sup>, voient le jour entre le XIII<sup>e</sup> siècle et *a priori* jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle pour la plus tardive, *Prose 5*<sup>780</sup>. Cette dernière, qui compile entre autres *Prose 1* et *Prose 3*, a été intégrée dans deux remaniements de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, dans l'*Hac2* et dans l'*Hac3*. Anne Rochebouet a néanmoins relevé quelques divergences dans la version de *Prose 5* livrée par le compilateur de l'*Hac3*. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, il faut signaler le poème de l'*Ovide moralisé*,

<sup>770</sup> Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, *op. cit.*

<sup>771</sup> *Daretis Phrygii De excidio Troiae historia*, éd. Ferdinand Meister, Leipzig, Teubner, 1873 ; *Dictyis Cretensis Ephemeridos Belli Troiani libri*, éd. Werner Eisenhut, Leipzig, Teubner, 1973 (2<sup>e</sup> éd.). Ces deux textes sont traduits dans : *Récits inédits sur la Guerre de Troie*, traduits et commentés par Gérard Fry, Paris, Les Belles Lettres, 1998. Sur l'histoire de ces textes et leur diffusion, nous renvoyons à l'étude de Louis Faivre d'Arcier, *Histoire et géographie d'un mythe : la circulation des manuscrits du De excidio Troiae de Darès le Phrygien (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, École des chartes, 2006.

<sup>772</sup> Voir Francine Mora-Lebrun, « *Mètre en romanz* »..., *op. cit.*, pp. 425-523.

<sup>773</sup> Nous emprunterons les citations de l'*Hac1* à l'édition du texte par Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, *op. cit.*, pp. 358-430.

<sup>774</sup> Catherine Croizy-Naquet « La ville de Troie dans *Li Livre de la Mutacion de Fortune* de Christine de Pizan (vv. 13457-21248) », in *Troie au Moyen Âge, Bien Dire et Bien Apprendre*, 10 (1992), pp. 17-36.

<sup>775</sup> Voir la transcription d'Anne Rochebouet à partir du manuscrit de Cambrai, BM 683, fol. 24v-29v (Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, p. 224-233).

<sup>776</sup> Cette traduction possède quelques traces d'interférence avec le texte de Benoît : voir Françoise Vielliard, « La traduction du *De excidio Troiae* de Darès le Phrygien par Jean de Flixecourt », art. cit., pp. 284-295 ; Julie Métois, « La traduction *De excidio Troiae* de Darès le Phrygien et ses liens avec le *Roman de Troie* ... », art. cit.

<sup>777</sup> Françoise Vielliard, « La traduction du *De Excidio Troiae* de Darès le Phrygien par Jofroi de Waterford », in *Troie au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, 10 (1992), pp. 185-205.

<sup>778</sup> La numérotation des cinq mises en prose du *Roman de Troie* de Benoît a été établie par Marc-René Jung : Marc-René Jung. « Le *Roman de Troie* en prose du manuscrit Rouen Bibl. Mun. O. 33 », *Romania*, 108 (1987), pp. 433-460.

<sup>779</sup> *Prose 4* est insérée dans le *Merlin* et la *Suite-Vulgate*. Françoise Vielliard, *Le Roman de Troie en prose* (Version du Cod. Bodmer 147), Cologny, Fondation Martin Bodmer, 1979 et Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, *op. cit.*, pp. 503-505.

<sup>780</sup> Nous reviendrons sur chacune de mises en prose, en particulier *Prose 1*, *Prose 3* et *Prose 5*. Pour une mise au point sur les différentes mises en prose, nous renvoyons à l'introduction de Catherine Croizy-Naquet dans *L'Histoire ancienne jusqu'à César (deuxième rédaction)...*, *op. cit.*, pp. 9-65.

qui fait le choix de suivre Homère aux dépens de Benoît<sup>781</sup>. À ces mises en prose du texte de Benoît s'ajoute la mise en prose latine du *Roman de Troie* par le juge de Messine Guido delle Colonne (*l'Historia destructionis Troiae*), entre 1270-1287<sup>782</sup>, a connu un grand succès en France, en atteste les nombreuses traductions en langue française établies en cinq traditions distinctes<sup>783</sup>.

Avant de revenir sur le lien de Jean de Courcy avec les mises en prose, nous commencerons par signaler une évidence : le simple fait de mettre côte à côte le texte de la *Bouquechardièrre* et celui de *l'Histoire ancienne jusqu'à César* témoigne de leur parenté :

*Bouquechardièrre* : En ces entrefaictes arriva Palamidés le filz du roy Namphy le quel avec lui amena **trente nefes chargees de gens d'armes et de vivres**. (*ibid.*, chap. 11, fol. 106r)

*HacI* : Palamedés, li fiz le roi Naupli de Corinthe, ariva atot .XXX. nés chargees de viandes et de chevalerie. (*ibid.*, § 29, l. 15-16)

De même :

*Bouquechardièrre* : Lors ala contre lui le roy Agamenon atout la grande compaignie des Grecs, qui **de la mer estoient encores tous traveilliez et de la nuit devant qu'ilz avoient veillié** pour eulx garder qu'ilz ne feussent surpris. (*ibid.*, chap. 13, fol. 107v)

*HacI* : Agamenon, li rois, vint encontre et li autre baron de Gresse, **qui mout malaasié estoient et de la mer et de la nuit, qu'il tote avoient veillee**, et por ce eüssent li mestier de repos et de sojour, s'il peüst estre, mes bien en furent guardé, quar Hector fu bien par matin pres des loges et des tentes. (*ibid.*, § 32, l. 5-9)

Jean de Courcy a légèrement modifié la fin de la phrase de *l'HacI*, qui évoque l'impossibilité, pour les Grecs, de récupérer de leur fatigue, à cause de la présence matinale d'Hector sur le champ de bataille. Jean de Courcy justifie la veille des Grecs par la nécessité de garder le camp par crainte d'une attaque nocturne surprise : soit l'auteur n'a pas bien compris le texte de *l'HacI*, soit la veille des Grecs déclenche chez lui la réminiscence d'une *realia* militaire.

Le compilateur de la *Bouquechardièrre* suit également le texte du rédacteur de *l'HacI*, lorsque celui-ci s'éloigne de Darès et propose des ajouts :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> , L. II, chap. 14, fol. 108v	<i>HacI</i> , § 34, l. 5-9
En celle bataille poursuivoit Menelaus Paris qui en olt despit et lui tira une fleche comme <b>bien de l'arc se savoit aider</b> tant que de ce trait le navra en la cuisse. De celui cop fut Menelaus ire et en son cueur moult grant despit en olt.	Li rois Menelaus comensa Paris a guaitier et a porsuire par la bataille por ocire. Paris le perciut bien et tantost traist a lui d'une saiete si qu'il le navra en la cuisse, quar Paris estoit nobiles chivaliers et <b>mout bien archiers, si savoit trop</b>

<sup>781</sup> Catherine Croizy-Naquet, « L'*Ovide moralisé* ou Ovide revisité : de métamorphose en anamorphose », in *Lectures et usages d'Ovide*, CRMH, n° 9 (2002), URL : <http://journals.openedition.org/crm/49>.

<sup>782</sup> Guido delle Colonne, *Historia destructionis Troiae*, éd. cit.

<sup>783</sup> Voir l'introduction de Morgane Milhat à son édition de la première traduction, Guido A : Morgane Milhat, *L'Histoire de Troie au XV<sup>e</sup> siècle...*, éd. cit., p. I-XVI. Les témoins des autres traductions étant postérieurs à la *Bouquechardièrre*, ils n'intéresseront pas notre propos dans le cadre de ce travail.

	<b>bien traire.</b> Li rois Menelaus ot grant ire de ce qu'il fu navrés.
--	--

Marc-René Jung souligne que seul le rédacteur de l'*HacI* met en avant l'habileté de Pâris à l'arc, ce que fait aussi Jean de Courcy. Ce dernier rappelle également l'origine éthiopienne du roi Persés, lorsque celui-ci vient secourir le roi Sarpedon :

<i>Ibid.</i> , chap. 18, fol. 112r	<i>HacI</i> , § 42, l. 9-12
En cil estour se trouva Sarpedon entre les Gregois durement entrepris tant que sur la terre gisoit son corps navré quant le roy Perses atout la compaignie adonc le secouru car des <b>gens de Ethiopie</b> avoit a Troye grant nombre amenez.	[...] mais trop estoit li rois Sarpedon entrepris et ja estoit navrés et abatus, quant li rois Persés le soucoru atote sa compaignie. Cist rois Persés estoit <b>venus d'Ethiope</b> por aidier a ceaus de Troies.

Cette information reprend, comme le note Marc-René Jung, ce qui a été dit au § 27, lors de la présentation des alliés troyens<sup>784</sup>. De même, Jean de Courcy retient l'ajout de l'*HacI* sur la couardise des plus forts devant la prouesse de Troïlus :

<i>Ibid.</i> , chap. 24, fol. 117r	<i>HacI</i> , § 51, l. 24-26
Adonc assemblerent derechef les batailles si olt lors par entreulx grant froisseiz de lances et ce jour durement maintindrent l'estour tant que plusieurs en perdirent la vie. Bien se fist Troïlus aux Gregois doubter car <b>les plus asseurez adonc lui faisoient voye</b> car si durement ce jour les demena <b>que vers leurs tentes tournerent en fuite.</b>	[...] la ot grant froissies a l'assamblar des lances. <b>Li coart grant paor i avoient, quar li hardi mout s'entredoutoient.</b>

L'historien de la *Bouquechardière* évoque également le deuil pieux de Polixène, qui déplore le fait qu'Achille soit mort pour elle, dans les mêmes termes que ceux de l'*HacI* :

<i>Ibid.</i> , chap. 26, fol. 119r	<i>HacI</i> , § 55, l. 5-8
De ce fut en son cueur Polixena dolente quant pour elle avoient ainsi la vie perdue, nom pas pource qu'elle eust a lui aucune amour, mais pource que ou nom d'elle la traïson avoit esté faicte.	Mais qui c'onques en eüst joie ne leece, Polixena en fu mout triste, quant ele sot qu'il ensi por li avoit perdue la vie, et ne mie por ce qu'ele trop l'amast, mes por ce qu'ele estoit l'ochoisons de la traïson qu'ele n'avoit mie porparlee ne faicte.

Darès n'évoque en effet pas ce deuil et Benoît insiste davantage sur la contenance de la jeune fille malgré la douleur et la colère contre sa mère (vv. 22436-22460). Il laisse ainsi apparaître un doute sur les raisons réelles de cette colère. De leur côté, Jean de Courcy et Wauchier de Denain dessinent la pureté morale de la jeune fille, dont la contrition est un signe de pitié.

De la même façon, lors de la bataille dans laquelle Ajax, le fils d'Hésione et Pâris s'entretuent, Jean de Courcy signale, comme le rédacteur de l'*HacI*, que :

<sup>784</sup> Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, op. cit., p. 414.

*Bouquechardière* : Premier chevaucha devant Thalamon son escu au col sans avoir autres armes car par sa grande fierté ne volt heaume mectre ne haubert vestir. (*ibid.*, chap. 27, fol. 119v)

*HacI* : En la premiere eschiele des Grius fu Ajax Thelamonius, son escu a son cou, sans plus armeure, quar par sa fierté ne vout son hauberc vestir, quar ne doutoit mais nient des Troiens la force ne la poissance. (*ibid.*, § 56, l. 6-9)

Le texte provient bien de l'*HacI*, puisque Benoît ne parle pas de l'écu au cou et que pour lui, c'est la folie, et non la fierté, qui est à l'origine de l'imprudence d'Ajax.

Jean de Courcy privilégie tout au long de son récit le déroulement chronologique et l'efficacité narrative de l'*HacI*. Lorsque l'auteur de l'*HacI* s'écarte à la fois de Darès et de Benoît, il est suivi par notre compilateur. Par exemple, l'auteur de la *Bouquechardière* omet aussi les portraits des Grecs et des Troyens engagés dans la guerre de Troie et que l'on trouve chez Darès (chap. XII et XIII) et chez Benoît. Dans l'*HacI*, les portraits auraient dû s'insérer entre le § 19 (« Que li haut baron de Gresse s'assamblèrent a Arges por conseil prendre de ceste choze ») et le § 20 (« Quant prince et quantes nés assamblèrent a Athenes por aller sor Troies »). Dans la *Bouquechardière*, Jean de Courcy réunit les événements des paragraphes 18, 19, 20 de l'*HacI*, concernant le rassemblement d'une armée par Agamemnon, dans le chapitre 7. Ménélas, qui se trouve à Sparte, demande au roi Agamemnon son frère, qui se trouve « a Arges », de venir auprès de lui :

*HacI* : « [...] si s'en vint a Sparte [Ménélas], sa cité, si manda si com il pot plus espreusement le roi Agamenon, son frere, a Arges, qu'il a lui venist, qu'il ne laissast mie [...]. Entre ces affaires fu Agamenon venus a Sparte, si reconforta mout le roi Menelau, son frere, et si li dist qu'il lor amis mandassent et par lor conseil exploitassent d'aller sor ceaus de Troies et de vengier lor huntage. » (§ 18, l. 13-16)

*Bouquechardière* : « Comme arrivez furent en la cité de Parthe manda Menelaus le roy Agamenon son frere qui en Arges estoit comme pour le grant affaire qui advenu lui fut hastivement a lui vouldist venir [...]. Retourner nous convient au roy Agamenon lequel fut venu en la cité de Parthe et donna grant confort a Menelaus son frere. Si lui dist comme pour son fait de leurs amis feissent ilec venir et par leur conseil ordonnassent armee dessus les Troyens pour venger la honte que ilz lui avoient faicte. » (L. II, chap. 7, fol. 103r)

La première réunion des princes grecs a donc lieu à Argos, alors que dans les autres textes, elle a lieu à Sparte. Le compilateur de la *Chronique* semble avoir mal compris la proposition du rédacteur de l'*HacI* car il commet une erreur : « Si manda a Agamemnon, son frere qu'il venist a Arges a lui, et Achillés et Patroclus et Erialus et Dyomedés »<sup>785</sup>. Chez lui, c'est Ménélas qui convoque donc son frère et les autres Grecs à Argos. On peut également signaler que ces premières retrouvailles de Ménélas et Agamenon à Sparte sont absentes de l'*HacI*<sup>786</sup>. Dans la suite de l'épisode, les Grecs décident lors de ce conseil à Argos d'assembler leur armée à Athènes au jour fixé. Comme dans l'*HacI*, il n'est pas question dans la *Bouquechardière* de l'élection d'Agamemnon en tant que chef de l'armée :

<sup>785</sup> Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, § 7, p. 226.

<sup>786</sup> BnF fr. 15 455, fol. 117r.

*HacI* : « Ensi le firent sans atargance. La vint Achillés et Patroclus et Euralius et Thelepolenus et Diomedés. Quant cist furent assamblé a Arges, ils distrent qu’il vengeroient cest outrage. » (§ 19, l. 1-3)

*Bouquechardièrre* : « Si grande diligence firent ces messages que en brief termine furent arrivez les princes de Grece en la cité d’Arges devers Agamenon qui la les actendoit. Si fu la venu le preux Achilés, Patroclus, Dyomedés et Eurialus qui tous de franc courage a Agamenon distrent comme chascun de soy lui vouloient aider a venger la honte que lui olt Paris faicte. » (L. II, chap. 7, fol. 103r)

Comme dans la *Chronique dite de Baudouin d’Avesnes*, Jean de Courcy supprime le nom de Theleponus, mais il ne commet pas l’erreur de compréhension du compilateur. Notons également au passage qu’il brode un peu sur la prose sèche du rédacteur de l’*HacI*, conférant à ces princes la valeur chevaleresque de « franc courage ». Dans *Prose 5*, le conseil grec se réunit à Argos (§110), mais une autre partie des rois grecs – peut-être ceux qui d’après *Prose 1* « promistrent par lor messages, que lors trop lointain estoient » (§ 67, l. 9-10) – semblent se réunir dans un lieu indéterminé (§ 112)<sup>787</sup>.

Derrière cette concordance apparente avec le texte de l’*HacI*, Jean de Courcy a en réalité, souvent recours au texte de Benoît ou plus précisément à l’une de ses mises en prose, que ce soit dans des épisodes entiers ou dans des détails. Comme les compilateurs de l’*Histoire ancienne jusqu’à César* ou de la *Chronique dite de Baudouin d’Avesnes*, il ne signale pas ses emprunts aux romans antiques, à Virgile ou à Ovide de manière explicite. Il les intègre à la trame narrative grâce à une technique compilatoire relevant du montage qu’Anne Rochebouet définit comme un « tissage qu’aucune marque de distinction ne trahit » et qui consiste à assembler plusieurs emprunts de « façon harmonieuse et indétectable »<sup>788</sup>. Elle distingue deux types de montage : le *collage*, lorsqu’il s’agit d’« emprunts alternés fluides et continus qui mime le déroulement chronologique des faits » et la *combinaison* lorsqu’il s’agit d’un travail de *marqueterie* qui consiste en « des réemplois, qui peuvent se limiter à un membre de phrase »<sup>789</sup>. Nous donnerons pour exemple de ce collage l’épisode de Penthésilée.

Au sujet de ce passage de l’histoire de Troie, Raynaud de Lage a montré que l’auteur de l’*HacI* complète le texte de Darès assez elliptique. En effet, l’historien latin ne fait que signaler rapidement la mort de la reine de Femenie, mais ne dit rien de l’émotion des femmes guerrières, des funérailles de la reine et du personnage de Philimenis. Tous ces détails, le rédacteur de l’*HacI* les insère au sein de son récit à partir du texte de Benoît<sup>790</sup>. Il emprunte également à Benoît le convoiement de l’armée des Amazones par le roi de Paphlagonie, Philimenis (§ 60)<sup>791</sup>.

<sup>787</sup> Anne Rochebouet voit dans ce passage de *Prose 5* un refus de choisir entre ses sources et de les harmoniser (« *D’une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, p. 330).

<sup>788</sup> Anne Rochebouet, *ibid.*, p. 313.

<sup>789</sup> Ces définitions sont posées par Anne Rochebouet dans le chapitre 2 de sa thèse de doctorat (*ibid.*, pp. 287-354).

<sup>790</sup> Guy Raynaud de Lage, « Les “Romans antiques” dans l’*Histoire ancienne jusqu’à César* », art. cit.

<sup>791</sup> Chez Dictys et Darès, ce roi meurt devant Troie, tantôt sous les coups d’Achille, tantôt sous ceux de Patrocle.

Cependant un détail qui se trouve chez Benoît à la suite de Dycis n'est pas repris par le rédacteur de l'*HacI* : il s'agit de la mention du fleuve Scamandre dans lequel le corps de la reine a été jeté. Dans la trame narrative du *Roman de Troie*, ce n'est qu'après le projet de trahison fomenté par Anténor et sa négociation avec les Grecs que les Amazones peuvent récupérer le corps de leur reine. Une fois la paix infamante établie, les Amazones et les Paphlagoniens demandent l'autorisation à Priam de quitter Troie<sup>792</sup>. Le rédacteur de l'*HacI*, malgré l'ajout du personnage de Philiménis, revient finalement à la trame narrative de Darès, c'est pourquoi il n'a pas encore annoncé la trahison d'Anténor.

Lorsque Jean de Courcy reprend cet épisode au chapitre 29, il compile la version de l'*HacI* et celle de Benoît (par l'intermédiaire de l'une de ses mises en prose). Il reprend à Benoît l'épisode du fleuve *Jeandre*<sup>793</sup>, absent de l'*HacI*. Ce n'est qu'après la négociation des « seigneurs de Troye » que les Amazones récupèrent le corps de leur reine. Il résume ce passage :

Sur le champ de celle bataille fut trouvé le corps de la royne Panthasilee. Si ne voudrent lors les Gregois souffrir que son corps fust mis en sepulture ains ou fleuve de Jeandre le firent jecter mais **a la requeste des seigneurs de Troye** fut de celui fleuve a grant paine tiré et en sepulture mis et ensevely. (L. II, chap.29, fol. 122r)

L'allusion à « la requeste des seigneurs de Troye » montre que notre compilateur connaît parfaitement le déroulement des faits chez Benoît. Restant fidèle à la trame proposée par Darès, Jean de Courcy fait néanmoins de cette requête mentionnée par Benoît, une ambassade indépendante de celle qui mettra en place la trahison de la cité. Cette résolution astucieuse d'une contradiction dans le déroulement des faits reflète toute l'ingéniosité dont le compilateur fait preuve pour accorder les différentes sources entre elles. Ici, le compilateur endosse bien la fonction de l'historien car son rôle consiste à rétablir la linéarité et la logique des faits.

Combinant les postures d'historien et de moraliste, Jean de Courcy effectue souvent ses montages en fonction de l'orientation morale qu'il souhaite donner à un événement. Ainsi, dans le passage de la mort de Penthésilée, il supprime la dispute opposant Diomède – qui souhaite donner le corps en pâture aux chiens – à Pirrus – qui désire offrir une sépulture convenable à la reine. L'économie du débat a, selon nous, pour conséquence de souligner la perversité et la cruauté commune à tous les Grecs compte tenu de la volonté unanime de déshonorer le corps et la renommée de Penthésilée (*si ne voudrent lors les Gregois souffrir*). De même, lorsque Jean de Courcy évoque le convoiement du corps de Penthésilée par Philiménis, sa version

---

<sup>792</sup> Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, v. 24397-24407 ; *Prose 3*, Rouen, BM 1049 (0 33), fol. 96r ; *Prose 5*, § 365, p. 768. *Prose 1* (§ 280, p. 44) et Guido (L. XXVIII, p. 217) ne mentionnent pas le nom de Dictys.

<sup>793</sup> Il s'agit du fleuve Scamandre : *Eschandre* chez Benoît (v. 24457) ; *Escaude* dans *Prose 1* (§ 281, p. 42) ; *Seandre* dans *Prose 3* (Rouen, BM 0 33, fol. 96v) ; *Sovandre* dans *Prose 5* (§ 366, l. 7187). Le nom du fleuve n'est précisé chez Guido (p. 218).

diffère de celle de ses sources. Même s'il suit la trame narrative de Darès qui n'a pas encore évoqué la trahison d'Anténor et de ses compagnons, le rédacteur de l'*HacI* semble annoncer de manière discrète et énigmatique le funeste destin des Troyens :

Et dedens la cité avoit trop gent por la vile tenir toz jors et defendre, **por qu'ele ne fust traïe de ceaus qui garder la devoient**. Por ce s'en parti li rois Philimenis, si s'en rala o tant de sa gent, com il ot de remanant en Paphaglone o les Amazonienes. (§ 60, l. 12-14).

L'hypothèse d'une trahison est déjà envisagée dans le camp troyen. Malgré tout, le roi Philiménis décide tout de même de partir, confiant dans la force numérique des partisans de Priam. Le roi Philiménis pêche par excès de confiance, erreur de jugement qui sera fatale aux Troyens. Dans la *Bouquechardière* comme chez Benoît, le départ du roi de Paphlagone s'explique par la volonté plus noble de rendre honneur à la reine Penthésilée en la convoyant jusque dans sa contrée :

Avec le corps d'elle pour la conduire et honneur porter ala Philomenus qui de prez estoit du regne de Amazone et avec elle ses gens emmena. Adonc prindrent congié du roy Priamus plusieurs autres princes parce que lors ourent congnoissance que contre les Grecs ne pouoient plus ceulz de Troye bataille soustenir et que assez furent pour garder la cité. (L. II, chap. 29, fol. 122r)

La défection de Philiménis dans l'*HacI* devient collective dans la *Bouquechardière*. En se désolidarisant de Priam, les alliés ont provoqué les doutes des princes troyens, Anténor, Anchise, Énée et Polidamas et ont déclenché les rouages du complot :

Omerius tesmoigne en son second livre que quant les Troyens regarderent leur fait ainsi abatu leur joye fut en grande douleur tournee et leur orgueil du tout aneanti. Lorsque Eneas, Anthenor, Anchises et Polidamas qui leans estoient ainsi regarderent celle cité assise et que secours ne pouoient recouvrer ilz ourent conseil [...]. (L. II, chap. 30, fol. 122v)

La phrase fait écho aux vers de Benoît, repris par les prosateurs :

Treis jors furent si abosmé  
Qu'om n'i a autre areisoné. (vv. 24469-24470)

L'attribution à Homère est difficilement identifiable : s'agit-il d'une information empruntée de seconde main à l'*Ilias Latina* de Baebius Italicus, que le traducteur de l'*Ovide moralisé* désigne aussi sous le nom d'Homère ?<sup>794</sup> Cette hypothèse est à exclure. En effet, ni le poète latin ni le traducteur ne relatent la destruction de la cité<sup>795</sup>. Pourquoi recourir alors à la référence externe ici ? Pourquoi convoquer un nom dont la véracité semble douteuse et, qui plus est, pour fournir une information banale qui n'aurait en principe pas nécessairement besoin d'être cautionnée ? La réponse nous semble difficile à appréhender, en l'absence d'une connaissance absolue des sources manuscrites de Jean de Courcy : il aurait pu trouver ces noms dans ses modèles.

<sup>794</sup> Baebius Italicus, *Ilias latina*, éd. Friedrich Vollmer, *Poetae latini minores*, Teubner, Leipzig, 1913.

<sup>795</sup> En ce qui concerne la destruction de la cité, l'auteur de l'*Ovide moralisé* renvoie à l'œuvre de Benoît : « Par Beneoit puet on sans faille/ Savoir toute l'auctorité / comment fu prise la cité, / Aus Grejois traïe et vendue, / Si fu toute arse et confondue / Troie, et Priant fu deceü. » (*Ovide moralisé*, L. XIII, vv. 1352-1357). Sur l'insertion de la légende troyenne dans l'*Ovide moralisé* : Catherine Croizy-Naquet, « L'*Ovide moralisé* ou Ovide revisité : de métamorphose en anamorphose », art. cit.

Cependant, la référence intervient au moment où Jean de Courcy combine de manière indétectable deux sources, Darès à travers l'*HacI* et Dictys à travers une version du *Roman de Troie*. L'information apportée par Homère n'est pas historique, mais plutôt psychologisante. Elle permet de mettre en valeur le moment où le destin de Troie bascule. Que ce soit à cause du refus des Grecs de réparer les torts faits aux Troyens par leurs ancêtres, de leur tendance consensuelle à profaner le sacré (le corps de Penthésilée, les temples) ou à cause du refus de Priam d'écouter les sages conseils, l'orgueil est le moteur de la guerre. Dès lors, l'anéantissement de l'orgueil, mis en valeur par la référence externe, signale le début de la chute des deux nations. La référence externe a donc ici une valeur de dramatisation sur laquelle nous reviendrons. Le montage ingénieux des sources dans l'épisode de Penthésilée rend compte de la double stratégie historico-morale à laquelle se livre le compilateur de la *Bouquechardière*. L'historien infléchit le texte grâce aux sources romanesques de manière à préparer la réception morale auprès de son lecteur.

Les emprunts aux mises en prose s'expliquent également par cette soumission du discours historique à la morale. À partir du chapitre 40 jusqu'au chapitre 66, qui contiennent les retours des Grecs et le roman du *Landomata*, il est évident que Jean de Courcy dépasse l'*HacI* et complète le silence du rédacteur au moyen d'une mise en prose. Marc-René Jung émet l'hypothèse selon laquelle le compilateur aurait consulté *Prose 1* ou *Prose 5*. Le chercheur remarque avec justesse la présence du *Landomata* à la fin du livre II dans la *Bouquechardière*. Ce court récit, absent de chez Benoît, raconte la reconquête des territoires troyens par le fils d'Hector et d'Andromaque. Il se trouve pour la première fois dans *Prose 1*<sup>796</sup>, et sera repris ensuite par *Prose 3* et *Prose 5*.

*Prose 1* aurait été rédigée dans la région franque de Morée, vers le milieu ou la deuxième partie du XIII<sup>e</sup> siècle. Elle est, selon Marc-René Jung et Françoise Vielliard, la plus ancienne mise en prose et a été relativement bien diffusée : on recense en effet douze manuscrits de la version commune (ancienne) et six de la version remaniée<sup>797</sup>. Comme l'a remarqué Marc-René Jung, la version remaniée possède une grande lacune (§ 178-199) : il s'agit de l'épisode dans lequel Achille tombe amoureux de Polyxène, épisode qui est présent chez Jean de Courcy. De même dans cette version remaniée, Pâris et Ajax meurent après l'arrivée de Penthésilée, ce qui n'est pas le cas dans la *Bouquechardière*. La version remaniée de *Prose 1* n'a vraisemblablement pas servi de source effective à Jean de Courcy. Les liens entre la *Bouquechardière* et la version ancienne de *Prose 1* ne sont pas non plus probants. En effet,

---

<sup>796</sup> Sur la paternité du *Landomata* au premier prosateur, voir l'argumentation de Florence Tanniou, « Raconter la vraie estoire de Troye »..., *op. cit.*, pp. 37-56.

<sup>797</sup> Marc-René, *La Légende de Troie en France au Moyen Âge*..., *op. cit.*, pp. 438-484 ; Françoise Vielliard, « Du *Roman de Troie* à la "vraie estoire de Troie"... », *art. cit.*, pp. 177-193.

*Prose 1* abrège le récit du retour d’Ulysse (§ 341) avant de reprendre le cours de ses aventures à Ithaque (à partir du § 348), alors que le retour d’Ulysse dans la *Bouquechardière* est très détaillé et raconté de manière chronologique et biographique : l’affaire du Paladion, les meurtres de Thélamon et Palamède (chap. 40-43) ; les aventures d’Ulysse sur la mer (chap. 51-55) ; le retour à Ithaque et la mort d’Ulysse (chap. 56-59). De même, la *Bouquechardière* contient un chapitre sur le voyage d’Hélène, ici la femme de Memnon<sup>798</sup>, qui se rend à Troie pour ensevelir les os de son époux (chap. 66). Cet épisode est absent de *Prose 1*.

S’il n’y a pas eu de filiation directe entre *Prose 1* et la *Bouquechardière*, il faut signaler néanmoins que, par sa double posture d’historien (s’affichant contre le romancier) et de moralisateur, le premier prosateur a beaucoup en commun avec notre auteur. Usant de la technique de l’*abbrevatio*, le prosateur donne à lire, selon Florence Tanniou, un récit efficace recentré sur l’essentiel :

Si *Prose 1* ne s’intéresse pas toujours à l’intégralité du « comment », si elle abrège parfois le déroulement des étapes du procès, elle compense cet amenuisement de l’action par une mise en scène de la dimension opérative du sujet. Il faut y voir d’abord un souci de clarté, de précision et d’explication.<sup>799</sup>

Le discours historique centré sur l’acteur et les actions fournit le socle d’une démarche moralisatrice. En effet, outre la présence originelle du *Landomata*, *Prose 1* dans sa version commune se caractérise par l’insertion de « sept moralisations développées » qui interrompent le récit et « un grand nombre de discours moraux et de remarques morales de moindre importance », qui donnent une tonalité indiscutablement chrétienne et édifiante à son récit<sup>800</sup>. Vision théologique de l’histoire, esprit providentialiste, tendance au resserrement autour des actions et ton moralisateur sont autant de traits que le premier prosateur partage largement avec Jean de Courcy.

De même, outre l’absence du roman de *Landomata* dans *Prose 2* et *Prose 4*, ces versions sont bien différentes de celle proposée par Jean de Courcy. *Prose 2*, composée dans le nord de l’Italie vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, partage certes avec Jean de Courcy certaines omissions comme le monologue amoureux de Briséïda, la description du tombeau d’Hector ou encore certains discours directs<sup>801</sup>. Mais *Prose 2* ne contient pas le roman de *Landomata* et diffère sur de nombreux points de la version de Jean de Courcy : par exemple, le compilateur de la *Bouquechardière* ne parle pas du char de Fion, épisode bien développé dans *Prose 2*. De même, au chapitre 50, Menestheus défend Oreste dans le procès qui l’oppose à son oncle Ménélas pour

---

<sup>798</sup> Chez Benoît, l’épisode est raconté du vers 29537 à 29594 et il s’agit de sa sœur.

<sup>799</sup> Florence Tanniou, « Raconter la vraie histoire de Troie »..., *op. cit.*, pp. 220.

<sup>800</sup> La dimension morale et édifiante de *Prose 1* a été bien analysée par Florence Tanniou (*ibid.*).

<sup>801</sup> Sur *Prose 2*, voir Kathleen Chesney, « A neglected prose version of the *Roman de Troie* », *Medium Aevum*, 11 (1942), pp. 46-67 et Marc-René Jung, *La Légende de Troie*..., *op. cit.*, pp. 485-498.

le meurtre de sa mère, alors que dans *Prose 2*, Oreste se défend seul. Du fait de son insertion au sein du roman de Merlin, l’ancrage narratif de *Prose 4* est particulier : Blaise note par écrit l’histoire de Troie que lui dicte Merlin<sup>802</sup>. Même s’il allège le texte de Benoît de ses descriptions militaires ou courtoises comme le fait aussi notre auteur, l’auteur exploite encore davantage le discours direct que Benoît. Au contraire, Jean de Courcy passe relativement peu par le discours direct : ainsi le récit d’Ulysse au roi Idoménée ainsi que la réponse des sages à son songe prémonitoire sont transmises au style indirect<sup>803</sup>. De même, *Prose 4* ne contient pas non plus le *Landomata* et le texte de Jean de Courcy ne reprend aucune des erreurs repérées par Françoise Vielliard<sup>804</sup>.

Reste donc la possibilité d’une filiation entre la *Bouquechardière* et *Prose 3* ou *Prose 5*. L’insertion de *Prose 5* dans les histoires universelles fournit une piste privilégiée. Dans ce cas, compte tenu de la proximité des termes entre l’*Hac1* et l’histoire de Troie dans la *Bouquechardière*, Jean de Courcy aurait pu avoir deux versions d’une histoire universelle ou celle de l’*Hac3*, qui combine, à l’instar de la *Bouquechardière*, l’*Histoire ancienne jusqu’à César* et la *Chronique dite de Baudouin d’Avesnes*<sup>805</sup>. Cependant, les passages relevés plus hauts dans lesquels le texte de la *Bouquechardière* s’aligne sur celui de l’*Hac1* diffèrent de la version contenue dans l’*Hac3* (fidèle à *Prose 5*). C’est la raison pour laquelle il nous est difficile de prouver de manière certaine une filiation entre la *Bouquechardière* et la troisième version de l’*Histoire ancienne*.

Certains détails indiquent plutôt un lien privilégié avec une version primitive de *Prose 3*. La tradition manuscrite de cette mise en prose est en effet fragmentaire et nous ne disposons probablement pas à l’heure actuelle de la forme originale de ce texte. En effet, seul le manuscrit tardif du XV<sup>e</sup> siècle, Rouen, BM 0 33, a livré une version complète du texte. Mais il existe également six fragments d’origine italienne, composés vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>806</sup>, qui semblent avoir servi de modèle à l’*Istorietta troiana* conservée dans deux manuscrits, de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et du XV<sup>e</sup> siècle<sup>807</sup>. Or, en comparant les fragments de *Prose 3* avec l’*Istorietta troiana* et le texte du manuscrit de Rouen, mais aussi avec *Prose 5*, qui serait une compilation de *Prose 1* et *Prose 3*, Anne Rochebouet a relevé des différences significatives et

<sup>802</sup> *Prose 4* est insérée dans le *Merlin* et la *Suite-Vulgate*. Voir Françoise Vielliard, *Le Roman de Troie en prose (Version du Cod. Bodmer 147)*, éd. cit. et Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, op. cit., pp. 503-505.

<sup>803</sup> Françoise Vielliard, *Le Roman de Troie en prose (Version du Cod. Bodmer 147)...*, op. cit., pp. 14-16.

<sup>804</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>805</sup> Anne Rochebouet, « *D’une pel toute entière sans nulle cousture* »..., op. cit., pp. 183-198.

<sup>806</sup> Françoise Vielliard, « Le Roman de Troie en prose dans la version du ms. Rouen, Bibl. mun. 0 33. “Membra disjecta” d’un manuscrit plus ancien ? », *Romania*, 109 (1988), pp. 502-539.

<sup>807</sup> Sur les liens entre les fragments et l’*Istorietta troiana*, voir Fabrizio Costantini, « *Prosa 3 di Roman de Troie : analisi sinottica fra tradizione e traduzione* », *Critica del Testo*, VII, 3 (2004), pp. 1045-1089.

formule l'hypothèse de l'existence de deux formes quelque peu différentes du *Prose 3*<sup>808</sup>. Dans le cadre de ce travail, il nous est impossible de nous livrer à une comparaison exhaustive, nous nous contentons d'évoquer quelques lieux variants qui vont dans le sens d'une filiation avec *Prose 3*<sup>809</sup> :

- *Les 6 portes de Troie* :

*Bouquechardièrre* : En celle cité fist le roy Priant six principales portes desqueles la premiere qui vers la mer seoit fut Veneris nommee, la deuxiesme Dardana, la .III<sup>e</sup>. Yllia, la quatriesme Thibere, la .V<sup>e</sup>. Thonase et la .VI<sup>e</sup>. fut Troyenne dicte. Sur chascune de celles portes fist le roy Priamus ung fort chastel fermer. (L. II, chap. 3, fol. 98v)

*Prose 3* : Six portes avoit en la cité la premiere fut appellee porte Veneris et iceste estoit par devers la mer et par devers le port de Grece, la seconde Dardarnès, la tierce ot nom Yblia, la quarte Tybere, la quinte Thonasse, la sixte Troyne et sur chascune de ces portes avoit un fort chastel [...]. (Rouen, BM 0 33, fol. 10v)

L'allusion aux six portes de la cité phrygienne laisse apparaître une parenté avec le texte de *Prose 3*, tel qu'il se présente dans le manuscrit de Rouen. En effet, chez Darès comme chez Benoît<sup>810</sup>, les portes de Troie sont au nombre de six, mais les noms diffèrent : *Anthenoridas*, *Dardanidès*, *Ylia*, *Ceca*, *Tymbree*, *Trojana*. Les fragments de *Prose 3* comme l'*Istorietta troiana* annoncent, quant à eux, sept portes, mais ne donnent que le nom de la première : *Veneris*. *Prose 5* transmet la liste complète des sept portes : *Veneris*, *Anthenoridas*, *Dardanidès*, *Ylia*, *Tibree*, *Thoase*, *Troyenne*. En plus de l'ajout de *Veneris*, il remplace *Ceca* par *Thoase*.

- *Les enfants de Priam* (chap. 3) :

De celui Priamus et de Ecuba sa femme issi cinq filz desquelz l'ainsné fut nommé Hector, le second Deyphebus, le tiers Paris, le quart Helenus et le .V<sup>e</sup>. fut dit Troilus. Avec ces cinq filz ourent ilz trois beles filles dont l'ainsnee fut nommee Craussa qui depuis a Eneas fut par mariage jointe, la deuxiesme Cassandra et la .III<sup>e</sup>. Polixena nommee et avecques ce avoit le roy Priant de plusieurs femmes trente filz bastards desquelz l'ainsné et le plus vaillant fut Cassibelaus dit. (L. II, chap. 3, fol. 98v)

Comme dans *Prose 3* (fol. 8v) et *Prose 5* (§ 44), Deïphobe est le deuxième fils de Priam, et non Pâris comme le veut la tradition. Et comme dans *Prose 3*, le compilateur de la *Bouquechardièrre* passe sous silence le surnom de Pâris<sup>811</sup>. À l'instar de *Prose 3* (fol. 9r), Jean de Courcy indique également le nombre de fils illégitimes et mentionne le nom de l'aîné, Cassibilant. L'*HacI* reste vague à ce sujet (§ 6, l. 6-13), alors que *Prose 5* dresse la liste complète des fils bâtards, comme Benoît.

<sup>808</sup> Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, p. 277.

<sup>809</sup> Voir les notes critiques de l'édition à paraître.

<sup>810</sup> L'*HacI* donne cinq portes (§ 7, p. 362) : *Anthenorida*, *Dardanida*, *Yliassera*, *Tynbrea* et *Troiana*. Il a réuni par erreur *Ylia* et *Ceca*. *Prose 1* ne parle pas des portes de Troie.

<sup>811</sup> *Prose 1* et *Prose 5* dénombrent sept enfants. Comme le remarque Anne Rochebouet, il s'agit probablement d'une erreur de lecture du mot *uit* chez Benoît qui aurait pu être confondu avec le chiffre VII. (Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, n. 678, p. 833). *Prose 3* (Rouen, 0 33) en note six. Mais, malgré cette erreur dans l'annonce du nombre des enfants de Priam, les prosateurs donnent toujours huit noms. Jean de Courcy aurait donc pu corriger cette erreur sans difficulté.

- *L'âge de « l'ancien Pantheus qui avoit .VII<sup>xx</sup>. ans »* (chap. 5) ne se trouve que dans la version rouennaise de *Prose 3* (fol. 13v) et dans *Prose 5* (§ 80). Le rédacteur de l'*Hac1*, *Prose 1* et Benoît le nomment sans donner son âge, alors que les fragments de *Prose 3* donnent l'âge de ce conseiller sans le nommer ;
- *Le jugement de Pâris* (chap. 5) :

Cet épisode est particulièrement intéressant, car il combine la version de l'*Hac1* et certains détails de *Prose 3*. Conformément à la tradition lancée par Darès et Benoît, Pâris raconte son aventure lors du premier conseil de Troie afin de convaincre l'assemblée de la bonne fortune des Troyens, malgré l'échec de l'ambassade d'Anthénor en Grèce<sup>812</sup>. Dans le récit de Jean de Courcy, Mercure accompagne les déesses, détail qu'omettent *Prose 3* et *Prose 5* (et l'*Hac3*) mais qui se trouve bien dans l'*Hac1*. En revanche, le compilateur de la *Bouquechardière* précise que Pâris s'endort près d'une fontaine « soubz ung vert olivier », ce que ne fait pas l'*Hac1* (ni Darès). *Prose 3* contient sensiblement la même formule : « ombre faisoit un olivier vert et fouillu » (Rouen, BM 0 33, fol. 12r), alors que *Prose 5* ne mentionne qu'un simple olivier (§ 48, l. 734), là où Benoît évoquait « l'onbre d'un geneivre » (v. 3870)<sup>813</sup>. Comme dans *Prose 3*, Pallas est une déesse de bataille (Rouen, BM 0 33, fol. 12v), alors que dans *Prose 5*, elle est « deesse de sapience » (*Prose 5*, § 50, l. 746). De même, les promesses des trois déesses rappellent le texte des mises en prose, plus que celui de l'*Hac1* (§ 10, l. 12-13) : Junon offre « secours par les vertus du ciel » (*Prose 3*, fol. 12v et *Prose 5*, § 49), Pallas « en bataille victore octroier » et Vénus « a son plaisir joÿr de ses amours ».

Au-delà de l'effort d'adaptation, une erreur dans ce chapitre pourrait émaner d'une mauvaise lecture du texte de Benoît ou de l'une des mises en prose. Jean de Courcy, comme le rédacteur de l'*Hac1*, ne précise pas le nom du cheval d'Hector, Galatée, ni son origine : dans l'édition du *Roman de Troie* par Constans, il s'agit d'un présent d'*Orva*, alors que dans *Prose 3*, qui suit probablement les manuscrits A<sup>1</sup> et L<sup>2</sup> du *Roman de Troie*, il s'agit d'un don de Penthésilée. Pour le cinquième prosateur, c'est la fée Morgane qui lui remet Galatée, ce que l'on trouve aussi dans les manuscrits DM<sup>1</sup>, P<sup>2</sup>, KR et E du *Roman*<sup>814</sup>. Le texte de Jean de Courcy évoque quant à lui un « cheval d'Arabe » qu'il attribue (par erreur ?) à Protésilas :

<sup>812</sup> Le cinquième prosateur déplace le jugement de Pâris après le récit de sa nativité dans une perspective chronologique (§ 48-51), puis Pâris le raconte une seconde fois lors du conseil. Dans *Prose 3*, le jugement de Pâris a lieu lors de l'ambassade d'Anthénor en Grèce (Rouen, BM 0 33, fol. 11v-12r) et il ne le reprend pas une seconde fois lors de la scène du conseil (*ibid.*, fol. 13r-14r). Jean de Courcy suit donc la trame de Darès.

<sup>813</sup> Benoît s'inspire en partie du mythe de Narcisse et de la lettre XVI des *Héroïdes*. Voir Emmanuèle Baumgartner, « Sur quelques versions du Jugement de Pâris », in *Le Roman antique au Moyen Âge. Actes du colloque du Centre d'études médiévales de Picardie des 14-15 janvier 1989*, éd. Danielle Buschinger, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1992, pp. 23-31.

<sup>814</sup> Ces observations sont reprises à Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, n. 243, p. 847.

Entre les autres Grecs **seist Prothesalus sur ung destrier d'Arabe**, lance en sa main dont le fer bien trenchoit et donc aloit les rens des Troiens cherchant tant qu'il advint qu'il encontra Hector qui de proesce tous les autres passoit et donc ensemble ce jour tant d'armes firent que merveilles estoit de les regarder. (L. II, chap. 12, fol. 107r)

Ce cheval arabe pourrait faire écho au « cheval d'Espagne » monté par Hector lors de cette bataille, que l'on trouve chez Benoît au vers 7507 ou chez le cinquième prosateur (§ 137). Le troisième prosateur parle quant à lui de son « auferrant destrier » offert par la « royne de Famellie, ma dame Panthesilee » (Rouen, BM 0 33, fol. 26r), alors que le troisième rédacteur évoque un « cheval fort et puissant » (Paris, BnF fr. 15455, fol. 125r). La tradition est donc variable à cet endroit et il se peut que Jean de Courcy ait mal compris un passage emprunté à Benoît.

- Le cheval de Troie :

De celle chose furent creuz Calcas et Oristés par quoy devers eulx firent ung charpentier venir nommé Epius. Si lui commanderent celui cheval a faire en la maniere qu'il fut devisé. Songneusement ouvra Epius a faire et bastir celui simulacre pour la grant crainte qu'ilz avoient des dieux de ce qu'ilz avoient desrobé le temple et que le mal sur eulx n'en peust ensuir avant que de ce eussent fait recompense. (L. II, chap. 34, fol. 126r)

Jean de Courcy choisit également la version du cheval de Troie, telle qu'elle est racontée dans le *Roman de Troie* et dans *Prose 3*. Ce sont Calchas et *Oristés* (Crisés) qui chargent le charpentier Epius de construire le simulacre en forme de cheval afin de calmer les dieux, alors que dans *Prose 5*, ce sont Ulysse et Nestor, détail que l'on trouve aussi dans l'*HacI*, à partir du texte légèrement remanié de Virgile (§ 67)<sup>815</sup>. S'il est bien avéré que Jean de Courcy a eu entre les mains l'*HacI*, il prend ici position contre le rédacteur, qui met à distance cette version en précisant : « Mais ensi ne le reconte mie Daires, la cui hystorie je vos ai devant dite » (§ 67, l. 41).

Le compilateur de la *Bouquechardière* suit donc la trame de Benoît à partir du moment où celle de Darès fait défaut (après la destruction de la cité). Cette volonté marquée de compléter les silences de sa source principale coïncide avec la logique biographique qui lui est propre. En effet, porté par une vision eschatologique et providentialiste de l'histoire, il donne systématiquement à lire le récit complet de la vie des acteurs de l'histoire afin que le lecteur puisse se remémorer leurs exemples et élaborer à partir d'eux une sorte d'art de bien vivre. Cette conception morale de l'histoire explique le fait qu'en reprenant les informations contenues dans les mises en prose, il élimine en revanche systématiquement les morceaux de bravoure poétique du romancier. Aucune des longues *ekphrasis* de Benoît n'a sa place dans la

---

<sup>815</sup> Virgile, par l'intermédiaire d'Énée racontant son histoire à la reine Didon dans le chant II, mentionne bien Ulysse mais pas Nestor. Sur les différentes versions liées au cheval de Troie, voir Luca Barbieri, « Qui a tué Ajax, fils de Télamon ? De la double mort d'un héros et d'autres incohérences dans la tradition troyenne », *Romania*, T. 123 (2005), pp. 321-359 (en particulier les pp. 339-347).

*Bouquechardière* : il passe complètement sous silence la chambre de Beauté et de manière plus générale la splendeur architecturale du palais d'Ilium ; il ne dit rien du manteau de Briséïda, du tombeau d'Hector ; il omet les portraits détaillés des membres des armées grecques et troyennes ou des enfants de Priam. La célèbre beauté d'Hélène est, quant à elle, résumée en une phrase : « Celle royne Helayne estoit la plus bele dame de tout le pays de Grece tant que plus pour la grande beauté d'elle que pour sa richesce l'avoit espousee le roy Menelaus » (L. II, chap. 6, fol. 101v). De même, les longs dialogues – entre Hector et Achille, entre Briséïda et Diomède par exemple –, ainsi que les monologues de même nature – celui d'Achille, de Briséïda – ne sont pas repris, à l'exception de quelques répliques issues des conseils et des ambassades. Le texte de Jean de Courcy ne présente aucune trace de la traduction des *Héroïdes*, contenue dans *Prose* 5.

Ce rejet de « l'ivresse langagière de Benoît » participe d'une volonté de fournir un récit plus sobre et conforme à la morale chrétienne<sup>816</sup>. Le fait de trouver certains épisodes empruntés au *roman* et à la *poésie* nous renseigne sur le fonds historique sur lequel sont bâtis ces mythes littéraires<sup>817</sup> : ce ne sont pas tant les faits racontés par ces auteurs qui sont rejetés par les historiens de la fin du Moyen Âge que les ornements rhétoriques. Le rôle du compilateur consiste alors à repérer et à élaguer la digression poétique lorsque celle-ci ne sert ni la vérité historique ni ses propos moraux. Ainsi, lorsque Jean de Courcy reprend l'épisode des amours de Briséïda, il vide le récit de toute la rhétorique amoureuse mise en place par Benoît de Sainte-Maure, pour ne garder que la substance du fait et sa portée morale :

De Priamus prindrent les Gregois congié et Briseïs avec eulz emmenerent de quoy Troilus fut courroucié et dolent pource que en elle estoit son amour mais en petit de temps fut d'amours recouverte car Dyomedés tost aprez l'accointa. (L. II, chap. 13, fol. 108r)

Le long *planctus* de Troïlus est résumé en deux adjectifs : il est « courroucié et dolent » et l'habileté langagière de Briséïda est tout simplement passée sous silence<sup>818</sup>. L'historien moralisateur qu'est Jean de Courcy réduit l'épisode à son strict minimum, si bien que le personnage romanesque disparaît derrière le geste immoral de l'inconstance. De la même façon, dans l'histoire de Thèbes, il relate par exemple l'histoire d'Œdipe, absente de la *Thébaïde*, et dont la source est bien évidemment le *Roman de Thèbes*. Ce préambule à la guerre des deux

<sup>816</sup> Les termes sont repris à Catherine Croizy-Naquet, « Introduction », in *L'Histoire ancienne jusqu'à César (deuxième rédaction)...*, *op. cit.*, pp. 30-32. Sur les techniques d'ornementation dans le roman antique, on se reportera à : Aimé Petit, *Naissance du roman...*, *op. cit.* ; Francine Mora-Lebrun, « *Mètre en romanz* »..., *op. cit.*, pp. 281-424. Sur Benoît en particulier, voir Catherine Croizy-Naquet, *Thèbes, Troie, Carthage. Poétique de la ville dans le roman antique au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1994, pp. 155-228.

<sup>817</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Troie et le mythe littéraire », in *Mythe, histoire et littérature...*, *op. cit.*, pp. 43-55.

<sup>818</sup> Sur la supériorité langagière de Briséïda, voir Francine Mora-Lebrun, « D'une esthétique à l'autre : la parole féminine dans l'*Iliade* de Joseph d'Exeter et le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure », in *Conter de Troie et d'Alexandre...*, *op. cit.*, pp. 31-50 et sur la rhétorique amoureuse dans le roman antique, voir *ead.*, « *Mètre en romanz* »..., *op. cit.*, pp. 323-382.

frères s'intègre bien dans le cadre d'une histoire universelle, comme il le faisait déjà dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*<sup>819</sup> et la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, de par sa double fonction généalogique et causale : il explique l'origine du conflit entre les deux frères et permet de maintenir une logique chronologique. En revanche, l'historien ne mentionne pas l'épisode galant de la fille de Lycurgue transmise par l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, à partir du *Roman de Thèbes*<sup>820</sup>.

Ces épisodes comme bien d'autres que nous aurons l'occasion d'exploiter le potentiel moral témoignent de l'absence de réinvestissement du modèle rhétorique amoureux par l'historien. Jean de Courcy partage ce désaveu des descriptions romanesques avec le premier prosateur. Le constat de Catherine Croizy-Naquet sur la poétique du premier prosateur s'applique mot pour mot à celle de Jean de Courcy :

Il s'évertue en tout cas à "désenchanter" le récit troyen et à le priver d'une aura mythique en passe de concurrencer les valeurs chrétiennes. [...] À ce prix, l'auteur de *Prose I* combat la remythisation opérée par Benoît en vertu de desseins religieux et éthiques, politiques et idéologiques.<sup>821</sup>

Le combat de *Prose I* contre le *Roman de Troie* est ainsi transféré dans le cas de la *Bouquechardière* sur les mises en prose 3 et 5, ce qui explique aussi que la condamnation ne porte plus sur le vers mais sur le modèle rhétorique romanesque dont la prose peut être porteuse<sup>822</sup>. Ce modèle rhétorique se définit selon des critères à la fois stylistique – les descriptions, le langage amoureux, etc. – et thématiques – l'amour, l'aventure, l'individu<sup>823</sup>. À ce modèle s'oppose le modèle rhétorique de l'histoire caractérisé par :

- des critères éthiques : celui de la sincérité et de l'authenticité du compilateur ;
- des critères stylistiques : l'historien développe une prose sobre, logique et efficace<sup>824</sup> ;
- des critères narratifs et thématiques : le discours de l'historien est centré sur les faits et leurs conséquences. Il exploite alors largement les thèmes de la guerre, du destin collectif et des relations politiques, le tout perçu sous le prisme des valeurs chrétiennes.

---

<sup>819</sup> Voir Sylviane Messerli, en particulier : « Œdipe en Judas : la figure d'Œdipe dans l'*HAC* », in « *Ce est li fruis selonc la letre* ». *Mélanges offerts à Charles Méla*, eds Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens & Sylviane Messerli, Paris, Champion 2002, pp. 425-438.

<sup>820</sup> Sur les passages empruntés au *Roman de Thèbes* dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, voir Aimé Petit, « « Le *Roman de Thèbes* dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*... », art. cit., pp. 113-121 et Marijke de Visser-van Terwisga, *Histoire ancienne...*, op. cit., t. 2, pp. 237-239.

<sup>821</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Troie et le mythe littéraire », art. cit., p. 49.

<sup>822</sup> Voir par exemple l'essor des mises en prose à partir du XIV<sup>e</sup> siècle : Georges Doutrepoint, *Les Mises en prose des épopées et des romans chevaleresques du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Palais des Académies, 1939 ; répertoire complété par Maria Colombo-Timelli, Barbara Ferrari & Anne Schoysman, *Pour un nouveau répertoire des mises en prose*, Paris, Classique Garnier, 2014. Voir aussi la mise au point de Catherine Croizy-Naquet & Michelle Szkilnik (eds), *Rencontres du vers et de la prose : conscience théorique et mise en page. Actes du colloque des 12-13 décembre 2013, CEMA, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris 3*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 2-14.

<sup>823</sup> Francis Gingras, *Le bâtard conquérant...*, op. cit., pp. 215-250.

<sup>824</sup> Florence Tanniou, « *Raconter la vraie estoire de Troye* »..., op. cit., pp. 186-251.

b. *Stace, l'auteur-cadre de l'histoire de Thèbes : un mirage des sources ?*

L'histoire de Thèbes procède d'un même arrangement des sources. À l'instar de l'histoire de Troie que le compilateur plaçait sous l'autorité latine de Darès, l'histoire de Thèbes est, quant à elle, attribuée à Stace :

Ainsi que **Stacius en son .XXII<sup>e</sup>. livre raconte**, fist Theseus la cité de toutes pars ardre et embraser et vieux et jeunes par glaive mourir, car lors y fist si grande et forte occision que toute fut par lui celle cité destruite. (L. I, chap. 93, fol. 94v)

La référence à Stace, tout comme celle de Darès au moment du bilan chiffré de la guerre de Troie, vient clore l'histoire de Thèbes et signale l'épuisement de la matière. L'attribution a une fonction encadrante : Jean de Courcy donne l'illusion d'une fidélité à un texte-source tout au long d'une unité textuelle. Ces auteurs-cadre (Darès et Stace) reflètent une logique de compilation enchaînée, si l'on reprend les catégories distinguées par Gert Melville<sup>825</sup>. Pourtant, justement dans le passage en question – la destruction complète de la cité de Thèbes par Thésée – l'information ne peut venir de Stace car il ne la raconte pas. Il s'agit en réalité d'un ajout du *Roman de Thèbes*<sup>826</sup>. Du fait de l'ancienneté de l'auteur latin, l'attribution, qui feint l'exactitude en allant jusqu'à préciser le numéro du livre de Stace, a pour but de faire rejaillir une aura d'authenticité sur l'ensemble du récit. On peut dès lors se demander si ces attributions avaient dans l'esprit de notre compilateur une simple valeur de prête-nom ou s'il pensait rendre compte fidèlement du texte latin à travers les sources effectives dont il disposait (*l'Histoire ancienne jusqu'à César*, la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* et *l'Ovide moralisé* dans le cas de Thèbes). Autrement dit : s'agit d'un mirage des sources défini par Roger Dragonetti comme une attribution abusive à un auteur passé qui vise, non pas forcément à tromper, mais à construire la vérité, ici historique, en vue d'obtenir l'adhésion de son lecteur<sup>827</sup> absolument nécessaire à l'appropriation du sens de l'histoire ? Ou le compilateur croit-il à la fidélité de son récit vis-à-vis de la source latine ?

L'épisode et l'attribution sont absents de *l'Histoire ancienne* et de la *Chronique*. Il nous semble que Jean de Courcy se laisse peut-être influencer par sa source effective, qui pourrait être ici *l'Ovide moralisé*. En effet, dans le passage correspondant, le traducteur des *Métamorphoses* fait référence à un *aucteur* :

**Et si l'auctour dist verité,  
Qui la chose tesmoigne a voire**  
Onc n'i remest clerc ne prevoire,  
Enfant, ne feme, ne viellart

<sup>825</sup> Gert Melville, « Le problème des connaissances historiques au Moyen Âge... », art. cit., pp. 27-29.

<sup>826</sup> *Roman de Thèbes*, vv. 10431-10562. Sur les sources du *Roman de Thèbes* et ses liens avec la *Thébaïdes* de Stace, voir Lewis Gary Donovan, *Recherches sur le Roman de Thèbes*, Paris, SEDES, 1975 ; Jean Dufournet, « La Thébaïde de Stace et le *Roman de Thèbes* : à propos du livre de G. Donovan », *Revue des langues romanes*, 82 (1976), pp. 139-160.

<sup>827</sup> Roger Dragonetti, *Le Mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987, p. 19.

Dont il ne feïssent essart.  
Theseüs mist tout à l'espee.  
Tuit orent la teste copee. (L. IX, vv. 1802-1808)

Selon Marylène Possamaï-Pérez, le poète ferait ici référence à l'auteur du *Roman de Thèbes* malgré l'annonce faite au début de son récit de « translater toute l'estoire / Qui est selonc Estace voire » (*ibid.*, vv. 1835-1836)<sup>828</sup>. Mais, à notre avis, compte tenu de l'usage restreint de la désignation d'*auteur* dans la tradition médiévale et dans l'*Ovide moralisé*, le terme pourrait bien renvoyer à Stace, soit que le traducteur ait trouvé cette attribution dans sa source, soit qu'il attribue l'autorité de l'historien latin à un épisode emprunté à la source romanesque<sup>829</sup>. Le deuxième cas correspondrait bien à un mirage des sources.

En ce qui concerne l'histoire de Thèbes dans la *Bouquechardière*, il est évident que le compilateur combine une source historique (l'*Histoire ancienne jusqu'à César*) avec l'*Ovide moralisé*. En effet, à partir du relevé établi par Marylène Possamaï-Pérez des lieux variants appartenant au *Roman de Thèbes* et à la *Thébaïde* dans l'*Ovide moralisé*<sup>830</sup>, on peut en effet identifier de manière certaine trois emprunts de Jean de Courcy à l'*Ovide moralisé*, même s'il est évident qu'il ne s'agit pas de sa seule source :

- L'épisode du collier d'Harmonie que Polynice offre à son épouse Argie provient de Stace mais il est également repris par l'*Ovide moralisé* que suit Jean de Courcy en qualifiant ce collier de fermail. Le *fermail* précipite la mort d'Amphiaräus puisque son épouse, Ériphone révèle la cachette de son mari en échange du collier (L. I, chap. 79 et 83).
- La *vendetta* concernant la descendance d'Amphiaräus : Alcméon, le fils d'Amphiaräus tue sa mère pour la punir de la trahison de son mari. En retour, les frères de celle-ci assassinent Alcméon. Callirhoé, sa femme, demande alors aux dieux d'accélérer le cours de la vie de ses deux nourrissons afin qu'ils puissent à leur tout venger leur père (L. I, chap. 90).
- L'épisode des femmes argiennes à Athènes : ces dernières vont quérir l'aide de Thésée, sans avoir rencontré le roi Adraste au préalable et sans tomber par hasard sur l'armée des Athéniens comme c'est le cas dans le *Roman* (L. I, chap. 92).

Jean de Courcy a pu rencontrer le nom de Stace dans sa source effective et identifier l'allusion imprécise du traducteur à l'*auteur* qui *dist verité* et *tesmoigne a voire*. S'il est difficile d'affirmer ou d'infirmier la question du mirage des sources – ce serait en effet vouloir mettre au

---

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>829</sup> Signalons qu'il désigne Benoît de Sainte-Maure par le terme de *clerc* (L. XII, vv. 1716-1721). Voir l'article de Catherine Croizy-Naquet, « L'*Ovide moralisé* ou Ovide revisité : de métamorphose en anamorphose », art. cit.

<sup>830</sup> Marylène Possamaï-Pérez, « La légende thébaine dans l'*Ovide moralisé* : un exemple de contamination des sources », in « *Ce est li fruis selonc la letre* »..., *op. cit.*, pp. 527-545.

jour une intentionnalité qui nous échappe – le questionnement autour de l’attribution à Stace nous renseigne sur une méthode de travail de l’historien amateur. À l’instar de ce que relève Bernard Guenée<sup>831</sup>, l’attribution « par ricochet » montre que, du fait de son statut d’amateur et du contexte de production, Jean de Courcy n’a probablement pas eu accès à l’archive latine<sup>832</sup>. En revanche, il effectue un effort remarquable pour identifier et préciser l’allusion de l’*Ovide moralisé*.

Outre ces renseignements sur la méthode de travail de notre compilateur, le cas de Stace permet d’interroger l’apport de la source mythologique dans l’économie générale du récit historiographique. En effet, à l’instar de ce que nous avons noté pour le montage des sources romanesques dans l’histoire de Troie, la filiation intertextuelle avec l’*Ovide moralisé* permet d’intégrer au sein de la trame historique des épisodes dont la portée morale sert le dessein général eschatologique de la *Bouquechardière*. Les récits mythologique et romanesque, autrement dit la fiction, possèdent une force narrative, une *enargeia* selon Carlo Ginzburg, que le récit purement factuel n’a pas<sup>833</sup>. Ils permettent de dépeindre un monde et surtout, une fois débarrassée de ses excès de langage, la rhétorique romanesque et mythologique fait entrer dans le cœur et dans l’âme des acteurs du passé<sup>834</sup>. Le montage des sources est donc nécessaire à l’entreprise d’édification de l’historien moralisateur.

Selon notre relevé d’emprunts, l’historien ajoute l’épisode clé du *fermail* à sa trame historique. Or c’est la portée morale de celui-ci qui justifie l’ajout. Cela est perceptible dès l’annonce de la rubrique du chapitre 83 qui contient déjà un jugement moral (« De Eriphone qui pour ung fermail encusa son mari Amphiarius », L. I, chap. 83). De même, lorsque le compilateur entame le récit de la convoitise du *fermail*, il procède à une prolepse narrative annonçant l’échec du plan d’Amphiaräus : « Mais lors de si mal eur fut avironné que de Eriphone qu’il avoit espousee de celui fait celer ne se polt, par quoy en la fin se trouva encusé » (*ibid.*, fol. 85r). Cette technique narrative assez rare dans la *Bouquechardière* mérite d’être notée et confirme l’influence sur la lecture à laquelle l’auteur s’exerce dès le récit principal. Le soin apporté à la narration des épisodes liés au collier, qui traverse d’ailleurs plusieurs chapitres

---

<sup>831</sup> Bernard Guenée : « Parlant des temps anciens, ce qui frappe est la faible base documentaire de leur récit » (*Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, p. 70).

<sup>832</sup> Jean de Courcy n’a probablement pas eu accès à une bibliothèque fournie, de type ecclésiastique ou humaniste... Sur ces bibliothèques, voir les différentes contributions au volume dirigé par André Vernet (éd.), *Les Bibliothèques médiévales, du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, Promodis, éds du Cercle de la Librairie, 1989 et sur la question de la documentation de l’historiographie médiévale et le lien avec le contexte de production, voir les contributions au riche volume dirigé par Étienne Anheim, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun & Anne Rochebouet, *L’Écriture de l’histoire au Moyen Âge...*, *op. cit.* et aussi la distinction entre textes narratifs et documents d’archives, chez Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, pp. 91-100.

<sup>833</sup> Nous reviendrons sur cette question du rapport entre histoire et fiction dans la troisième partie de notre travail.

<sup>834</sup> Voir aussi la partie II, chapitre 3.

de la *Bouquechardière* (79, 83, 90), en fait un objet central dans le destin de Thèbes. Il convient donc d'analyser la *senefiance* de cet épisode.

Le fermail attire la convoitise de quiconque y pose son regard :

L. I, chap. 79, fol. 82r : Tant estoit le fermail bel et riche a **veoir** que **couvoittié** estoit de tous ceulx qui le **veoient**.

*Ibid.* : Celui jour ce fermail portoit Polimicés qui de plusieurs personnes fut adonc **regardé** et moult sur lui ourent **couvoitise**, mais par dessus tous le **desira** Argie qui celui jour a lui avoit esté donnee et tant le **couvoicta** et en son cueur le mist que ses **oeilz** de dessus hors mectre ne pouoit.

L. I, chap. 83, fol. 85v : Pource que bel et riche estoit celui fermail, Eriphone forment le **desira** et **son regard** sur lui si tres plaisamment mist que elle n'en pouoit ses **oeilz** departir.

Jean de Courcy reprend l'idée de convoitise à l'*Ovide moralisé* afin de préparer la lecture chrétienne de l'épisode : « Chascuns le coite qui le voit » (L. IX, v. 1646). Cependant, le compilateur de la *Bouquechardière* développe le paradigme de la vue qui est, chez lui, souvent l'indice d'une superficialité des passions (pour un bien matériel ou pour l'amour d'un être vivant) et d'un oubli des biens spirituels, comme « l'amour son mari, son honneur et sa vie » (*ibid.*, chap. 83, fol. 85v). Il développe le même paradigme dans l'histoire de Pasiphaé lorsque celle-ci s'éprend du taureau :

Celui thor **regarda** la dame longuement et ses beautez plaisamment **remira**, par quoy fut a celle heure de peché si temptee qu'elle olt en ce thor du tout son cueur feru, et plus le **regarda**, et plus lui embely, et plus de son amour fut ardaument esprinse et tant que autre chose desirer ne vouloit. (L. I, chap. 53, fol. 58v)

Le compilateur reprend régulièrement des formules topiques (« ses oeilz de dessus hors mectre ne pouoit » ; « elle n'en pouoit ses oeilz departir ») dans les scènes d'amour, qui vont à l'encontre de la sublimation rhétorique que l'on trouve dans les romans antiques ou même dans l'*Ovide moralisé*<sup>835</sup>. La répétition des formules topiques est un trait spécifique de l'écriture de Jean de Courcy : il utilise ces formules dans tous les événements qui relèvent de la rhétorique courtoise, qu'il s'agisse de la description des villes de Thèbes et de Troie, des scènes de bataille, d'amour, etc. Elles finissent par fonctionner comme des signaux rhétoriques que le lecteur reconnaît et à partir desquels il enclenche d'ores et déjà le processus de lecture moralisatrice. En privant les éléments courtois de leur sublimation rhétorique, l'écrivain oriente et agit sur le lecteur dès le texte, et non pas à partir de la glose.

Afin d'induire cette lecture morale, le compilateur de la *Bouquechardière* insiste remarquablement sur la matérialité de l'objet : il rappelle à chaque mention sa richesse matérielle (« ung moult bel fermail d'or », le binôme « bel et riche » est répété deux fois) et met en avant sa fonction de parure (« pour parement sur lui [Polynice] portoit et de Thebes l'avoit avec lui apporté » (*ibid.*, chap. 79) ; « de son mantel tantost le destacha » (*ibid.*) ;

---

<sup>835</sup> Delphine Burghgraeve, « De l'accident poétique à l'essence allégorique... », art. cit., p. 229 et suiv.

« portoit Argie sur elle le fermail » (*ibid.*, chap. 83) ; « Lors destacha Argie celui noble fermail qui a son bliaut de soye pendoit » (*ibid.*, chap. 83). Le manteau, le bliaut de soi..., ces détails rappelaient peut-être au lecteur l'univers de la cour, dont les fastes sont régulièrement condamnés par des auteurs contemporains<sup>836</sup>. À l'instar de l'*Ovide moralisé*, Jean de Courcy insiste sur la dimension de fatalité<sup>837</sup> :

Mais de l'ancesourie de Thebes estoit et le avoient la cité qui premierement celui fermail porta, aprez lui Antheon et sa femme, Athamas et Nyobe, la mouillier Amphion, aprez l'ot Layus et Edipus, son filz. Mais a ceulx roys et roynes qui porté l'avoient, par fortune leur estoit venue male aventure. (L. I, chap. 79, fol. 82r)

Mais, sous la plume de Jean de Courcy, l'objet est surtout le catalyseur du vice humain. Le moralisateur fustige, dès le récit principal, le comportement d'Ériphone qu'il qualifie en une phrase de « traicte promesse », de « loyauté fausser » et de « trayson » (*ibid.*, chap. 83, fol. 85v). Là où l'*Ovide moralisé* ne faisait qu'annoncer l'effet de convoitise provoqué par le fermail, Jean de Courcy montre de manière concrète ses effets sur Ériphone et dénonce immédiatement son attitude. La glose de l'épisode du *fermail* est de ce point de vue bien plus morale chez le compilateur de la *Bouquechardière* que dans l'*Ovide moralisé*, qui interprète la trahison d'Ériphone envers son mari comme une allégorie du corps et de l'âme<sup>838</sup>. Dans la *Bouquechardière*, la glose s'ouvre sur une condamnation de la « grande desloyauté » de la *male* femme et son « pou de fiance » (*ibid.*), en convoquant l'exemple biblique de Salomon qui, trahi par son épouse, consomme « la char d'une truye en ruit » et meurt empoisonné<sup>839</sup>.

La transmission de descendants en descendants, qui implique la mort de son possesseur, fait de ce *fermail* un objet-témoin de l'histoire, autrement dit un document au sens médiéval du terme, « une trace laissée sur une grande variété de supports, employée comme preuve ou comme attestation »<sup>840</sup>. En témoigne d'ailleurs le fait que l'objet réapparaisse à différents moments de l'histoire racontée par Jean de Courcy, alors que l'auteur de l'*Ovide moralisé* ne le mentionne qu'au moment où Argie le donne à Ériphone : « Mais plus ne parlerons de celui fermail jusques atant que besoing en sera » (*ibid.*) ; « duquel icy arriere ung pou avons parlé ou .LXXVIII<sup>e</sup>. chappictre de ce premier livre » (*ibid.*, chap. 83, fol. 85v). Ces renvois internes soulignent une logique narrative chronologique et une appartenance de l'objet à l'histoire, c'est-

<sup>836</sup> Sous la plume des moralistes Christine de Pizan, Eustache Deschamps, Laurent de Premierfait, Philippe de Mézières, la convoitise des gens de cour rejoint souvent d'autres vices : l'avarice et la cupidité.

<sup>837</sup> Marylène Possamaï-Pérez, « La légende thébaine dans l'*Ovide moralisé*... », art. cit., p. 542.

<sup>838</sup> Jean de Courcy le fait également mais dans un second temps : « Vray est que Dieu le pere corps et ame forma et ensemment en fist le mariage [...] » (L. I, chap. 83, fol. 85v-86r).

<sup>839</sup> L'exemple ne vient pas de la Bible, mais il est inspiré par les dits moraux de Pithagoras, qu'il cite : « A celui propos dit Pittagoras comme ung roy se doit bien garder de menger chose aucune que femme iree ou jalouse lui baille et de leur dire chose qui a celer face » (voir les *Ditz moraulx des philosophes*, éd. cit., pp. 931-932. Nous ne l'avons pas trouvé dans la base de données ThEMA sur les *exempla* médiévaux.

<sup>840</sup> Francine Mora-Lebrun, « *In Praesentia* : le genre historique au prisme du document », art. cit., p. 12.

à-dire au passé (les ancêtres), au présent (celui des acteurs de Thèbes), et même au futur, puisque la trahison d'Ériphone provoque un cycle de vengeance et l'extinction des membres de sa famille :

Lors olt il souvenance comme Eriphone, sa mere, pour sa couvoitise du **dampnable fermail** l'avoit elle en la cave enseigné [...] De deuil fut lors saisi et de courroux navré, son cueur esmeu en grande forcenerie, et comme **l'ennemi d'enfer** le hasta, volt il la mort de son pere venger et adonc, ainsi que de desespoir plain, le branc d'acier saisi et sa mere en occist. (L. I, chap. 90, fol. 91v)

Du « bel et riche fermail », nous passons au « dampnable fermail » et Alcméon finit par être incité par le diable : l'objet porte les stigmates des erreurs des hommes et par conséquent, les marques de l'enseignement moral de Jean de Courcy. Ce n'est donc pas un hasard si c'est précisément par cet épisode que se clôt le récit de la destruction de la civilisation thébaine : le vice de convoitise, comme le vice d'orgueil, mène à la perte d'une génération.

Le montage des sources dans la *Bouquechardière* est donc parfaitement réfléchi :

En même temps, abrité derrière le pacte de vérité qu'il a passé avec son lecteur, devenu le véritable maître du déroulement de l'histoire tel qu'il peut être connu, l'historien peut se livrer à son entreprise de restitution de l'histoire telle qu'elle aurait dû être » [...]. Du statut de témoin du déroulement de l'histoire, l'historien s'est hissé à celui d'arbitre et de juge de son sens.<sup>841</sup>

Les épisodes empruntés aux romans ou aux fables font l'objet d'une sélection établie à partir du potentiel de moralisation. Ils sont nettoyés des traits spécifiques à la rhétorique courtoise et confèrent une réalité psychologique au monde du passé. L'historien se détache bien du romancier dans ses techniques rhétoriques et dans son désir d'édification. La référence à ces auteurs-cadre que sont Darès et Stace ne constitue pas nécessairement un art du faux, une « attribution abusive à un auteur passé »<sup>842</sup>. Elle est peut-être le témoignage d'un accès encore trop restreint aux documents d'archives et d'une exigence philologique encore absente. Mais sous la plume de l'historien, la référence a pour fonction d'authentifier l'ensemble d'une unité textuelle. Elle crée un « pacte référentiel » qui propose au lecteur une « image du réel »<sup>843</sup>. La ressemblance au vrai n'induit pas une tromperie, un mensonge. On notera ainsi l'absence de l'attribution à un auteur-cadre dans l'histoire d'Énée (L. III, chap. 10-48). En toute logique, le compilateur aurait dû citer Virgile. Or, comme nous l'avons relevé, ce nom est mis à distance à cause de l'invention mythologique de la Sybille et de la catabase d'Énée, peu recevable du point de vue de la religion chrétienne. Si l'autorité de Virgile est attestée dans les écrits des clercs, il n'est pas considéré par Jean de Courcy comme un historien. Les critères d'authenticité

---

<sup>841</sup> Jean-Marie Moeglin, « La vérité de l'histoire et le moi du chroniqueur », in *La Vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*. Actes de la conférence organisée à Rome en 2012 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome, dirs Jean-Philippe Genet, Paris/Rome, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, 2015, pp. 521-538 (p. 538).

<sup>842</sup> Roger Dragonetti, *Le Mirage des sources...*, op. cit., p. 19.

<sup>843</sup> Élisabeth Gaucher-Rémond, *La Biographie chevaleresque...*, op. cit., p. 823.

et de sincérité se nourrissent mutuellement. L'historien amateur fait son possible pour livrer un récit proche de la vérité en fonction des moyens de vérification qui sont à sa disposition – la confrontation des sources, la sélection et l'élucidation des attributions imprécises.

## II. L'authenticité de l'histoire : effets de vérité historique et morale

En exhibant son travail de sélection, le compilateur fait profession d'historien. La référence externe agit certes comme une *autorité* qui rejaillit sur le compilateur, mais elle atteste avant tout d'une méthode propre à l'historien. Non seulement l'historien authentifie les faits historiques grâce à la référence externe mais il accumule le matériau écrit pour livrer des informations exactes grâce à la confrontation des sources. À l'instar du déplacement de l'autorité à la légitimité que nous avons observé dans le domaine de l'auctorialité à la fin du Moyen Âge, l'accumulation et l'usage des références externes dans l'historiographie vernaculaire reflètent un déplacement de l'autorité de l'historien à l'autonomie de l'histoire, bien qu'elle ne soit pas encore institutionnalisée. Mais, selon Carlo Ginzburg, l'historiographie médiévale n'obéit pas à un régime de la preuve, au sens de recherche scientifique et confrontation du document archive servant de preuve ou de renseignement. Elle relève du régime de la monstration, comme en témoigne la place de l'illusion vraisemblable, ce qu'il nomme l'*energeia* dans les textes historiques antiques et médiévaux :

[...] pourtant la vérité était [chez les orateurs et historiens de l'Antiquité] considérée avant toute chose comme un problème de persuasion qui n'était relié que de manière marginale à un contrôle objectif des faits.<sup>844</sup>

Il nous semble qu'à bien des égards, la stratégie du nom permet également à Jean de Courcy de « monstrier » une information et de créer un « effet de vérité » qui, à défaut de fournir la preuve documentaire de son affirmation, garantit l'existence de la réalité montrée.

### 1. *Le travail de l'historien amateur : identification et reconstitution de l'autorité*

Jean de Coucy précise certaines informations factuelles que l'on trouve dans les différentes versions de la guerre de Troie, en les attribuant à un historien. C'est le cas lorsqu'il dit emprunter à Justin, historien latin qui aurait vécu au III<sup>e</sup> siècle, le détail archéologique sur la taille de la cité phrygienne :

Justius dit que la cité de Troye avoit **trois journées de tour** environ et la dedens habitoient plusieurs roys qui tous y avoient **chasteaux et manantises**. Si y avoit de peuple si grande habondance que chascun de ces roys y avoit seigneurie. (L. II, chap. 12, fol. 106v)

---

<sup>844</sup> Carlo Ginzburg, « Montrer et citer. La vérité de l'histoire », *Le Débat*, 56 (1989), pp. 41-51. Sur le concept d'*energeia*, voir Carlo Ginzburg, *Le Fil et les Traces...*, *op. cit.*, pp. 23-60.

Outre la fonction d'authenticité évidente du pacte référentiel, la nomination attire l'attention du lecteur sur l'élément qu'il précède, au moyen d'un artifice discursif : le recours à la référence externe provoque une rupture interne dans la narration puisqu'on passe d'un registre de l'énonciation de l'histoire prise en charge par le narrateur, à un autre registre, le discours énoncé par le compilateur qui communique ainsi avec son lecteur<sup>845</sup>. En témoigne aussi l'usage du verbe de parole au présent, « Justius dit », opposé au passé des verbes de narration. Ainsi démarquées grâce à une rupture dans l'énonciation et une mobilisation de l'attention du lecteur, ces informations factuelles permettent en fait au lecteur d'appréhender et de donner des contours concrets à une réalité disparue. La mention érudite de Justin sur la taille de la cité confirme cette fonction.

Dans l'*HacI*, l'information est livrée après l'arrivée de Palamède dans les rangs de l'armée grecque. Les troisième et cinquième prosateurs, quant à eux, mentionnent la taille, la forme de la ville de Troie et l'organisation du corps social et politique troyen au moment de sa construction (§ 63 et 66 dans *Prose 5*). Anne Rochebouet signale la nouveauté de la présentation de Troie sous la plume du cinquième prosateur qui, au lieu de suivre un mouvement centrifuge comme chez Benoît, va de l'intérieur vers l'extérieur. Ce mouvement « traduit dans l'espace l'organisation du corps social et politique troyen : le royaume est présenté comme un ensemble équilibré et organique dont le centre névralgique est la cité de Troie »<sup>846</sup>. Dans la *Bouquechardière*, la précision est placée bien plus loin, au moment de l'arrivée des alliés à Troie. Jean de Courcy insiste ici sur la question politique des alliances, peut-être plus proche de ses propres intérêts. La grandeur et le rayonnement de la ville expliquent en effet l'allégeance des hauts princes venus « des contrees de Frige, de Trace, de Ethioppe, de Licie et de plusieurs autres terres qui tous estoient venus servir le roy Priant » (L. II, chap. 12, fol. 106v). L'intérêt de notre auteur se déplace de la singularité de Troie vers la collectivité politique. Il rend ainsi compréhensibles les rapports entre les différents acteurs de l'histoire ancienne.

Mais d'où vient cette attribution ? Le texte de l'*HacI*, très proche de celui de Jean de Courcy, ne fait aucune allusion à une source historique :

Segnor, Troie estoit mout grande, quar ele avoit **trois jornees de longor** sans mout d'entrepresure, et si estoit bien puplee. Chascuns rois de la vile avoit dedens la forterece sa **mandise riche** et sa gent et sa seignorie, e dou roi Priant lor honors et lor seignorie tenoient. (§ 29, l. 1-6)

Mais, si l'on se tourne vers *Prose 3* et *Prose 5*, on peut lire dans ce même passage un ajout au sujet de la forme en écu de la ville de Troie qu'ils attribuent respectivement à la *maistre* et à la

<sup>845</sup> Sur ces deux plans de l'énonciation, voir Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, 2 t.

<sup>846</sup> Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entiere...* », *op. cit.*, p. 834.

*droite* histoire (Rouen, O 33, fol. 10r et § 63)<sup>847</sup>. Le compilateur a-t-il eu entre les mains une mise en prose qui contenait cette allusion à la *droite estoire* ou a-t-il rencontré le nom de Justin dans une marge ? Il n'est pas possible de trancher. Mais compte tenu des nombreuses coïncidences de notre texte avec ce qui pourrait être une version primitive de *Prose 3*, on peut penser qu'il a cherché à rétablir la source latine de cette information, comme il le fait dans l'exemple de Stace qui vient préciser la mention de l'*auteur* contenu dans l'*Ovide moralisé*. La ressemblance de procédé avec le cas de Stace ne s'arrête pas là. En effet, l'information sur la taille de la cité ne se trouve pas dans l'*Abrégé des histoires philippiques de Trogue Pompée*<sup>848</sup> ni dans l'*Historiae Adversus Paganos* d'Orose dont la source est en partie Justin. Il s'agit en outre de la seule mention de l'historien latin dans le livre 2<sup>849</sup>, ce qui n'est pas le cas d'Orose. Jean de Courcy ne semble donc pas particulièrement familier du texte de Justin, ce qui pourrait laisser penser qu'il a bien lu cette mention dans une source.

Dès lors, nous pouvons nous demander si, ayant lu la mention de la *droite estoire* dans une mise en prose insérée dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, le compilateur n'a pas reporté l'autorité latine d'Orose-Justin sur sa source effective. En effet, l'*Histoire ancienne jusqu'à César* mais aussi la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* puisent largement dans les *Historia adversus Paganos* d'Orose<sup>850</sup>. Le lien particulier entre les histoires universelles en langue française et l'historien latin avait déjà été repéré par le rédacteur de l'*Hac3* qui, reprenant le prologue de la *Chronique*, se place sous le patronage d'Orose : « selon la discrecion de Orose auquel saint Geroisme se accorde en la Bible laquelle nous tenons estre vraye selon nostre foy » (Paris, Ars. 3685, fol. 1). Jean de Courcy cite-t-il, à l'instar de ce qu'il avait fait pour Stace, par « ricochet » ? Désigne-t-il la source latine par l'intermédiaire de sa source effective ? Une seconde information factuelle attribuée à Orose semble confirmer cette piste.

Venant en quelque sorte combler l'absence de patronage historique au sein de la section consacrée à Énée, Jean de Courcy s'appuie sur l'historien Orose pour authentifier l'ancrage temporel de la ville de Carthage :

<sup>847</sup> Le fragment de *Prose 3*, BnF, Lat. 6002, en revanche, évoque une mesure de « .VII. lieues » selon « la droite estoire » (Françoise Vielliard, « Le Roman de Troie en prose dans la version du ms. Rouen, Bibl. mun. O 33... », art. cit., p. 517).

<sup>848</sup> Justin, *Abrégé des histoires philippiques de Trogue Pompée et Prologues de Trogue Pompée*, éd. et trad. Bernard Mineo, notes de Giuseppe Zecchini, Paris, Les Belles Lettres, 2016, t. 1, L. 1-X.

<sup>849</sup> Il est en revanche mentionné plusieurs fois dans le livre 4 consacré aux Assyriens, Mèdes et Perses : chapitres 3, 6, 29, 32, 41, 45, 49, 50 et 56.

<sup>850</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Wauchier de Denain ou l'expérience de l'histoire dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », art. cit., p. 78 ; voir aussi *ead.*, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, pp. 72-76. En ce qui concerne les emprunts de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* à Orose dans la section consacrée à Alexandre, voir : Catherine Gaullier-Bougassas, « Écrire en prose sur Alexandre le Grand au XIII<sup>e</sup> siècle. Les choix de l'historiographie Wauchier de Denain », in *Wauchier de Denain polygraphe du XIII<sup>e</sup> siècle...*, *op. cit.*, pp. 93-111.

Orosius dit comme celle cité fut fondée .LXXII. ans avant que Romme et dura .VI.<sup>c</sup> ans, ains qu'elle fust par les Rommains destruite. (L. III, chap. 13, fol. 164r)

L'exemple est intéressant, car en réalité, cette information ne se trouve pas chez Orose, mais elle est reprise partiellement dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. En l'absence d'une édition complète du texte de l'*HacI*, nous n'avons pas retrouvé la date de la fondation de la première Carthage par Didon au folio 151v, dans le passage relatant la construction de la cité. En revanche, le rédacteur de l'*HacI* livre bien plus loin la date de sa destruction – information qu'il attribue cependant à Macrobie :

Et bien sachés qu'au chief de .VII.<sup>c</sup> ans qu'il ot que Cartage fu premeraiement faite et fundee fu ele destruite si com Macrobius et pluisor autre recontent. (Paris, BnF 20125, fol. 315v)

De son côté, la *Chronique* mentionne les mêmes éléments mais renvoie au grammairien et à Orose :

Ensi fu destruite la noble cités de Cartage quant ele ot duré .VII.<sup>c</sup> ans tiemoing Macrobius et Orose. (Cambrai, BM 683, fol. 139)

La restitution de la temporalité est indispensable au processus d'écriture de l'histoire universelle. Jean de Courcy avait procédé de la même façon lorsqu'il attribuait à Crappus, ce noble docteur, le calcul du règne de Troie. La datation a, selon nous, une autre fonction symbolique : elle anticipe la chute d'une civilisation que Jean de Courcy ne racontera pas du fait des limites temporelles qu'il s'est fixées. Elle sert à nouveau à renforcer la vérité eschatologique de l'histoire. Carthage rejoint donc le destin tragique des autres grandes cités antiques, celles de Thèbes, et de Troie. Si Jean de Courcy reprend la référence à l'une de ces chroniques, il a choisi de ne retenir que le nom de l'historien. Le rétablissement des attributions à Stace, Orose ou Justin témoigne d'un désir (presque philologique mais sans les moyens matériels de le réaliser) de remonter à la source historique latine. L'historien amateur reste en cela fidèle à la culture historique institutionnalisée. Néanmoins, il ne reprend pas les références externes appartenant à une culture cléricale plus large (comme Macrobie)<sup>851</sup>. Dans son traitement de la référence, l'écrivain amateur apparaît encore une fois comme une figure de l'entre-deux : fidèle au savoir historique autorisé mais ne retenant de la sphère intellectuelle cléricale que ce qui sert son propos, ici le savoir historique. Il ne cède pas à la *curiositas* du clerc souvent condamnée ni à une « soif de savoir légitime, d'une *curiositas* placée sous le signe de la *studiositas* »<sup>852</sup> comme chez Christine de Pizan, figure de la nouvelle clergie.

Même si le repérage des sources de Jean de Courcy n'est pas toujours évident, une autre mention d'Orose dans le livre 2 sur l'histoire de Troie, nous semble bien être de seconde main :

---

<sup>851</sup> Voir Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, op. cit., pp. 300-305.

<sup>852</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Le vol d'Icare... », art. cit., p. 98.

Ou plus hault sur les roches estoit le roy Naulus qui avec lui avoit .XX<sup>M</sup>. hommes lesquelz sur les vaisseaux qui terre prenoient faisoient a force grans rochiers trebucher tant que plus de mil en firent avaler desquelz ainsi que **dit Orosius** .XXX. beufs eussent a paine mené une de celles roches par quoy ilz craverent plusieurs des nefes de Grece. (L. II, chap. 45, fol. 134v)

Ce détail ne se trouve pas chez Orose ni même dans l'*Hac1*, mais chez Benoît : « Teus mil roches botent sor eus, / que ne traisissent trente bues » (v. 27917-27918). La comparaison hyperbolique est également relayée par l'*Hac3* qui ne l'attribue pas pour autant à Orose : « si gecta sur eulz telz mil roches que XXX buefs ne tramassent » (Paris, BnF fr. 15455, fol. 200r)<sup>853</sup>. Il nous semble donc que le nom d'*Orosius* inséré ici par Jean de Courcy fonctionne comme un effet de vérité historique et pourrait à nouveau renvoyer à une version de Troie, proche de Benoît, insérée dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. La nomination a pour fonction de « faire vrai ». Elle montre le régime de vérité plus qu'elle ne le prouve. Reprenant la réserve de Bernard Guenée sur le travail de l'historien amateur, nous nous accordons avec celui-ci pour dire que Jean de Courcy ne *fait* pas encore à proprement parler *de l'histoire*<sup>854</sup>. Le compilateur n'a peut-être pas été vérifier les propos dans la source latine mais il fait confiance à sa source effective qu'il corrige et précise. En ce sens, il nous semble que la fonction de l'authentification est davantage de *faire histoire*<sup>855</sup>. Elle est issue d'un travail de reconstitution plutôt que de recherche érudite et savante.

Il est en effet possible que le compilateur de la *Bouquechardière* entre ici discrètement dans le débat intertextuel qui a lieu entre ses pairs, les auteurs d'une histoire de Troie. L'anecdote des trente boeufs est racontée lors du retour des Grecs. Jean de Courcy relate la vengeance du roi Nauplus à l'encontre du meurtre de son fils Palamède, trahi par Ulysse et Diomède (chap. 42-43) : lorsque Nauplus voit arriver les vaisseaux grecs près de sa contrée, il décide d'allumer de faux feux pour les attirer sur les rochers et les laisser s'y fracasser. Non content de cette première hécatombe, il fait ensuite tomber des énormes rochers sur les navires entraînant la mort de plus de dix mille Grecs. Cependant, l'assassinat de Palamède par Ulysse

---

<sup>853</sup> Si de nombreux points communs peuvent être établis entre la version troyenne contenue dans la *Bouquechardière* et celle de l'*Hac3*, le relevé des variantes propres à cette *Histoire ancienne* effectué par Anne Rochebouet montre également des nombreuses divergences qu'il nous ait impossible de développer ici (Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière...* », *op. cit.*, pp. 183-198. Compte-tenu du peu de témoins manuscrits de l'*Hac3* nous n'exclueront pas une éventuelle filiation. Cependant, comme les variantes communes avec l'*Hac3* coïncident souvent avec celles de la *Prose 3* ou une version primitive, il est plus sûr de renvoyer à cette première filiation. Sans compter que Jean de Courcy insère bien des éléments de l'*Hac1* qui ne sont pas présents dans l'*Hac3* (*cf. supra*).

<sup>854</sup> Ce n'est pas le cas de tous les historiens amateurs. Ainsi selon Anh Thy Nguyen, le mémorialiste Jehan de Haynin a un véritable profil d'historien (« L'écriture de l'histoire à la fin du Moyen Âge : une étude textuelle et matérielle des *Mémoires* de Jean de Haynin », in *Faire de l'histoire*, dirs Pauline Bouchaud, Mélanie Fougère-Lévêque & François Wallerich, *Questes*, 36 (2017), pp. 85-107).

<sup>855</sup> Nous formons cette locution en écho à l'expression « faire de l'histoire » qui renvoie aux recherches de Bernard Guenée sur le profil, le travail et l'écriture des historiens médiévaux (voir Pauline Bouchaud, Mélanie Fougère-Lévêque & François Wallerich, « Faire de l'histoire : introduction », in *ibid.*, pp. 3-18). Nous évitons ainsi les termes de mirage ou d'illusion qui impliquent une manipulation. L'historien amateur n'est pas un faussaire.

raconté dans le chapitre 43 « Comme Ulixés tua Palamidés dedens ung puis » pose un problème dans la logique du récit car, selon Darès que suit le rédacteur de l'*Histoire ancienne*, Palamède est déjà mort une première fois pendant la guerre de Troie, au chapitre 20 intitulé « De la sixième bataille en laquelle moururent Palamidés et Deïphebus ». C'est le changement de source de Darès à Dycitis dans le *Roman de Troie* et ses prosateurs qui crée la confusion.

En effet, chez Dycitis, Ulysse et Diomède tuent Palamède par cupidité après l'avoir attiré dans un piège afin de récupérer un trésor au fond d'un trou<sup>856</sup>. Le meurtre a alors lieu pendant le conflit. Benoît complique encore davantage le schéma en entremêlant la version classique de Virgile ou Ovide – dans laquelle le guerrier accusé de trahison par une fausse lettre de Priam rédigée par Ulysse est lapidé par les Grecs<sup>857</sup> – à celle de Dictys. Le romancier déplace l'épisode au moment des retours des Grecs créant ainsi la contradiction avec le récit de Darès. Selon Luca Barbieri, la remarque de Benoît au vers 27682 « Ne sai com li fu enseignié », qui suit l'annonce à Nauplus de la mort de son fils, interroge déjà la crédibilité de cette seconde version<sup>858</sup>. Le rédacteur de l'*HacI* choisit de ne pas raconter pas cette seconde mort de Palamède. Il a repéré la contradiction et précise qu'il va évoquer « la verité, si com Servius le tesmoigne » (§ 68, l. 23-24). Ainsi, même s'il mentionne la vengeance de Nauplus, il reste vague dans les motifs qui le poussent à piéger les Grecs : « [...] li rois Nauplus, qui mout estoit dolans de son fill qui ocis estoit a Troies » (*ibid.*, l. 30).

Certains copistes de la *Bouquechardière* remplacent systématiquement le nom de Palamède par Diomède<sup>859</sup>. Mais ils se retrouvent alors face à une nouvelle incohérence lorsque l'histoire revient dans le même chapitre sur le personnage de Diomède (censé être mort) qui au retour dans son pays est trahi par sa femme Egial. Le scribe du manuscrit de Genève, plus interventionniste dans l'ensemble de la copie, n'hésite pas à mettre à distance la contradiction au moyen d'une longue rubrique-commentaire :

Ces deux chappitres dessusdi [la trahison de Palamède par Ulysse et son meurtre] ay voullu narrer pource que les aucuns orateurs les relatent et les ay mis en cest endroit pource que concordent a la trahison dont fut trahy Thelamon Ayaulx et que c'est ainsi comme une mesme matiere, combien que leur lieu seroit au temps que Palamedés gouvernoit l'ost des Grecz. (Genève, ms fr. 70/1, fol. 155r-v)

Le copiste signale, en fait conformément à ce que dit Dictys, que ces événements ont eu lieu pendant la guerre de Troie. Devant la discordance créée par l'interversion de Palamède et

---

<sup>856</sup> Dictys, II, 15, 6-15.

<sup>857</sup> *Én.*, II, 81-85 ; *Mét.* XIII, 37-39. Catherine Croizy-Naquet signale cet entrelacement des versions chez Benoît dans la note 12 de son article « Pyrrhus, Andromaque et ses fils dans le *Roman de Troie* », in *Fiction et Histoire...*, *op. cit.*, pp. 73-95 (n. 12, p. 91).

<sup>858</sup> Voir Luca Barbieri, « Achille et Ulysse dans le *Roman de Troie* : deux héros ambigus », *Vox Romanica*, 67 (2008), pp. 57-83 (pp. 76-77 en particulier) et *id.*, « « Qui a tué Ajax, fils de Télamon ?... », art. cit., pp. 357-358.

<sup>859</sup> C'est le cas dans les manuscrits du deuxième groupe, Ars3514, P2685, P2686 et aussi dans Ars3691.

Diomède dans certains manuscrits, il nous semble que la leçon de Jean de Courcy était bien Palamède. Ainsi, lorsqu'il attribue à Orose l'information qui vient clôturer le récit de la mort de Palamède et de la vengeance de son père, le compilateur accrédite la véridicité des événements qui prêtaient à discussion parmi ses modèles sans pour autant résoudre le problème de la double mort...

S'agit-il d'une erreur de jugement et de reconstitution de la part de l'historien amateur ? Ou d'un choix de moraliste ? Ici, il apparaît clairement guidé par des préoccupations plus morales qu'historiques. La portée morale de la trahison d'Ulysse justifie l'attention que Jean de Courcy accorde à cette aventure qu'il raconte selon le prisme de valeurs chrétiennes. L'action d'Ulysse est motivée par le diable :

Lors comme le deable qui sans envie ne peut arrester, olt il desplaisir du grant sens et pouoir que Dieu avoit donné a Palamidés [...]. Ainsi comme le deable conduisoit son affaire, fist il celement escrire deux brefs [...]. (L. II, chap. 42, fol. 132r)

La « fraudeuse malice » d'Ulysse, son stratagème de faussaire (la fausse lettre) et son hypocrisie – il fait semblant de soutenir Palamède et de le défendre – justifient amplement le rapprochement avec le diable, qui est le trompeur par excellence<sup>860</sup>. Cette lecture christianisante et providentialiste du passé païen est déjà mise en place dans *Prose I*<sup>861</sup>. Comme le remarque Florence Tanniou, le prosateur fait référence au Dieu unique, perçu comme « un acteur *incognito* du monde antique », dans les discours des personnages, du narrateur ou du moralisateur. Mais elle avoue également que l'intervention de Dieu dans la trame narrative est plus rare<sup>862</sup>. Jean de Courcy accentue la conception providentialiste de l'histoire et ce, nous l'avons dit, dans le but de renforcer le *continuum* historique entre l'histoire profane et l'histoire contemporaine et de provoquer chez le lecteur le processus d'actualisation et de refiguration. Dans la *Bouquechardière*, les acteurs de l'histoire antique sont en proie aux deux forces antagonistes de la religion chrétienne : Dieu et le diable, qui agissent en arrière-plan depuis l'origine du monde. Les aventures des Grecs au retour de la guerre de Troie illustrent la trajectoire humaine, orientée selon une perspective eschatologique. La vie d'Ulysse, à l'instar de celles d'Hercule, d'Énée, d'Alexandre, en est l'exemple parfait, car du fin diplomate au guerrier couvert de gloire à la fin de la guerre de Troie, il se perdra dans la mer des vices (la convoitise, la luxure) avant la rédemption finale.

L'historien amateur combine donc systématiquement deux intentions inséparables l'une de l'autre : celle de rendre un récit sincère et authentique et celle d'intégrer à sa trame historique des épisodes édifiants. Par la rupture qu'elle crée avec la narration, la référence externe met

---

<sup>860</sup> Sur le rôle du diable dans la *Bouquechardière*, voir la partie 3, chap. 3.

<sup>861</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Le Roman de Troie en prose et le monde païen », art. cit. pp. 197-205.

<sup>862</sup> Florence Tanniou, « Raconter la vraie estoire de Troye »..., *op. cit.*, pp. 426-427.

souvent en exergue le geste compilatoire et répond ainsi à ce double enjeu historique et moral. Dans un premier temps, elle accrédite la véracité de l'information livrée. En y ayant recours, le compilateur rend manifeste son travail d'identification de la source, même s'il s'agit d'une démarche inductive et non d'une véritable recherche d'archives. En se réappropriant les données historiques contenues dans ses sources, en les transformant, en les réattribuant, il prend position dans une *chaîne d'écriture*. Cependant, sous la plume de notre historien amateur, l'autorité conférée par la référence n'est pas qu'intellectuelle. Elle met également en valeur un épisode dont la vérité est à la fois historique et morale.

Après avoir exploré la manière dont l'historien amateur identifie les autorités latines de ses sources effectives, il convient désormais d'observer les attributions qui introduisent une vérité ontologique. En effet, ces autorités témoignent et garantissent l'existence d'une réalité passée différente de celle du lecteur. Elles transmettent une forme d'altérité du passé. Selon Catherine Croizy-Naquet, qui a relevé ce phénomène dans l'écriture de l'histoire à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, l'altérité médiévale consisterait à montrer, au moyen de marques linguistiques (la mise à distance temporelle, l'étymologie) et culturelles (la différence des valeurs et des coutumes), la particularité du passé et la distance avec le présent du lecteur<sup>863</sup>. Il est évident, cependant, que pour l'époque médiévale, l'altérité a pour finalité la lecture chrétienne eschatologique de l'histoire.

## 2. *L'attribution : signal de l'altérité et moteur de l'interprétation morale*

Dans la *Bouquechardièrre*, une constante dans l'usage de la référence ressort : le nom de l'historien ne sert pas exclusivement à ajouter des données historiques factuelles (datation, configuration d'un espace, etc.), il permet en fait souvent d'insérer une anecdote de type ontologique ou ethnologique qui contient un potentiel moral prégnant. C'est en ce sens qu'au moment de la destruction de Troie par les Grecs (chap. 37), Jean de Courcy fait appel à une double expertise plutôt surprenante, celle de Salluste et d'Ovide. Les deux références se suivent et permettent au compilateur de retranscrire, tout en les mettant à distance, deux anecdotes en rapport avec la religion païenne :

Salustes dist comme moult de personnes se voudrent ou temple Juno sauver, mais les dieux ne leur voudrent lors pardonner sinon aux vierges et aux enfans masles et fut tout le demourant destruit. (L. II, chap. 37, fol. 128r)

De celle occision comme raconte Ovide se courroucea Jupiter pour le temple qu'il olt violé et l'autel Appolin tout souillié de sang qui chose abhominable estoit a regarder. (*ibid.*)

---

<sup>863</sup> Sur l'altérité, en tant que connaissance et reconnaissance de la différence des civilisations antiques, à la lumière de *l'Histoire ancienne jusqu'à César* et des *Faits des Romains*, voir Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine... op. cit.*, pp. 125-187.

En réalité, si le nom d'Ovide s'impose peut-être à notre compilateur du fait de la nature mythologique de l'information délivrée – le poète latin, à travers l'*Ovide moralisé*, n'est-il pas la source principale des anecdotes mythologiques du premier livre de la *Bouquechardière* ?<sup>864</sup> – l'attribution à Salluste est, quant à elle, étrange... Encore une fois, en l'absence de preuves matérielles, nous ne pouvons pas affirmer que Jean de Courcy n'ait pas rencontré ces deux références dans une glose, cela reste envisageable. Néanmoins, ces deux informations se retrouvent plus ou moins, sous une forme légèrement différente, chez Benoît et dans les deux mises en prose, *Prose 3* ou *Prose 5*. En effet, Benoît indique bien l'irritation de Jupiter devant la profanation de Pyrrhus qui vient de décapiter Priam sur l'autel d'Apollon :

La li fist si le chief voler  
 L'autiel fist tot ensangler.  
 Por tant en fu vers lui iriez  
 Reis Jupiter, li deus prisiez. (vv. 26147-26150)<sup>865</sup>

Dans la *Bouquechardière*, la référence à Ovide permet de mettre à distance le pouvoir conféré à un dieu païen. En effet, en tant qu'auteur païen, Ovide ne pouvait pas voir dans la punition des Grecs, à la suite de la profanation d'un lieu sacré, un acte providentiel émanant de la volonté du Dieu chrétien<sup>866</sup>. Pourquoi utiliser le patronage de Salluste, un historien latin du 1<sup>er</sup> siècle, source revendiquée par le compilateur des *Faits des Romains*, et qui n'a *a priori* pas parlé de la guerre de Troie ? L'attribution à Salluste procède de la même logique. Il nous semble qu'au moyen de la référence externe, Jean de Courcy accrédite l'historicité de cet épisode, tout en mettant à distance la vérité païenne qu'il contient (le pouvoir de Junon de gracier). Salluste, historien païen, ne pouvait voir les choses autrement que sous le prisme de la religion romaine.

Le compilateur de la *Bouquechardière* réécrit d'ailleurs l'épisode à la lumière des valeurs chrétiennes orientant vers une lecture spirituelle de cette intervention divine. Chez Benoît, comme dans *Prose 3* et *Prose 5*, les Grecs, après avoir fait un carnage dans la ville de Troie, pillé toutes ses richesses et tué le roi Priam, persistent dans leur brutalité et leur perversité, en décidant communément lors d'un conseil de se débarrasser également des personnes ayant trouvé refuge dans les temples de la ville. Ils n'épargnent personne :

A ce se sunt tuit acordé  
 Que l'om par force es en traie  
 Si n'aient ja de mort manaie.  
 Ensi firent : mal lor doinst Dex !  
 Ainc ne les garanti autex [...]. (vv. 26202-26206)<sup>867</sup>

<sup>864</sup> Mais précisément, cette information sur la colère de Jupiter, après la profanation de Pyrrhus qui décapite Priam sur l'autel d'Apollon n'est pas transcrite dans l'*Ovide moralisé* : « Sacrefiez fut, ce m'est vis, / Prians sor l'autel de Jovis » (L. XIII, vv. 1371-1372).

<sup>865</sup> Voir aussi *Prose 3*, fol. 111r et le § 397 dans *Prose 5*.

<sup>866</sup> Sur cette question de la crédulité des acteurs de l'histoire profane, voir la partie III, chapitre 2, I. 1.

<sup>867</sup> Voir aussi *Prose 3*, fol. 111v et le § 398 dans *Prose 5*.

Mais en réalité, Andromaque et Cassandra et les « beles dames, des preisanz, des puceles e des enfanz » (vv. 26217-26218) sont emmenées par les Grecs. La transposition chrétienne est évidente : sous la plume de Jean de Courcy, ce sont les *vierges* et les *enfants masles* qui sont « pardonnés » dans une maison sacrée. Derrière l'action de grâce des innocents, que les païens dans l'ignorance du Dieu unique attribuent à leurs dieux, il y a en réalité le Dieu des chrétiens qui offre un espoir de rédemption à travers l'établissement d'une nouvelle lignée purifiée des péchés des pères. La punition des Grecs devient alors le signe de la colère de Dieu :

l'ire de nostre seigneur qui se courrouce de telz malefices et les punicions grievves et merueilleuses qu'il envoie a ceulx qui le courroucent et par peché font esmouvoir son ire. (L. II, chap. 37, fol. 128v).

Comme le relève Pierre Chastang, l'usage de l'autorité signale :

[...] la performativité du texte qui, si elle repose en dernier recours sur des figures d'autorité socialement construites, fait usage de fragments textuels, de modèles génériques et d'objets écrits hérités, dont le maniement constitue un cadre de perception et de compréhension du monde et permet de capter des formes d'autorité socialement reconnues.<sup>868</sup>

L'insertion de l'autorité retient l'attention du lecteur et souligne les réécritures de Jean de Courcy, les moments où le compilateur du XV<sup>e</sup> siècle s'approprie la matière historique à l'aune de ses propres valeurs.

C'est également en ce sens qu'il utilise le nom de Darès à plusieurs reprises. Contrairement à Dictys, qui n'est mentionné qu'au moment de la destruction de la ville, Jean de Courcy avoue à quatre reprises des emprunts à *Daires de Frige* (« Daires de Frige dit », chap. 21, 22, 32, 39), ce qui est nettement plus que le rédacteur de *l'Histoire ancienne jusqu'à César*, mais nettement moins que Benoît ou Guido delle Colonne. Or, les trois premières occurrences permettent en général d'introduire des anecdotes qui ne viennent pas de Darès et donc, ne se trouvent pas dans *l'Histoire ancienne*, mais qui sont en revanche, intégrées dans la narration par Benoît et ses prosateurs, sans jamais être attribuées à l'historien latin.

Les deuxième et troisième mentions de Darès mettent sur le compte de l'autorité latine, deux phénomènes peu recevables d'un point de vue chrétien :

1. les offrandes à Minerve de la part de Priam pour remercier les dieux de la bonne fortune troyenne et de leur victoire, au chapitre 22 – anecdote que l'on ne trouve que chez Jean de Courcy, mais qui aurait pu être inspirée par les romans antiques en général ;

2. l'épisode du mauvais présage lors d'une cérémonie païenne en hommage au dieu Apollon, pendant laquelle un aigle vint voler les entrailles des offrandes.

L'usage de la source témoigne de l'historicité de ces coutumes païennes anciennes, tout en signalant leur caractère insolite par rapport aux valeurs chrétiennes du lecteur. On retrouve la

---

<sup>868</sup> Étienne Anheim & Pierre Chastang, « Conclusion : l'écriture infinie... », art. cit., p. 357.

même idée lorsque Jean de Courcy attribue à *Omer le poete* l'information selon laquelle les Grecs, lors du siège de Troie, se mirent en quête des trésors cachés en Phrygie, « qui de ancien temps y ourent esté mis » (chap. 17). Évoquées sans être vraiment décrites, ces informations sur les coutumes anciennes (religieuses ou populaires) n'apportent pas grand-chose à la trame principale. En fait, ces précisions ethnologiques sont dans un premier temps un témoignage d'érudition et de curiosité pour les mœurs et la culture antique. Dans un second temps, elles permettent au moraliste de porter un regard idéologique et moral sur ces civilisations, dont la disparition est le témoignage de leurs mauvaises mœurs<sup>869</sup>. La nomination de la source met donc en lumière une altérité historique et surtout, religieuse. Malgré la récupération morale et chrétienne de l'altérité, l'historien amateur dépasse en ce sens l'anachronisme du romancier qui projette son être et son monde sur l'altérité du passé<sup>870</sup>.

Les mœurs et les faits passés doivent illustrer tout un catalogue de vices auxquels Jean de Courcy oppose bien sûr les voies qui mènent au salut. L'anecdote historique empruntée à Homère sur la quête des trésors par les Grecs se justifie entièrement d'un point de vue moral : elle permet au moralisateur de faire un commentaire sur le « feu d'avarice » opposé au « champ de charité » et au « tresor du regne pardurable :

Pour ce est il aussi tost que **ung homme** assemble tresor, il oste son cueur de l'amour divine et le muce dedens la huche de avarice [...]. (L. II, chap. 17, fol. 111v)

L'argumentation morale est néanmoins étrangement menée : l'auteur passe de l'accumulation des gains chez les Grecs – qui apparaît néanmoins comme nécessaire au financement de la guerre (« qui moult leur aiderent a fournir leur guerre », cette allusion est-elle influencée par le souvenir de sa propre réalité ?)<sup>871</sup> – à une dénonciation universelle du péché d'avarice qui touche l'homme en général. Ce vice n'est donc pas envisagé d'un point de vue politique ou social, comme c'est le cas chez Philippe de Mézières, Eustache Deschamps, Laurent de Premierfait ou Christine de Pizan<sup>872</sup>. S'opposant à la perspective du salut, le péché d'avarice est exploité selon un angle eschatologique et individuel : il appartient à chaque homme d'être l'acteur de son salut et de corriger ses mœurs :

---

<sup>869</sup> Florence Tanniou a relevé le même phénomène sous la plume du premier prosateur (« *Raconter la vraie estoire de Troye* »..., *op. cit.*, pp. 423-519).

<sup>870</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, pp. 125-126.

<sup>871</sup> De même, l'*exemplum* n'est pas négatif. Jean de Courcy raconte d'après un pseudo *Gildebert*, la légende d'un sarrasin qui découvrit le sens d'une énigme inscrite sur le cercle d'airain d'une statue de marbre en Poille, « Es kalendes de may a soleil levant je auray la teste d'or. ». Il put ainsi trouver le trésor caché dans l'ombre de la tête à la date indiquée. Cette légende est en fait attribuée à Robert Guiscard dans la geste écrite par Guillaume de Poille. Le nom de *Gildebert* pourrait en revanche venir d'une confusion avec une autre découverte similaire, que l'on trouve dans les histoires universelles latines (celle de Guillaume de Malmesbury), attribuée au moine Gerbert, qui devient par la suite le pape Sylvestre II (voir note critique du chapitre 17 dans l'édition à paraître).

<sup>872</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « *De ira et avaritia* ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité », *CRMH*, 9 (2002), URL : <http://crm.revues.org/82>.

pour ce quant l'omme apperçoit ce tresor et la haulte richesce en quoy il peut par celui venir, il doit rendre ses temporelz biens pour achater ce champ precieux et digne, c'est que il relenquise ses iniquitez et delaisse les voyes qui a peché le mainent, vivre en charité paciaument tant que en la fin puisse ce saint tresor trouver en la fruicion du regne des cieux. (L. II, chap. 17, fol. 112r)

Cet appel à la *conversion* offre selon nous une alternative dévotionnelle à l'appel à l'action politique (et donc morale) relevé par Jean-Claude Mühlethaler chez des écrivains curiaux que sont par exemple Alain Chartier, Christine de Pizan<sup>873</sup>. L'histoire est chez Jean de Courcy au service de cette conversion : la quête de la vérité divine cachée derrière les événements passés enclenche *in fine* une réflexion sur une manière d'être au monde. L'attribution historique, de par l'autorité qu'elle revêt, fonctionne comme une approbation de la vérité morale que le compilateur veut faire passer<sup>874</sup>.

Le même procédé est à l'œuvre lorsque Jean de Coucy attribue à Darès l'anecdote au sujet de l'invention des jeux « sortissables comme des tables et de la griesche » (chap. 21, fol. 114v) par les Grecs, celle-ci est également l'occasion d'introduire un commentaire moral :

Daires de Frige dit comme durant leur siege les Gregois qui par long temps y feurent pour eulx desennuyer trouverent plusieurs jeux par entr'eulx sortissables comme des tables et de la griesche qui est ainsi nommee pour la cause que les Grecs la trouverent. (*ibid.*)

Le compilateur de la *Bouquechardièrre* n'est pas le seul à placer l'invention des jeux de tables (dont les échecs) et de dés dans le camp des Grecs : l'auteur de l'*Ovide moralisé* et Christine de Pizan attribuent l'invention des échecs ou d'autres jeux à Ulysse<sup>875</sup>. Peut-être Jean de Courcy se souvient-il, sans passer par l'explication de l'étymologie, que le nom du jeu de la *griesche* signale indubitablement son origine grecque<sup>876</sup>. Il va donc à l'encontre de la tradition issue du *Roman de Troie* et impose ainsi à travers ce déplacement sa vision moraliste de l'histoire.

En effet, dans le *Roman* comme dans les mises en prose, les jeux des dés et des tables sont inventés par les Troyens lors de la reconstruction de la cité par Priam. Chez Benoît, le jeu constitue, comme l'ont montré Anne Rochebouet et Anne Salamon, « une activité de cour qui démontre l'intelligence et l'éducation de ceux qui la pratiquent »<sup>877</sup>, alors que, dans *Prose 3* et *Prose 5*, l'invention lie encore plus intimement l'organisation hiérarchique et politique de la

---

<sup>873</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « Une génération d'écrivains embarqués : le règne de Charles VI ou la naissance de l'engagement littéraire en France », art. cit., pp. 15-32 et *id.*, « Pour une préhistoire de l'engagement littéraire en France : de l'autorité du clerc à la prise de conscience politique à la fin du Moyen Âge », *Versants*, n° 55 (2008), pp. 11-32.

<sup>874</sup> Sur l'approbation, voir Bernard Guenée, « “Authentique et approuvé” : recherches sur les principes de la critique historique au Moyen Âge », in *La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, éd. Yves Lefèvre, Paris, CNRS, 1981, pp. 215-229.

<sup>875</sup> Christine de Pizan, *Epistre Othea...*, éd. cit., § 83, pp. 317-318 et la note critique de Gabriella Parussa, *ibid.*, pp. 443-444.

<sup>876</sup> On trouve la mention de ce jeu de la *griesche* dans un contexte négatif, dans la traduction du *Policratique* de Denis de Foulechat (*Le Policratique de Jean de Salisbury (1372), Livres I-III*, éd. Charles Brucker, Genève, Droz, 1994, L. I, p. 111) ou chez Jean Lefèvre, *La Vieille, ou les Dernières amours d'Ovide. Poème français du XIV<sup>e</sup> siècle traduit du latin de Richard de Fournival par Jean Lefevre*, éd. Hippolyte Cocheris, Paris, A. Aubry, 1861, p. 62.

<sup>877</sup> Anne Rochebouet et Anne Salamon, « Les échecs et la cité de Troie », in *La Règle du jeu*, dirs Amandine Mussou & Laëtitia Tabard, *Questes*, 18 (2010), pp. 30-43 (p. 33).

citée à « une nouvelle organisation sociale du temps et des divertissements »<sup>878</sup>. Cependant, le jeu est aussi le « signe de l'oisiveté ou du mauvais comportement ». Cette réception morale, déjà présente chez Benoît lorsqu'Achille, refusant de combattre, s'adonne à l'oisiveté et aux jeux, est amplifiée dans le texte de Guido<sup>879</sup>. Dans la *Bouquechardièrre*, l'attribution de l'information à Darès retient notre attention : pourquoi convoquer le nom de l'historien latin au moment même où Jean de Courcy s'éloigne de la tradition la plus répandue ? *Prose 4* met aussi sur le compte de Darès l'invention des jeux par les Troyens mais conformément à son modèle, il insère cet épisode au moment de la reconstruction de la cité. La référence dans *Prose 4* renvoie donc probablement à Benoît.

Chez Jean de Courcy, la référence externe permet encore une fois de mettre en valeur l'altérité : l'insertion du nom de l'historien isole l'anecdote érudite et attire l'attention du lecteur sur un phénomène mis à distance selon un filtre chrétien. L'étrangeté de l'histoire déclenche la réflexion morale<sup>880</sup>. Ainsi, l'historien moralisateur vide le motif de l'invention des jeux de son potentiel civilisationnel, militaire ou politique en déplaçant la remarque érudite après la bataille qui suit le retour d'Agamemnon à la tête de l'armée grecque (chap. 21). De même, il passe sous silence le jeu particulier des échecs, contenu implicitement sous l'appellation *jeux de table*, pour s'intéresser davantage aux *jeux de dés*, régis par le hasard. Inventés pendant une trêve, les jeux de hasard sont condamnés dans la moralisation non seulement pour la nature oiseuse de cette activité, mais surtout pour les conflits qu'ils engendrent. Cette idée est déjà présente chez Guido delle Colonne, pour qui « *ibi ludi subito irascibiles alearum* », les jeux de hasard provoquent la colère<sup>881</sup>. Sous la plume de notre moraliste, caractéristique que notre écrivain amateur partage avec ce juriste, la distraction engendre un triple péché : l'oisiveté, l'avarice et la convoitise :

Tout jeu de dez est nommé hazart né et créé du **peché d'avarice** sur l'espece des biens d'autrui acquerir indeuement sans raison et sans desserte [...] si est ce jeu semblable a la terre oyseuse qui par deffaulte de bonne semence porte **ortyes, feuguières et ronches** desqueles il ist **bestes et vermines** qui gastent et destruisent les bons fruis prouffitables qui croissent es terres de vaillable labour parce que **oysiveté est nee de convoitise** et en ist **hayne, murmure, homicide, detraction** vers Dieu et envers le monde ce qui bonnes vertus fait aneantir et corrompt et deffait les biens de charité [...]. (L. ii, chap. 21, fol. 115v)

---

<sup>878</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>879</sup> Guido de Columnis, *Historia destructionis Troiae*, éd. cit., p. 49.

<sup>880</sup> Dans la troisième partie de la thèse, nous verrons que le principe de familiarité provoque aussi la réflexion morale mais grâce au phénomène d'identification qu'il déclenche chez le lecteur. Familiarité et distanciation du monde antique sont donc deux techniques rhétoriques qui visent toutes deux à l'herméneutique du monde du texte par le lecteur.

<sup>881</sup> *Ibid.*, p. 49.

Oisiveté n'est plus fille d'acédie comme chez Thomas d'Aquin<sup>882</sup>, mais de convoitise. Le moralisateur utilise les bienfaits pédagogiques de la métaphore (*semblable a*) qui, en créant une image mentale, aide le lecteur à bien visualiser l'étendue des dommages créés par ce vice. L'énumération quasi apocalyptique des passions meurtrières engendrées par les vices de convoitise et d'avarice (*haine, murmure, homicide et detraction*) participe à émouvoir le lecteur et à l'éloigner de cette voie pécheresse<sup>883</sup>. Les ressorts de la pastorale sont mis à profit à des fins pédagogiques. Il s'agit d'éduquer le lecteur à la bonne vie : « [...] aucun ne doit oisiveté querir qui en jeu de hasart le puisse actraire ne aux biens d'autrui indeument acquerir mais loyaument labourer et vivre des choses qui sont par raison acquises » (*ibid.*). Le « didactisme chrétien »<sup>884</sup> au centre de l'écriture de Jean de Courcy explique presque toujours l'ajout des nombreuses anecdotes attribuées à des auteurs latins.

Cependant, malgré ces effets de vérité, l'intérêt supérieur de la morale sur l'histoire explique le fait que l'historien amateur ne partage pas entièrement le goût du clerc érudit pour le détail historique exotique et gratuit que Catherine Croizy-Naquet a remarqué dans les *Fets des Romains* et dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*<sup>885</sup>. Ainsi, lorsque la mention de la coutume païenne ne sert ni la morale ni l'économie narrative, elle a tendance à disparaître sous la plume de Jean de Courcy. Bien souvent, il ne décrit pas les rites funéraires. Il signale par exemple lors de la visite de Pyrrhus sur la sépulture d'Achille, que celle-ci est en forme de « pyramide », mais sans insister davantage sur l'étrangeté de cette architecture : « Si lui renouvela derechef sa douleur et piteusement ilec fist ses complaints sur la pyramide en quoy le corps gisoit pour le regret de l'amour paternele » (L. II, chap. 28, fol. 121r).

De même, il indique rapidement les coutumes de crémation de la civilisation païenne :

Aprez ces treves prinses recueillirent les mors et **selon leur coustume** les fist ardoir et apreuz les cendres en la terre mectre. (L. II, 13, fol. 108r)

A hault honneur et grande solennité fist le roy Priant le corps de Hector son filz ensevelir et ou temple Appolin devant l'une des portes de celle cité fut en terre mis. Si lui fist faire les solennitez qui aux haults hommes **estoient en celui temps acostumees de faire**. (L. II, chap. 17, fol. 111r)

Dans le second exemple, Jean de Courcy reste plus vague que l'auteur de l'*HacI* qui précise qu'ils firent des « gieus et establi qu'il avoient acostumé a faire » (§ 40, l. 48). Il ne profite pas non plus de l'occasion offerte par le rédacteur de l'*HacI*, qui condamne les danses et chants païens lors de la veillée du défunt Achille (§ 55, l. 19-51). Jean de Courcy se contente à nouveau

<sup>882</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, volume 35 (2a 2æ. 34-46) (voir Anne Rochebouet et Anne Salamon, « Les échecs et la cité de Troie », art. cit., pp. 36-39).

<sup>883</sup> Carla Casagrande & Silvana Vecchio, « Les théories des passions dans la culture médiévale », in *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, eds Damien Boquet & Piroska Nagy, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 107-122.

<sup>884</sup> Sur ce didactisme chrétien au service de la fonction édicatrice de l'histoire, voir les réflexions de Jeannette M. A. Beer, *A medieval Caesar*, Genève, Droz, 1976, pp. 185-200.

<sup>885</sup> Sur ce traitement ethnologique du mode de vie autre dans la partie romaine de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et des *Faits des Romains*, voir Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine... op. cit.*, pp. 147-154 (p. 150).

de signaler rapidement les « obseques et solennitez » sans les décrire, avant de retourner au sujet principal, la guerre :

Quant celles obseques et solennitez furent acomplies **selon l'usage** que pour lors tenoient le roy Agamenon et les barons de Grece a conseil assemblerent [...]. (L. II, chap. 27, fol. 119v)

Pourtant, le commentaire discret du compilateur de la *Bouquechardière* pourrait passer pour un complément à la diatribe de Wauchier. En effet, Wauchier accuse les hommes et des femmes païens d'exprimer le deuil par des manifestations joyeuses, là où ils devraient faire « orisons et proieres » et donner « as povres besogneos selonc ce c'om puet de verai cuer et bon entires ausmosnes » (§ 55, l. 37-39). Jean de Courcy, quant à lui, condamne l'excès de la passion inverse à celle de l'expression d'une joie à fonction cathartique. Il blâme l'excès de tristesse :

**Dolens en furent et forment les plainquirent mais lors remede ne y savoient querir ne pour plaindre ravoit ne les pouoient. Piteusement** recueillirent les corps et a grant honneur les firent mettre en riches sepultures et pour notablement faire leurs obseques envoya Agamenon devers le roy Priant lui requerir comme temps et treves lui vouldist donner pour les obseques de ces chevaliers faire lesqueles treves otroiees lui furent. (L. II, chap. 27, fol. 119r)

La manifestation coutumière des chants et des danses de la veillée antique est remplacée par les pleurs, les plaintes et la pitié, au sens d'apitoiement. Or, dans la perspective du salut de la *Bouquechardière*, l'excès de douleur est tout aussi malvenu que la joie cathartique. L'homme chrétien doit accueillir la mort avec détachement car elle signifie son accès à la vie éternelle aux côtés de Dieu<sup>886</sup>.

Dans la *Bouquechardière*, l'usage de la source sert de manière attendue de caution référentielle. À l'instar des monuments dont il a déjà été question, les références externes sont les vecteurs d'une réalité historique et culturelle passée qui n'existe plus. Elles fournissent à l'historien les bases crédibles et autorisées pour poser un discours vrai, authentique et approuvé par la communauté des historiens. La stratégie de remploi des hypotextes par Jean de Courcy est donc motivée par une visée morale et eschatologique de l'histoire. Le refus du *roman* (l'épisode de Monflor) ou de la *poeterie* (l'épisode de la Sybille) rend compte de la volonté de livrer un récit historique vidé de ses ornements poétiques et de ses contradictions avec la vérité de la foi chrétienne. Collectant, sélectionnant et compilant ses sources, l'auteur de la *Bouquechardière* exploite bien la méthodologie de l'historien. Symbole de l'effort de l'historien amateur pour attribuer des informations ou des anecdotes à des auteurs précis (Stace, Justin, Orose), la nomination permet de compléter l'imprécision de ses modèles, voire de prendre position contre le jugement d'une de ses sources (les trente bœufs de Nauplus). Jean de

---

<sup>886</sup> À ce sujet, voir le traitement de la mort d'Hercule (partie III, chapitre 2).

Courcy fait une profession de foi d'historien contre le romancier et le poète, voire même contre le chroniqueur.

Mais, la manière dont Jean de Courcy réemploie ces références et transforme ses sources effectives nous renseigne sur la particularité de l'approche historiographique de l'historien amateur. Ce dernier manifeste un effort considérable pour rendre à une tradition latine historiographique établie des informations factuelles, ethnologiques ou ontologiques. Pourtant, le rapport avec les sources effectives montre qu'il n'a pas eu accès à l'archive, au document. Il reconstitue par ricochet. Au-delà de la question de savoir si Jean de Courcy croyait à ses reconstitutions, il semble que la vérité historique est, sous sa plume, soumise à la vérité morale. L'attribution a une fonction pédagogique : elle permet d'attirer l'attention du lecteur sur une altérité culturelle ou religieuse qui contient un potentiel moral. L'historien amateur se place ainsi dans la pure tradition des historiens médiévaux :

L'histoire contenue dans les confins des sources est conçue plus spécifiquement comme un texte où, sous un sens linéaire et littéral, surgissent des significances cachées mais pleines de résonances que l'historien a charge et devoir de dévoiler dans un contexte socio-politique donné.<sup>887</sup>

Néanmoins, par son manque d'intérêt pour le détail érudit, Jean de Courcy se révèle plus moraliste que l'historien de l'*Histoire ancienne*. Partageant la verve moralisatrice du premier prosateur ou de Guido delle Colonne, il finit par emprunter au roman de nombreux épisodes tout en les soumettant à sa visée édifiante. Ce sont ces rapports entre le modèle rhétorique de l'histoire et le modèle rhétorique romanesque et entre vérité historique et vérité morale que nous allons maintenant explorer.

---

<sup>887</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Écrire l'histoire... », art. cit., p. 74.



### Chapitre 3

## Recomposer l'histoire antique pour réformer les mœurs

Jean de Courcy le rappelle dans son prologue, les vieilles histoires ont « substance de fait de hault memore coulourees de couleur historial et ont oudeur de moralité » (*Prol.*, fol. 1r). Au Moyen Âge, l'histoire est vraie parce qu'elle est le résultat de la volonté de Dieu. Le travail de l'historien médiéval relève surtout d'une démarche d'investigation, de mise en récit et d'interprétation des traces du passé qui vise à la compréhension du monde. Comme le remarque Jean-Marie Moeglin à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, le chroniqueur devient l'entremetteur entre la réalité du fait historique et la vérité de l'histoire transmise au lecteur. De la même façon, il nous semble que l'historien qu'est Jean de Courcy s'impose aussi comme un entremetteur entre la réalité antique disparue et le sens profond, eschatologique et universel de l'histoire qu'il souhaite transmettre à son lecteur. Pour passer de la préfiguration à la refiguration, l'historien configure la réalité historique en la mettant en récit. Pour assurer l'effectivité et la bonne réception de son discours moral, l'historien emprunte alors aux deux modèles rhétoriques historique et romanesque. Il élabore ce que Catherine Croizy-Naquet a défini comme une *prose historique*. Affranchie des contraintes de l'art rhétorique qui contrarie « la connaissance et la production du vrai », cette prose possède un rapport plus mimétique au réel<sup>888</sup>. L'écriture de l'histoire se recentre sur les faits, les personnages et les lieux. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, l'historien met en place une méthodologie qui répond à un double contrat :

L'histoire relatée doit désormais articuler en un seul discours un double contrat : un contrat narratif qui nécessite d'inscrire la linéarité des faits et les lois présidant à leur déroulement dans un récit organisé ; un contrat scientifique qui nécessite une relation fidèle à l'événement et donne à voir le processus complexe des causes et conséquences des faits et gestes, invitant à découvrir l'ordre caché sous l'ordre apparent.<sup>889</sup>

Entre reconstruction archéologique et reconstitution d'une réalité qui sonne « vraie », le récit de l'histoire de Troie dans la *Bouquechardière* répond à ce double contrat. L'historien reproduit avec exactitude le cours événementiel de la guerre et dépeint les acteurs du monde antique et les comportements qui ont conduit à leur disparition. Par la confrontation, la vérification et la critique des sources et par la transmission de la vérité des faits au moyen d'une prose sobre, neutre et fidèle, l'historien médiéval propose désormais un récit objectif et distancié sur le passé, ce qui ne l'empêche pas de s'écrire sous la contrainte de la morale « pour en mesurer les spécificités et les interpréter à l'intention de son public »<sup>890</sup>.

---

<sup>888</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique... », art. cit, p. 31.

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>890</sup> *Ibid.*, p. 42.

## I. Réécrire la guerre : réalisme et sobriété de la prose historique

L'écriture de la guerre a été conditionnée par la chanson de geste et les romans antiques, à tel point qu'elle consiste selon Jean Rychner en un « motif narratif et rhétorique »<sup>891</sup> : d'un point de vue rhétorique, son expression se caractérise par un style formulaire et d'un point de vue narratif, le motif est constitué d'unités narratives minimales stéréotypées, appelées aussi clichés narratifs, ayant une fonction performancielle et/ou modalisatrice<sup>892</sup>. Par conséquent, c'est parce que la guerre est le lieu où s'expriment habituellement les codes épiques qu'il est intéressant d'observer la manière dont Jean de Courcy, chevalier normand du XV<sup>e</sup> siècle, reprend ce thème et le manipule selon ses intentions moralisatrices. Il s'agira de voir en quoi Jean de Courcy intervient de manière discrète sur le récit de la guerre pour contrecarrer l'exagération propre au style épique. Il propose une version plus « réaliste » de l'événement qui passe par une économie du nombre et des acteurs de la guerre et par une pratique du résumé qui vient évider le motif de glorification des héros à des fins édificatrices.

### 1. *La reconstruction archéologique du nombre : une image du réel vraie et intelligible*

Pour adhérer au régime d'historicité caractérisée par la vérité des faits qu'il transmet, la prose historique se dote d'artifices rhétoriques qui promeuvent la validité de son contenu. Outre l'ancrage spatio-temporel et la référence externe dont il a déjà été question, Jean de Courcy a également recours aux chiffres pour attester de la véracité de ses propos. Rejoignant la distinction entre régime de preuve et régime de monstration établie par Carlo Ginzburg, Jean Flori montre que le nombre chez les chroniqueurs est employé non pas « pour transcrire la réalité, mais la traduire, voire pour l'évoquer », il a une valeur symbolique qui permet de traduire une atmosphère générale<sup>893</sup>. On remarque d'emblée que dans le récit de la légende troyenne, le chiffre est essentiellement utilisé pour traduire l'atmosphère de la guerre et rendre compte de sa démesure. Lors de l'arrivée des alliés du roi Agamemnon au port d'Argos, il supprime les portraits que l'on trouve de manière succincte chez Darès et largement développés chez Benoît, mais il transmet les données chiffrées fournies par ses sources à la suite de Darès :

---

<sup>891</sup> Selon Jean Rychner, les motifs sont « stéréotypés sur le plan du récit aussi bien que dans l'expression ; sur le plan du récit, ces motifs isolent certains moments, toujours les mêmes, et, dans l'expression, ces moments seront rendus de façon analogue par les mêmes formules » (Jean Rychner, *La Chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*, Genève, Droz, 1955, p. 127).

<sup>892</sup> Pour une description du motif épique et une analyse de son fonctionnement rhétorique et narratif, voir Jean-Pierre Martin, *Les Motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (discours de l'épopée médiévale 1)*, Paris, Champion, 2017.

<sup>893</sup> Jean Flori, *Croisade et chevalerie, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles, De Boeck 1998, p. 326.

Si furent ilec tous assemblez .XLVIII. pour celle armee faire tant roys que autres princes lesquelz pour eulz et leurs gens sur mer mectre ourent .M II<sup>c</sup> L. nefz a ce port fait venir tant des ports de Grece, des regnes de Bougie, de Chippre, d'Archade, de Calidone, de Puille, de Crethe et de plusieurs autres ports et contrees comme chascun seigneur en avoit peu finer. (L. II, chap. 7, fol. 103v)

Les nombres s'associent aux données géographiques pour dessiner les contours d'une réalité appréhendable par le lecteur qui peut désormais prendre conscience de l'étendue et l'ampleur du territoire grec et de l'alliance réunie par le roi Agamemnon. Le compilateur s'accorde avec l'*Hac1* sur le nombre de navires (§ 20 : 1250), alors que Benoît reprend le chiffre avancé par Darès de 1130. En revanche, le nombre de chefs est particulièrement variant dans la tradition : Darès et Benoît indiquent 49 chefs, alors que le rédacteur de l'*Hac1* en énumère 47 tout en donnant une somme totale de « .LXVII. [...] rois et duc et meneor », ce qui pourrait bien être une erreur de transcription consistant dans une inversion du L et du X<sup>894</sup>. Le compilateur de la *Bouquechardière* reste malgré tout fidèle aux données de sa source.

De même, c'est au moment du bilan chiffré de la guerre de Troie emprunté à Darès que le compilateur fait la monstration de sa maîtrise des techniques de manipulation du chiffre qui alimentent le modèle rhétorique de l'histoire (L. II, chap. 39, fol. 130r). Il précise la durée du siège de Troie : « .X. ans .VII. mois et .XII. jours » et décline de manière mathématique le nombre des morts de part et d'autre des deux camps : « des Grecs y olt mors .VIII<sup>c</sup> VI<sup>m</sup>. hommes et des Troyens .VI<sup>c</sup> XLVI<sup>m</sup>. au devant de celle grande destruction et a la prinse de celle cité en furent occis .II<sup>c</sup> XLVIII<sup>m</sup>. », soit un total de « .XVII<sup>c</sup>. mil hommes ». Et enfin, il rattache l'histoire troyenne à sa temporalité universelle en indiquant la date de la fondation de la cité, « .III<sup>m</sup> II<sup>c</sup> XLVIII. ans depuis que le monde olt commencement », et sa durée « .IX<sup>c</sup> LXII. ans ». Ces chiffres, absents dans le *Roman* et dans *Prose 1* et *3*, sont très exactement les mêmes que ceux de *Prose 5* (§ 414) (et, donc de l'*Hac3*, BnF fr. 15455, fol. 198r), qui les emprunte à une version de l'*Hac1* différente de celle livrée par le manuscrit royal (§ 66)<sup>895</sup>. La séparation dans le décompte des morts troyens entre ceux qui sont tombés pendant la guerre et ceux qui sont morts au moment de la prise de la cité crée un effet d'insistance sur l'hécatombe pour la dynastie et le peuple de Troie. Mais le bilan final qui additionne les morts des deux camps ne laisse de place à aucun vainqueur. L'ancrage de la cité dans l'histoire de l'humanité que l'on trouve seulement dans l'*Hac1* et chez Jean de Courcy<sup>896</sup> accentue encore davantage la portée universelle du désastre. La datation de la fin et du début du pouvoir troyen renforce l'anéantissement total de

<sup>894</sup> Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, op. cit., p. 410. *Prose 1* parle de 36 chefs et 1210 nefz (§ 76) ; *Prose 5* avance les chiffres de 63 et 1679 (§ 119) ; l'*Hac3*, 62 et 1360 (BnF fr. 15455, fol. 118v).

<sup>895</sup> L'*Hac1* donne (§ 67) : 10 ans 8 mois et 12 jours pour la durée du siège, 806 000 morts côté grec, 676 000 + 278 000 morts troyens, soit 1 760 000 au total ; la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* (§ 28) évoque quant à elle un siège de 10 ans 6 mois et 12 jours, 866 000 morts grecs et 675 000 + 276 000 morts troyens.

<sup>896</sup> La datation de Jean de Courcy diffère légèrement de celle du manuscrit royal de l'*Hac1*, dans lequel Troie a été fondée 3244 ans après la création du monde. En revanche, la durée de la cité est identique (962 ans).

cette dynastie qui disparaît de l'histoire. Suivant le rédacteur de l'*Haci*, Jean de Courcy confirme bien son statut d'historien, soucieux de replacer les événements de l'histoire des nations païennes dans l'ensemble du plan divin. Le nombre dans l'histoire de Troie donne donc une image du réel. Cependant, le compilateur en fait un usage parcimonieux. Peut-être pour ne pas tomber dans l'exagération de la chanson de geste, au service de la glorification du héros ou de la déploration, en dehors de ce seul rapport final, il ne précise jamais le nombre de morts consécutif aux différentes batailles. C'est le bilan eschatologique qui compte.

Le bilan effrayant de cette guerre provoque la réaction du compilateur. En effet, celui-ci fait usage de sa fonction testimoniale<sup>897</sup> en signalant par un commentaire le caractère extraordinaire de ce fait historique : « en tout ce monde ne olt oncques si grande ne tele occision » (*ibid.*). Est-ce parce qu'il a lui-même fait l'expérience du champ de bataille que Jean de Courcy réagit devant l'ampleur du massacre ? Malgré le caractère topique de cette remarque signalant la merveille, le syntagme « en tout ce monde », grâce au déictique, prolonge le constat du compilateur jusqu'au présent de la lecture. L'implication du lecteur a pour but de stimuler une réaction face aux événements de l'histoire. Le chiffre permet de représenter l'histoire non pas dans ses détails parfois glorieux, mais dans l'ampleur du massacre final, alors que le commentaire du narrateur indique qu'une telle hécatombe ne s'est plus reproduite depuis. Compte tenu du contexte de la guerre de Cent ans, une guerre des nations et de la portée actualisante de l'histoire universelle de Jean de Courcy, l'écrivain chevalier semble envoyer un avertissement à son lecteur : il s'agit de veiller à ce que la chute d'une nation ne se reproduise pas dans le *futur-rendu-présent* tourné vers le *pas-encore*<sup>898</sup>. L'histoire n'est pas que le récit du passé, elle reste à *faire*. Le lecteur contemporain est inclus dans le processus historique. Affecté par le passé qu'il découvre, le lecteur est invité par Jean de Courcy à « faire l'histoire » autrement. L'auteur crée donc un véritable horizon d'attente oscillant entre espoir du progrès et crainte de voir se répéter l'histoire<sup>899</sup>.

Plus qu'une simple image du réel, le nombre chez Jean de Courcy doit être crédible et refléter un certain réalisme, trait perceptible dans le traitement de la durée de l'incendie de la ville de Troie. De la même manière qu'il prenait parfois position dans la chaîne de l'écriture, il intervient pour rectifier une information qui lui paraît exagérée. En effet, le rédacteur de l'*Haci* s'interroge déjà sur la crédibilité d'un incendie qui selon « li pluisor » aurait duré sept ans (§

---

<sup>897</sup> Gérard Genette, *Figures III*, *op. cit.*, pp. 261-263.

<sup>898</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., *op. cit.*, p. 376.

<sup>899</sup> Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. de l'allemand par Calude Maillard, Paris, Gallimard, 1978 (1<sup>ère</sup> parution : 1972), pp. 21-80. Pour une problématisation philosophique du passage entre le « faire de l'histoire » et le « faire l'histoire », voir la réflexion « Vers une herméneutique de la conscience historique » de Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., *op. cit.*, pp. 374-433.

68, l. 5-12<sup>900</sup>). S'appuyant sur la grandeur de la ville et sur une comparaison avec la combustion du charbon, il finit par attester la véracité de cette information que *Prose 5* reprend par ailleurs (§ 398). Jean de Courcy, quant à lui, donne un chiffre beaucoup plus vraisemblable, conforme à la vérité-véracité conçue comme une *adaquaetio rei et intellectus*<sup>901</sup> : « Si firent le feu mectre par toute la cité tant que oncques ne fina par **neuf jours** de ardoir » (chap. 38, fol. 129r). L'historien-amateur tranche d'une version vraisemblable ce qui caractérise aussi sa réécriture des fables ovidiennes comme nous le verrons.

Pour se démarquer de l'exagération chiffrée contenue dans les romans et les textes épiques et qui induit une forme de célébration, l'auteur de la *Bouquechardièrre* ne propose pas un décompte des armées ou des combattants aussi fréquemment que Benoît. À ce niveau, il reste en fait plus fidèle aux quelques chiffres avancés dans l'*HacI* : l'avant-garde des Grecs guidée par *Prothesalus* (Prothésilas) et *Precarius* (Potarcus dans l'*HacI*, § 30) conduisent « .XL. nefz bien appareillies, hault mastees et enchastelees, garnies de tout ce qui besoing leur faisoit » (chap. 12, fol. 106v). L'information chiffrée est complétée par une information de nature plus descriptive : à l'aide d'un vocabulaire technique qui relève de la navigation, Jean de Courcy amplifie le binôme « bien guarnies et bien apareillees » de l'*HacI* (§ 30, l. 10), laissant transparaître une pratique de la *mimesis*. Il reconstitue ainsi une réalité passée à l'aide de détails qui forment des *realia* dont la fonction est de sonner « vrai »<sup>902</sup>. Lors de la venue de Penthésilée, il signale comme dans l'*HacI* que la reine est à la tête d'un « millier » de demoiselles dont chacune mène deux destriers (chap. 28, fol. 120v)<sup>903</sup>. Dans le cycle de vengeance d'Oreste qui provient bien de Benoît, Jean de Courcy précise que le roi Idomenée fournit « mil chevaliers en bel appareil » et qu'en tout, son armée s'élève à « II<sup>M</sup> chevaliers fors et rades » (chap. 49, fol. 137v) mais chose surprenante, il ajoute une information quant à la provenance de ces mille chevaliers supplémentaires, mis à son service par les Athéniens désireux de venger la mort du roi Agamemnon :

Si chevaucha atout sa compaignie tant que il fut venu en la cité de Athenes et lors requist aide aux citoiens et comme secours lui voulsissent faire a venger la mort du roy Agamenon que Egistus avoit par traÿson occis. Lors ourent ceulx de Athenes de Orestes pitié. Si lui firent aide de autant de gens comme olt fait le roy Ydomeneus [...]. (*ibid.*)

<sup>900</sup> Marc-René Jung a montré que le lien entre cette remise en question dans l'*HacI* et la glose de Servius, à propos des indications fournies par Virgile. Voir Marc-René Jung, *La Légende de Troie...*, *op. cit.*, n. 68, pp. 419-420.

<sup>901</sup> Geneviève Hasenohr, « “Dire la vérité”, “oïr la vérité” : quelle vérité ? À propos de quelques occurrences de *vérité* relevées dans les sermons de Gerson », in *La Transmission des savoirs...*, *op. cit.*, pp. 13-28.

<sup>902</sup> Sur la *mimesis*, on consultera l'ouvrage d'Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1968. La citation est de Catherine Croizy-Naquet, « Approches historiennes, approches littéraires L'exemple de l'*Estoire de la guerre sainte* », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>903</sup> On trouve exactement cela dans le paragraphe 57 de l'*HacI*.

Jean de Courcy fait donc un effort individuel pour compléter ce qui n'est pas dit ou exprimé par sa source et ce, afin de donner à lire un récit linéaire qui rend compte de la logique des événements. Non seulement il retrace le déroulement des actions, mais il rend compte des motivations des acteurs. Il donne donc à lire une histoire raisonnée obéissant à une logique de causes à effets.

## 2. *Une écriture de la guerre en creux : l'évidement des motifs épiques*<sup>904</sup>

### a. *Récentrer le récit sur l'essentiel : une pratique du résumé*

Dans un souci d'efficacité, on remarque que les personnages secondaires, ces héros épiques qui se démarquaient par des faits de bravoure dans les romans antiques, ont disparu dans la *Bouquechardière*. Ces interventions sur les acteurs de l'histoire ont pour but de donner au lecteur un récit clair et concis, vidé de ses excès poétiques. Cet effort de clarification se ressent notamment dans les passages concernant le dénombrement des armées. Comme dans l'*HacI*, la liste et l'énumération remplacent alors les portraits des héros que l'on trouve en général dans le roman antique. Cependant, Jean de Courcy va plus loin encore que Wauchier, puisqu'il réduit drastiquement l'énumération : il ne mentionne que les principaux protagonistes de la guerre. Il ne partage pas le goût de l'exhaustivité, même illusoire, qui caractérise souvent l'historien médiéval. Ainsi, lorsque le roi d'Argos, Adraste, réunit une armée dans le but d'aller faire la guerre au roi de Thèbes, Étéocle, outre Polynice et Tydée, le compilateur précise le nom de trois autres chevaliers :

A celui mandement vint **Ypomedés** atout grant nombre de chevalerie et d'autre part le preux **Chapaneus** qui moult de gens avec lui menoit, prests et appareilliez de Adrastus servir ou mestier d'armes tout a leur pover. D'autre part fut venu **Perchenopeus**, lequel menoit grans gens de cheval et de pié et fut en volenté de son devoir faire. Si furent **tous les autres barons de son regne**, donc chascun conduisoit bele compaignie de gens bien apprestez de leur seigneur servir. En la cité olt lors tant de gens assemblez du **pays de Grece et de Calidone** et des **autres contrees et terres voisines** que a grant paine les pouoit on nombrer. (L. I, chap. 82, fol. 84v)

Le reste des combattants se fonde dans la masse des « autres barons de son regne ». Nous sommes loin de la liste fournie par le rédacteur de l'*Histoire ancienne* qui augmente même la série figée des sept contre Thèbes et énumère dix personnages<sup>905</sup> : Parthénopée, fils du roi d'Archadie, Hippomédon, Capanée, Méléagre, un roi de Crète, Agénor, Laerte de Lacédémone, Pirrus, Triptolème et Palémon (§ 89).

Mais pourquoi mentionner précisément ces trois noms ? Le choix de Jean de Courcy de ne retenir que ces trois noms s'explique, non seulement par l'une de ses sources effectives,

---

<sup>904</sup> Ces pages s'inspirent d'un article à paraître, intitulé « Entre couleur historial et odeur de moralité : la réécriture de la guerre de Troie dans la *Bouquechardière* de Jean de Courcy (1416) ».

<sup>905</sup> Voir Aimé Petit, « Le Roman de Thèbes dans l'*Histoire ancienne* jusqu'à César... », art. cit., pp. 113-121.

l'*Ovide moralisé* qui ne nomme explicitement que ces trois protagonistes (L. IX, vv. 1615-1616), mais aussi par l'économie narrative : tous ces personnages réapparaissent dans la bataille finale (chap. 89) qui se solde par les morts de Polynice et d'Étéocle et par celles de Parthénopée et Hippomédon. Le compilateur devait en outre connaître le passage de l'*Histoire ancienne* qui annonce au sein d'un même paragraphe la mort de deux protagonistes car il mentionne un détail qui ne se trouve pas dans l'*Ovide moralisé*. L'*Histoire ancienne* précise en effet qu'Hippomédon meurt noyé dans un fleuve « où il s'enbati après ses anemis par sa grant proece » (§114, l. 4-5) et c'est à peu près dans les mêmes termes que Jean de Courcy rapporte à son tour cette noyade :

Sur le fleuve de Phesy fut forte la meslee et **la Ypomedon Thebeyens** suivoit, si advint comme fortune le volt consentir que il chey en l'eau, donc ce fut grant dommage et de tous les Gregois durement fu regreté. (L. I, chap. 89, fol. 90v)

Même si nous n'avons pas réussi à identifier la source à laquelle Jean de Courcy emprunte ce nom de ce fleuve (que Stace nomme Ismène<sup>906</sup>), ce détail ajoute bien évidemment une information spatiale qui concourt à renforcer la véracité historique du récit.

Parthénopée et Hippomédon bénéficiaient déjà dans les hypotextes de Jean de Courcy d'un statut particulier, ce qui explique qu'il n'a retenu que ces noms. Le personnage de Capanée, quant à lui, apparaît, comme essentiel à la diégèse car, avec Adraste et un chevalier de *Calidone*, il est l'un des trois survivants de la guerre<sup>907</sup> (chap. 89, fol. 91r). Un détail trahit la volonté de Jean de Courcy de rendre un récit cohérent. En effet, ce troisième chevalier survivant n'est pas identifié dans le *Roman*, ni dans l'*Histoire ancienne* (§117), ni dans la *Chronique* (Cambrai, BM 683, fol. 20r). C'est l'*Ovide moralisé* qui fournit encore une fois à notre compilateur ce détail : « Onc de tout le riche convoi / Ne de toute la gent le roi / N'en eschaperent fors que trois : / C'est Capaneüs et li rois / Et **li tiers fu de Calidoine** » (L. IX, vv 1707-1711). Le compilateur anticipe donc cette information lorsqu'il évoque l'allégeance des gens de Calydon au roi Adraste<sup>908</sup>.

Ce cas d'anticipation et d'éclaircissement de la matière n'est pas isolé. Nous avons déjà observé ce phénomène, dans l'ajout de certains noms d'historiens. Il nous semble que la nomination des deux anciens compagnons rencontrés par Énée dans le temple de Junon à Carthage révèle une volonté identique de fournir au lecteur un récit aisé à suivre. En effet, après la violente tempête qui dispersa les 23 neufs de Troyens conduites par Énée, ce dernier cherche

---

<sup>906</sup> Sur les combats d'Hippomédon dans le *Roman de Thèbes*, on consultera l'article de Francine Mora-Lebrun, « Les combats dans le *Roman de Thèbes*... », art. cit., pp. 42-52.

<sup>907</sup> Dans le *Roman de Thèbes*, Capanée meurt après cette grande bataille finale. Voir Aimé Petit, « Capanée dans le *Roman de Thèbes* », *L'information littéraire*, vol. 55 (2003/2), pp. 23-29.

<sup>908</sup> Il a pu aussi s'inspirer de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* qui précise que Tydée assemble des gens de Calydon qui est sa patrie d'origine. Mais la *Chronique* ne nomme aucun chevalier en particulier. Jean de Courcy s'est donc bien servi de l'*Ovide moralisé*.

refuge sur les côtes africaines, à l'entrée de Carthage. Alors qu'il se trouve dans le temple de Junon et qu'il contemple avec émotion les fresques racontant la chute de Troie, deux anciens compagnons d'Énée, Nisus et Euryale entrent à leur tour dans le temple. La reconnaissance mutuelle provoque les pleurs des Troyens :

Et lors a grandes effusions de larmes Eneas, Nisus et Erialus piteusement l'un l'autre accolerent en baisiers raemplis de lamentacions. (L. III, chap. 17, fol. 167r)

La scène est aussi transcrite, d'après Virgile, par le rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* qui ne nomme pas ces « compagnons » (BnF fr. 20125, fol. 152r). Chez Virgile, on trouve en revanche les noms d'Anthée, Sergeste et Cloanthe (*Én.* I, v. 510). Jean de Courcy a remplacé ces personnages qui n'apparaissent pas dans le reste de la narration par le nom de deux protagonistes dont il détaillera les prouesses aux chapitres 36 et 37. De même, comme pour justifier le fait d'avoir conservé le nom de Parthénopée, qui n'intervient réellement qu'à la fin du récit, Jean de Courcy amplifie par des formules topiques, les prouesses de ce chevalier lors de la dernière bataille de Thèbes :

Parchenopeus y fist de grandes envaïes et aux Thebeyens fierement combatoit, tant que son branc d'acier leurs haubers desmailloit, escus faisoit fraindre et heaumes percier, si que haulte merveille estoit de le veoir et comme en lui apparoit haulte chevalerie. (*ibid.*)

L'auteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* (§ 114) signalait simplement la mort du chevalier et celui de l'*Ovide moralisé* sa participation au combat (L. IX, v. 1688).

Est-il possible que Jean de Courcy ait connu le rôle particulier de ce protagoniste lors de l'épisode du roi Lycurgue ? En effet, dans le *Roman de Thèbes* et dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, Parthénopée intervient à plusieurs reprises : il tue le serpent qui provoqua la mort du fils du roi de Lycurgue (§ 105, l. 3-6)<sup>909</sup>, il est un chevalier courtois, qui raccompagne les femmes thébaines (Jocaste, Antigone et Ismène) jusqu'aux portes de la ville après leur entreprise diplomatique et il est aussi un chevalier amoureux, tantôt d'Antigone dans le *Roman*, tantôt d'Ismène dans l'*Histoire* (§111, l. 8-10). Le guerrier est bien mentionné parmi les combattants de l'armée d'Adraste, lorsque celle-ci arrive sur la terre du roi Lycurgue :

Dehors la cité fut **Adrastus** issu, avec lui **Thideus** et **Polimicés** qui de lui haster souvent le requeroient, si y fu **Ypomedon** et **Chapaneus** qui grande compaignie de Gregois conduisoient et avec eulx fut **Perchenopeus** qui avec lui menoit grande chevalerie qui du roy bien servir en grande volenté furent. (L. I, chap. 84, fol. 86r)

Soucieux de ne pas perdre le lecteur dans une célébration superflue et déplacée du départ d'une armée surnuméraire pour la guerre<sup>910</sup>, Jean de Courcy rappelle simplement la participation des acteurs déjà énoncés au chapitre 82. Dans la *Bouquechardière*, les épisodes courtois et le

---

<sup>909</sup> Chez Stace et dans la version S du *Roman*, c'est Capanée qui le tue (voir Aimé Petit, « Capanée dans le *Roman de Thèbes* », art. cit., pp. 23-24.

<sup>910</sup> Sur ce motif épique, voir Jean-Pierre Martin, *Les Motifs dans la chanson de Geste...*, op. cit., pp. 120-131.

combat glorieux de Parthénopée contre le serpent, symbole d'un désir de vengeance cathartique de la reine, ne sont pas repris. L'auteur remanie en réalité profondément cet épisode : alors que dans la tradition c'est un messager qui apporte la nouvelle de la mort de son fils au roi Lycurgue, dans la *Bouquechardière*, c'est le roi Adraste lui-même qui « tira [...] Ligorgus a part » et qui annonce le décès et c'est encore lui qui, « par douces paroles », « fist adonc humblement requeste comme de celui cas conforter se voulsist et a la damoisele le fait pardonner » (L. I, chap. 85, fol. 87v). Le déplacement axiologique est évident : le rôle du roi est de rétablir et conforter les valeurs chrétiennes, ici la « pitié » et la « compassion » (*ibid.*), dans le cœur de ses sujets. Cependant, le discours de Jean de Courcy n'est pas destiné au roi, mais à l'homme en général, c'est pourquoi la moralisation porte, non pas sur le rôle du souverain, mais sur la vertu de *patience*, qui consiste à « soustenir ses adversitez », « rendre graces » à Dieu en toutes situations, « estre joyeux des adversitez et persecucions » et « vray cueur pardonner a ses malfaiteurs », afin d'acquérir un chapelet de vertus :

Et donc pour acquerir ce divin benefice [le pardon] nous convient gouster precieux fruit qui croist en l'arbre de pure charité et a **odeur de vraye pacience et saveur de necte pitié coulouree de misericorde**, car c'est le fruit qui garist les pecheurs et les remect en convalescence. (L. I, chap. 85, fol. 88r)

Notre écrivain amateur a remarquablement intégré les techniques de la pastorale. Non seulement la métaphore de l'arbre de charité permet au lecteur de mieux comprendre et mémoriser l'enseignement chrétien, mais sa prédication convoque les sens du lecteur : le goût, l'odeur, la saveur et les couleurs. La morale du laïc contemplatif se vit, se ressent et se mémorise à travers l'expérience corporelle.

Signe d'un procédé stylistique conscient, l'historien procède également à un élagage des personnages secondaires de l'histoire de Troie à des fins de clarté et d'efficacité. En effet, lors du rassemblement à Athènes des princes de Grèce à la demande du roi Agamemnon et de son frère Ménélas, le roi de Sparte, Jean de Courcy abrège à nouveau l'énumération des alliés grecs :

En celle compaignie furent ensemble Agamenon, Ulixés, Dyomedés, Thalamon et .XV. autres roys et en leur compaignie le duc Achilés, Calcibos et .XXIII. autres ducs et haults princes dont chascun d'eulz olt grant compaignie. [...] lesquelz pour eulz et leurs gens sur mer mectre ourent .M II<sup>c</sup> L. nefz a ce port fait venir tant des ports de Grece, des regnes de Bougie, de Chippe, d'Archade, de Calidone, de Puille, de Crethe et de plusieurs autres ports et contrees comme chascun seigneur en avoit peu finer. (L. II, chap. 8, fol. 103v)

L'historien de l'*Hac I*, de même que Benoît et ses prosateurs fournissent un véritable catalogue des navires grecs et de leurs chefs<sup>911</sup>. De son côté, on le voit, Jean de Courcy se contente de

---

<sup>911</sup> La *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* ne fournit que les noms des acteurs, sans indiquer les nombres de vaisseaux que chaque chef de guerre amène avec lui (Anne Rochebouet, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* »..., *op. cit.*, § 7, pp. 226-227).

signaler quelques noms. En revanche, il retranscrit avec soin l'origine géographique des alliés d'Athènes. Cet effort de spatialisation fait partie de la stratégie de l'historien qui consiste à créer une image du réel, mais il témoigne aussi de la suprématie de la cité antique d'Athènes, compte tenu de l'étendue de ses alliances politiques. Ces *realia* ont donc pour fonction non seulement de sonner « vrai » mais également de donner « consistance » à la réalité de l'époque, en exhibant les rapports politiques entre les différentes régions antiques. Il procède de manière identique dans la présentation de l'armée troyenne :

De estranges contrees leur furent la venus le roy Menon, Theropeus, Amphius, Sendalus, Sarpedon et .XXVI. autres tant roys que haulx princes desquelz chascun grant compaignie avoit de chevaliers et autre mesgnie tant des contrees de Frige, de Trace, d'Ethioppe, de Licie et de plusieurs autres terres qui tous estoient venus servir le roy Priant. (L. II, chap. 12, fol. 106v)

Dans un souci d'exactitude et d'exaltation, le rédacteur de l'*HacI* (§ 27), Benoît et les prosateurs fournissent la liste complète des alliés du roi Priam. Jean de Courcy ne partage ni cette volonté d'exhaustivité propre à l'historien ni ce goût pour l'hyperbole guerrière. Il insiste, en revanche, davantage sur la fonction et la hiérarchie entre les membres de l'armée grecque : il signale ainsi en premier la présence des rois puis celle des ducs et des hauts princes. Dans le contexte guerrier, le duc désigne le chef militaire, conformément à son étymologie latine :

ainsi comme on list en l'istore de Romme de Marcus Regulus **duc de l'ost des rommains** lequel avoit ceulz de Cartage vaincus en bataille [...]. (L. II, chap. 4, fol. 100r)

Atant vint **Menestus duc des Atheniens** qui preux et hardi a merveilles estoit et en celle bataille haultement se monstra [...]. (L. II, chap. 13, fol. 108r)

En celui estour occist Hector **ung riche duc des Gregois** lequel estoit nommé Polibetés si lui voulu tolr le heaume du chief pour la grande richesse qui dessus estoit. (L. II, chap. 16, fol. 110v)

Le terme de *duc* est utilisé par le rédacteur de l'*HacI*, comme par Benoît. Il offre une traduction au terme latin *dux* qui désigne le chef de guerre, le général. Mais dans le passage sur l'énumération des chefs de guerre présents dans l'armée grecque, Wauchier parle des « roi et duc et meneor » (§ 20, l. 36), restant ainsi dans le registre militaire. Jean de Courcy remplace le terme de *meneor* par *prince*. Le terme *duc* dénote donc également le titre de noblesse. En spécifiant ainsi davantage le statut noble des hommes responsables de la fonction guerrière, il crée la condition nécessaire à l'actualisation du discours sur le passé, qui passe par l'identification du lecteur.

C'est probablement la réduction du nombre des batailles et leur réécriture qui sont les plus surprenantes et qui témoignent de la volonté de Jean de Courcy de rompre avec une représentation épique de la guerre antique. En effet, à la place des vingt-trois batailles que l'on trouve habituellement dans le *Roman de Troie* et ses mises en prose, il en décompte seulement quatorze. Dans la *Bouquechardière*, plusieurs combats se succèdent au sein d'un même chapitre, dont le récit est réduit à une simple mention factuelle. L'historien amateur a recours

aux clichés rhétoriques épiques qui lui permettent d'introduire et de séquencer les différentes batailles des chapitres 12 à 29 :

*1<sup>e</sup> rencontre avec l'avant-garde* : « Si olt a la descente grant cry et grant huee et durement ensemble combatirent. » (L. II, chap. 12, fol. 107r.)

*1<sup>e</sup> bataille* : « Si combatirent par si grande vaillance que grant nombre en olt de mors et de navrez [...]. » (*ibid.*, chap. 13, fol. 107v)

*2<sup>e</sup> bataille* : « Lors commença par entreulz l'estour et d'un parti et d'autre fierement combatirent tant que plusieurs en olt de mors et de navrez. » (*ibid.*, chap. 14, f. 108v)

*5<sup>e</sup> bataille* : « Si commença par entreulz la bataille qui forte fut et longuement dura [...]. Dur fut celui estour et de mors et navrez olt en ce jour plusieurs, mesmement Perses y fut mort et occis [...]. Ainsi de jour en jour dura celle bataille tant que .IX. jours furent accomplis, parquoy il y olt tant de mors et de navrez que d'un parti et d'autre [...]. » (*ibid.*, chap. 18, fol. 112r)

*7<sup>e</sup> bataille* : « Ainsi que les batailles celui jour assemblerent fut par entreulz l'estour merveilleux et tant ensemble fierement combatirent que ilz sembloient gens qui de leurs vies ne tenissent compte. Par entreulx olt ce jour grandes occisions et longuement soustindrent celle grievfe bataille. » (*ibid.*, chap. 21, fol. 114v)

*10<sup>e</sup> bataille* : « Adonc assemblerent de rechef les batailles, si olt lors par entreulx grant froisseiz de lances et ce jour durement maintindrent l'estour, tant que plusieurs en perdirent la vie. » (*ibid.*, chap. 24, fol. 117r)

Il qualifie l'armée menée par *Prothesalus* et *Precarius* d'*avant-garde* :

Adonc Prothesalus qui **l'avant garde des Grecs** conduisoit premier sa nef a la terre si couru et sans barcaine ou port s'embati. Si olt a la descente grant cry et grant huee et durement ensemble combatirent. De toutes pars du hable aborderent les Grecs qui estoient pour l'avant garde ordonnez et qui mieux mieux a la terre se mistrent comme gens en qui honneur flourissoit et sur les Troyens la terre gaengnerent. (L. II, chap. 12, *ibid.*, fol. 107r).

Le compilateur de la *Bouquechardièrre* actualise ici consciemment le vocabulaire militaire afin d'établir une concordance entre le passé et une réalité qui lui est familière. Ainsi, à la différence de Benoît et de ses mises en prose, la bataille de l'avant-garde n'est pas incluse dans le dénombrement total.

Jean de Courcy reprend bien au style épique son mode d'expression hyperbolique. Les adverbes de manières et de temps (*durement, fierement, vaillamment, longuement*), de même que la récurrence des adjectifs *grant, fort, grief* et le langage militaire (*estour, froisseiz, lances, le cry, la huee*) rendent compte du dynamisme de la bataille et de la violence inouïe qui y règne. Cependant, dans la *Bouquechardièrre*, la description de la mêlée se limite à ces phrases-types et générales. Il procède même au contraire à de nombreuses ellipses narratives (« Ainsi continuerent par quarante jours » (fol. 109r.), « faulte de jour departir les firent [...] et aprez ainsi de jour en jour jusques a la fin des .XXX. jours passez que dura la bataille » (fol. 109v.), « jusqu'a la nuit ains continuerent. Ainsi de jour en jour dura celle bataille » (fol. 112r.), etc.). Son récit des batailles a presque le même contenu que les rubriques qui introduisent des chapitres (« De la .II<sup>e</sup>. bataille qui fut par entr'eulx et dura .XL. jours », chap. 14, fol. 108v). Le

manque de détails et de singularisation de la bataille nous empêche de voir dans l'écriture de Jean de Courcy une forme d'écriture épique.

Le chevalier normand dit la guerre, mais il ne la décrit jamais vraiment. Ainsi l'action semble se répéter au rythme des journées qui passent et des morts qui pullulent sur le champ de bataille, obligeant les deux camps à mettre en place des trêves pour les enterrer. L'absence d'ornementation, souvent caractéristique de l'écriture de Jean de Courcy, vide le cliché rhétorique de sa force perlocutoire et de son dynamisme incantatoire. Les unités narratives qui composent le motif épique de la guerre sont réduites à une simple inscription formulaire. Il en ressort paradoxalement une sorte d'écriture de la guerre en creux, dans laquelle l'auteur pratique une forme de résumé de la guerre de Troie, dans un style répétitif et monotone. Son écriture est donc plus factuelle qu'épique.

Lors des sorties de batailles, il réduit souvent la liste des capitaines aux protagonistes principaux et de même, lorsque le rédacteur de l'*HacI* qui suit Darès ou Benoît énumère les morts causées par un chevalier en particulier, Jean de Courcy procède à une simplification. Pour rendre compte de l'ampleur de ce phénomène dans l'écriture de Jean de Courcy, nous avons procédé à un relevé succinct, dans lequel nous avons mis en parallèle les noms mentionnés<sup>912</sup> par le rédacteur de l'*HacI* lors des combats et l'équivalent chez Jean de Courcy. Nous avons également souligné dans les passages correspondants de l'*Histoire ancienne* les noms absents de la *Bouquechardièrre* :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> , L. II	<i>HacI</i> (on retrouve ces noms chez Benoît et ses prosateurs)
<p>2<sup>e</sup> bataille, chap. 14, fol. 108v : « Hector, ses freres et les autres chevaliers de Troye contre les Grecs fierement se efforcoient et le roy Menelaus, Achilés et les autres de leur compaignie resisterent contre leur grant povoir »</p> <p>Morts de la 2<sup>e</sup> bataille, chap. 14, fol. 109r : « En celle bataille furent occis des Grecs Orcamenem, Sedium et sept autres princes et des Troyens Ypotum, Phileum et quatre autres ducs »</p>	<p>§ 33 : Agamenon, Achillés, Diomedés et li rois Menelaus et li autre prince vs Hector, <b>Paris, Deiphebus, Troilus, Eneas</b></p> <p>Morts grecs : Orcomonem, <b>Palomenem, Epistropum, Scedium, Elpinorem, Dorcum, Polinerum, Amphimacum et Merun</b></p> <p>Morts troyens : <b>Eufemum, Iportum, Phileum, Astorium, Menestrem et Xantippum</b></p>
<p>Chap. 15, fol. 109v : « si encontrerent lors ung chevalier de celle cité »</p> <p>3<sup>e</sup> bataille, chap. 15, fol. 109v : « Si occist [Hector] en l'estour le duc Philipum et deux autres riches barons de Grece. »</p>	<p>§ 36 : <b>Delon</b></p> <p>§ 37 : <i>id. sur la sortie mais Hector tue Philipum, Antippum et Merion</i></p>

<sup>912</sup> Nous n'avons pas retranscrit ici les acteurs des combats singuliers dont nous traitons plus loin.

<p>4<sup>e</sup> bataille, chap. 16, fol. 110v : « Celui jour issirent de la cité de Troye Helenus, Paris, Troilus et Eneas. »</p> <p>« Si se feri [Hector] lors avec eulz en la presse et durement les Gregois dommagea car devant lui faisoit les rens vuyder et de leurs gens mectoit grant nombre a destruction. »</p>	<p>§ 39 : Helenus, Paris, Troilus, Eneas, <b>Alentious</b></p> <p><i>Avant de mourir, Hector tue <b>Diomeneum, Ypidum, Leunteum et blesse Stelenus.</b></i></p>
<p>6<sup>e</sup> bataille, chap. 20, fol.113v : « D'autrepart ceulz de Troye pour issir se ordonnerent Deyphebus, Paris, Troilus, Eneas et les autres princes de celle cité. »</p>	<p>§ 46 : Deiphebus, Paris, Troilus, Eneas, <b>Sarpedon et Polidamas</b></p>
<p>7<sup>e</sup> bataille, chap. 21, fol.114v : « Lors furent ceulx de Troye de la cité issus et leurs batailles dehors ordonnees lesqueles conduisoient Troilus, Paris, Eneas, Amenon, Polidamas et Philimenus. »</p> <p>« De l'autre partie vint Agamenon qui de nouvel fut gouverneur des Grecs avec lui son frere Menelaus, Nestor, Dyomedés, Thalamon Ayax et <b>Thelemacus.</b> »</p>	<p>§ 47 : Troilus, Paris et <b>lor frere</b>, Eneas, Mennon, Polidamas, Philimenus</p> <p>Agamenon, Menelaus, Nestor, Diomedés, Ajax Thelamonius, <b>Ajax Oelenius</b></p>
<p>14<sup>e</sup> bataille, chap. 29, fol. 121v : « Pirrus atout sa compaignie »</p>	<p>§ 58 : Pirrus, <b>les Mirmidonois et li vaillant baron de Gresse</b></p>
<p>Liste des traîtres, chap. 30, fol.112r-v : « Lorsque Eneas, Anthenor, Anchises et Polidamas qui leans estoient ainsi regarderent celle cité assis [...] »</p> <p>« De celle traÿson se doubterent Anthenor, Eneas et les autres »</p> <p>Plus loin, il indique un nom supplémentaire : « Anthenor, Polidamas, Ucalcon et plusieurs autres »</p>	<p>§ 60 : Anthenor, Ancissés, Eneas, Polidamas, <b>Ocalion, Dolon, Aphidamas</b></p> <p>§ 62 : Anthenor, Polidamas, <b>Ocalion, Aphydamas, Dolon</b></p>

Vers la fin du récit, à mesure que les protagonistes disparaissent, Jean de Courcy suit d'assez près les énumérations de ses modèles, car les noms alors évoqués sont connus de son lecteur (chap. 22 : « Agamenon, Menelaus, Dyomedés et Ayax » vs « Troilus, Paris, Eneas, Menon et Polidamas », ce qui est identique à la liste de l'*HacI* (§ 49) ; chap. 27 : « Agamenon, Dyomedés et les autres Grecs » vs « Paris, Eneas et Philimenus » comme dans le paragraphe 56 de l'*HacI*).

La réduction du nombre des acteurs de la guerre permet de recentrer la trame narrative sur les événements contenant un véritable potentiel d'édification. Ils donnent également à lire un récit plus sobre, caractéristique de la prose poétique. Si les prouesses des acteurs secondaires ne sont pas mentionnées, celles des acteurs principaux sont largement réduites à des formules topiques.

b. *Démythifier le héros épique*

L'éloge des valeurs masculines de prouesse, hardiesse et honneur se perçoit également dans les mouvements collectifs des chevaliers qui offrent les récits de guerre les plus « dynamiques » et parfois même joyeux. À l'image des Argonautes qui s'apprêtent à détruire Troie pour la première fois, le départ d'un groupe de chevaliers, s'avère souvent un moment joyeux :

Quant ainsi furent Gregois assemblez, a grant joye sur les naves monterent et doncques firent les ancras hastivement traire et les voilles amont le vent tirer. Si se bouterent au large de la mer et tant de jour et de nuit singlerent que au port de Troye furent arrivez. Sans delayement querir se mistrent a la terre Hercules et Jason, Thalamon et les autres qui en l'armee furent. Si firent leurs destriers des naves descendre et tout leur appareil de la mer hors mettre et armes et chevaux sans sejourner saisirent. [...] Dure fut la meslee et fort s'entrenvaïrent, car vaillans et hardis d'un lez et d'autre furent, tant que par force d'armes et hardi courage convint a plusieurs d'eulx ce jour la mort sousfrir, car en force et valeur si egaulx estoient que petit savoit on qui avoit du meilleur. [...] Si commença entr'eulx tres diverse meslee et fort estour qui longuement dura, car de grandes maches de lances et d'espees cruelement adonc combatirent, comme gens de hault cueur et de valeur garnis combatirent les Grecs encontre ceulx de Troye [...] Quant Troye fut destruite comme oÿ avez, en leurs nefz repairerent les chevaliers de Grece et a grande joye alerent leur terre recouvrer. (L. I, chap. 40, fol. 46r)

Pour reprendre les mots de Michelle Szkilnik, la scène convoque « une bande de compagnons joyeux et bavards, formant une grande famille » qui se réjouit « à la fois du plaisir physique que donne le combat et de la communion dans l'épreuve »<sup>913</sup>. La cruauté de la bataille laisse place à l'expression de valeurs collectives nobles (« comme gens de hault cueur et de valeur garnis »). Le texte opère une véritable symbiose entre les chevaliers : composé d'individus (Hercule, Jason, Thalamon et les autres), le groupe semble en effet agir collectivement dès la descente du bateau jusque sur le champ de bataille. Après la victoire sur les Troyens, ils finissent même par ne plus former qu'une seule entité collective, « les chevaliers de Grece ». Pourtant, dans la *Bouquechardière*, malgré l'éloge de la communauté masculine, il n'y a pas de glorification épique du héros. La force physique est même régulièrement stigmatisée lorsqu'elle est mal utilisée.

La réécriture du duel, qui apparaît dans les textes épiques comme le point culminant de la bataille rangée, confirme cette pratique. En effet, Jean de Courcy développe un peu plus l'unité narrative portant sur l'affrontement entre deux champions. La bravoure du héros est certes signalée par des phrases formulaires qui témoignent souvent de sa puissance singulière et de sa capacité à dominer plusieurs assaillants (par exemple : « Hector qui de proesce tous les

---

<sup>913</sup> Michelle Szkilnik, « Le compagnonnage guerrier dans le *Jouvencel* de Jean de Bueil », in *La Voix des peuples : épopée et folklore. Mélanges offerts à Jean-Pierre Martin*, eds Marie-Madeleine Castellani & Emmanuelle Poulain-Gautret, Lille, Éditions du Conseil Scientifique de l'Université Lille 3, pp. 347-359 (pp. 350 et 352). Sur le déplacement du concept de joie du champ courtois de l'amour au champ de bataille dans le *Jouvencel*, voir aussi ead., « Déplaisir de la cour et joie du champ de bataille dans le *Jouvencel* de Jean de Bueil », *Le Moyen Français*, vol. 62 (2008), pp. 117-132.

autres passoit », chap. 12, fol. 107r.) mais il arrive aussi que Jean de Courcy relate la manière dont deux héros se pourchassent mutuellement :

En celle bataille poursuivoit Menelaus Paris qui en olt despit et lui tira une fleche, comme bien de l'arc se savoit aider, tant que de ce trait le navra en la cuisse. De celui cop fut Menelaus ire et en son cueur moult grant despit en olt. Si fist hastivement sa playe bender et aprez ce, lui, Thalamon et Ajax, son fils poursuivrent Paris et tant le agaicterent que ilz l'eussent occis, quant Hector et Eneas le apperceurent qui de ce dangier le alerent rescourre. (L. II, chap. 14, fol. 108v)

Ces épisodes introduisent bien un dynamisme dans le récit par la tension narrative qu'ils créent. Cependant, la plupart du temps, tantôt le combat du héros est réduit à la mention du coup fatal qu'il porte à son adversaire (« Troilus assembla au roy Menelaus et par force le fist du cheval tresbucher et de sa lance par le corps le navra », chap. 22), tantôt il fait l'objet d'une allusion sous-entendue par des ellipses narratives. Ainsi, alors qu'Hector est au sommet de sa gloire dans le chapitre 14, l'auteur fait explicitement l'impasse sur la narration de ses exploits :

Des beles armes que ce jour fist Hector ne convient il parler car de sa partie lui et Eneas, des Gregois Achilés et Dyomedés, tant en occirent d'un parti et d'autre. (*ibid.*, chap. 14, fol. 109r)

La modalité déontologique introduite par *ne convient il* marque l'appréciation d'un narrateur qui ne souhaite pas s'épancher sur les belles prouesses à cause de (*car*) la fatalité de la guerre : à la fin, il n'y a ni exploits ni vainqueurs, il n'y a que des morts. Le silence du compilateur est remarquable compte tenu de la popularité d'Hector au Moyen Âge qui fait partie des neuf preux<sup>914</sup>. En fait, Hector incarne parfaitement le traitement que Jean de Courcy réserve à la figure du héros dont il cherche à annihiler la capacité à susciter l'admiration.

Dans la *Bouquechardière*, Hector représente la figure du connétable : sa force extraordinaire et ses qualités de chef sont mises en avant grâce à des formules topiques relevant de la rhétorique épique : il est celui « qui de proesce tous les autres passoit » (L. II, chap. 12, fol. 107r) ; celui qui est « si vaillant et si preux que contre sa valeur ne povoient les Gregois durer (*ibid.*, chap. 14, fol. 108v) ; celui « qui les Grecs ne espargnoit environ lui faisoit les rens vuidier » (*ibid.*, chap. 16, fol. 109v). Mais l'admiration (bien que topique) pour Hector s'appréhende surtout dans le fait qu'aux qualités guerrières s'ajoutent « la beauté, le sens et les autres biens que nature avoit en lui mis » (*ibid.*, chap. 17, fol. 111r). Il est l'incarnation idéale de la noblesse. Conformément à la définition de celle-ci selon Origène, et que l'on retrouve dans les premiers chapitres du livre I de cette histoire universelle<sup>915</sup>, Hector associe aux qualités physiques les qualités de « gentillesse », « raison et justice » (L. I, chap. 3) ou encore

---

<sup>914</sup> Jacques Longuyon, *Vœux du Paon*, 1310-1312. Sur cette tradition, voir Anne Salamon, « Les Neuf Preux : entre édification et glorification », art. cit., pp. 38-52 et sa thèse de doctorat : *Écrire les vies des Neuf Preux et des Neuf Preuses à la fin du Moyen Âge : étude et édition critique partielle du Traité des Neuf Preux et des Neuf Preuses de Sébastien Mamerot (Josué, Alexandre, Arthur ; les Neuf Preuses)*, dir. Gilles Roussineau, thèse de l'Université Paris-Sorbonne, 2011.

<sup>915</sup> Sur une redéfinition des valeurs de la noblesse dans la *Bouquechardière*, voir la partie II, chapitre 3, II. 2.

d'« honneur et pitié, courtoisie et franchise » (L. II, chap. 38, fol. 129r). En effet, parce qu'il est réticent à une quelconque guerre contre les Grecs, Hector rallie la cause de la sagesse défendue par Panthus, le vieux sage, et Helenus et Cassandra, les prophètes. Ce n'est finalement que par sa dévotion filiale qu'il se résigne à participer à cette guerre qui durera plus de dix ans.

Achille fait son apparition immédiatement après Hector. Il est lui-même une figure de connétable et au sein du capharnaüm de la mêlée, le narrateur centre la narration sur ses exploits de manière topique, exactement comme il venait de le faire pour les prouesses d'Hector. Les deux héros sont toujours convoqués dans le texte de manière parallèle : aux exploits d'Hector correspondent systématiquement les exploits d'Achille :

Plusieurs fois l'un l'autre a la terre porterent et corps a corps fierement combatirent mais tant fut la grande proesce de Hector bien fortunee que par lui fut occis Prothesalus. Lors enforca par entr'eulx la meslee et de proescs y olt plusieurs faictes mais pitié fut de l'occision qui lors fut a celle descente premiere. Aprez descendi Achilés le quel a l'encontre des Troyens radement se prouva et tant de proescs et vaillances fist que lors par sa grant valeur, les rivages de la mer leur fist vuidier et en sus des descentes les convint reculer. (L. II, chap. 12, fol. 107r)

Grandes merveilles<sup>293</sup> faisoit Achilés des Troyens navrer et occire car contre lui ne pavoient durer pource qu'il estoit le plus vaillant de Grece et qui faisoit plus a redoubter. D'autre part fist Hector ce jour de grandes vaillances et des Gregois grandes occision. (*ibid.*)

On remarque que les exploits d'Achille sont systématiquement énoncés après ceux d'Hector. Pourtant, dans la *Bouquechardière*, les deux héros ne s'affrontent jamais physiquement<sup>916</sup> (ni d'ailleurs verbalement), avant l'ultime combat qui se solde par la mort d'Hector. Dans les textes antérieurs, les affrontements préliminaires entre les deux héros ont pour effet de faire monter la tension sur l'issue d'un combat entre deux guerriers égaux en force et en courage : le procédé permet de reculer le moment du grand combat épique tant attendu et de maintenir l'attention du lecteur. Ces péripéties ont également une fonction de performance, car elles constituent une série d'épreuves qualifiantes pour Achille qui nourrit alors un désir de vengeance face aux multiples affronts d'Hector. Or, cette tension narrative ne se retrouve pas dans la *Bouquechardière*, où la mort d'Hector est expédiée en quelques mots :

<i>Bouquechardière</i> , L. II, chap. 16 (f. 110v.)	<i>Hac1</i> , § 40 (fol. 133d.)
En celui estour occist Hector ung riche duc des Gregois, lequel estoit nommé Polibetés. Si lui voulu tollir le heaume du chief pour la grande richesse qui dessus estoit. Quant Achillés apperceust celle chose, qui ne volt tel outrage souffrir, baissa sa lance et lui couru seure tant que le fer lui fist outre le corps passer.	La ot grant meslee entre les .ij. poissans chivaliers, mes Achillés s'en torna, qui ne peut ne ne vout sofrir Hector adoncques plus, quar Hector l'avoit navré en la cuisse. Adonc i ot grant bataille et crueuse et d'une part et d'autre. Achillés, qui mout avoit grant ire, revint a la meslee, quant sa cuisse fut estrainte et bendee. E tantost vit et perciut Hector, qui toz s'estoit aclinés sor le col de son chival por avenir au riche haume Polibetés,

<sup>916</sup> Chap. 12, fol. 107r. : « Grandes merveilles faisoit Achilés des Troyens navrer et occire car contre lui ne pavoient durer, pource qu'il estoit le plus vaillant de Grece et qui faisoit plus a redoubter. D'autre part fist Hector ce jour de grandes vaillances et des Gregois grandes occisions. »

	qu'il n'i voloit laisser mie. Achillés, qui ne guaitoit ne ne porpensoit autre choze, brocha le chival des esperons si feri Hector par dederriere de son glaive en descovert si l'en mist plus de .iiij. piés ou cors, quar li aubers li estoit un petit souslevés, por ce qu'il s'abaissoit paravant au cors qui gisoit a terre.
--	---

Dans la version de Jean de Courcy, l'attention du lecteur n'est pas attirée sur la lâcheté d'Achille qui profite de la position d'Hector, abaissé au-dessus du corps de Polibetés, pour le frapper *par-derrière*, au niveau de l'ouverture qu'offre son haubert. Achille apparaît, dans la *Bouquechardière*, comme celui qui venge l'action cupide d'Hector. Jean de Courcy n'accorde aucun motif de glorification au prince troyen, qui ne meurt pas à la suite d'un exploit guerrier ou moral particulièrement remarquable. Le duel héroïque n'a jamais lieu : Hector *si vaillant et si preux* (chap. 14, fol. 108v) meurt lamentablement. Sa valeur guerrière exceptionnelle ne suffit pas à faire de lui un homme illustre<sup>917</sup>, car la chevalerie au sens noble allie selon Jean de Courcy des qualités guerrière et morale. Au moment des duels, l'accent est en général davantage mis sur l'état moral des acteurs de la guerre de Troie avant de mourir : Hector est prêt à céder au péché d'envie ; Achille a succombé au péché de luxure ; Pâris, qui avait déjà commis une odieuse trahison en piégeant et tuant Achille, est en « grant aÿr » (chap. 27, fol. 119v) au moment de tirer une flèche sur Ajax.

Si Hector représente la trajectoire de l'homme bon et sage qui finit par succomber au péché, les personnages d'Achille et de Pâris ne possèdent aucune forme de sagesse. Ils apparaissent comme les doubles incomplets d'Hector, fournissant au lecteur un contre-modèle. À travers ces deux personnages, Jean de Courcy condamne la folie de leurs amours respectifs pour Hélène et Polyxène. L'écrivain chevalier possède et transmet une vision guerrière de la chevalerie qui s'oppose aux valeurs courtoises que lui attribuent aussi les romans antiques (*Thèbes, Troie, Énée, Alexandre*). Ainsi, sous sa plume, le chevalier est rarement qualifié de « courtois », excepté s'il est roi<sup>918</sup>. On trouve parfois la mention de sa beauté physique, mais cette qualité est bien souvent relayée par le discours d'un personnage féminin<sup>919</sup>. Achille est

<sup>917</sup> Anne Salamon, « Les Neuf Preux : des Hommes illustres ? », in *Les Hommes illustres*, dirs Marion Chaigne-Legouy & Anne Salamon, *Questes*, 17 (2009), pp. 84-88.

<sup>918</sup> L'adjectif apparaît quelquefois, s'appliquant plutôt à des personnages royaux, tels le roi Aceste (L. III, chap. 11, fol. 162v), la reine Didon (L. III, chap. 18, fol. 168r), Cyrus (L. IV, chap. 26, fol. 223v), Alexandre (L. V, chap. 14, 36, 48, 57). On trouve néanmoins une occurrence liée à un chevalier, fils de roi : « Celui roy Evander, qui estoit son filz et avoit fondee la cité de Palance, avoit ung beau filz, hardi, gent et courtois et des celui temps estoit bon chevalier » (L. III, chap. 32, fol. 179v). La courtoisie, sous la plume de Jean de Courcy n'est pas prise dans son sens romanesque. Elle est avant tout une qualité royale qui renvoie à l'idée de respect, de bienveillance et de générosité.

<sup>919</sup> Silla, la fille du roi d'Archadie « regarda Minox qui beau chevalier fut » (L. I, chap. 51, fol. 56v). Ariane remire en son cœur la beauté de Thésée (L. I, chap. 58, fol. 62v). Circés observe Ulysse et évoque « ses beles faictures » et le nomme « bel chevalier » (L. II, chap. 53, fol. 140v) ; à propos de la mort d'Hector, « si regrettoient en leur deul faisant la grande proesce, la beauté, le sens et les autres biens que nature avoit en lui mises » (L. II, chap. 17,

nommé « bel et gent et bon chevalier » (L. II, chap. 19, fol. 112v) lorsqu'il tombe amoureux de Polyxène. C'est d'ailleurs ici qu'il est qualifié explicitement de chevalier pour la première fois. Auparavant, le personnage est caractérisé par son aptitude guerrière (il est « preux ») ou par sa fonction de chef politique (il est alors désigné comme duc).

Dans le contexte de l'amour, ses fonctions politiques et guerrières semblent être mises momentanément dans l'ombre. La scène, lors de laquelle il tombe amoureux de Polyxène, emprunte à la rhétorique romanesque, mais là encore il s'agit de reprises de formules topiques qui trahissent le manque d'investissement rhétorique du motif de l'amour courtois par notre auteur :

En cil estat fut adonc Achilés que cuer, corps et pensee furent du tout mis en Polixena et tous autres affaires olt pour elle oubliez, mais la nuit vint qui de ce temple les fist departir et aux herbeges les convint repaier. De quoy son cuer fut en grande destresce que plus longuement ne la povoit veoir. Adoncques se retrairent chascun a sa partie et convint Achilés dessus la bele ses oeilz departir, par quoy son cuer fut durement navré car des dars amoureux fut ja si fort esprins que de choses autre ne lui souvenoit. En ce point lui convint celle douleur souffrir et comme en son tref fut pour la nuit retrait en son cuer trouva les amoureux desirs qui si forment alors le distraingnoient que confort aucun recouvrer ne povoit sinon seulement penser comme il pourroit par elle estre secouru (L. II, chap. 19, fol. 112v-113r).

L'amour envahit tout l'être d'Achille – son cœur, son corps et son esprit sont touchés par les « dars amoureux » (*ibid.*). La puissance d'amour est symbolisée par la métaphore du feu : « teles flambes sont si penetratives » (*ibid.*, fol. 113v). Le paradigme de la séparation et de l'amour de loin permet d'introduire le *topos* de la maladie et de la souffrance (« en douleur et en friçons », *ibid.* fol. 113r). Pour le chevalier qu'est Jean de Courcy, *arma* et *amor* sont incompatibles. Le *je* social influence donc son écriture.

La passion amoureuse éloigne le guerrier de sa véritable fonction. Au moment où Achille succombe à cet amour, il en oublie tous ses devoirs de chevalier. En refusant le combat pour une femme, il ne fait pas mieux que Pâris qu'il rend responsable d'avoir provoqué la guerre « pour une femme » (*ibid.*, fol. 113r). Achille sacrifie non seulement sa renommée de preux et sa loyauté envers son seigneur, mais aussi ses vertus chrétiennes : « parce que teles flambes sont si penetratives que elles trespercent sens, honneur, foy, justice, oubliant Dieu, honte et reprouche » (*ibid.*, fol. 113v). Loin d'être une vertu sociale et civilisatrice comme chez Benoit de Sainte-Maure, l'amour courtois est un facteur de désunion. La condamnation de ce fléau social atteint son paroxysme lors de la moralisation du chapitre 19, où Achille est comparé à un personnage féminin, symbole de sa déchéance de la communauté masculine : Byblis, la fille de Miléto qui aima de manière incestueuse son frère Cadmus. Il y a une gradation dans la condamnation de l'amour chez Jean de Courcy qui, par le rapprochement analogique entre

---

fol. 140v) ; à propos d'Achille fils d'Andromaque et Pyrrhus, il est dit que « chascun jour en beauté/bonté flourissoit » (L. II, chap. 64, fol. 149r).

l'amour courtois et l'amour vicieux (inceste), finit par condamner la femme monstrueuse en général :

Pour la maudicte dissolution des femmes qui ardent en ce feu venimeux dit ainsi saint Gregoire : « La femme qui est plaine d'amour luxurieuse a le front levé ainsi comme cheval, la teste cornue ainsi comme thor, les oeilz venimeux comme basilique, la bouche menterresse ainsi comme Sathan et les piez mouvans ainsi comme vent. » Pour ce doit on fuir ce monstre abhominable qui traist et deçoit le vouloir des hommes. (L. II, chap. 19, fol. 113v)

Le portrait de la femme est terrifiant : l'auteur la compare avec les animaux du bestiaire démoniaque – le cheval, le taureau, le basilic<sup>920</sup>. De cette manière, il cherche à susciter la peur chez son lecteur. Les caractéristiques physiques impliquent, à la manière d'une psychomachie, des vices moraux comme l'orgueil, la tromperie, la fourberie, le mensonge et l'inconstance. Au-delà de l'amour, c'est l'intégralité du monde féminin qui est rejeté, car il s'oppose aux valeurs nobles et chrétiennes de la communauté masculine chevaleresque. Cette prise de position qui rejoint celle des clercs moralistes n'est pas sans intérêt dans le contexte sociopolitique de l'époque qui voit naître des cours amoureuses dans lesquelles une partie de la noblesse de France se rassemble autour de valeurs courtoises et de jeux poétiques<sup>921</sup>. Par son éthique dévotionnelle, notre écrivain amateur apparaît encore une fois plus proche de la manière de penser du clerc que de l'homme du monde. À l'inverse des histoires universelles bourguignonnes, l'effet romanesque n'est pas utilisé pour rectifier les « dysfonctionnements » idéologiques de l'histoire : il n'offre pas un miroir attendu, fondé sur des valeurs politiques ou morales idéalisées par le biais des modèles littéraires, que les événements historiques ont cessé de refléter<sup>922</sup>. Il n'est pas une conjointure au sens où l'entend Estelle Doudet, « une stratégie encadrante, conditionnant la composition d'un texte en l'insérant dans un horizon générique qui la biaise »<sup>923</sup>. Comme la femme dans la glose, les valeurs portées par le modèle littéraire courtois sont un miroir repoussant. L'effet romanesque crée plutôt une disjointure entre le monde du texte, les valeurs dont il se fait le relais, et l'horizon d'attente dans lequel il est

---

<sup>920</sup> Ce portrait n'est pas sans rappeler celui de la chimère dans la glose de l'*Ovide moralisé* : « Par Chimere est signifie / Feme orgueilleuse et de vilg vie / Qui s'entremet dou jeu d'amours, / Quar la fole feme a trois mours, / Par quoi Chimere est entendue. / Feme est de premiere venue / Orgueilleuse plus que lyons, / S'il est que d'amours la prie homs, Mes qui se veult a lui debate, / Tant que sa fierté puisse abatre / Et son orgueil amoloier / Par biaux donc ou par biau proier / Le lyon mate, ce m'est vis. / Lors vient li bons puans et vis, / C'est a dire la vile ordure / qui est ou pechié de luxure, / Dont la puors naist et habonde, / Qui put et a dieu et au monde. / Aprez vient la serpens subtive, / Quor feme est preste et ententive / D'ome poindre et aguilloner, / Et s'il est qui vueille doner, / Ja ne sera lasse de prendre. / El suce et hape. [...] » (L. IV, vv. 6064-6086). Jean de Courcy s'inscrit ici entièrement dans la tradition moraliste cléricale.

<sup>921</sup> Sur la Cour amoureuse, voir Carla Bozzolo & Hélène Loyau, *La Cour amoureuse dite de Charles VI*, Paris, Le Léopard d'Or, 1982-1992, 3 vols. L'émulation des cours amoureuses donnent lieu à des créations poétiques communes, telles le livre des *Cent Ballades*.

<sup>922</sup> Estelle Doudet, « De la dissonance historique à la *conjointure* littéraire : l'art de la manipulation textuelle dans la *Chronique* de Georges Chastellain », in *Écritures de l'histoire (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque du Centre Montaigne, Bordeaux, 19-21 septembre 2002, Genève, Droz, 2005, pp. 239-256.

<sup>923</sup> Estelle Doudet, *Poétique de Georges Chastellain...*, op. cit., p. 317 et suiv.

projeté. La refiguration de la lecture dans le *futur-rendu-présent* doit venir corriger les valeurs politiques ou morales idéalisées par ces modèles littéraires et, sous la plume de notre auteur dévot, c'est bien évidemment le modèle chrétien qui soutient les valeurs politiques ou morales.

Ainsi, le renoncement, même temporaire, à son « penser amoureux » et le retour du sentiment de « devoir » au chapitre 24 réhabilitent Achille dans son statut de chevalier :

[...] si ne volt plus tel outrage souffrir, ains hastivement ses armes saisi print son destrier et dessus monta pour aller secourir ses gens et les autres Grecs que Troilus durement demenoit et adonc oublia son penser amoureux. Lors print il sa lance et brocha le destrier et en l'estour radement se feri et comme chevalier noblement se contint [...] (L. II, chap. 24, fol. 117r)

Le champ lexical du guerrier à cheval (*destrier, la lance, brocher, le destrier, l'estour*) rétablit Achille dans sa fonction militaire. C'est le sentiment de communauté qui pousse Achille à reprendre les armes. Alors qu'il assiste de loin à la débâcle des Grecs, il se rappelle que son destin est lié à celui de ses camarades : « [...] par faulte de lui estoient les Gregois perdus et desconfis, voire lui mesmes se a celle fois n'y mectoit remede, car puis ce qu'il avoit delaissee la guerre sur les Gregois estoit la perte tournee » (L. II, chap. 24, fol. 117r).

Réduite à sa simple mention, l'épreuve de la guerre qu'elle soit collective ou individuelle n'apparaît plus comme qualifiante, principale ou glorifiante<sup>924</sup>. Autrement dit, à l'issue des batailles, les acteurs de la guerre n'ont acquis aucun avantage, aucune compétence ou modalité qui leur donnerait la possibilité de vaincre leurs adversaires. Le caractère répétitif et monotone des scènes de batailles ne laisse entrevoir aucune gloire. D'ailleurs, Jean de Courcy ne prend parti pour aucun des deux camps : il insiste au contraire sur l'égalité des pertes que subissent les deux adversaires (« a la confusion d'un parti et de l'autre », *ibid.* chap. 14, fol. 108v. ; « sans ce que l'en peust gaires appercevoir lequel parti avoit adoncques du meillieur », *ibid.* chap. 21, fol. 114v., etc.) ou bien, la mort de l'un ou l'autre héros décide pour un temps du sort de l'armée. Le caractère changeant des victoires et des défaites est à mettre sur le compte de la volonté divine :

De jour en jour ainsi combatoient aux aventures qui pouoient advenir, une fois gaengner et l'autre fois perdre, ainsi que Dieu le vouloit consentir et donner victoire comme il lui plaisoit a ceulx qui de lui mieux estoient amez, car en plusieurs manieres est escu et garant a ceulx a qui il veult victoire donner. (*ibid.*, chap. 24, fol. 117v.)

En effaçant le dynamisme du style épique et en refusant même aux héros de la guerre leur capacité à influencer l'histoire, Jean de Courcy finit par écarter la notion centrale de gloire héroïque. C'est grâce à ce revirement stylistique qu'il récupère le motif de la guerre dans une perspective morale et eschatologique.

---

<sup>924</sup> Nous reprenons ces fonctions narratives du combat à Jean-Pierre Martin, « Les motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 120, 1987, pp. 315-329.

c. *Édifier : écrire le spectacle de la mort*

La sécheresse du style de l'historien, lorsqu'il s'agit de raconter la guerre, contraste avec la force des condamnations morales du moraliste. Cette stratégie rhétorique d'une écriture de la guerre en creux permet en réalité de déplacer l'attention du lecteur du combat à ses conséquences, et de renforcer ainsi le caractère absurde de la guerre. L'auteur invite le lecteur non pas à admirer les exploits des héros, mais à contempler le champ de désolation qu'offre le spectacle de la mort. Il clôt systématiquement le récit d'une bataille par une formule hyperbolique, souvent introduite par les conjonctions « parquoy », « tant que », « tellement que », insistant ainsi sur le lien logique entre la cause (la guerre) et l'effet (la mort) : « grant nombre en olt de mors et de navrez tant que en la place les convint demourer » (L. II, chap. 13, fol. 107v.) ; « firent telement que sur le champ gisoient tant de mors que merveilles estoit » (*ibid.*, chap. 14, fol. 108v.) ; « parquoy tant de mors a la terre gisoient » (*ibid.*, chap. 14, f. 108v). Bien plus : en faisant appel aux sens du lecteur (la vue, l'odeur, le toucher), Jean de Courcy rend perceptible l'horreur de la guerre :

[...] tant de occis que les places en furent si couvertes que la presse et la pueur des mors ne les laissoit durer. (L. II, chap. 14, fol. 109r)

Aprez celle bataille qui par entr'eulz olt .XL. jours duré, en laquele olt tant de mors et de occis que de leur flair estoit l'air corrompu, envoya le roy Agamenon Ulixés et Dyomedés devers le roy Priant pour lui demander treves, afin des mors qui sur le champ estoient ardoir et enfouir, pour la pueur des corps qui trop les grevoit. [...] Si lui distrent aprez leur salutation comme pour la pueur des mors qui dehors furent ne pouoit on durer, et pour oster cil inconvenient lui requistrent treves jusques a trois mois, afin que ce pendant ilz peussent d'un parti et d'autre les corps mors ardoir et enfouir. [...] Si firent donc oster les mors dessus la terre et mettre en grans fosses pour les corps pourrir [...]. (*ibid.*, chap. 15, fol. 109r)

[...] parquoy des deux partis tant de mors y avoit que tout en estoit l'air envenimé. (*ibid.*, chap. 15, fol. 109v)

[...] Lorsque celle bataille ainsi fut finée vist Agamenon ses gens mors et occis si se volt cesser alors de combatre et envoya a Troye devers le roy Priant pour .XXX. jours de treves requerir afin que l'en peust descouvrir la terre des gens qui estoient dessus mors et occis tant que le flair tous les corrompoit. (*ibid.*, chap. 24, fol. 116v)<sup>925</sup>

Le motif de la puanteur des corps est bien plus présent chez Jean de Courcy que dans ses sources. Cependant, la mise en terre ne fait pas l'objet d'un culte de glorification (même lorsqu'il s'agit de la sépulture du héros). La mention des *grans fosses* nie en effet l'individualité du guerrier et participe à le rendre anonyme parmi la masse des morts. De même, les détails sur le processus d'enterrement (*ardoir et enfouir ; mettre en grans fosses pour les corps pourrir*) confèrent à ce passage une dimension de réalisme effrayant qui empêche une quelconque interprétation épique. Le rétablissement des rapports cordiaux entre les Grecs et les Troyens en

---

<sup>925</sup> Les exemples sont nombreux, en voici quelques-uns : « tant de occis que les places en furent si couvertes que la presse et la pueur des mors ne les laissoit durer » (L. II, chap. 14, fol. 109r.) ; « parquoy des deux partis tant de mors y avoit que tout en estoit l'air envenimé » (*ibid.*, chap. 15, fol. 109v.).

dehors des combats – lors, par exemple, de cette scène entre les ambassadeurs grecs et le chevalier qui les escorte courtoisement auprès du roi Priam<sup>926</sup> – achève d’attribuer à la guerre et à ses violentes conséquences un caractère encore plus absurde.

Les expressions rhétoriques signalant le caractère extraordinaire du combat « que merveilles estoit de les esgarder » (L. II, chap. 20, fol. 113v) alternent avec le constat du nombre démesuré de morts : « la grande occision qui d’autres gens y fut laquele estoit merveilleuse a nombrer » (L. II, chap. 14, fol. 109r.) ; « Et lors olt par entr’eulz si dure bataille que pitié estoit de les esgarder » (L. II, chap. 12, fol. 107r.) ; « olt lors si grande occision que grant douleur estoit de les esgarder » (L. II, chap. 13, fol. 107v.), etc. Au lieu de susciter l’admiration face aux exploits merveilleux des héros épiques<sup>927</sup>, ces locutions insistent sur l’affliction qu’elles engendrent sur le spectateur (la tristesse, la pitié, voire l’aversion devant le spectacle du champ de morts). La condamnation morale du conflit s’effectue dans la *Bouquechardière* par le changement de focalisation dans la narration des faits. La guerre n’est pas transmise par des personnages de la diégèse – par exemple les femmes qui seraient alors les porte-paroles du regard courtois du narrateur –, mais elle est contemplée de plus haut. Chez Jean de Courcy, c’est le narrateur omniscient qui prend en charge le récit. Son regard veut englober la totalité du massacre afin de dénoncer l’horreur de la guerre. Le spectacle de la mort fonctionne comme un arrêt sur image qui se traduit dans la narration par l’établissement de trêves. L’immobilité du tableau contraste avec le dynamisme des scènes de combats dans les textes épiques et romanesques. C’est finalement grâce à cette distance du spectateur ou plutôt du lecteur qu’il peut porter un jugement esthétique sur ce qu’il a lu et transmettre à son propre lecteur son expérience sensible. Miroir réflexif du lecteur, le spectateur de l’histoire est un être-affecté-par-le-passé, car le spectacle qu’il observe est bien celui de l’histoire déjà faite (le résultat de la guerre), et non celui de l’histoire en train de se faire. Selon Paul Ricoeur, cet être-affecté-par-le-passé est corrélatif de l’action du lecteur dans son espace d’expérience<sup>928</sup>. C’est par cette stratégie d’éducation morale grâce à l’émotion<sup>929</sup> que Jean de Courcy semble passer de l’horizon

---

<sup>926</sup> Le retour des échanges courtois entre les deux armées est aussi thématiqué au chapitre 17, après la cinquième bataille qui s’est soldée par la mort du roi Persés. Agamemnon demande une trêve d’un an à Priam afin de recharger ses vivres. Une clause de la trêve stipule que : « [...] celui temps durant pourroient aller les Grecs par bonne seureté en la cité de Troye querir et achater ce qui pour eulz seroit necessaire [...] » (chap. 17, fol. 112r.).

<sup>927</sup> Françoise Suard met en lumière le fait que le merveilleux est dès le départ une composante dans l’écriture épique car « le domaine et les modalités d’action du héros épique se situent hors de toute mesure, le merveilleux concourt à la recherche de l’hyperbole, expression rhétorique fondamentale de l’épopée. » (Françoise Suard, *Chanson de geste et tradition épique en France au Moyen Âge*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 452).

<sup>928</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., *op. cit.*, p. 391 et suiv.

<sup>929</sup> Sur l’éducation émotive, voir Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 333-346.

d'attente à l'espace de l'expérience. Le recours aux émotions déclenche chez le lecteur une évaluation de la guerre qui aboutit à une conversion des mœurs<sup>930</sup>.

À l'évocation du bruit de la bataille que Benoît parvenait presque à rendre sensible répondent ici la peinture d'un désastre et la sensation d'une odeur pestilentielle de mort. Jean de Courcy n'a-t-il pas d'ailleurs l'intention de compiler des « fait de hault memore coulourees de couleur historial » et d'« odeur de moralité » (prol., fol. 1r) ? Pari réussi selon nous. Le silence autour des monuments fictifs que sont les tombeaux à la gloire des héros laisse la place à une description de la charogne humaine. C'est elle qui devient le signe de la réalité matérielle disparue. De ce point de vue, la glose qui suit la mort d'Hector est significative et nous la retranscrivons dans son ensemble pour ne rien perdre de sa force didactique :

Pour cause que la terre est appropriée a la sepulture des corps trespassez nous dit ainsi saint Jehan Crisostome : « En quelque lieu que les corps de ceulx qui sont trespassez soient enterrez, c'est la terre de Dieu », pourquoy aucun ne doit avoir regard que son corps devient aprez ce que l'ame en est departie. Car **les haults tombeaux, ne honorables places ne lui font salut, ne les grans pleurs et lamentacions ne alegent sa penance**, car aussi tost que l'ame est du corps dessevree requiert elle a aller a celui qui la forma en sa propre semblance ou les legions des angels l'actendent afin que avecques eulz soit glorifiée, c'est avec Dieu nostre createur, et le corps desire retourner a la substance de quoy il est formé – c'est le lymon de la terre ou les vers le actendent pour menger sa charongne –, par quoy il convient que chascun repaire a la propre essence de sa creacion. Mais pour la cause que charité est en soy si parfaite qu'elle requiert prieres pour les trespassez, dit ainsi saint Gregore : « En quatre manieres sont delivrees les ames : c'est par les oblacions des prestres, par les prieres des sains, par chierir les eglises et par la priere des parens ». Si doit chascun pour le remede des ames pourchacer voye de saluacion **par prieres, bienffais et omosnes, sans pompes de obseques ne teles magnificences** car telz choses si ne prouffitent aux ames ains est gloire pour ceulx qui les font faire. (L. II, chap. 15, fol. 110r)

La rhétorique homilétique passe ici par une pastorale de la peur<sup>931</sup>. Jean de Courcy a recours à une image explicite, celle de la charogne humaine rongée par les vers, pour provoquer, par l'horreur qu'elle suscite, une conversion chez son lecteur : il s'agit de détourner les hommes de la matérialité et de leur ouvrir une perspective spirituelle supérieure, celle du salut de l'âme. L'historien-moralisateur réitère cette stratégie rhétorique dans la glose de la bataille qui se conclut par les morts de Déiphobe, Sarpedon et Palamède. La citation, qui était l'argumentation morale sur le caractère inévitable de la mort, est empruntée à saint Augustin et permet de dresser le portrait d'un cadavre :

Et pource que la mort nous est si prouchaine que nous ne savons l'eure qu'elle nous occira nous dit ainsi saint Augustin : « Homme, remembre-toy comme la mort ton nez refraindra, ta bouche retraira, tes dens noirciront, ta face palira, tous tes membres seront frois et roides, car il n'est

<sup>930</sup> Sur le rapport entre émotions psychologiques, morale et vertu, voir Damien Boquet & Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, op. cit., pp. 89- 97 et 218-224, ainsi que Carla Casagrande & Silvana Vecchio, « Les théories des passions dans la culture médiévale », art. cit., pp. 107-122.

<sup>931</sup> Cette technique rhétorique a été analysée par Jean Delumeau, *Le Pêché et la peur...*, op. cit. La peur n'est certes pas la seule émotion par laquelle Jean de Courcy cherche à éduquer son lecteur. Dans la *Bouquechardièrre*, il recourt de manière générale à une « pastorale des émotions » (la joie, l'amour, la honte, la pitié, etc. Le rire en revanche n'est pas vraiment représenté). Nous n'avons pas pu développer davantage dans le cadre de ce travail, l'usage des émotions dans la stratégie rhétorique de Jean de Courcy. Un travail reste à faire à ce niveau.

chose plus haineuse, ne plus horrible en approuchement que de l'omme mort, et sera mis en terre ainsi comme venin sans plus estre veu. » Par quoy nulle personne qui ait entendement ne doit desirer gloire en ceste mortele vie, mais en simplicité y faire sa serte. (L. II, chap. 20, fol. 114r.)

La description anatomique façonne dans l'imagination du lecteur une représentation très précise du corps en décomposition et l'usage du futur confère à cette image une modalité aléthique et une valeur prospective : la mort du corps s'impose comme une vérité inévitable. Jean de Courcy met donc en place une véritable « pastorale de la peur », afin de créer un choc émotionnel chez le lecteur. L'émotion permet ainsi d'éduquer et d'édifier le lecteur en suscitant la réflexion sur le caractère vaniteux de la gloire terrestre et par conséquent, la nécessité de mépriser les biens de ce monde. L'espace mémoriel devient celui de l'annihilation du corps humain et de sa gloire. Chez Jean de Courcy, la commémoration du passé ne passe pas par le souvenir archéologique ou littéraire de la grandeur de ses acteurs, à l'instar de ce que remarque Anne Rochebouet à propos des épitaphes contenues dans les différentes versions de la légende troyenne<sup>932</sup>, mais par le destin commun de l'humanité : la mort. C'est là ce qui le distingue de la plupart des autres compilateurs de la matière troyenne.

Si le chevalier qu'est Jean de Courcy semble abhorrer le spectacle de la guerre, c'est parce qu'elle est le résultat d'un manque de foi. En effet, dès le premier chapitre du livre 2, l'auteur fournit deux explications à la haine originelle entre les Troyens et les Grecs : la première, plus « vraisemblable », donne comme point de départ le meurtre de Ganymède, fils de Tros, par Tantale lors d'une bataille ; la seconde consiste en une version « historicisée » du mythe selon lequel Jupiter aurait enlevé Ganymède « pour son delit faire » (chap. 1., fol. 98r.)<sup>933</sup>. Cependant, ces mésententes ne sont en réalité que la conséquence d'une cause essentielle signalée en amont dans le prologue du livre 1 ; l'ignorance de l'existence divine :

[...] pource que au temps dont j'ay parlé par celle tenebreux estoit encores au peuple la divine lumiere denoyee et de long temps esclarcie ne fut – par quoy de la puissance de Dieu omnipotent ne pouvoient avoir vraye congnoissance ne lui ne son saint nom veritablement croire – estoient ilz de hoir en hoir par pestilences et guerres tourmentez et entr'eulz paix ne concorde ne pouvoient nourrir. Car depuis le temps Adam jusques au benoist advenement de quoy parlé avons convint le peuple en celle douleur demourer sans estre de la sainte gloire de Dieu enluminé, a laquele il nous doit avec lui bonnement parvenir. (L. II, prol., fol. 97v.)

La mention des *hoir en hoir* et des *pestilences et guerres* annonce le premier chapitre du livre 2 sur la naissance du conflit entre les rois troyens et grecs. La succession dynastique permet certes d'appréhender un passé historique<sup>934</sup>, en ce qu'elle crée une temporalité continue, mais l'ancrant dans un temps vétérotestamentaire, Jean de Courcy confère une dimension

---

<sup>932</sup> Anne Rochebouet, « Épitaphes et espace funéraire dans les récits de la chute de Troie... », art. cit., pp. 115-129.

<sup>933</sup> Jupiter est ici présenté selon l'interprétation évhémériste comme un roi de Crète et la source de l'anecdote se trouve dans une « autre histoire ».

<sup>934</sup> Voir à ce sujet, Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique au XIII<sup>e</sup> siècle à la lumière de l'historiographie contemporaine », art. cit., pp. 28-43.

eschatologique à l'histoire de Troie. Il fait donc ici un effort d'historien pour rétablir « rationnellement la complexité des faits, dans leur enchaînement et dans leurs causalités »<sup>935</sup>. Il invite à lire l'histoire de Troie dans une perspective eschatologique. Le passé, tel qu'il est présenté, n'incarne pas un idéal de civilisation comme il le faisait chez Benoît de Sainte-Maure. L'ancrage temporel fournit les clés de lecture de l'histoire antique qu'il faut interpréter à la lumière de la révélation divine.

C'est donc la foi en Dieu qui conduit à la paix, et c'est la raison pour laquelle les guerres antiques ne sont pas des guerres justes, car elles ne se font pas au nom de la paix chrétienne, c'est-à-dire pour soutenir « un état idéal qui facilite à chacun d'accomplir son destin individuel mettant en pratique, dans un contexte favorable, les actes personnels nécessaires au salut de son âme »<sup>936</sup>. Ainsi au chapitre 23, après avoir raconté la neuvième bataille dans laquelle Achille accepte de mettre ses hommes à la disposition d'Agamemnon sans pour autant participer lui-même à la guerre, Jean de Courcy revient dans la moralisation sur la cause de la guerre de Troie qu'il juge illégitime du point de vue chrétien :

Contre le vouloir de nostre seigneur sont commenees teles sedicions, par quoy il convient tant de peuple mourir, car il ne veult teles occisions estre par peché en son peuple commises, mais en fait de descord veult paix estre nourrie selon la loy et ses commandemens [...]. (L. II, chap. 23, fol. 116v).

Les guerres antiques fonctionnent comme des contre-exemples, à partir desquels l'auteur tente de rétablir les valeurs chrétiennes dans le siècle. L'*exemplum* qui suit le récit de la neuvième bataille raconte comment Dieu souhaite la paix entre Laban et Jacob, à la suite d'une discorde qui éclata entre les deux parents à cause du vol des idoles par Rachel. Les personnages bibliques apparaissent donc comme des modèles positifs, à l'opposé des acteurs de la guerre de Troie. Les citations qui étayent le discours moral sont empruntées respectivement à saint Augustin, penseur de la paix et des rapports entre les cités terrestre et céleste, et à David, figure vétérotestamentaire du roi inspiré par la parole divine. Ces deux autorités ont en commun de penser la politique à travers le prisme de la parole de Dieu et de la foi. De la même manière, la moralisation du chapitre 24 dans lequel Achille retourne sur le champ de bataille et tue Troïlus, reprend à nouveau le thème de la guerre juste puisqu'il est question de la « *justice de Nostre Seigneur* » qui accorde sa protection à ses amis et punit ses adversaires. Là encore, ce sont les mêmes figures d'autorité (David et saint Augustin) qui sont invoquées. Jean de Courcy proclame dans ces deux moralisations la toute-puissance de Dieu et la vanité inhérente à la gloire terrestre.

---

<sup>935</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Traces de l'épique dans l'historiographie au XIII<sup>e</sup> siècle », art. cit., p. 209.

<sup>936</sup> Martin Aurell, « Chevaliers et chevalerie chez Raymond Lulle », in *Raymond Lulle et le pays d'Occident*, Cahiers de Fanjeaux, n° 22 (1987), pp. 143-168 (p. 160).

La prose historique de Jean de Courcy se caractérise par une sécheresse narrative et un désinvestissement poétique. En effet, l'historien pratique une sorte de résumé de la guerre de Troie. Il resserre ainsi la trame narrative autour des acteurs principaux. Dans le but de retracer un récit linéaire et de rétablir les causes qui ont mené au conflit, l'historien replace les acteurs antiques dans l'histoire du monde, met en avant l'organisation de leur royaume et rend compte de leurs relations diplomatiques. Grâce à sa connaissance de la vie militaire, il précise aussi ici et là le vocabulaire et la réalité de la guerre, donnant à lire une reconstitution réaliste du cours événementiel.

Mais, ce qui est le plus remarquable, c'est l'entreprise de démythification et de moralisation à laquelle se livre ce chevalier normand et qui passe également par un usage réfléchi de la prose historique. La répétition des formules topiques empruntées au style épique prive la guerre de sa force perlocutoire, de son dynamisme et de dimension commémorative. L'écriture de la guerre chez notre historien est monotone. Il ne s'agit plus de célébrer collectivement des valeurs sociales masculines à travers les héros de l'histoire. Au contraire, et c'est là probablement que le contexte sociopolitique de la guerre de Cent ans influence notre historien, le spectacle de la guerre s'immobilise pour devenir un spectacle morbide. Le seul investissement poétique propre à l'historien se trouve dans les amplifications sur les émotions soit du spectateur, soit des personnages eux-mêmes devant le désastre de l'histoire.

Dans une perspective eschatologique, la gloire du héros ne s'acquiert plus sur le champ de bataille, mais à travers la recherche du salut. La prose historique est donc au service de la moralisation. Par le *continuum* tracé entre l'histoire des descendants de Japhet et le lecteur contemporain et par le sujet de son histoire universelle (les dynasties), c'est la réforme des mœurs politiques dans son double aspect à la fois éthique (la maîtrise de soi) et politique (au sens restreint de gouvernance du royaume) qui préoccupe notre auteur<sup>937</sup>.

## II. Le discours politico-moral du moralisateur : corriger les puissants

À travers les thématiques plutôt politiques (guerres et succession des empires) abordées dans la *Bouquechardière*, l'œuvre de Jean de Courcy s'adresse à un lectorat laïque composé principalement des membres de la noblesse. C'est donc ce public cible que Jean de Courcy tente de convertir à l'exercice des vertus. S'appuyant sur les conceptions morales et chrétiennes

---

<sup>937</sup> Il s'agit d'une conception aristotélicienne de la politique qui transparait dans les miroirs des princes, tel celui de Gilles de Rome, le *De Regime principum* qui est décliné en trois approches : éthique (gouvernement de soi), économique (gouvernement de la famille) et politique (gouvernement du royaume). Voir Michel Senellar, *Les arts de gouverner...*, op. cit., pp. 188-192 & Jacques Krynen, *L'Empire du roi : idées et croyances politiques en France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 179-187. La troisième partie de cette thèse permettra, elle, d'exposer de manière plus large la question de la réforme éthique.

des traités de chevalerie écrits par Raymond de Lulle et surtout Geoffroi de Charny, Jean de Courcy dessine le portrait d'une élite vertueuse au service de la chrétienté.

### *I. Les vices et les vertus dans l'exercice du pouvoir*

La conception du pouvoir qui transparaît dans la *Bouquechardière* concorde avec un augustinisme politique, selon lequel le pouvoir temporel doit s'exercer dans la perspective religieuse du salut<sup>938</sup>. Le roi, guide de son peuple et garant de son salut, doit donc faire preuve de qualités christiques et est soumis à des valeurs éthiques et morales.

#### *a. Un exemple de gouvernement faillible : les vieux rois*

Dans la tradition cicéronienne et biblique, le gouvernement par les personnes âgées apparaît souvent comme un modèle de bon gouvernement. Opposant le gouvernement des jeunes caractérisé comme nous l'avons vu par l'orgueil et la folie, le Caton de Cicéron atteste la grandeur morale du gouvernement des personnes âgées :

*Quod si legere aut audire voletis externas, maximas republicas ab adolescentibus labefactatas, a senibus sustentatas et restitutas reperietis.*

Le passage est ainsi traduit par Laurent de Premierfait :

Mais se vous voulez lire ou escouter les histoires anciannes, vous trouverés que les choses publiques aultres que les nostres, qui estoient tresgrandes, ont esté admoindries et desertés par le gouvernement des hommes adolescens et juenes, mais elles ont esté soustenues et restituées en leur premier estat par le gouvernement des vieillars.<sup>939</sup>

On trouve des exemples positifs de gouvernement par les vieillards, à commencer par les « anciens hommes qui gouverneurs de la cité [de Béthulie] furent » (L. IV, chap. 37, fol. 232v) qui sont dits « vieilz et anciens » (L. IV, chap. 36, fol. 232r), mais aussi « sains hommes » (L. IV, chap. 37, fol. 232v) ou « vieilz et sages hommes » (L. IV, chap. 38, fol. 234r). Il s'agit ici d'un gouvernement collectif et l'autorité des vieillards semble émaner comme dans le cas des patriarches de leur sainteté. Quelques exemples de gouvernement de gérontocratie royale se rencontrent également dans le livre 1 qui traite des gouvernements des anciens rois fondateurs de la Grèce. Erichthonius (*Erithonius*) qui « .L. ans gouverna les Atheniens » et qui fut « sage roy de bonne prudence » (I, chap. XIII, fol. 19r) est comparé dans l'*exemplum* à Salomon, modèle biblique du roi sage et juste. La moralisation débouche ainsi sur le thème des rois justes :

Pour celle cause doivent les roys prendre exemple aux histories de leurs **anciens peres**, car le gouvernement **des justes anciens** flourist et resplesdist au temps que ilz vesquirent et par leur

---

<sup>938</sup> Henri-Xavier Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1955 (1<sup>re</sup> éd. 1933). Encore une fois, cette perspective est partagée par le premier prosateur (voir Florence Tanniou, « Raconter la vraie estoire de Troye », pp. 461-477).

<sup>939</sup> Laurent de Premierfait, *Le Livre de vieillesse*, éd. cit., VI, 20.

**sens et bonne prudence** vainquirent le monde et acquistrent gloire, la tranquillité et l'amour du peuple, par quoy leurs oeuvres furent mises en **remembrance**. (L. I, chap. 13, fol. 19v)

Le rapprochement n'est pas anodin puisque c'est précisément de Salomon que nous vient la formule « Malheur à toi, pays dont le roi est un enfant, et dont les princes mangent dès le matin ! »<sup>940</sup> et que l'on retrouve dans le livre II au chapitre 3 traitant de la réédification de Troie :

Pour la cause que sans grande prudence et bonne diligence ne peut estre une cité gardée ne un royaume tenu en poosté se le prince n'est sage et droicturier dit Ecclesiastes en ceste maniere : « Douleur a toy terre dont le roy est enfant et les princes te veulent menger. » Pour ce est il se un roy n'est sage ne peut tenir en garde sa cité ne son peuple, car le principal de son gouvernement vient et descent de sa propre science et donc quant il est sage est il amé et obeÿ de son peuple, craint et doubté de ses ennemis et quant il est enfant ou insipient ceulz qui le deussent servir et garder le pillent, rovent et destruisent son regne. (L. II, chap. 3, fol. 99r)

Dans ce chapitre, il n'est pas question de la vieillesse de Priam, mais comme nous l'avons vu, la prudence, la diligence et la sagesse sont des qualités qui ne peuvent s'acquérir qu'avec l'âge. Dans le cas d'Erichthonius et d'autres rois grecs du livre 1<sup>941</sup>, la vieillesse s'accorde à la royauté pour faire de ces derniers des rois fondateurs, justes et sages, à l'image des patriarches dont la longévité est expliquée par une forme de bénédiction divine (L. I, chap. 2). Dans le chapitre 6, Jean de Courcy évoque la lignée du roi Argus qui maintient le règne des Lacédoniens pendant 70 ans. La longévité de cette lignée est canonique. On retrouve cet exemple chez Cicéron que Laurent de Premierfait traduit ainsi :

Les Lacedemonois, qui sont unes tresnotables et anciannes gens de Grece qui jadiz eurent grans peuples en leur seignorie, appellerent vieillars ceulx qui avoient entr'eulx la souveraine dignité et le plus grant office, car aussi en tele dignité ou office l'en ne mettoit fors que hommes vieillars en eage et en science.<sup>942</sup>

Dans la *Bouquechardière*, la mention de chaque descendant lacédémonien est l'occasion d'un commentaire succinct sur la durée de leur règne et la valeur de leur gouvernement. Parmi cette liste exhaustive, seul le 10<sup>e</sup> roi, fils de Danaüs n'est pas nommé, car il « mouru jeune, si n'en est mencion » (L. I, chap. 6, fol. 12r). La vieillesse d'un roi fait de lui un personnage dont le règne et les actes sont dignes d'être mentionnés ou commentés. Elle le fait sortir de l'anonymat et le fait entrer dans l'histoire et donc dans la mémoire :

Afin de avoir memore de ceulx qui ont usé leur temps en vray labour et emploiez leurs jours en bon gouvernement, au travail de leurs corps et au delit des ames, dit saint Gregore en ceste maniere : « Se nous delaissons le memore des fais de noz anciens peres, noz presentes oeuvres sont legieres et vaines. »<sup>943</sup> **Pour ce doit on avoir leurs fais en memore et regreter leurs operacions**, car par l'exemple de leurs loables oeuvres doivent ceulx de present ouvrer et labourer, les roys selon les roys, et les autres chascun a sa similitude, car par l'estat des roys doit estre gouverné tout l'universel peuple. (L. I, chap. 13, fol. 19r-v)

---

<sup>940</sup> Ec, 10,16.

<sup>941</sup> Sur la durée des règnes des premiers rois grecs, voir les chapitres 4 à 6 du livre 1, fol. 9v-12v.

<sup>942</sup> « *Apud Lacedemonios quidem hii qui amplissimum magistratum gerunt, ut sunt, sic etiam nominantur senes.* » Laurent de Premierfait, *Le Livre de vieillesse*, éd. cit., VI, 20.

<sup>943</sup> Grégoire, *Morales sur Job*, Livre VIII, chap. 23.

Le vieux roi accède au statut d'exemple. Ici, l'expression « anciens peres » pourrait désigner simplement les pères du passé. Cependant, comme nous l'avons dit plus haut, l'adjectif « ancien » est lié à l'idée de vieillesse. Cette citation de saint Grégoire suit la mention de la durée du règne d'Erichthonius. Saint Grégoire commente par ailleurs ce terme d'ancien dans une de ses *Homélie*s :

*Unde Graeci ualde seniores, non gerontas, sed presbyteros appellant, ut plus quam senes esse insinuent quos prouectiores uocant.*<sup>944</sup>

À la différence de l'adjectif *vieil*, le terme d'*ancien* ajoute comme dans le cas de Panthus une connotation de respectabilité<sup>945</sup>. Toutefois, à l'exception de ces rois fondateurs – qui à l'image des premiers pères bibliques « par long temps avoient vescu en bonnes œuvres, selon le sens qu'ilz avoient de nature » (L. I, chap. 6, fol. 12r-v) et bénéficient pour cela d'une forme de grâce divine –, le système politique patriarcal et aussi gérontocratique se révèle bien souvent faillible.

Le récit de la fable de Saturne au chapitre 8 problématise la passation de pouvoir entre le père plus âgé et le fils. Dans la tradition allégorique chrétienne, la figure de Saturne – par association avec la complexion froide et humide de la planète – est représentée comme un vieillard<sup>946</sup>. Saturne n'est certes pas qualifié de vieil homme dans la *Bouquechardière*. Néanmoins, Jupiter lorsqu'il renverse son père est en « fleur de jeunesse » (L. I, chap. 8, fol. 14r) alors que Saturne est systématiquement présenté comme son père<sup>947</sup>. Le conflit jeunesse-vieillesse, observé lors du conseil de Troie entre Panthus et Troïlus, se retrouve implicitement selon nous dans le conflit de puissance père-fils. À la différence de l'*Ovide moralisé*<sup>948</sup>, le Saturne de Jean de Courcy n'intervient pas dans un âge d'or antédiluvien, au temps « ou tout biens habonde » (*Ovide moralisé*, L. I, v. 513), mais dans un temps humain où règne déjà la « loy de nature » (L. I, chap. 8, fol. 13v). La dimension mythologique de Saturne est délaissée

<sup>944</sup> Grégoire, *Homélie*s sur l'évangile, éds et trads Raymond Étaix, Charles Morel & Bruno Judic, Paris, éditions du CERF, 2005, XIX, 2, pp. 426-429 : « Aussi les Grecs appellent-ils les vieillards, non pas *gerontes* (hommes âgés), mais *presbytes* (les plus anciens), pour faire comprendre que ceux qu'ils nomment les plus *avancés dans la vie* sont plus que des *gens âgés* ».

<sup>945</sup> Voici quelques exemples : « Si fut ce Troyen nommé Calcas vieil et ancien et estoit expositeur des divins oracles pourquoy il queroit le respons de l'ydole savoir se ceulx de Troye obtendroient vitore. » (L. II, chap. 9, fol. 104r) ; « Evander, qui moult fut ancien, comme de long temps avoit eu congnoissance a Anchises, son pere » (L. III, chap. 33, fol. 180r) ; Aristote est dit « vieil et ancien » (L. V, chap. 46, fol. 297v) ou encore les gardiens de la cité de Béthulie sont « vieilz et anciens » (L. IV, chap. 36, fol. 232r).

<sup>946</sup> Raymond Klibansky, Erwin Panofsky & Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.

<sup>947</sup> « Et comme il olt attrait a soy de gens grant nombre volt il l'isle de Crethe a force conquerer sur le roy Saturnus qui estoit son pere. » (L. I, chap. 8, fol. 14r) ; « Si fist si forte guerre a Saturnus son pere, non adverti que il fust son filz, que par sa puissance le print et saisi [...] » (L. I, chap. 8, fol. 14r) ; « Comme oÿ avez, olt Jupiter destruit Saturnus, son pere, et deposé de sa seigneurie [...] » (L. I, chap. 9, fol. 15r) ; « Comme oÿ avez, creoit le simple peuple qu'il estoit dieu par dessus les autres dieux tant pour celles causes que pour la principale qu'il olt prinse vengeance de Saturnus, son pere [...] » (L. I, chap. 9, fol. 15r) ; « [...] comme pour Saturnus, le pere Jupiter, fut ditte Saturne, la plus haulte planete. Celle d'aprez descendant vers la terre fut nommee Jovis pour Jupiter, l'ainsné filz Saturne [...] » (L. I, chap. 9, fol. 15v).

<sup>948</sup> *Ovide moralisé*, L. I, vv. 513-826.

au profit d'une perspective d'emblée évhémériste et politique. L'ordre du récit est également propre à la *Bouquechardière*. Alors que dans la tradition virgilienne et stoïcienne, Saturne fuit de Crète en Italie après sa castration, Jean de Courcy choisit de mentionner dans un premier temps l'acte de civilisation de Saturne, avant de le faire retourner en Crète et de lui accorder la vision qui déclenchera sa déchéance. Saturne est d'abord présenté comme un bon roi. Ce changement permet de nuancer la perception généralement négative de ce personnage. Ici, le vieux roi est castré par un Jupiter caractérisé par « la cruauté qui en lui habonda » (*ibid.*, fol. 14r). Il n'est pas non plus question de la triple tentative d'infanticide (Jupiter, Neptune, Pluton). La tyrannie du père infanticide semble atténuée par rapport au récit de l'*Ovide moralisé*.

Dans la *Bouquechardière*, la figure de Saturne est ambiguë, car à cette version presque positive du dieu correspond la version de la « vraie histoire » (*ibid.*, fol. 14v). Saturne tue les enfants de *Scede*, une « sage et notable personne, pource que les enfans ne peussent concevoir le sens et la prudence qui estoit en leur pere » (*ibid.*, fol. 14v)<sup>949</sup>. En voulant maintenir le système patriarcal au prix d'infanticides, Saturne passe du statut de roi fondateur à celui de « grant persecuteur et espandeur du sang aux innocens » (*ibid.*, fol. 14v). Mais là encore le personnage, bien que responsable d'un homicide et condamné dans le sermon pour cet acte, n'est pas pour autant une figure de tyran. Son geste s'explique moins par une ambition tyrannique que par la volonté de garder intacte la déférence due aux pères, donc aux plus âgés. Saturne répare en quelque sorte une offense vis-à-vis d'un ordre voulu et béni par Dieu. L'ambiguïté politique du personnage se retrouve, comme l'a montré Jean-Marie Fritz, chez Bersuire et aussi chez Jean de Meun<sup>950</sup>. La castration de Saturne signifie non pas la fin d'un âge d'or, mais d'un temps béni de Dieu et l'entrée de l'humanité dans le cycle de l'histoire et de la politique, par conséquent des guerres et des injustices. L'effondrement du système patriarcal permet l'instauration d'un système politique reposant sur un jeu de puissance.

Dans la *Bouquechardière*, le vieil homme a certes une autorité politique qui émane de son expérience, mais Jean de Courcy n'envisage pas pour autant, à l'instar de Platon, un système politique idéal reposant sur une gérontocratie. La perte du pouvoir sexuel de Saturne symbolise la perte du pouvoir et l'impotence du vieillard. Le vieux roi dans la *Bouquechardière* est souvent un roi faible. La misère corporelle l'empêche de participer aux événements collectifs tels que la guerre ou parfois les réjouissances :

**Pandion** : « De la cité issirent les chevaliers de Trace en la compagnie du roy Thereus. Si les suivirent les Atheniens qui de combatre furent en volenté et demoura le roy Pandion, qui foible et vieil estoit, pour les deffences de la cité garder. » (L. I, chap. 14, fol. 20r)

---

<sup>949</sup> Sur la version de la fable de Saturne dans la *Bouquechardière*, voir la partie III, chapitre 2, II. 2.

<sup>950</sup> Jean-Marie Fritz, « Du Dieu émasculateur au roi émasculé : métamorphoses de Saturne au Moyen âge », in *Pour une mythologie du Moyen âge...*, op. cit., pp. 43-60.

**Éson** : « A celle joye faire furent tous ceulz du sang Peleus si non Eson le pere Jason, lequel si vieil et ancien estoit que par impotence ne se pouoit de son lit remuer. » (L. I, chap. 39, fol. 45v)

**Éaque** : « Lui dist oultre comme vieil et pesant estoit, tant que la guerre ne pourroit endurer, mais de ses gens bien leur vouloit aider, car a ceulx d'Athenes volt convenant tenir et vers Egeus aliances garder. » (L. I, chap. 49, fol. 54v)

**Nauplios** : « Pour celui temps estoit le roy Naulus en Grece qui la montaigne de Capaieum tenoit lequel estoit vieil de plus de cent ans d'age pourquoy il estoit ou pays demouré quant les autres alerent au siege de Troye. » (L. II, chap. 45, fol. 134r)

**Pélée** : « Celui Peleus de qui nous parlons estoit pere Achilles qui mouru a Troye. Si estoit ja si vieil et si charnu et par la guerre son corps si desolé que a grant paine se pouoit il aider. » (L. II, chap. 60, fol. 148r)

L'inutilité du vieillard pour la fonction guerrière est également soulignée dans le choix d'Énée de laisser femmes et enfans pour peupler la cité d'Acesta, ainsi que « les vieilz hommes et indigens qui en sa guerre aider ne lui pouoient » (L. III, chap. 24, fol. 173v). Il manque au vieux roi la fonction militaire, capitale pour protéger ses sujets en cas de danger extérieur.

Impotente, la figure du vieux roi est souvent pathétique, ce qui va à l'encontre d'une représentation topique comique du vieillard ridicule qui, même si elle ne constitue pas un miroir de la réalité, permet l'expression de valeurs et conceptions sociales répandues à une époque concrète<sup>951</sup>. Selon Georges Minois, les « vices ou les simples passions deviennent automatiquement comiques ; le vieux lubrique, le vieil ivrogne, le vieil avare, la vieille amoureuse, la vieille entremetteuse sont assurés de faire rire »<sup>952</sup>. Le ridicule de ces personnages tient à leur entêtement à vouloir continuer de ressembler aux jouvenceaux et à les imiter dans leur conduite. Dans la *Bouquechardière*, le ridicule des vieux rois ne prête pas au rire. La vieillesse corrompt le corps et les mœurs du vieillard et en fait un être tantôt émotif, tantôt luxurieux. Le roi Évandre, « qui fut moult ancien » est contraint de sacrifier son fils Pallas pour venir en aide à Énée :

Mesmemment Evander des oeilz lermoya, si accola son filz a face esplouree et en gemissant lui disoit ces paroles : « Pallas, mon chier filz, se ores feusse jenne ainsi que je souloie, orendroit sans moy de cy ne partisses. Et pource que vieil suis, requier je pour toy noz souverains dieux que de ta personne me donnent avoir joye, tant que ains que je meure te puisse reveoir. » (L. III, chap. 33, fol. 180v)

Les larmes du roi suivent celles de sa femme et il finit même par se pâmer de douleur. La scène d'adieux devient pittoresque et se colore d'une dimension pitoyable. Même si la douleur paternelle d'Évandre est légitime, car il sacrifie son fils à Énée, elle le fait sortir hors de lui et de sa réserve royale. La faiblesse du vieillard apparaît ici physique et intellectuelle. Elle l'isole du groupe des « .IIII<sup>C</sup>. chevaliers fors et hardiz » confié à Énée, à ces gens « fors et puissans » (L. III, chap. 33, fol. 180v). Non seulement l'impotence prive le roi de sa fonction guerrière et

<sup>951</sup> Hartwin Brandt, *Wird auch silbern meine Haare : eine Geschichte des Alters in der Antike*, München, Beck, 2002.

<sup>952</sup> Georges Minois, *Histoire de la vieillesse...*, op. cit., pp. 81-82.

protectrice nécessaire à son autorité, mais elle le prive aussi en partie de ses facultés cognitives. Pour Brunet Latin, comme pour Jean de Courcy, la déchéance guette le vieillard vicieux :

Tuilles dist, luxure est laide en toute aage, mais trop est laide en viellece ; et se desatemprance est avec, c'est double maus, car viellece reçoit la honte, et la desatemprance dou viellart fet le joene estre mains sage.<sup>953</sup>

Le vieux roi luxurieux échoue non seulement dans sa mission d'exemplarité<sup>954</sup>, mais dans la *Bouquechardière*, il est présenté comme un danger sérieux, responsable de la chute d'un royaume<sup>955</sup>. Jean de Courcy révèle à travers ce type de personnages une vision axiologique morale et chrétienne du monde et de ses actants.

Si, comme nous l'avons dit, Jean de Courcy met régulièrement en garde contre le danger d'un royaume dirigé par un jeune homme, l'inverse est en effet tout aussi valable. Au chapitre 27 du livre 5, Philippe de Macédoine renonce à son trône au profit de son jeune fils Alexandre qui vient d'appriivoiser l'indomptable Bucéphale. Jean de Courcy commente cet acte par une citation tirée de l'*Ecclésiaste* :

Et pource que son pouoir est si puissant et digne que il peut au plus jeune donner sens et force plus que au plus vieil qui est de grant aage, peut on lire en Ecclesiastiques : « Meillieur est l'enfant povre et sage que ung roy qui est vieil et fol, lequel ne scet pourveoir es choses convenables. » Pour quoy aucun ne se doit merveillier de sens ne de force que Dieu mette en jeune homme, car quant il lui plaist, au plus petit donne grace et pouoir, et les plus grans fait tourner en impotence, car il est roy et souverain seigneur, qui tout gouverne le ciel et la terre. (L. V, chap. 27, fol. 281v-282r)

À cause de sa double faiblesse (physique et intellectuelle), le vieux roi est un roi qu'il est aisé d'abuser ou de renverser. Pélée « par force de guerre [est] exilié et mis hors de son regne » par Alcaste (L. II, chap. 60, fol. 147v) et n'a d'autre choix que de se cacher en attendant le secours de son petit fils Pyrrhus. Œdipe « en la grant viellesce en quoy pour lors estoit » est enchaîné, jeté en prison, débouté de son règne puis mis en exil par Créon (L. I, chap. 92, fol. 92v). Pandion finit par concéder à Térée le départ de sa fille Philomèle pour se rendre aux côtés de sa sœur Procné.

Tout comme Évandre, Pandion n'a pas complètement perdu l'usage de ses facultés cognitives puisqu'il commence par refuser la demande de Térée en lui fournissant de

---

<sup>953</sup> Brunet Latin, *Li Livres dou tresor*, op. cit., p. 252 (L. II, chap. 73, « De mesure »). La citation de Cicéron est empruntée au *De officiis* (1.34 : 123).

<sup>954</sup> À l'inverse, « ung des plus anciens plus sages des scribes de la loy des juifs nommé Eleazar » refuse de consommer de la viande de porc au risque de s'étrangler plutôt que « trespasser la loy de dieu omnipotent ou deshonnorer en sa vieillesce la bonne et sainte vie que il avoit ouparavent menee ou a ses successeur especiaument aux jeunes donner occasion d'aucun mauvais exemple » (L. VI, chap. 31, fol. 363v).

<sup>955</sup> Nous pourrions ajouter l'exemple des deux princes âgés et convoiteux, Lysimachus et Seleucius qui malgré leur grand âge entament une guerre l'un contre l'autre : « Orosius raconte comme ce fut merveilles de deux si anciens princes maintenir bataille pour tele couvoitise, car Lysimachus avoit alors .LXXIII. ans et Seleucius .LXXVII. En cil temps que en leur vieil aage estoient si couvoiteux, tenoient ilz prez que toutes les terres que avoient tenues ceulx qui estoient mors, sans regarder la courte duree de leurs vies qui estoient moult breves, ainçois leur sembloit le monde estre petit pour la grande couvoitise qui en eulz habondoit. » (L. V, chap. 85, fol. 330r-v)

« raisonnables excusacions » (L. I, chap. 16, fol. 22r)<sup>956</sup>. Cependant, la baisse de sa vigilance et l'affaiblissement de son caractère provoqués par sa vieillesse apparaissent comme les causes de sa concession. Pour amadouer le vieillard, Térée utilise une stratégie de l'affect. Il s'adresse au cœur et non à la raison du roi. Il le manipule par des « faintes prieres », des « faints plours et desloyaux », une « faine douleur » (*ibid.*) et c'est en effet le sentiment de pitié envers Térée qui fait céder le vieux roi. Selon les termes de Gilles Eckart, le conte de Philomèle permet une « mise en débat, par la fiction, des signes, de la communication (discours représenté et discours littéraire), de la parole et de ses substituts lorsque la parole est empêchée, ce sont les figurations de la voix, du chant, de l'écriture narrative et poétique »<sup>957</sup>. L'erreur du roi Pandion est de n'avoir pas su décoder ces signes mensongers et de s'être laissé abuser. La représentation de la figure royale en sujet émotif contribue à renforcer l'image du vieillard triste et pitoyable : « Si la baisa donc en grans gemissemens et piteusement aux dieux la commanda » (*ibid.*), tristesse qui s'oppose à la joie de Térée.

Cette représentation mélancolique se retrouve dans la figure de Pélée qui « souvent ses oeilz tournoit vers la marine regardant se Pirrus son neveu vendroit » (II, chap. IX, fol. 147v). L'exil, la maladie et l'approche de la mort fonctionnent comme autant de signes de la déchéance du vieux roi provoquée par Fortune. Le portrait du vieux roi revêt souvent dans la *Bouquechardière* une dimension misérable et pathétique. La cruauté avec laquelle Créonce s'acharne sur Œdipe – dont l'aveuglement, la vieillesse et l'exil font un modèle d'expiation et de pénitence particulièrement misérable – provoque la pitié du lecteur envers le « povre Edipus » qui se trouve « en grande misere » (I, chap. xci, fol. 92v). Le roi Pandion, resté seul à la suite de la tragédie qui a touché sa descendance (le viol de Philomèle par Térée, l'infanticide de Procné par vengeance), meurt d'une maladie déclenchée par sa « destresce » :

De ces terribles cas ainsi advenus fut tost en plusieurs pays la nouvele courue tant que elle fut comptee au roy Pandion qui estoit en Athenes, lequel de jour en jour attendoit sa fille, et, comme il entendi ces males nouveles, de douleur fut son cueur si prins et tourmenté que grant pitié estoit de lui regarder. Pour la destresce que son cueur sentoit et ce qu'il estoit de ancien aage le convint cheoir en une maladie le .XXV<sup>e</sup>. an qu'il avoit regné et tant par ce courroux que par son corps enferme le convint lors de ce siecle partir. (I, chap. 19, fol. 25r)

La pitié de Jean de Courcy pour ce personnage est perceptible. Il commente l'état de Pandion (« grant pitié estoit de lui regarder ») figeant ainsi le portrait du roi triste et signalant au lecteur

<sup>956</sup> L'adjectif *raisonnable* résume chez Jean de Courcy les raisons pratiques du refus développées dans la version de l'*Ovide moralisé*. Dans cette dernière, Pandion refuse le départ de sa fille car celle-ci est d'une aide indispensable au vieillard qu'est Pandion. : « [...] ma fille me garde et sert/ et nuit et jor et soir et main / [...] Ma douce fille m'a tant chier/ Qu'ele me chauce, ele me vest,/ et ses servises tant me plest/ Que, se ne fust ses reconforz./ Grant pieç'a que je fusse morz. » (*Ovide moralisé...*, *op. cit.*, L. VI, vv. 2586-2594).

<sup>957</sup> Gilles Eckart, « Principes et pratique de la "translation" des œuvres classiques en langues vulgaires : le cas de la *Philomena* attribuée à Chrétien de Troyes (d'après Ovide, *Métamorphoses VI*) », in *La Transmission des savoirs...*, *op. cit.*, pp. 143-154 (p. 150).

le sentiment qu'il convient d'éprouver. La version de l'*Ovide moralisé* ne mentionne pas cette maladie que l'on pourrait associer à une forme de mélancolie. Sous la plume de Jean de Courcy, les termes « duel » et « corrous » de l'*Ovide moralisé*<sup>958</sup> sont développés et finissent par former un paradigme de la détresse : *douleur, cueur, pitié, destresce, courroux, tourmenter, sentir, cheoir en une maladie*. Que ce soit dans le cas d'Œdipe ou de Pandion, le corps du vieux roi porte les stigmates de sa mauvaise fortune. Dans la tradition cicéronienne, le corps vieilli et maladif est le résultat d'une vie de débauche dans l'adolescence :

*Et si ista defectio virium adolescentie viciis efficitur sepius quam senectutis : libidinosa enim et intemperans adolescentia effectum corpus tradit senectuti.*

traduit par Laurent de Premierfait :

Et combien que les forces natureles defaillent es hommes vieillars, toute voies ceste defaillance advient le plussouvent par les vices et oultraiges de juenesse que elle ne advient par les vices de vieillesse, car l'eage de adolescence oultraigeuse et mal attempree rendt le corps floible et non puissant en l'eage de vieillesse.<sup>959</sup>

Mais, sous la plume de Jean de Courcy, la vieillesse du corps apparaît davantage comme une forme d'expiation d'un crime commis directement ou indirectement que comme les conséquences physiologiques de l'exercice de la luxure. La vieillesse sert avant tout à accentuer l'image de la déchéance et de la pénitence. L'exemple d'Eruba<sup>960</sup>, roi des Molosses, confirme cette hypothèse. Ce dernier est dépossédé de son règne par Philippe de Macédoine, malgré une alliance scellée par le mariage de ce dernier avec la sœur d'Eruba, Olympias, mère d'Alexandre. Tout comme Œdipe, le roi d'Épire est contraint à l'exil et sa vieillesse semble apparaître subitement comme conséquence de son châtement :

Par la maniere que je vous ay comptee olt lors le roy Phillippe Malozore conquise. Si chassa hors Eruba et tant le poursuivi que ses haultes montaignes ne autres fermetez secourir ne le pourent ne riens ne lui valurent, ains adonc son regne lui convint guerpier et en exil perpetuel aler. En ce point lui convint sa vie user comme fuitif, dolent et envieilli tant comme Nature conduire le polt et tout son temps usa en celle misere. (L. V, chap. 10, fol. 266v)

Le personnage du vieux roi acquiert chez Jean de Courcy une dimension exemplaire. Il incarne la condition humaine soumise à la roue de Fortune dont la mort d'Anchise se fait le reflet :

Tant fut lors Anchises tourmenté de douleur que son corps ne pavoit santé recouvrer et ce mesmes qu'il estoit de vieil aage, ains avant que le temps fust gaires elapsé le convint il du siecle partir, car le cours naturel ne le pavoit conduire plus avant que la bourne ou il estoit venu. Comme Anchises olt ainsi ses jours finez, le roy Acestes le fist enterrer et son corps mettre en noble sepulture comme a roy adonc appartenoit, puis fist pour lui faire solennelz obseques ou temple Jupiter ou son corps gisoit et riche sepulture sur son corps mettre d'or et d'argent noblement enrichie a la loy que les roys les souloient avoir. Bien fut alors muee endroit Anchises la grande haultesce en quoy il souloit estre avant que la cité de Troye fust destruite pource qu'il estoit roy et puissant seigneur. Et donc par fortune avoit perdu son regne, Eneas son filz et toute sa lignie et

<sup>958</sup> L. VI, v. 3854.

<sup>959</sup> Laurent de Premierfait, *Le Livre de vieillesse*, éd. cit., IX, 29.

<sup>960</sup> Le nom correspond à celui que l'on trouve dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, Auruba mais le frère d'Olympias est en fait Alexandre I<sup>er</sup> d'Épire.

son corps proprement envoyé en exil qui par tempeste estoit si desolé que la mort s'en estoit adonc ensuie en pays estrange hors de ses amis et sa noble personne en povreté tournée. (L. III, chap. 11, fol. 162v)

La mort du « roy et puissant seigneur » fait l'objet d'un commentaire de la part du narrateur. Ce dernier insiste sur le contraste entre la grandeur passée de ce roi que l'or et l'argent de sa riche sépulture rappellent vainement et la mutation de son destin (« en pays estrange hors de ses amis », « en povreté tournée »). Le temps du passé utilisé dans ce passage indique une rupture complète entre le présent pitoyable et le passé glorieux. La Fortune, sujet du sermon qui suit le récit, apparaît comme une force à laquelle les éléments naturels tels que le « cours naturel » de la vie, la « tempeste », la « mort » semblent obéir. Elle est l'actrice de sa déchéance<sup>961</sup>.

#### b. *Le bon gouvernement du roi aux vertus chrétiennes*

Contrairement à Benoît qui fait d'Agamemnon un roi extrêmement « aïros »<sup>962</sup>, l'*empereur* des Grecs apparaît comme une figure du bon prince dans la *Bouquechardière*. Il allie les qualités politiques du chef de guerre aux qualités du roi sage, prudent et charitable. Jean de Courcy souligne ses « sens, loyauté et valeur » (chap. 21, fol. 114v.), son expérience positive du commandement (chap. 21), sa *diligence* envers ses sujets (chap. 22, fol. 115r.). Sa connaissance du siège militaire lui permet d'anticiper « sagement » le danger de famine et d'y remédier en rassemblant des provisions (chap. 11, fol. 106r.). Jean de Courcy propose de manière surprenante une moralisation sur le thème de la *sage providence* dans le contexte de la guerre de siège, alors que le chapitre porte sur la question du *tort* et du *droit* (Priam refuse de rendre Hélène aux ambassadeurs grecs) et du *parlement* des Grecs afin de délibérer d'un meilleur moment pour le débarquement. Sans actualiser explicitement l'histoire antique, Jean de Courcy livre néanmoins des réflexions actualisables sur des problématiques qui pouvaient intéresser le lecteur du XV<sup>e</sup> siècle. Il lui laisse cependant le soin de faire cet effort d'interprétation par analogie.

Agamemnon incarne de nombreuses vertus chrétiennes nécessaires à la fonction royale. En effet, lorsque Palamède réclame le gouvernement de l'armée grecque, il fait preuve d'une grande magnanimité en se rangeant à la volonté de ses sujets. Jean de Courcy reprend les paroles d'Agamemnon à l'auteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, ce qui est surprenant car dans la *Bouquechardière*, les discours directs sont assez rares. Mais, ce discours lui permet d'opérer un léger déplacement par rapport à sa source et de diffuser ainsi de nouvelles valeurs politico-

---

<sup>961</sup> Fortune n'est pas ici une forme de providence divine qui punirait Anchise pour avoir fomenté une trahison contre Priam. Elle incarne plutôt une force naturelle, rappel de la vanité des gloires mondaines.

<sup>962</sup> Benoît de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, éd. cit., v. 5145.

morales. En effet, là où l'auteur de *Histoire ancienne jusqu'à César* faisait dire à Agamemnon : « je n'i quier avoir autre seignorie nulle que compaignie<sup>963</sup> », Jean de Courcy écrit quant à lui : « ne quier je seigneurie ne maitrise avoir mais vraye amour a chascun pourchacer » (L. II, chap. 17, fol. 111v.). La *vraye amour* n'est pas sans rappeler le sentiment du fidèle envers Dieu<sup>964</sup>. Il s'oppose aux autres formes d'amour terrestre, que ce soit pour le pouvoir ou pour la femme. En rendant « *ses temporelz biens* » dans le but de respecter la volonté de ses sujets, Agamemnon agit à l'inverse du tyran. Son acte est interprété dans la moralisation comme l'exercice de la vertu de charité « qui de toutes vertus est mere et nourrice et eslieve son fruit jusques en paradis » (*ibid*, fol. 112r.).

Le cas du roi Priam, quant à lui, est plus nuancé. Comparé à Agamemnon, il ne possède pas la fonction guerrière<sup>965</sup>, ce qui le prive de la fonction d'empathie que ressent souvent Agamemnon à la vue des morts sur le champ de bataille. Néanmoins, cet aspect n'est jamais problématisé par Jean de Courcy, c'est pourquoi nous ne pouvons pas affirmer que l'auteur du XV<sup>e</sup> siècle envisage la fonction militaire du monarque comme indispensable à l'exercice du pouvoir. À deux reprises, Priam échoue à faire régner la paix : la première fois, lorsqu'il succombe à son désir de vengeance et qu'il se laisse convaincre par l'ardeur et l'impétuosité de la jeunesse incarnée par ses fils, Troïlus et Pâris (chap. 5), refusant d'écouter ceux qui incarnent la sagesse, à savoir le prêtre Hélénius, la prophétesse Cassandre et enfin Panthus, « l'ancien qui avoit .VII<sup>xx</sup>. ans » (chap. 5). La seconde tentative de paix manquée intervient peu avant la trahison d'Anténor, lorsque Priam refuse de négocier la paix avec les Grecs, suivant ici encore l'avis de son jeune fils Amphimachus à l'encontre des conseils d'hommes plus expérimentés (Anténor, Énée, Anchise et Polydamas, chap. 30). Malgré l'épithète initiale de « bon chevalier sage et courtois » (chap. 3, fol. 98v.) et la prudence et la sagesse qu'il met dans la réédification de Troie (chap. 3), Priam multiplie finalement les erreurs de gouvernement. Il accueille Pâris et Hélène avec *grande joye* (chap. 7, fol. 102v.), alimente la haine et va même jusqu'à déplacer la responsabilité de la guerre sur ses sujets. Priam, loin d'incarner un modèle manichéen du tyran, incarne davantage une conception du prince guidé par ses émotions et qualités humaines. L'enseignement de Jean de Courcy consiste à apprendre au lecteur à être vigilant et à se laisser guider par l'amour et la crainte de Dieu afin de se garder du mal. La performance narrative des

<sup>963</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, § 41, p 379.

<sup>964</sup> L'amour spirituel s'articule autour des notions de charité, amitié, dilection, autant de vertus que possède l'empereur Agamemnon dans la *Bouquechardièrre* (Damien Boquet & Piroška Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, op. cit., pp. 124-149).

<sup>965</sup> Ce qui n'est pas le cas chez Benoît de Sainte-Maure. Voir Philippe Logié, « Le Roi Priam dans *Le Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure », in *La Figure du roi, Bien dire et bien apprendre*, n° 18/2, 2000, pp. 57-71.

personnages est déplacée dans le monde du lecteur : c'est par la lecture et l'interprétation que les personnages endossent leur fonction exemplaire.

## 2. Réaffirmation des valeurs de la noblesse

L'interprétation ethnocentrique de l'histoire au Moyen Âge<sup>966</sup> dont Jean de Courcy est empreint invite à faire du héros antique l'incarnation des vertus propres au chevalier de la fin du Moyen Âge. En effet, outre les simples guerriers à cheval qui jalonnent le texte, les héros mythologiques (Thésée et Pirithoos, Jason, Minos, Œdipe, Tydée et Polynice) ainsi que les héros antiques (Hector, Paris, Achille, Ulysse, Énée, Alexandre, etc.) sont tous nommés *chevaliers*<sup>967</sup>. Alors que le conflit troyen permet de développer une conception plus guerrière et militaire de la chevalerie, le livre I, d'essence à la fois historique et mythographique, exploite davantage une représentation idéalisée du chevalier. Il faut donc distinguer deux types de chevaliers, le simple guerrier et l'individu accomplissant des exploits guerriers au nom d'une éthique noble et chevaleresque. La fable et l'histoire permettent à Jean de Courcy d'exprimer une vision de la chevalerie pouvant être perçue comme surannée par rapport au discours réformateur que l'on trouve dans les traités militaires d'Honorat Bovet ou de Christine de Pizan<sup>968</sup>, mais qui en réalité combine « des vertus chrétiennes, valeurs rationnelles et qualités

---

<sup>966</sup> Frédéric Duval reprend l'idée à Antoine Berman : « les médiévaux (comme leurs prédécesseurs) « ramènent tout à leur propre culture, à ses normes et valeurs et considèrent ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture » (Frédéric Duval, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », art. cit., pp. 47-92).

<sup>967</sup> Pour ne citer que ces exemples : dans le chapitre 32 du livre I, il est question de « la haulte valeur de ces deux chevaliers », Thésée et Pirithoos (L. I, chap. 32, fol. 39r). Jason « tant fist en son temps que encores en est memoré entre les chevaliers du temps ancien » (L. I, chap. 36, fol. 41v). Minos « beau chevalier fut » (L. I, chap. 51, fol. 56v). Œdipe est mis « en ordonnance de chevalier » (L. I, chap. 70, fol. 74r). Polynice est dit « bon chevalier » (L. I, chap. 78, fol. 81r) et Tydée est « garny de sens et de chevalerie » (L. I, chap. 81, fol. 83v). Hector chevauche à « grande chevalerie » (L. II, chap. 12, fol. 107r). Achille est « bel et gent et bon chevalier » (L. II, chap. 29, fol. 112v). Troilus « comme chevalier si bien se contint » (L. II, chap. 22, fol. 115v). Paris et Ajax, « ces deux chevaliers » (L. II, chap. 27, fol. 119v), cousins, meurent dans un combat au corps à corps. Télégonos, qui « en son temps fut hardi et preux chevalier et acquist honneur et haultes richesses » (L. II, chap. 59, fol. 147r), est fait chevalier par Télémaque, son frère. Landomatha et Achille (respectivement fils d'Hector et de Pyrrhus avec Andromaque) « prindrent ilz ensemble ordre de chevalier et furent preux hardis et vaillans tant que de leur fait fut grande renommée » (L. II, chap. 64, fol. 150v). Alexandre « fut ordonné chevalier » (L. V, chap. 27, fol. 281r). Penthésilée est « en armes preux et vaillant, en tous ses faiz fut curieuse et hardie [...] moult chevaleresque en armes » (L. I, chap. 35, fol. 41r). Malgré ses prouesses à cheval, la reine des Amazones n'est pas nommée « chevalier » par Jean de Courcy, probablement parce qu'une femme ne pouvait recevoir l'ordre de chevalerie. Néanmoins, l'adjectif « chevaleresque » lui confère sans aucun doute toutes les qualités morales et physiques propres aux chevaliers et à la chevalerie, en particulier la vaillance et le courage (cf. la définition de l'adjectif par le *Dictionnaire du moyen français*).

<sup>968</sup> Les traités politiques de Christine de Pizan et d'Honorat Bovet offrent un discours parfois très concret sur le rôle et l'action de la chevalerie. Voir par exemple Dominique Demartini, Claire Le Ninan, Anne Paupert & Michelle Szkilnik (éds), *Une femme et la guerre à la fin du Moyen Âge...*, op. cit. L'approche morale de Jean de Courcy ressemble davantage à celle de Geoffroi de Charny, dont le *Livre de chevalerie* se concentre sur l'état, les devoirs et le comportement du chevalier, tout en échappant au mysticisme et au symbolisme de Raymond Lulle ou de l'*Ordene de chevalerie* : « It is, however, eminently practical in the sens that separates it from the writing on chivalry Keith Busby has called mystico-symbolic. The *Ordene de chevalerie*, and even Lull's book, place more emphasis on mysticism and symbolic interpretation » (Richard W. Kaeuper & Elspeth Kennedy,

aristocratiques » prônées par les écrivains curiaux du XV<sup>e</sup> siècle<sup>969</sup>. À la *furor*, qui faisait du héros antique un demi-dieu et lui permettait de s'élever au-dessus de la condition humaine, se substituent dans la *Bouquechardièrre* des valeurs chrétiennes universelles et un comportement noble<sup>970</sup>.

a. *Une noblesse de sang et de cœur*

La *Bouquechardièrre* partage avec les romans du cycle arthurien une vision chrétienne élitiste de la chevalerie. L'honneur du chevalier passe par l'acquisition d'un chapelet de qualités corporelles et spirituelles : « (la) force et (la) proesce, (le) renom et (la) grace, (la) loyauté et (les) vertus » (L. I, chap. 41, fol. 47v). C'est à ce code éthique du chevalier que le devin Calchas fait appel pour réveiller la fougue des chevaliers de Grèce défaits par l'absence d'Achille :

En ce debat les conforta Calcas en leur monstrant la grande noblesce de quoy ilz estoient de loingtain pays venus honneur querir et la grande valeur qui en eulx habondoit par quoy leurs cueurs devoient bien surmonter toutes les choses qui gisent en vaillance. Par quoy adonc les fist esmouvoir et leur donna volenté de combatre plus vertueusement qu'ilz n'avoient fait devant. (L. II, chap. 22, fol. 115v)

La « noblesce », « l'honneur », « la grande valeur », « combattre plus vertueusement », le chevalier chez Jean de Courcy incorpore un ensemble de valeurs guerrières, morales et chrétiennes que lui confèrent également les auteurs de traités chevaleresques, comme Raoul de Houdenc, l'anonyme de l'*Ordene de chevalerie*, Raymond Lulle, Geoffroi de Charny ou encore Huon de Méry dans son *Tournoiement d'Antéchrist*. La tendance des écrivains curiaux consiste à dégager un corps professionnel militaire soumis à une noblesse dirigeante, éduquée dans la science de la guerre. Les textes insistent sur les notions d'obéissance, de fidélité et d'expérience<sup>971</sup>. De manière indirecte, Jean de Courcy participe à ce débat collectif : à travers la fonction exemplaire de l'histoire antique et les *exempla* de l'histoire romaine qu'il utilise pour engager la glose, il redéfinit à la manière des moralistes les valeurs de la noblesse. Il perçoit dans ce groupe social une élite chrétienne au service de la foi et de la justice.

L'explication sur l'origine de la noblesse est livrée dès le chapitre 3 du livre I, lorsqu'il est question de la mise en place des premiers gouvernements à Argos et de la naissance de l'institution royale. Dans ce chapitre, Jean de Courcy raconte que, pour remédier aux haines et

---

« Introduction », in *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny...*, *op. cit.*, p. 29). Les aventures des héros-chevaliers dans la *Bouquechardièrre* fournissent un enseignement pratique par l'exemple.

<sup>969</sup> Daniel Poirion, *Le Poète et le Prince...*, *op. cit.*, p. 597.

<sup>970</sup> Sur l'évolution de la chevalerie de milice à corps de métier, voir Philippe Contamine, *Guerre, État et société à la fin du Moyen Âge. Études sur les armées des rois de France (1337-1494)*, Paris-La Haye, Mouton, 1972 et pour une période plus ancienne mais capitale quant à la question de la réforme de la chevalerie, Jean Flori, *L'Essor de la chevalerie XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 1986.

<sup>971</sup> Sur ce sujet, voir Philippe Contamine, *Guerre, État et Société...*, *op. cit.*, p. 204 et suiv. et Joël Blanchard & Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir...*, *op. cit.*, pp. 85-127.

aux contentieux qui régnaient alors dans la ville, le peuple grec désigna des personnes « qui feussent vertueuses de moralité et qui bons et loyaux peussent estre a la chose publique » pour diriger le pays. Ce sont ces « preudommes sages et vertueux » que les Grecs appelèrent ensuite des « nobles hommes » (L. I, chap. 3, fol. 9r). Cependant, après avoir fourni l'explication étiologique concernant l'origine des « haultes lignies » et de la « gentilesce », il s'empresse d'ajouter, citant Origène, que la noblesse vient avant tout du « noble courage ouquel raison et justice habitent » et qu'une personne issue d'une lignée aristocratique ne peut être qualifiée de noble si son cœur est vil :

Pource que gentilesce naist et vient de noble courage ouquel raison et justice habitent et ce que noblesce ne peut estre trouuee en l'omme inique et plain de viles teiches, dit Origenes en ceste maniere : « La noblesce est vile quant elle est engendree de vilz membres, garnie de teiches plaines de mauvais vices ». (L. I, chap. 3, fol. 9v)

Il y a un rapport de nécessité absolue entre la noblesse de sang et la noblesse de cœur. Dans la moralisation, la mise en garde contre les membres indignes de la noblesse est acerbe : ils sont comparés à du « fumier » puant et leur déchéance morale se lit jusque dans leur apparence pleine de « souillure » :

Si comme de peché ne peut naistre vertu, ne peult de vile chose la noble issir, car se ung homme avoit tous les biens de fortune et il ne estoit de noble courage, en ses œuvres sage et droicturier, pour le noble sang dont il est descendu ne tous les paremens que il pourroit avoir n'est il noble se il n'a noble volenté et que ses fais monstrent sa noblesce, car neant plus que ung fumier ne perdroit sa pueur pour estre couvert de fins draps d'or de Cyppre, ne pert l'omme qui est plain de vilté son mauvais nom ne ses mauvaises teiches pour porter couronne ne robe de pourpre, que tousjours ne soit sans avoir noblesce se ses condicions ne le font anoblir. (*ibid*, fol. 9v)

L'écrivain amateur se pose en juge de la noblesse. En effet, en évoquant la richesse de ses atours (les « paremens », les « fins draps d'or de Cyppre », la « couronne », la « robe de pourpre », le « fin drap tant plus est bel et riche »), il engendre le processus d'identification chez son lecteur, nécessaire à l'actualisation du discours moral. La couronne et la robe de pourpre évoquent d'ailleurs plus précisément le statut de la royauté. L'invective de Jean de Courcy, chevalier de petite noblesse, va donc jusqu'à réprimander les grands de son monde en dénonçant leur propension au luxe. Grâce à son retrait de la scène mondaine, il emprunte indéniablement, non pas le masque du conseiller politique, mais celui de l'orateur chrétien. Il réaffirme les valeurs premières dans la noblesse qui ne passe pas par l'exhibition de sa richesse, mais par une attitude noble au sens fort du terme, c'est-à-dire vertueuse, valeureuse et sage.

À cette lignée de nobles pervertie par les biens mondains, l'auteur oppose un exemple de noblesse de cœur au chapitre 29 du livre II, en exploitant la victoire merveilleuse du jeune Pyrrhus sur la reine amazone, Penthésilée. Alors qu'il vient de faire l'apologie du « pouoir de la royne de Amazone » capable de mettre à mal l'armée grecque, il insiste au contraire sur la jeunesse de Pyrrhus. Ainsi, lorsqu'il introduit le personnage, il précise son âge (« quinze ans

acomplis ») et ses dispositions physiques et morales : « Si fut gent et bel et de toutes formes ressembloit a son père » (L. II, chap. 27, fol. 120r). Lors de son arrivée dans le camp grec, le jeune homme est salué par l'armée qui voient en lui une ressemblance avec Achille : « bien sembloit de facon a son pere et fut garny de toutes bonnes condicions » (L. II, chap. 28, fol. 121r). Les dispositions nobles de Pyrrhus préfigurent sa valeur chevaleresque. Néanmoins, dans ce portrait, le jeune homme apparaît encore vierge d'une expérience réelle de la guerre. Sa victoire contre la reine est donc expliquée par la grâce de Dieu qui octroie bonne fortune à un « homme de quelque estat qu'il soit » (L. II, chap. 29, fol. 122r). Dans la perspective providentialiste de Jean de Courcy, Dieu, par l'entremise de Pyrrhus, aurait puni les Troyens du meurtre lâche d'Achille commis par Pâris à l'instigation de sa mère Hécube.

Dans l'exemple, la victoire de Pyrrhus est rapprochée de celle d'un simple laboureur romain, Lucius Quinctius Cincinnatus qui, en récompense de sa vaillance lors d'une bataille contre les Sabiniens, fut nommé dictateur de Rome. La moralisation reprend la citation d'Origène sur la « vile generacion » qui fait donc écho à la première invective contre les grands. Jean de Courcy propose une leçon d'humilité face à la puissance de Dieu qui peut à tout moment accorder ou retirer sa grâce :

Comme Dieu les veult a chascun departir selon les œuvres que ilz ont commises nous dit Origenes en ceste maniere : « La noblesce est vile quant elle est causee des membres de vile generacion. » Et pour celle cause ne veult Dieu otroier ses beneuretez aux ungs plus que aux autres sinon en tant comme ilz le desservent car se l'omme noble veult faire son devoir envers nostre seigneur toute grace doit habonder en lui et se il est autre avoir doit le contraire pour cause qu'il lui meult de vile nature et de condicions qui ne sont loables et pour ce donne Dieu a l'un comme a l'autre eur et grace selon ce qu'il lui plaist. (L. II, chap. 29, fol. 122r)

La noblesse, attribut des rois comme des simples chevaliers, apparaît donc comme une qualité spirituelle :

Lors voudrent ilz baillier la couronne a ung chevalier de la terre de Grece qui fut nommé Danas, lequel n'estoit issu de royale lignie, mais il fut sage, courtois et debonnaire, et se fist au peuple amer et loer. (L. I, chap. 12, fol. 18r)

À de rares occasions, le chevalier écrivain évoque l'ordre de la chevalerie et l'acte d'adoubement. Au chapitre 70 du livre I, Œdipe, qui est « bel et gent, de royal nourreture », reçoit « armes et chevaux » et est mis « en ordonnance de chevalier » à Phocée (fol. 74r). De même, arrivés à l'âge mature, Landomatha et Achille, les fils d'Andromaque et, respectivement d'Hector et Pyrrhus « prindrent ensemble ordre de chevalier » (L. II, chap. 64, fol. 150v). Hormis dans l'épisode du transfert des armes d'Achille à son fils Pyrrhus au chapitre 28 du livre II, Jean de Courcy ne décrit pas la cérémonie de l'adoubement et n'élabore pas réellement de mystique de la chevalerie. Son discours reste essentiellement pragmatique : le statut de chevalier est accordé au jeune homme noble venu en âge de faire la guerre. Ainsi, c'est parce qu'Alexandre « ja grant estoit et pouoit chevaucher, en son cueur desirant de la guerre

comprendre » que son père Philippe de Macédoine le « fist lors estre chevalier » (L. V, chap. 27, fol 281r). L'aspect cérémoniel de l'acte est ici simplement signifié par les riches cadeaux offerts par la reine Olympias à son fils et à tous ceux qui avec lui « ourent receur l'ordre de chevalerie » (*ibid.*).

Le titre de chevalier est acquis de droit, par le lignage ; en revanche, l'aptitude guerrière s'obtient par une éducation aux armes qui s'établit dans la durée. Jean de Courcy utilise ainsi régulièrement la métaphore de la floraison pour rendre compte de l'épanouissement du jeune chevalier :

*À propos de Thésée et Pirithoos* : Quant Theseus fut grant en fleur de jeunesse, en hault honneur commença a flourir et vaillance en son cueur desira. Si olt en sa compaignie avec lui nourri ung jeunes homs qui de son temps estoit et par son nom Pirotheus fut dit. Celui Pirotheus estoit preux et hardi et en son cueur flourissoit hault honneur, lui desirant vasselage querir, car en armes volt son corps employer. (L. I, chap. 31, fol. 37v)

*À propos d'Achille, fils d'Andromaque et Pyrrhus*<sup>972</sup> : Bien fist Thetis celui enfant nourrir et chierement garder le commanda car moult estoit bel et fut tantost creu. Si ressembloit de meurs et de condicions a la noble lignie dont il estoit issu et chascun jour en beauté flourissoit. (L. II, chap. 64, fol. 150v)

L'âge de la maturité guerrière amène avec lui le désir de « pourchass(er) honneur et les biens de vaillance » (L. I, chap. 32, fol. 38v). La chevalerie n'est pas un état de grâce, mais passe par un apprentissage concret de la guerre : Alexandre connaît sa première expérience militaire à l'âge « .X. ans acomplis », lorsque son père l'invite à participer avec lui au siège de Byzance, qui d'ailleurs n'est pas un franc succès, pour « congnoistre le mestier de la guerre » (L. V, chap. 28, fol. 282r) et ce n'est qu'à l'âge de quinze ans que Philippe « laissa la guerre a son filz » (L. V, chap. 33, fol. 286r).

#### b. *La force militaire*

Parce que la chevalerie est perçue avant tout comme un exercice militaire, le chevalier doit faire preuve de prouesse pour conquérir sa renommée<sup>973</sup> : après son adoubement, Œdipe « tres bien se prouva que il olt le nom d'estre des meilleurs de leur ost, car en tous fais d'armes si bien se contenoit que il sembloit estre de noble sang issu » (L. I, chap. 70, 74r). De même, après avoir reçu l'ordre de chevalerie, Landomatha et Achille « furent preux hardis et vaillans tant que de leur fait fut grande renommee et par eulz fut moult leur lignie exaucee et plusieurs exilliez osterent de servage » (L. II, chap. 64, fol. 150v). Les vertus physiques de force, hardiesse et courage sont celles qui qualifient le plus fréquemment le chevalier dans la *Bouquechardièrre*, ce qui est bien entendu favorisé par le fait que l'œuvre traite des guerres

<sup>972</sup> Après la destruction de Troie, Pyrrhus, le fils d'Achille, emmène Andromaque avec lui. Ensemble, ils ont un fils que Jean de Courcy nomme à son tour Achille.

<sup>973</sup> Craig Taylor, *Chivalry and the ideals of Knighthood...*, *op. cit.*, p. 91 et suiv.

antiques. On trouve un nombre considérable de binômes synonymiques formés à l'aide des adjectifs comme fort, hardi, puissant, hardi, vaillant, renommé<sup>974</sup> et aussi l'emploi d'expressions figées telles que « de hardement garny »<sup>975</sup>, « de hault cueur et de valeur garnis »<sup>976</sup>, « raempli de vasselage »<sup>977</sup>.

Jean de Courcy exploite un style épique. Ainsi, lorsqu'il s'agit de raconter le meurtre de Laïus par son fils Œdipe (L. I, chap. 70), il transmet une version qui ne se trouve ni dans l'*Œdipodie* ni dans le *Roman de Thèbes*<sup>978</sup> ou l'*Ovide moralisé*<sup>979</sup>. Rappelons-le, dans l'*Œdipodie*, comme dans le *Roman de Thèbes*, Œdipe tue son père involontairement lors des échauffourées qui éclatent dans la cité de Phocée à l'occasion des jeux organisés en l'honneur de leur dieu. Œdipe, qui se trouve dans la cité, est frappé par un « garz » et entre alors à son tour dans la mêlée<sup>980</sup>. Le chevalier écrivain préfère une version plus guerrière du parricide : il raconte que le meurtre de Laïus a été commis lors d'une guerre opposant des « étrangers » à la cité de « Phocide ». Alors qu'Œdipe est ordonné chevalier au sein de l'armée phocéenne, son père, le roi Laïus se trouve avec son armée thébaine dans la cité de Phocide « pour celui peuple gouverner et garder » (*ibid.*). C'est au cours d'un affrontement entre les deux groupes que le jeune homme tue son père, sans connaître l'identité de ce dernier :

Forte fut la bataille et longuement dura, tant que maint celui jour la vie en perdi, car de dars et de glaives occioient a merveilles l'un l'autre, si que la terre couverte en estoit. Fierement se contint le roy Layus et comme chevalier de hardement garny les Thebeyens noblement gouvernoit et les secouroit par les plus grans esfors ou il veoit leur male part tourner. Si comme Layus aloit esperonnant, encontra Edippus, de valeur enrichy, lequel fut jeune et de hault vouloir, par quoy adonc volt sa proesce monstrier. Si saisi lors le branc qui au chaint lui pendoit et de fier courage enhardi de jeunesse au roy Layus tantost seure couru, combien que a celle heure ne le congnoissoit. Lors le feri entre ceulx de Thebes telement que le heaume outre lui faulsa et parmy le gosier lui fist le fer sentir, tant que mort sur le champ trebucher le convint. (L. I, chap. 70, fol. 74v)

Si le parricide est bien inconscient, la participation à la guerre est quant à elle désirée. C'est en devenant chevalier, c'est-à-dire en entrant dans l'âge d'homme, qu'Œdipe tue son père. Les éléments constitutifs de l'armure du chevalier sont déployés : « de dars et de glaives », « aloit esperonnant », « saisi le branc qui au chaint lui pendoit », « le heaume outre lui faussa », « fist le fer sentir ». Le combat semble opposer deux chevaliers de valeur égale puisque les qualités sont mises en avant de manière symétrique : aux attributs de Laïus – « fierement », « comme

<sup>974</sup> Voici une liste de chapitres non-exhaustive : L. I, chap. 11, 23, 31, 35, 36, 40, 62, 72, 78, 92 ; L. II, chap. 5, 6, 22, 23, 59, 64 ; L. V, chap. 8, 29, 52, etc.

<sup>975</sup> L. I, chap. 70.

<sup>976</sup> L. I, chap. 40.

<sup>977</sup> L. I, chap. 56.

<sup>978</sup> Le *Roman de Thèbes* qui s'inspire de la *Thébaïde* de Stace ajoute l'histoire de la naissance d'Œdipe et de la malédiction à son hypotexte. Sur les différentes versions de l'histoire d'Œdipe, voir Sylviane Messerli, *Œdipe enténébré. Légendes d'Œdipe au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 2002.

<sup>979</sup> Voir Marylène Possamai-Pérez, « La légende thébaine dans l'*Ovide moralisé*... », art. cit.

<sup>980</sup> *Le Roman de Thèbes*, éd. cit., vv. 209-254.

chevalier de hardement garny », « noblement », « secouroit par les plus grans esfors » – correspondent ceux d'Œdipe – « de valeur enrichy », « jenne et de hault vouloir », « de fier courage enhardi de jennesce ». La jeunesse d'Œdipe est mise en avant par Jean de Courcy, elle lui donne l'avantage de l'énergie et de la fougue, alors que les qualités de Laïus laissent entrevoir le chevalier accompli. Cette symétrie ainsi que « l'arrêt sur action » ne sont bien sûr pas sans rappeler le style épique et le rythme narratif de la laisse. Le compilateur évoque bien le récit de l'*Œdipodie* dans un second temps :

Autre part trouve l'en comme en celle cité de Phocide avoit adonc grande assemblee pour veoir ung nouvel jeu qui la fut ordonné et tant que Layus y estoit venu pour soy deduire et celui jeu veoir. Si se meust par entr'eulx une grande meslee entre ceulx de la ville et les forestains. Adonc pour appaiser celle discencion se mist ens Layus pour les departir, par quoy Edippus l'occist en celle place sans estre cognoissant que il fust son pere. Mais aucun ne polt lors savoir qui ce avoit fait, parce que avec les autres se retraÿ en la presse. (L. I, chap. 69, fol. 73v)

Le fait d'introduire cette seconde version par la locution « autre part trouve l'on » (L. I, chap. 70, fol. 74v) confère à ce récit une valeur moins fiable que la première. La mise à distance de la version romanesque correspond bien sûr à un choix d'historien que Jean de Courcy revendique à plusieurs reprises dans l'histoire de *Thèbes*, de *Troie* et d'*Eneas*.

La fonction militaire du chevalier est omniprésente dans la *Bouquechardière* et c'est en l'exerçant que le chevalier se définit avant tout. La définition du *chevalier* en tant que guerrier à cheval est récurrente dans la *Bouquechardière*. Elle apparaît notamment dans les scènes de guerre et de constitution d'une armée. Dans ce contexte, le terme de *chevalier* s'oppose à d'autres représentants du « mestier d'armes » (L. I, chap. 82, fol. 84v) ou de « mestier de guerre » (L. I, chap. 92, fol. 93r ; L. v, chap. 28, fol. 282r), comme les « gens de pié », les gens de « trait »<sup>981</sup>, les « archers » :

Afin de celle chose de plus en plus haster envoya Theseus ses briefs par tout son regne mander, comme tous ses hommes qui ou **mestier de guerre gouverner se savoient** devers lui en Athenes hastivement venissent, si pria et requist voisins et aliez que a ce grant besoing lui voulsissent aider. En petit termine furent en Athenes grans peuples assemblez de **hardis chevaliers, de archiers et de pietaille**, tant du regne d'Athenes que des terres voisines, que bele chose estoit de l'ost regarder. (L. I, chap. 92, fol. 93r)

<sup>981</sup> Voici quelques exemples des différents métiers qui constituent le corps de l'armée dans la *Bouquechardière* : « A celui mandement vint Ypomedés atout grant nombre de chevalerie et d'autre part le preux Chapaneus qui moult de gens avec lui menoit, prests et appareilliez de Adrastus servir ou mestier d'armes tout a leur pouvoir. D'autre part fut venu Perchenopeus, lequel menoit **grans gens de cheval et de pié** et fut en voulenté de son devoir faire. » (L. I, chap. 82, fol. 84v) ; « De celles nouvelles fut Phillippe dolent, mais remede y convint querir, pourquoy lors fist mander tous les gens de son regne et assemblea **grande chevalerie, de gens de pié et de trait grant nombre**. » (L. v, chap. 33, fol. 286r) ; « Fricons et Orosius tesmongnent comme Alixandre avoit lors **en son ost .IIII<sup>m</sup>. et .v<sup>c</sup>. chevaliers, et de pié .XXX<sup>m</sup>. hommes, sans cent .IIII<sup>xx</sup>. nef**s qu'il avoit sur la mer. » (L. v, chap. 42, fol. 294r) ; « Et des Macedonois mouru celle journee **.VI<sup>xx</sup>. chevaliers et .IX<sup>xx</sup>. servans de pié** » (*ibid.*, fol. 294v) ; « Justins dit comme en celle bataille furent mors des Persans **.XXV<sup>m</sup>. chevaliers et .IIII<sup>xx</sup>. mil des gens de pié** » (L. v, chap. 49, fol. 301v).

Le terme de « mestier » mérite d'être relevé : les « gens a cheval » apparaissent comme des professionnels de la guerre au service d'un seigneur. Ils sont rémunérés pour un service rendu :

Quant ce vist Acheas, qui sage roy estoit, que ses ennemis furent desconfis, joyeux en fu et liez en son courage, et grandement mercia Phillippe. Si fist lui et **ses gens paier de leurs souldees** et tout au mieux qu'il polt les satiffia. (L. V, chap. 29, fol. 283r)

Dans le livre V consacré à Alexandre le Grand, la question d'une armée professionnelle revient davantage que dans les autres livres de la *Bouquechardièrre*. Cela s'explique notamment par les visées conquérantes de ce roi qui n'a d'autre choix que de faire appel à ces *militēs* pour parvenir à ses fins ambitieuses. Le thème de ce livre est plus politique qu'historique.

En effet, à la différence des armées troyenne et grecque du livre II – composées de « roys », de « haults princes », de « ducs » et de « seigneur », tous unis dans un rapport féodal d'allégeance envers les rois Priam et Agamemnon<sup>982</sup> – Alexandre ne se trouve pas dans une situation de conflit entre le droit et le tort<sup>983</sup> qui nécessiterait de mettre en place un jeu d'alliance avec ses voisins. En position de conquérant, le roi de Macédoine a besoin d'une armée de militaires plus que d'alliés, c'est pourquoi il fait appel à des professionnels de la guerre, des *militēs* au sens latin d'« hommes armés en groupe rangés autour d'un *dominus*, d'un prince »<sup>984</sup>. Cependant, Jean de Courcy évoque le danger d'anarchie, lorsque l'on a recours à des *militēs* dont la caractéristique est de ne pas avoir d'idéologie propre<sup>985</sup>. Le chapitre 47 du livre IV rend compte de l'inconstance morale des armées de mercenaires. Il est question de la bataille des Thermopyles qui opposa la coalition grecque emmenée par Léonidas et l'armée perse de Xerxès, supérieure en nombre. Étonnamment, l'armée grecque composée de mercenaires parvient à mettre à mal les troupes perses. Mais, face à une armée perse toujours en surnombre et après trois jours de bataille, le roi Léonidas choisit de battre en retraite. La raison invoquée pour justifier ce geste surprenant provient de la nature composite de son armée :

En sa compaignie avoit gens de plusieurs contrees qui pour souldees avoir a lui furent venus, par quoy il ne se osoit au vray en eulz fier ainçois considera la honte et dommage que pluseurs ont euz par folement combatre et par eulx trop fier es vouloirs de Fortune. (L. IV, chap. 47, fol. 242r)

---

<sup>982</sup> Sur la constitution de l'armée grecque et troyenne : « En celle compaignie furent ensemble Agamenon, Ulixés, Dyomedés, Thalamon et .xv. autres **roys** et en leur compaignie le **duc** Achilés, Calcibos et .xxiii. **autres ducs et haults princes** dont chascun d'eulz olt grant compaignie. Si furent ilec tous assemblez .xlviij. pour celle armee faire tant roys que **autres princes** lesquelz pour eulz et leurs gens sur mer mectre ourent m.ii. c. nefes a ce port fait venir tant des ports de Grece, des regnes de Bougie, de Chippre, d'Archade, de Calidone, de Puille, de Crethe et de plusieurs autres ports et contrees comme chascun **seigneur** en avoit peu finer. » (L. II, chap. 8, fol. 103v) ; « De estranges contrees leur furent la venus le roy Menon, Theropeus, Amphius, Sendalus, Sarpedon et .xxvi. autres tant **roys** que haulx **princes** desquelz **chascun grant compaignie avoit de chevaliers et autre mesgnie** tant des contrees de Frige, de Trace, de Ethioppe, de Licie et de plusieurs autres terres qui tous estoient venus servir le roy Priant. » (L. II, chap. 12, fol. 106v).

<sup>983</sup> Philippe Logié, « L'oubli d'Hésione ou le fatal aveuglement... », art. cit., pp. 235-252.

<sup>984</sup> Franco Cardini, « Le guerrier et le chevalier », art. cit., p. 88.

<sup>985</sup> Jean Flori, *L'Essor de la chevalerie XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles...*, op. cit.

Cette armée de mercenaires, dont la force physique surpasse celle de l'armée perse, n'est pas nécessairement fidèle au seigneur qui l'emploie. Le danger d'une révolte ou d'une trahison face à une cause perdue guette le chef de guerre Léonidas. En homme prudent, il choisit donc de ne pas poursuivre cette bataille déséquilibrée. L'exemple d'Alexandre montre de la même façon que, si les services de la « petite chevalerie » s'achètent, leur loyauté ne s'obtient que si le chef se comporte noblement comme un *vir bonus*, un homme vertueux. Ainsi, toute l'intelligence politique d'Alexandre consiste, à la différence de son père tyrannique, à susciter l'adhésion de son armée à sa personne, par son respect des valeurs chevaleresques et ses vertus chrétiennes :

Après envoya lettres a sa chevalerie, par lesqueles il leur fist savoir le hault vouloir qui en lui florissoit et ce que par leur aide olt empensé de faire sur l'ordonnance du gouvernement de lui, de quoy ilz furent lors moult plaisans et contens. Tantost après qu'ilz ourent veues ces lettres, alerent devers lui tous prests de lui servir. Si leur ordonna lors **gaiges et souldees, de quoy ilz pourroient leur estat gouverner**. Si fist adonc ouvrir les tresors de son pere et a tous ses gens largement en donna. Quant ilz veirent leur roy si **courtois et si sage, craignant Dieu et desirant la loy, droitturier et piteux aux foibles et aux povres, de fort courage et condicions loables**, en eulx penserent qu'il seroit grant seigneur et les pourroit tous faire grans maistres devenir, par quoy ils se soubmistrent du tout a son service et a faire tous ses commandemens. (L. V, chap. 36, fol. 289r)

Dans cet exemple, Alexandre incarne le modèle du bon prince. Conformément à la vision aristotélicienne du gouvernant transmise par les miroirs de prince, il possède des vertus qui relèvent autant de l'éthique que de la politique. Son armée professionnelle reçoit le nom glorieux de *chevalerie*. Cette appellation confère au groupe d'individus, dont l'armée est composée, une unité. Les combattants sont réunis au sein d'un ordre, ils forment une élite militaire (« de fort courage et condicions loables »), au service de valeurs sociales et chrétiennes, telles que la courtoisie (« courtois et si sage »), la miséricorde et la justice (« desirant la loy, droitturier et piteux aux foibles et aux povres »), la foi et l'humilité (« craignant Dieu »).

Le parcours de Pyrrhus incarne l'exemple parfait de la déchéance de la noblesse lorsqu'elle se détourne de sa première mission de protection, pour emprunter la voie de la tyrannie. Dans le chapitre 60 du livre II, la colère de Pyrrhus est l'occasion pour Jean de Courcy de rappeler que la force de corps n'est rien si elle n'est doublée d'une force d'âme<sup>986</sup>. Le chapitre 60 thématise la déchéance du fils d'Achille. Ayant fait ses preuves lors de la guerre de Troie d'un point de vue militaire, Pyrrhus cède à la colère et à la cruauté, lorsqu'il apprend à son retour la manière dont son aïeul Pélée fut chassé de son règne par Alcaste<sup>987</sup>. Pyrrhus est qualifié

---

<sup>986</sup> Jean-Claude Mühlethaler, « *De ira et avaritia* ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité », art. cit.

<sup>987</sup> Mais, en réalité, il s'agit d'une anticipation de la part de l'auteur puisque Pyrrhus n'a pas encore réellement agi comme un criminel. Dans ce chapitre, il n'est pas question de sa colère mais de sa douleur. Ce n'est qu'au chapitre 61 que Pyrrhus tend un piège aux fils d'Alcaste et que, grâce à sa tromperie, il parvient à les tuer, avant de tourner son armée vers Alcaste.

de « cruel et plain de luxure qui sont deux vices que Dieu hait forment » (L. II, chap. 60, fol.148r). Bien que la moralisation porte sur la corruption des bonnes mœurs en général, le lecteur peut appliquer ces propos au chevalier plus précisément :

en la maniere que dit Aristote : « Par la force du corps soustiennent les mauvais, les merveilleux perilz et les bons seuffrent paciaument les adversitez par la force de l'ame. » Pour ce la force de nostre humanité nous esmeut en ire et en cruauté par la confidence de noz corporelz membres pensans tous vaincre par nostre puissance et nostre force espirituelle nous donne pacience en noz contrarietez et destruit la chaleur de vindicacion. Si nous armons doncques de la force de l'ame qui selon Dieu nous est prouffitable et nourrie de bonne vertu afin de resister contre noz ennemis qui le temps durant de noz iniquitez ont oppressez nous et noz consciences et voulu debouter du regne des cieus. (L. II, chap. 60, fol.148r)

L'utilisation du verbe *armer* à la première personne du pluriel invite les chevaliers, dont fait partie Jean de Courcy, à faire preuve non seulement de force physique, mais aussi de force morale. La force est perçue comme spirituelle, ce qui signifie qu'elle implique aussi bien des vertus chrétiennes qu'une forme de subtilité. À plusieurs reprises dans la *Bouquechardière*, Jean de Courcy rappelle que la force sans l'intelligence est inutile. L'exemple de la ruse d'Ulysse contre le géant Polyphème, au chapitre 54 du livre II, fournit l'occasion à Jean de Courcy de démontrer que toutes les vertus viennent de Dieu :

Aux haulx fais entreprendre convient vertu corporele et espirituelle avoir, combien que celle qui est corporelement nourrie ne peut sortir glorieux effect, se de l'espirituelle n'est enluminee qui lui donne force et accomplissement en l'exercité des commandemens qui lui sont fais en prebicion [...] De ce parle Boece en son livre de Consolacion lequel ainsi dit : « De dignité ne viennent les vertus, mais des vertus advient la dignité. » Or pourchassons doncques la vertu divine par laquelle en nous sera augmentee la vertu corporele et par ces deux pourrons seurement desconfire le serpent tenebreux qui jour et nuit nous maine en sa caverne se par vertu ne nous deffendons. (L. II, chap. 54, fol. 142v)

Ulysse est comparé à l'homme pécheur qui, après s'être repenti, retrouve l'état de grâce. Pour Jean de Courcy, c'est avant tout l'exercice des vertus divines qui permet au chevalier de s'accomplir et d'acquérir l'honneur, car lorsque celui-ci sert une cause juste, il reçoit la bénédiction divine.

### c. *Le cas d'Hercule : admiration vs identification*

On remarque avec étonnement l'absence du « preux Herculés » (L. I, chap. 26, 36), incarnation de la vertu antique de la *fortitudo*, au panthéon des chevaliers mythologiques de la *Bouquechardière*. Bien que partageant les qualités propres à ces derniers, Hercule n'est jamais nommé explicitement *chevalier*<sup>988</sup>. Il est difficile d'expliquer ce silence, d'autant plus que dans

---

<sup>988</sup> À l'exception peut-être du chapitre 40, du livre I, dans lequel l'armée grecque des Argonautes, dont Hercule fait partie, combat les hommes de Laomédon. Après le combat, il est dit qu'« en leurs nefz repairement les chevaliers de Grece » (L. I, chap. 40, fol. 46r). Cette dénomination ne renvoie pas explicitement à Hercule mais indirectement puisque celui-ci est mentionné parmi les combattants de l'armée grecque quelques lignes plus haut : « Sans delayement querir se mistrent a la terre Hercules et Jason, Thalamon et les autres qui en l'armee furent. Si firent leurs destriers des naves descendre et tout leur appareil de la mer hors mettre et armes et chevaux sans sejourner

l'*Ovide moralisé*, dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ou dans la *Chronique de Baudouin d'Avesnes*, Hercule est bien présenté comme un chevalier<sup>989</sup>. De même, dans l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan, le héros mythologique incarne la vertu de force, avant de fournir un exemple négatif sur le thème de la vanité. Liliane Dulac a montré que dans le système christinien, la force est à entendre dans un sens moral<sup>990</sup> et qu'elle est l'une des quatre vertus cardinales. La *fortitudo*, qualité du chevalier est inséparable de la force morale : « non mie seulement force corporelle, mais constance et fermeté, que le bon chevalier doit avoir en tous ses fais deliberez par bon sens » (*EO*, Glose 3, p. 205). Hercule est donc proposé comme le modèle du chevalier parfait au jeune Hector, destinataire de l'épître d'Othéa. Dans la *Bouquechardière*, le personnage d'Hercule fait l'objet d'une attention toute particulière puisque, contrairement à ses prédécesseurs, Jean de Courcy réunit toutes ses aventures les unes à la suite des autres, de manière à former ce que l'on pourrait appeler une *vie d'Hercule*. On peut dès lors se demander pourquoi l'écrivain n'en fait pas un modèle de chevalier.

Conformément à la tradition médiévale<sup>991</sup>, le personnage d'Hercule dans la *Bouquechardière* est ambigu puisqu'il est un héros libérateur qui finit par succomber à la luxure. Dans les premiers temps de sa « carrière » héroïque, le héros s'impose comme « sage et puissant » (L. I, chap. 22, fol. 29r) et aussi comme « noble » (L. I, chap. 25, 26). Il porte en lui les valeurs de la noblesse chevaleresque, à savoir l'honneur, la vaillance, la renommée, la miséricorde et la loyauté. Hercule, qui tant est « fort et puissant de son corps » (L. I, chap. 23, fol. 29v), met sa « force et haulte proesce » (L. I, chap. 24, fol. 30v) au service des opprimés. Ainsi, ce sont la pitié et la débonnairété qui l'incitent à venir en aide à Thésée et Pirithoos :

Adonc pour la proesce qui en lui flourissoit et la haulte valeur de ces deux chevaliers ne les volt il laisser en tele destresce, ainçois promist a Jupiter son pere que sans delay prendre delivrer les iroit. (L. I, chap. 32, fol. 32v)

Hercule est un héros civilisateur. Il débarrasse les pèlerins du géant *Burisim*, « cruel et desloyal occiseur » (L. I, chap. 23, fol. 30r)<sup>992</sup>. Il délivre le peuple du géant Géryon (*ibid.*) et le pays du

---

saisirent. » (*ibid.*). La présence du cheval, comme nous l'avons vu plus haut, renforce bien l'appartenance de ces guerriers à la caste de la chevalerie.

<sup>989</sup> Voir par exemple, *Ovide moralisé* : « [...] Hercules le conquerant, / Le fort, le mieudre chevalier / Qui onc peüst armes baillier. » (L. VII, vers 1686-1688) ; *Histoire ancienne jusqu'à César I* : « li chivalier Hercules et Teseus » (BnF fr. 20125, fol. 121r) ; *Histoire ancienne jusqu'à César III* : « les deulx chevaliers Hercules et Theseus » (BnF fr. 15455, fol. 98r) ; *Chronique de Baudouin d'Avesnes* : « les deulx chevaliers Hercules et Theseus » (Chant., fol. 80r) ; *Epistre Othea* : « Herculés fut un chevalier de Grece » (Glose 3, p. 205). Outre ces textes, Liliane Dulac rappelle que Hercule est bien considéré comme un chevalier par les auteurs médiévaux comme Machaut (*Le Confort d'ami*), Jean de Meun (le *Roman de la Rose*) ou encore Eustache Deschamps (*Miroir de mariage*). Liliane Dulac, « Le chevalier Hercule de l'*Ovide moralisé* au *Livre de la Mutacion de Fortune* de Christine de Pizan », in *Lectures et usages d'Ovide...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>990</sup> Sur cette question du traitement allégorique et politique du personnage d'Hercule chez Christine de Pizan, voir l'article de Liliane Dulac, « Le chevalier Hercule », *art. cit.*, pp. 5-7 en particulier.

<sup>991</sup> Voir Marc-René Jung, *Hercule dans la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle...*, *op. cit.*

<sup>992</sup> Il s'agit du roi Busiris (*Mét.*, IX, 183)

roi Évandre du larron Cacus (L. I, chap. 26, fol. 32v-33r). Hercule tue le serpent qui « fu Ydra nommez et est si plain de puant venin que moult redoubté fu en celle contree » (*ibid.*, fol. 33r-v), il combat « .i. fier lyon qui grant, hideux et merueilleux fut, et par sa cruauté en toute la contree devoroit gens et bestes et le peuple tenoit en grant destresce » (*ibid.*, fol. 33v), il libère le peuple des centaures qui « couroient par vaulx et par montaignes et au peuple grans destresces faisoient » (*ibid.*, fol. 33v). C'est dans ce contexte que le héros est qualifié de « noble Herculés » (*ibid.*, fol. 34v). Au chapitre 27, il se laisse porter au gré des rumeurs du peuple qui évoquent tour à tour la cruauté du roi « nommé Dyogenus, fel et mauvais et si cruel » qui faisait dévorer les passants par ses chevaux, celle d'un monstre si terrible que « par la cruauté qui en lui estoit, estoient les gens en tele doute pour lui que de leurs lieux ne osoient issir parce que gens et bestes partout devoroit » (L. I, chap. 27, fol. 34r). Il s'oppose au roi Diomède, « si pervers et felon », à un merueilleux sanglier qui « gastoit et mettoit a destruction les blez, vignes, prez et autres gaengnages qui sur la terre de celui pays croissoient » (*ibid.*).

Cependant, le caractère vaniteux d'Hercule transparaît parfois sous la plume de Jean de Courcy :

Par toutes terres aloit Herculés querir aventures pour plus son corps revestir d'onneur. [...] En ces paroles se donna Herculés grant foison de gloire mondaine pour la grant force qui en lui estoit et la valeur dont il estoit garny [...] (L. I, chap. 24, fol. 30v)

Comme Herculés entendi la force de celui jayant et que le peuple estoit par lui mal menez, encontre lui volt sa force esprouver et contre lui seul a seul combatre. (L. I, chap. 26, fol. 33r)

De plus en plus entra en celle contree, vasselage et los a son pouvoir querant [...] Pour gloire avoir en celle contree et que de lui fust en tout temps memore, plusieurs et grans ediffiemens ilec fist ordonner qui en la fin petit lui prouffiterent [...] (L. I, chap. 27, fol. 34r-v)

Il apparaît clairement, dans ces exemples, que la charité n'est pas la seule raison qui motive Hercule à mener ces combats. Jean de Courcy n'attend pas la glose pour orienter la lecture morale de l'épisode. En mentionnant le vice de « gloire mondaine », propre au discours moral et religieux, il propose un récit historique qui passe par le filtre des valeurs chrétiennes, ce qui correspond à la pratique des historiens médiévaux<sup>993</sup>. En effet, conformément à la pratique de l'historien médiéval, c'est à travers le prisme des valeurs chrétiennes qu'il raconte la vie des héros antiques. Cependant, à la différence de Christine de Pizan, Jean de Courcy ne dénonce pas la prouesse individuelle<sup>994</sup>. Certes, il regrette la vaine gloire que recherche parfois le héros mythologique, mais ce n'est jamais la quête de la prouesse individuelle qui est remise en question. À la fin de sa carrière, le preux Hercule tombe au rang des victimes de l'amour et meurt lamentablement. Ce n'est pas, selon nous, cette déchéance morale qui le prive du statut

<sup>993</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*, pp. 159-169.

<sup>994</sup> Liliane Dulac, « Le chevalier Hercule... », *art. cit.*, pp. 6-7.

de chevalier. Pyrrhus, Ulysse, Hector, Pâris, Enée, Alexandre..., tous les héros connaissent la faiblesse humaine. Il faut en chercher les raisons ailleurs.

Conformément à l'*Ovide moralisé*, c'est par sa fonction de libérateur (« De celui Herculés distrent lors les acteurs comme les dieux le avoient envoyé en Grece pour garir le peuple de teles contrarietez » chap. 26, fol. 33v), qu'Hercule peut être rapproché à plusieurs reprises de figures bibliques telles Moïse (chap. 26), Sanson (chap. 32), voire le Christ (chap. 24, 26 et 32) :

[...] par quoy plus tost sommes vaincus et desconfis et encheuz es dangiers du lyon infernal qui jour et nuit bee a nous decevoir, mais le glorieux divin combatteur qui vesti la pel de nostre humanité pour nous rescourre de celle mortele beste en deffendra ses bons et loyaux amis quant il vendra ardoir le mondain serpent qui de son venin tout le siecle alume se ne fust la fontaine du precieux baptesme, par quoy furent destruis les dampnables moustres qui en plusieurs especes le peuple decevoient, combien que leur venin soit demouré sur terre, de quoy les incredules pevent estre empoisonnez jusques a ce qu'ilz courent devers le divin mire qui garir les pourra de celle maladie se ilz ont en lui parfaicte fiance et de bon cueur et loyal le requierent, en eulz abstenant de viandes mondaines, qui trop sont contraires a celle garison, mais avant usent des fruits espirituelz, qui leur donnera la santé pardurable. (L. I, chap. 26, fol. 33v-34r)

De même, lorsque Thésée et Pirithoos viennent en aide à Proserpine « que Pluto avoit en son chastel ravie », Jean de Courcy se distingue de l'interprétation mythographique traditionnelle que reprend l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Thésée incarne la « divine essence,/ Qui vint en divine substance./ Li filz Dieu, substance divine,/ Misericorde et amour fine,/ Jhesu, charitable amistié » (L. VII, v. 2039-2043). L'historien propose une version évhémériste de la fable selon laquelle Thésée et Pirithoos sont simplement emprisonnés par le roi Pluton. Cet artifice lui permet de faire d'Hercule le véritable Sauveur :

[...] considerans de ce texte l'exposicion en noz entendemens speculatifs, comme Jhesucrist nostre benoist sauveur aprez sa glorieuse resurrection pour nous de damnacion perpetuele rachater et garir et des tenebreux et obscurs lieux hors mectre avala en enfer comme vray champion et rompi et fraingny les aereennes portes, parquoy il delivra ses loyaux amis et les mist hors de celle prison, en les conduisant a sa benoiste gloire, en son hault regne perpetuelement. (L. I, chap. 32, fol. 39r)

Est-ce donc parce qu'Hercule est trop proche du modèle christique qu'il ne peut recevoir l'étiquette de chevalier ? L'exemple d'Hector semble infirmer cette hypothèse puisque le sacrifice du chevalier troyen, dont le destin est comparable à celui d'Hercules (cédant au péché de cupidité, il sera tué par Achille), est rapproché de celui du Christ :

Si pouons exposer de celle Androma qui si bonne et si sage fut envers son seigneur comme la benoiste dame des cieus sainte Marie quant les juifz ourent par leur envie emprinse guerre encontre son chier filz, son seigneur, son espoux, elle conseilloit fuir leur compaignie et que il ne alast en Jherusalem pour doubte qu'elle avoit qu'ilz ne le occissent. Mais quant le tres puissant glorieux champion regarda son ost qu'il avoit assemblé lequel lors aloit a desconfiture ne se polt il tenir qu'il ne se alast combatre encontre les juifz en Jherusalem et la voulu son corps exposer pour secourir et aider son peuple en laquele bataille il fut pour eulz piteusement occis. (L. II, chap. 16, fol. 111r)

De même, bien d'autres chevaliers, comme Thésée ou encore Tydée, apparaissent eux aussi comme des figures christiques. La raison de ce silence est ailleurs. Compte tenu du statut particulier de la vie d'Hercule dans la *Bouquechardière*, il nous semble en effet que ce héros mythologique ne possède qu'une valeur exemplaire figée et désindividualisée, qui le prive de tout potentiel d'identification. Sa vie illustre avant tout le caractère impitoyable de Fortune. Il n'est pas un personnage historique, prototype du chevalier. Il est une allégorie. Sa fonction est de susciter l'admiration, plutôt que l'identification<sup>995</sup>.

### 3. *Les vertus spirituelles du chevalier : le défenseur de la foi chrétienne*

Jean de Courcy partage avec Raymond Lulle, Geoffroy de Charny ou encore Philippe de Mézières une vision spirituelle de la chevalerie. Le rassemblement sous une même bannière du roi, des princes et des chevaliers, qu'ils soient aristocrates ou simples gens d'armes, participe d'un désir utopique d'unir « en une seule communauté la chevalerie chrétienne »<sup>996</sup>. Les devoirs du chevalier sont à l'image de ceux du clerc : la défense de la foi, le maintien de la cohésion sociale et la protection du faible. Alors que le clerc est le médiateur de la parole divine, le chevalier représente le bras de la justice de Dieu. Il participe à l'établissement de la paix sur terre au sens augustinien, c'est-à-dire qu'il soutient l'établissement d'« un état idéal qui facilite à chacun d'accomplir son destin individuel mettant en pratique, dans un contexte favorable, les actes personnels nécessaires au salut de son âme »<sup>997</sup>. Grâce à son expérience du monde, de la souffrance, du vice et de la vertu, il a, mieux que le clerc, intériorisé le modèle christique. Sa mission n'est donc pas exclusivement militaire et politique, mais aussi eschatologique. Il est celui qui corrige le gouvernement des hommes, au sens politique et moral, et les guide sur le chemin du salut.

#### a. *Entre spiritualité et mysticisme : quel modèle de chevalerie ?*

Le chapitre 65 du livre I évoque explicitement la fonction eschatologique et spirituelle du chevalier. Sur le chemin d'Athènes, Thésée, Pirithoos et quelques compagnons sont contraints de séjourner auprès d'Achéloos, le dieu des fleuves, à cause de la montée des eaux et du courant engendré. Thésée, apercevant par la fenêtre une île, demande le nom de celle-ci à Achéloos, qui explique que ces cinq îles étaient jadis cinq femmes, qui l'avaient méprisé en sacrifiant aux dieux agraires. Selon Ovide, pour les punir de l'outrage, Achéloos les métamorphosa en îles

---

<sup>995</sup> Nous reprenons l'idée à André Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », in *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, École Française de Rome, 1991, pp. 161-172.

<sup>996</sup> Sur la conception spirituelle de la chevalerie chez ces deux auteurs, voir Joël Blanchard & Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir...*, op. cit., pp. 101-108.

<sup>997</sup> Martin Aurell I Cardona, « Chevaliers et chevalerie chez Raymond Lulle », art. cit., p. 160.

appelées les Échinades. Achéloos rapporte également la métamorphose de Périmèle, qui, parce qu'il l'avait déflorée, fut jetée à la mer par son père. Achéloos empli de pitié demanda alors à Neptune de la transformer en île. Il rappelle d'autres aventures, dont celle de l'enlèvement de Déjanire qui avait entraîné un combat avec Hercule, au cours duquel Achéloos perdit « le dextre cor ».

Réunies par Jean de Courcy dans un même chapitre alors qu'elles sont réparties entre les livres VIII et IX chez Ovide, ces fables revêtent une signification particulière sous sa plume. Dans la moralisation, l'auteur suit l'explication allégorique des Échinades proposée par l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Il fait d'Achéloos la « mer du monde qui partout espant et demaine ses flos » (L. I, chap. 65, 69v), alors que les Échinades deviennent les « cinq sens aournez de nature », de « cueur net et devout ». L'exposition est consacrée au combat mené contre les vanités et les tentations du monde. L'équivalence entre les cinq femmes et les cinq sens de nature (c'est-à-dire la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher) se distingue néanmoins de l'exégèse de l'*Ovide moralisé* qui voit dans les Échinades, les « cinq dames,/ les cinq vierges et les saintes ames » (*Ovide moralisé*, L. VIII, v. 4143-4200). Dans la *Bouquechardièrre*, les cinq sens de la nature humaine, c'est-à-dire conçus par Dieu, se laissent corrompre et assujettir par les vanités du monde (« entre ses undes sont isles devenues si corrompues et asubjetties que a ses vouloirs les convient obeïr par le deboutement de ses mondaines undes », L. I, chap. 65, fol. 69v), alors que dans l'*Ovide moralisé*, les saintes âmes « souffrent en bone pascience » et « si ne prisent dou monde rien » (*ibid.*, L. VIII, v. 4164 et 4166). Périmèle est alors mise pour « la benigne dame nommee Charité » qui fut privée de sa virginité par le monde et « en celle mer mise et si avironnee qu'elle ne peut parler » (*ibid.*, fol. 69v). Le retournement allégorique permet en réalité à Jean de Courcy de mettre en valeur *le rôle des chevaliers*, là où l'auteur de l'*Ovide moralisé* fait quant à lui *l'apologie des saints*.

En effet, il rappelle, dans ce chapitre, l'épisode de la corne d'Achéloos arrachée par Hercule dont il a été question au chapitre 24 de ce même livre (« comme arriere l'avez peu entendre au .XXII<sup>e</sup>. chappittre de ce premier livre » L. I, chap. 65, fol. 69r). Ce n'est qu'à ce moment que le détail de la corne est moralisé. Cette répétition lui permet de déplacer la moralisation de l'*Ovide moralisé* (L. IX, vers 272-324) et de la faire coïncider avec celle de l'épisode des Échinades (L. VIII, v. 4143-4200). Il ajoute ainsi une réflexion sur le rôle spirituel du chevalier dans la « mer du monde » :

Et pource que le monde a perdu son cor destre, lequel par Saintte Eglise nous est representé, est tout le peuple tourné en misere et le siecle en perdicion, mais le benoist pere qui la volt reparer envoie aux chevaliers Raison, la bele dame toute eschevelee, atout le cor raempli de odoremens, de fleurs, de fruis beneiz et consacrez, afin que celle honte leur plaise reparer et remectre le cor en l'estat primerain que Jhesucrist donna a son premier ministre, si que la vraye foy puisse estre

congneue et l'Eglise remise en son siege a la loenge de Nostre Seigneur et salvacion de tout le peuple humain. (L. I, chap. 65, fol. 69v-70r)

Le déplacement est considérable : dans l'*Ovide moralisé*, la corne droite signifiait le « fruit d'onor et d'onnesté, / et de douce odourableté » attribut du saint homme, alors que la corne gauche « signifie l'orgueil et la mauvese vie » (L. IX, vv 292-298). L'exposition allégorique y autorise une diatribe contre le saint homme corrompu par les délices mondains. Jean de Courcy, par contre, impose la figure du chevalier dans la moralisation, bien qu'elle n'ait aucun équivalent dans la fable (contrairement à Achéloüs, la corne, les Naïades). Ce coup de force lui permet d'actualiser la diatribe, puisque la perte de la corne droite signifie en effet la *perdition* de la Sainte Église, ce qui n'est pas peut-être sans évoquer le grand schisme d'Occident. Or, dans ce contexte de dévoiement, le rôle du chevalier, rempli de raison, est de rétablir la vraie foi et l'Église. Il a également pour mission de sauver l'âme humaine corrompue par ses sens. Sa fonction est donc politique, religieuse et spirituelle, c'est pourquoi Jean de Courcy lui confère la fonction de « premier ministre » du Christ. Le chevalier est donc un gardien de Dieu.

La foi et la vertu du chevalier permettent de contrôler l'usage abusif de la violence militaire. La conquête ou l'acte répressif motivés par la seule volonté de dominer sont condamnés par Jean de Courcy. Ainsi, au modèle de tyran que fournit le roi Philippe de Macédoine – qui feint d'aider les plus faibles pour « l'orgueil des plus puissans abatre et que sur les autres ne peussent seigneurir » (L. v, chap. 11, fol. 267v) et qui, même s'il s'entoure « de haults hommes et sages chevaliers » (*ibid.*, chap. 4, fol. 262v), n'est lui-même jamais qualifié de chevalier –, Jean de Courcy oppose l'exemple biblique de Josué. La légitimité de la guerre juste est illustrée à travers l'épisode de la prise de Jéricho, au cours de laquelle « le prince des chevaliers de Dieu » (L. v, chap. 11, fol. 267v) apparaît à Josué pour lui révéler la manière dont le conquérant israélien pourra s'approprier la ville :

Pour laquele chose de Dieu fut reprouvé qu'il ne fist sa conqueste au plaisir de lui, car petit profit porte la chose mal acquise et ne peut en vertu longuement durer. Mais quant elle est conquise par le plaisir divin, le conqueteur est seeur et dure son oeuvre pource que Dieu lui aide a faire sa conqueste, ainsi comme on list de Josué ou .VI<sup>e</sup>. chappittre de son livre comme quant il tenoit le siege devant Jherico, ung homme, en sa main ung glaive tenant, devant lui se apparu et ainsi lui dist comme il estoit prince des chevaliers de Dieu. Et lors pour celle cité conquerer lui nonça que par .VI. jours avironnast la ville, puis fist au .VII<sup>e</sup>. les prestres buziner devant l'arche de Nostre Seigneur, et aprez que le peuple criast a une voix, si cherroient lors les murs de celle cité pource que a Dieu plaisoit que ainsi fust prinse. Si fist lors Josué celui commandement en la maniere que noncié lui avoit, par quoy tantost les murs de la cité cheirent et print Jherico tout a son plaisir. (L. v, chap. 11, fol. 267v)

Dans cet *exemplum*, la conquête se fait au nom de l'établissement du peuple élu, c'est pourquoi aucun fait d'armes n'aura lieu. Le soutien de Dieu lui assure la victoire. Ici encore, le clergé (les prêtres) et le chevalier apparaissent comme les deux piliers de la foi chrétienne. Cependant dans cet épisode, les rôles sont intervertis : le chevalier de Dieu se fait le rapporteur de la parole

divine alors que les prêtres participent grâce aux armes de la foi à la prise de Jéricho. L'appellation de « chevaliers de Dieu » utilisée par Jean de Courcy, pour translater les termes « *exercitus domini* » que l'on trouve dans le livre de Josué<sup>998</sup>, nous semble renvoyer à une conception mystique de la chevalerie qui n'est pas entièrement absente de la *Bouquechardière*, dans laquelle le chevalier, dont la mission séculière sert une finalité eschatologique fait partie d'un ordre universel.

La vocation spirituelle de la chevalerie se lit dans le passage évoquant la transmission des armes du défunt Achille à son fils Pyrrhus (L. II, chap. 29). Après la mort d'Achille vilement trahi par Pâris, les Grecs affaiblis enjoignent à Ménélas d'aller chercher le fils d'Achille, Pyrrhus, alors âgé de quinze ans. Face à l'arrivée des Amazones venues renforcer les rangs de l'armée troyenne, le lecteur est en droit de s'interroger sur ce que le jeune chevalier inexpérimenté peut apporter dans la balance militaire. L'épisode de la passation des armes fournit une explication mystique, car il semble qu'au moment où Pyrrhus hérite de ces armes, il est investi de la force de son père :

Adoncques en eur de recevoir victore de la chevalerie que avoit eue Achilés son pere print il les armes qu'il avoit portees et lui sembla que par le eur d'icelles pourroit il acquerir la valeur que son pere avoit commencee en l'ost des Gregois. (L. II, chap. 28, fol. 121r)

La version de la *Bouquechardière* diffère du *Roman de Troie* et de ses mises en prose qui évoquent surtout l'adoubement du jeune homme<sup>999</sup>. Dans la *Bouquechardière*, il ne s'agit plus d'une cérémonie menée par Thalamon-Ajax, mais d'une réelle prise de pouvoir par Pyrrhus qui s'approprie physiquement la force et la chevalerie de son père par le biais de ses armes. Néanmoins, il est intéressant de relever que Jean de Courcy ne reprend pas véritablement à son compte le « surnaturel » de la scène : il délègue en effet cette sensation au personnage diégétique, Pyrrhus (« lui sembla que ») et utilise le mode du conditionnel (« pourroit il acquerir »)<sup>1000</sup>. L'expérience mystique est mise à distance et la moralisation de cet épisode confirme la position ambiguë de Jean de Courcy à ce sujet.

---

<sup>998</sup> Js, 5,13-15.

<sup>999</sup> Les *Proses 1*, 3 et 5 sont peu prolixes et mentionnent rapidement la scène d'adoubement : « Et tantost que il fu en l'ost venus si le firent chevalier et li chainst l'espee Thalamon Ayas et l'armerent des armes son pere » (*Prose 1*, BnF ms. fr. 1612, § 276. Nous reprenons la transcription non éditée du manuscrit par Françoise Vieliard) ; « Quant ceulx de l'ost grans et petiz l'orent assez conjoÿ si le fist chevalier Thalamon Aiaux es armes de son pere Achillés et lui caint l'espee en plourant et dist que il venge la mort de son pere se il puet [...] » (Rouen, O33, fol. 185r) ; « Et quat cil de l'ost, grant et petit, l'orent assés conjoÿ, si le fist chevalier Thalamon Ayax es armes de son pere Achillés, et li chainst l'espee en pleurant et dist que il venge la mort son pere se il puet [...] » (*Prose 5*, § 360).

<sup>1000</sup> Le traducteur A du texte de Guido delle Colonne confère au rituel d'adoubement de Pyrrhus une dimension bien plus sacerdotale que les prosateurs : « Et tantost les roys de Grece l'onnoient de bouche et l'estat de chevalerie lui donnerent et nouvel chevalier de leur propre voix le firent, et en lui donnant le sacrement de chevalerie ainsi lui dirent : « Pirrus, de cest honneur et tiltre de chevalerie nous te honnourons et chevalier noble nous te faisons a ce que plain de noble couraige et de bon hardement tu puisses vengier la mort du preux Achillés, ton pere qui occiz fut traittement. » Et ce fait et dit, deux nobles princes de Grece se leverent et les esperons doréz lui chausserent. Et puis sans delay Agamenon toutes les armes de son pere Achillés lui bailla et toutes les tentes et les parements

Jean de Courcy commence à gloser cet épisode en affirmant « par la vertu d'aucunes armes ont aucuns vaincus en bataille leurs adversaires » (*ibid.*), accordant aux armes du chevalier une sorte d'autonomie spirituelle. Il confirme la dimension mystique des armes en empruntant un exemple historique à la *Légende dorée*, dans lequel il est question de la victoire de Constantin, le fils de la reine Héléne, sur les Perses. Peu avant la bataille, l'empereur fait un songe dans lequel il est avisé qu'il gagnera la bataille à la seule condition qu'il inscrive le signe de la croix sur ses armes et bannières, ce qu'il fit<sup>1001</sup>. Le signe chrétien procure bien évidemment à Constantin la protection de Dieu, car la bataille se fait au nom de la foi chrétienne. Cette expérience mystique libère un discours spirituel sur les armes de la foi :

Doncques devons nous bien desirer celles armes qui sont saintes et glorifiees et en esperance de acquerir celle noble victore devons nous recueillir celles nobles armes que Dieu nostre pere nous laissa en terre aprez que faulcement olt esté par traÿson des juifs occis, c'est le haubert de foy et l'escu de baptesme de quoy devotement nous devons armer [...]. A celui propos nous dit saint Lyon pape : « Arme toy des articles de la foy catholique et met devant ton vis le signe de la croix. » Celui precieux signe est tant vertueux que par son pouoir garde ceulz qui le portent en vraye intencion car la maniere que la clarté du soleil corrompt et espart les vapeurs de l'air et tresperce tout de sa lumiere, fuient devant la croix les obscurtez des temptacions des infernaux lieux et ne ont pover encontre son regard. Par quoy chascun la doit en ses armes mectre et devant soy devotement porter car c'est l'oriflambe glorieuse et digne qui fut dediee du corps de Jhesucrist en l'aournement de ses benois membres et arrousee de son sang precieux par qui le monde recouvra victore et fut vestu des armes de lumiere. (L. II, chap. 29, fol. 121r-v)

Selon Jean de Courcy, ce n'est pas tant la force qui permet de vaincre en bataille que la foi de celui qui porte les armes. Ainsi, ce ne sont pas les armes qui sont habitées par la grâce divine, mais celui qui les porte. La force doit être guidée par la vertu spirituelle. Comme le souligne Martin Aurell, le parallèle entre armes spirituelles et armes guerrières est largement répandu dans la littérature mystique destinée à la chevalerie et s'appuie sur une citation paulinienne<sup>1002</sup>. On le retrouve surtout dans la rhétorique ecclésiastique servant à justifier les entreprises de croisade<sup>1003</sup>. Des sermons d'Alain de Lille<sup>1004</sup> au *Livre de l'Ordre de chevalerie* de Raymond Lulle, en passant par l'*Ordene de chevalerie* et par le *Livre de chevalerie* de Geoffroy de

---

et estoremens pareillement lui delivra. Adonc tous les Grecs moult s'esjouirent quant Pirrus chevalier en lieu d'Achillés virent [...] » (Morgane Milhat, *L'Histoire de Troie au XV<sup>e</sup> siècle...*, éd. cit., p. 325).

<sup>1001</sup> Voici l'*exemplum* raconté dans la *Bouquechardière* : « Comme par la vertu d'aucunes armes ont aucuns vaincus en bataille leurs adversaires ainsi comme on list en la *Légende doree* de Constantin filz de la royne Helaine lequel deust combatre contre Cosdroe empereur de Perse. Si avisonna la nuit de devant que il veoit ou ciel le signe d'une croix et oÿ une voix qui ainsi lui disoit : "Constantin, icy voy le signe par lequel tu vaincras." Et donc fist il mectre la croix sur ses armes et le signe d'icelle dedens ses banieres par quoy il vainqui le jour celle bataille. » (L. II, chap. 28, fol. 121r). L'exemple est extrait de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, « Légende de l'invention de la sainte croix ».

<sup>1002</sup> Eph., 6 : 14-17 : *State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induiti loriam iustitiae, et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis, in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extingueri: et galeam salutis assumite, et gladium spiritus (quod est verbum Dei).*

<sup>1003</sup> Martin Aurell, *Des Chrétiens contre les Croisades : XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2013.

<sup>1004</sup> Alain de Lille : « Que le chevalier prenne les armes spirituelles, le haubert de la foi, l'épée de la parole de Dieu, la lance de la charité et l'écu du salut. Il pourra ainsi lutter contre le triple ennemi : le diable qui ne le capturera pas, le monde qui ne le séduira pas et la chair qu'il ne convoitera pas ».

Charny, le paradigme des armes spirituelles se décline avec plus ou moins de développements. Raymond Lulle est sans doute celui qui amplifie le plus cette analogie puisqu'il étend la liste des armes et vertus spirituelles à l'équipement du cheval. Jean de Courcy connaît cette tradition puisqu'il reprend à son tour la métaphore de saint Paul dans la moralisation qui suit la victoire de Philippe de Macédoine sur les Thessaliens au chapitre 8 du livre V :

Et donc quant ceste force est a homme donnee en vaillance, vers Dieu la doit employer et soy armer contre ses adversaires, ainsi que saint Pol dit aux Ephesiens : « Soiez vestus du haubert de justice, voz piez chaucez en la preparacion de l'euvangille de paix, prenons l'escu de foy, le heaume de salut et le glaive d'esperit, lequel est la parole de Dieu. » Et ainsi par force et benigne valeur pourrons nous faire greigneur resistance a l'encontre de noz ennemis que pour tout l'avoir de ce mortel siecle qui ne nous est que confusion. (L. V, chap. 8, fol. 265v)

Après avoir vaincu l'armée thessalienne et leurs alliés, Philippe renonce à leur faire payer le tribut de la défaite et décide au contraire de les accueillir dans ses rangs pour « leur chevalerie et la valeur qui en eulx florissoit » (*ibid.*). La glose de l'épisode porte sur le thème de la force et de la valeur qu'il s'agit de préférer à la richesse. Le discours moralisateur se recentre ensuite essentiellement sur cette vertu chevaleresque et le fait qu'elle doit être employée à servir Dieu. Le passage du combat guerrier au spirituel permet de rappeler que l'homme doit s'armer de vertus pour résister aux tentations. Cette réflexion fonctionne comme une mise en garde de la future défaite de Philippe de Macédoine qui, délaissant les vertus spirituelles au profit des vices de déloyauté, cruauté et trahison, finira par perdre la grâce de Dieu.

Dans la culture cléricale représentée par Alain de Lille, Raoul Noir, l'anonyme de l'*Ordene*, Guiot de Provins ou encore par le chevalier converti, Raymond Lulle, le but est de conférer à l'adoubement du chevalier un statut de véritable sacrement quasi ésotérique et de doter l'objet chevaleresque « [...] de la même dimension spirituelle qu'il [Raymond Lulle] retrouve dans les objets de la liturgie ecclésiastique »<sup>1005</sup>. Il y a un véritable syncrétisme mystique entre l'état de chevalerie et l'état de clergie et, chez certains auteurs, l'expérience guerrière semble dès lors davantage se situer sur le terrain de la spiritualité que sur celui du champ de bataille. Raymond Lulle emprunte par exemple à Bernard de Clairvaux l'idée du moine-chevalier, qui combat le mal sous toutes ses formes et l'accomplit dans l'optique du salut de l'humanité. La *pugna spiritualis* consiste en un combat ascétique, à l'image de l'ermite-chevalier du *Livre de l'Ordre de chevalerie* qui s'est retiré de la *militia sæculi* pour se vouer à une vie de prière. Dans la tradition de la mystique chevaleresque, le service militaire et le service à Dieu sont souvent incompatibles. Jean Flori constate que « la plupart [des saints militaires, tels que Démétrius, Théodore, Mercure, Georges] étaient devenus saints, surtout sous l'Empire romain, pour avoir justement refusé d'être des militaires, ou pour avoir péri, sans se

---

<sup>1005</sup> Martin Aurell, « Chevaliers et chevalerie chez Raymond Lulle », art. cit., p. 155.

défendre, sous l'épée des soldats païens agissant sur les ordres d'un empereur impie »<sup>1006</sup>. L'incompatibilité entre service militaire et service divin se trouve également thématifiée dans les *Vitae* de guerriers canonisés, tels Guillaume de Gellone, Géraud d'Aurillac, Bouchard de Vendôme, qui insistent souvent sur la conversion religieuse de ces anciens chevaliers<sup>1007</sup>.

Le personnage du saint militaire est rare dans la *Bouquechardière*, mais il apparaît par exemple au chapitre 20 du livre v, lorsque l'historien raconte la fausseté de l'empereur Julien l'Apostat « lequel pour usurper la seigneurie de Romme faigny estre loyal chrestien », puis une fois le pouvoir obtenu renia sa foi et persécuta les chrétiens (L. v, chap, 20, fol. 275r). Afin de rétablir le paganisme romain, Julien l'Apostat interdit aux chrétiens l'apprentissage des sept arts libéraux, leur impose le culte des idoles et « es chevaliers osta le *cingulum* de chevalerie au cas qu'ilz ne vouldroient leur foy renier » (*ibid.*). Les chevaliers qui refusent de renier leur foi chrétienne sont exécutés et Jean de Courcy leur attribue le statut de martyrs. Or, c'est justement un chevalier-martyr qui se charge de punir Julien l'Apostat :

Es chevaliers osta le *cingulum* de chevalerie au cas qu'ilz ne vouldroient leur foy renier tant que plusieurs en fist mourir par martire, de quoy en la fin fut si griefment puni que en une bataille qu'il avoit emprinse contre les Persains se esleva de terre le corps d'un chevalier, lequel avoit esté Mercurés nommé et pour le nom de Dieu estoit mort par martire, et donc par le vouloir de Nostre Seigneur vint en celle bataille ordonné de ses armes par semblant, monté sur ung blanc cheval, et ala Julien entre ses gens occire et ce fait se remist dedens sa sepulture. (L. v, chap. 0, fol. 275r)

Il existe plusieurs versions de la mort de Julien l'Apostat et Jean de Courcy choisit de retranscrire la version hagiographique miraculeuse dans laquelle il est tué par le saint militaire, Mercure de Césarée<sup>1008</sup>. Symbole parfait de l'alliance de la foi et de la chevalerie, le chevalier-martyr apparaît ici littéralement comme le bras de la justice divine, puisqu'il revient d'entre les morts. À l'instar des anges et de toutes les autres créatures divines, le chevalier-martyr acquiert une nature surnaturelle. Au travers de cet exemple unique, le lecteur voit dans ces chevaliers-martyrs un idéal de ressemblance divine proche de la sainteté. Le chevalier saint parvient en effet à l'« unité d'esprit », c'est-à-dire que, selon Guillaume de Saint-Thierry dans sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* qui est repris par Bernard de Clairvaux dans les *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, « l'homme devient avec Dieu une seule chose, un seul esprit, non seulement par l'unité d'un même vouloir, mais encore par je ne sais quelle expression plus vraie d'une vertu

---

<sup>1006</sup> Jean Flori, *Guerre sainte, Jihad, Croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'Islam*, Paris, 2002, p. 175.

<sup>1007</sup> Sur ce sujet, voir Martin Roch, « Saints guerriers ou guerriers saints : quels modèles pour les chevaliers chrétiens ? », in *Esprit de chevalerie et littérature chevaleresque*, Fu Jen University, Tapei, 2004. [En ligne], URL : <http://www.svd.fju.edu.tw/fl/medieval/papers/5b.pdf>

<sup>1008</sup> Stéphane Binon retrace les origines et transformation de la légende de saint Mercure dans son essai intitulé *Essai sur le cycle de saint Mercure. Martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien*, Paris, E. Leroux, 1937 et sur les saints militaires, voir aussi Hippolyte Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909.

qui n'est plus capable, ainsi qu'on l'a déjà dit de vouloir autre chose »<sup>1009</sup>. Ce type de chevalier est un soldat de Dieu ou du Christ, comme le rappelle également le détail du cheval blanc, que l'on trouve dans des récits de Croisade pour évoquer l'armée du Christ<sup>1010</sup>.

Voilà qui pourrait fournir le modèle idéal du chevalier aux yeux de Jean de Courcy : le guerrier saint ? Il faut répondre négativement à cette question. Contrairement aux écrits chevaleresques mystiques, la dimension ascétique du moine-chevalier est absente de la *Bouquechardière*, l'histoire antique étant avant tout perçue comme une histoire politico-morale faite d'imbrications sociales. Les modèles de chevaliers saints qui se rapprochent à tel point de l'unité divine sont assez rares, si bien qu'il nous semble que Jean de Courcy partage davantage la piété de Geoffroy de Charny<sup>1011</sup> que le mysticisme de Raymond Lulle. L'expérience guerrière du chevalier n'est jamais « considérée comme pure allégorie »<sup>1012</sup>, même lorsqu'il s'agit des guerriers saints, comme saint Mercure ou saint George.

L'exemple de Thésée qui est rapproché dans la glose de saint George confirme cela. Le jeune Athénien, qui a été désigné par le sort pour être sacrifié auprès du roi Minos, parvient grâce à une ruse d'Ariane, la fille de Minos, à tuer le Minotaure. Sa victoire sur le monstre libère les Athéniens du servage imposé par le roi de Crète, ce qui permet à Jean de Courcy de le rapprocher de la victoire de saint Georges sur le serpent :

comme au temps Dacien avint que prez de Baruch habitoit ung merveilleux serpent, lequel, ainsi comme l'en trouve en la *Legende doree*, mortellement devoiroit le peuple, tant qu'il convint que ceux de celle ville envoiassent par ordre chascun jour l'un d'eulx a celui serpent pour estre devoré. Si dura tant la chose que au roy de Baruch fut le tour venu, par quoy sa fille lui convint envoyer, afin que celui jour il prenist sa pasture. Donc il advint que a celle heure que le serpent actendoit survint ung chevalier nommé George, lequel par le vouloir de nostre Seigneur occist le serpent et sauva la pucele et de celui servage le peuple garanti. (L. I, chap. 58, fol. 63r)

George n'est pas convoqué en tant que saint, mais en tant que chevalier. Jean de Courcy vise moins à faire du chevalier une figure de sainteté admirable qu'une figure vertueuse imitable<sup>1013</sup>. Il se distingue donc de l'archevêque de Gênes, auteur de la *Légende dorée* à qui il emprunte

---

<sup>1009</sup> Guillaume de Saint-Thierry, *La Lettres aux Frères du Mont-Dieu*, éd. J. Déchanet, Paris, éditions du Cerf, 1975, § 262. Voir aussi saint Bernard, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, sermon 82, §8. Ces réflexions sur la ressemblance sont extraites de l'article de Jean-René Valette, « Le héros et le saint dans la *Queste del Saint Graal* : image et ressemblance », in *De sens rassis. Essays in Honor of Rupert T. Pickens*, eds Keith Busby, Bernard Guidot & Logan E. Whalen, Amsterdam-New York, Rodopi, 2005, pp. 667-681 (p. 672).

<sup>1010</sup> Martin Roch dans son article sur les saints guerriers donne l'exemple de la « On voyait aussi sortir de la montagne des troupes innombrables, montées sur des chevaux blancs, et blancs aussi étaient leurs étendards. A la vue de cette armée, les nôtres ne savaient ce qui arrivait, ni quels étaient ces soldats ; puis ils reconnurent que c'était un secours du Christ, dont les chefs étaient les saints Georges, Mercure et Démétrius. Ce témoignage doit être cru, car plusieurs des nôtres virent ces choses. » *Anonyme Normand : Histoire anonyme de la première croisade*, éd. et trad. Louis Brehier, Paris, 1924, p. 155. Voir Martin Roch, « Saints guerriers ou guerriers saints : quels modèles pour les chevaliers chrétiens ? », art. cit.

<sup>1011</sup> Sur la piété de Geoffroy de Charny, voir Richard W. Kaeuper & Elspeth Kennedy, « Introduction », in *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny...*, op. cit., pp. 35-48.

<sup>1012</sup> François Cardini, « Le guerrier et le chevalier », art. cit., p. 105.

<sup>1013</sup> André Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », art. cit., pp. 161-172.

l'*exemplum* : l'auteur de la *Bouquechardière* ne souhaite pas proposer une vaste fresque de la sainteté dans son « caractère intemporel »<sup>1014</sup>, mais dessine plutôt des portraits d'individus dont les actes rejoignent une morale universaliste. La fonction première du chevalier dans la *Bouquechardière* est bien guerrière. Il est ancré dans le monde et a pour mission de protéger des sujets et la foi chrétienne.

b. *La mission civilisatrice et pacificatrice du chevalier*

La guerre ou l'aventure pour une cause juste donne l'occasion au chevalier d'exercer certes sa vaillance et surtout de gagner en valeur et en honneur, c'est-à-dire selon Jean de Courcy, en noblesse de cœur. La quête du jeune héros devient alors avant tout une entreprise de justice : qu'il s'agisse de « rescourre Proserpine que Pluto avoit en son chastel ravie » (*ibid.*) dans le cas de Thésée et Pirithoos, de partir à la recherche de son identité (à travers la recherche du père) pour Œdipe (L. I, chap. 70) et Télégonos (L. II, chap. 58<sup>1015</sup>), ou encore de rétablir la justice pour corriger un tort. C'est le cas du jeune Oreste, fils d'Agamemnon (assassiné par sa femme Clytemnestre et son amant Egiste à son retour de Troie), sauvé par un chevalier de la contrée d'Argos et confié au roi Idomeneus « jusques a ce qu'il seroit en aage de estre chevalier et conquerer sa terre qui par faulseté lui olt esté tolue » (L. II, chap. 47, fol. 136r), ce qui ne manque pas d'arriver lorsqu'Oreste atteint l'âge de quinze ans (chap. 49)<sup>1016</sup>.

De même, lorsque Landomatha et Achille « furent venus en aage [...] », ils « leur print voulenté de terres conquerer [...], pource que de nouvel la [Troie] vouloient restorer » (L. II, chap. 64 fol. 150v). La mission civilisatrice et pacifique de la chevalerie se joue à la perfection dans le duo formé par Landomatha et Achille. Ces demi-frères, fils d'Andromaque et de deux ennemis (le Troyen Hector, tué par Achille et le Grec Pyrrhus, le fils d'Achille), incarnent la vertu de l'amour fraternel. Ils représentent la nouvelle génération qui a su enterrer les querelles des pères, rétablir la justice en punissant les traîtres et réunir l'Occident et l'Orient pour (ré)former une nouvelle cité. Selon Catherine Croizy-Naquet, l'épisode confère à l'histoire troyenne une perspective chrétienne universaliste. L'histoire de Troie entre dans l'histoire du rachat de l'humanité :

---

<sup>1014</sup> *Id.*, « Jacques de Voragine et les saints du XIII<sup>e</sup> siècle dans la *Légende dorée* », in *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*, dir. Brenda Dunn-Lardeau, Montréal-Paris, 1986, p. 49.

<sup>1015</sup> « Tant crust celui enfant et tant amenda qu'il fut venu en l'aage de .XV. ans. Si fut bel et gent garny de tous les biens de grace » (L. II, chap. 58, fol. 145v)

<sup>1016</sup> 14 ans, voire 15 ans, est bien l'âge officiel à partir duquel on devient généralement chevalier. Christine de Pizan, dans son *Epistre Othea*, met en place un scénario épistolaire fictif, dans lequel Hector, le futur chevalier auquel s'adresse la déesse Othea en vue de l'instruire, est âgé de 14 ans. Cf. Gianni Mombello, « Per un'edizione critica dell'*Epistre Othea* di Christine de Pizan. I. La Fortuna dell'opera », *Studi Francesi*, 24 (1964), pp. 401-417, et surtout pp. 412-414.

Le prosateur dote de vertus pré-chrétiennes ou chrétiennes ce héros bâtisseur et civilisateur, dont le destin est dicté par la volonté de Dieu (§ 367). Il incarne en lui le moment où l'erreur fait place au savoir, le désordre à l'ordre, l'ancienne loi à la nouvelle loi, la *malvese creance* à la *bone creance*. Avec Landomata, image du rachat, les retours s'achèvent en apothéose sur une fin édifiante et morale. En ce sens, l'histoire est lue comme une trajectoire linéaire qui conduit des limbes de l'ignorance et des ténèbres à la révélation progressive et méritée des lumières de la foi.<sup>1017</sup>

Cette perspective téléologique est également présente dans la *Bouquechardière*. Mais par rapport aux versions du *Roman de Landomatha* contenu dans *Prose I*, dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César 3*, Jean de Courcy procède à un remaniement conséquent. Là où ses prédécesseurs accordaient tout le crédit de la reconstruction et de l'entreprise de justice à Landomatha (Achille, sur le conseil de son demi-frère, s'est contenté de lui fournir des chevaliers<sup>1018</sup>), Jean de Courcy parle d'une aventure commune aux deux chevaliers :

Si assemblerent grande chevalerie et navire en plusieurs ports cueillirent puis se mistrent dessus la marine et tant nagerent atout leur compaignie que ilz prindrent port en la terre de Frige et descendirent en celle contree pource que de nouvel la vouloient restorer. Tout droit alerent a la cité de Troye pour veoir se ilz la pourroient jamais reediffier mais lors la trouverent en tele destruction que bien apperceurent que jamais ne pourroit estre reediffiee et que le mieux serait de ainsi la laisser. Pour la destruction que lors y trouverent firent ilz autre part plusieurs villes et chasteaux fermer et entre les autres que ilz ediffierent en la terre de Frige fut par eulz fondee une noble cité laquele ilz firent pour Troye la destruite celle nommer Cepte et leur siege royal en ce lieu ordonnerent. (L. II, chap. 64, fol. 150v)<sup>1019</sup>

La puissance de pacification accordée à ce binôme uni par un amour fraternel révèle toute la valeur que Jean de Courcy concède à la chevalerie conçue comme corps. Les chevaliers apparaissent non seulement comme les garants de la justice, mais aussi comme les piliers de la cité voulue par Dieu<sup>1020</sup>.

<sup>1017</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Les "Retours" dans le *Roman de Troie*... », art. cit., p. 212.

<sup>1018</sup> Le *Landomatha* est absent de la première version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. Dans le *Prose I*, Anchilidés fournit simplement des hommes à Landomatha, après que celui-ci lui ait enjoint de rester dans son pays : « Anchilidis loua mult son pere (sic) et li dist que il li feroit [139c] compaignie et celui [Landomatha] respondi que il ne voloit mie que il laissast son pais. Anchilidis li dona grant partie de ses meillors chevaliers [...] » (§357). Dans la version contenue dans l'*Hac3*, il est dit : « Achilides loa moult le propos de son frere et lui dist qu'il lui feroit compaignie en celui voiage et Landomatha lui respondi qu'il ne vouloit mie qu'il laissast son paiz et Achilides regarda que son conseil estoit le meillieur si crut son conseil » (*Hac3*, BnF fr. 15455, fol. 209r).

<sup>1019</sup> Voir aussi au chapitre 65 (fol. 151v), c'est ensemble que Landomatha et Achille conquièrent l'Orient : « Puis firent ces deux freres tant de haultes proescs que par leur sens et chevalerie mistrent ilz en subjection toutes les regions de Surie d'Egipe et tous les regnes jusques aux desers de Nubie a la terre de Ynde et a la mer rouge. Bien ensuirent ces deux freres de leurs bons peres les haultes proescs car toutes les terres devers Orient a eulz furent submises et les maintindrent comme les vaillans roys puis retournerent ilz es parties de Frige ou leur peuple se fut ja multiplié. Si fonderent lors une cité nouvele laquele ilz firent Salogres nommer et comme le peuple de plus en plus croissoit plus firent ilz villes et habitacions. ».

<sup>1020</sup> Voici comment Jean de Courcy interprète la fondation de la nouvelle Troie : « Et par ce povons dire par alegorie comme jadis fut destruite la cité du monde tant que tout estoit en perdicion et que les ennemis qui l'avoient trahie avoient lors tout en leur demaine quant la tres haulte dame nourrist le tout puissant et glorieux enfant lequel volt recouvrer son humain heritage. Et pource qu'il trouva la chose si destruite volt il creer une cité nouvele laquele il fist nommer le nouvel testament et ilec ordonna son siege royal. Si fist guerpier la terre a ses ennemis et delivra ses loyaux prisonniers<sup>1020</sup> de la prison obscure ou de long temps estoient. Or pensons donques de nous gouverner en celle cité en la maniere qu'il a ordonnee[...] » (L. II, chap. 64, fol. 151r).

À l'idéologie de l'amour courtois portée par ses modèles romanesques, *Thèbes*, *Troie*, *Eneas*, Jean de Courcy oppose une idéologie de l'amour chrétien. C'est probablement dans ce sentiment que se révèle le mieux l'éthique portée par les chevaliers dans la *Bouquechardièrre*, car il s'avère être à la base de toutes les vertus. Le lien qui unit les couples de jeunes chevaliers, comme Thésée-Pirotheus, Thidée-Polynice, Landomatha-Achille permet de faire l'apprentissage de l'amour chrétien et de s'initier aux vertus christiques de loyauté, charité, miséricorde. En effet, plus qu'une simple émulation guerrière, la relation qui unit les deux « preux et vaillans chevaliers » (L. I, chap. 78, fol. 81r), Tydée et Polynice constitue un véritable apprentissage de la Passion. C'est en fuyant Thèbes pour échapper à son frère Étéocle que Polynice, le fils d'Œdipe, rencontre Tydée. Les deux jeunes hommes exilés, expiant le péché de leur parent, apparaissent revêtus d'une peau de lion pour Polynice et d'une peau de sanglier pour Tydée. Suivant la version de la *Thébaïde* plutôt que celle de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et du *Roman de Thèbes*<sup>1021</sup>, Jean de Courcy fait de ces peaux de véritables habits :

[...] pour le temps les preux et vaillans chevaliers de telz vestemens estoient armez, mesmement Herculés de qui parlé avons, lequel tant de proescs fist et acheva, oncques en sa vie ne fut son corps armé sinon du cuir d'un ancien lyon. (L. I, chap. 78, fol. 81r)

Le revêtement devient le signe apparent de la *fortitudo*, au sens strict de vertu corporelle dont les chevaliers faisaient preuve au temps de la loi de nature, avant que l'humanité ne reçoive la révélation de la foi chrétienne par la naissance du Christ. Il symbolise la force prodigieuse, mais bestiale et impulsive, de ces chevaliers mythologiques et ce n'est qu'une fois que ces deux chevaliers auront fait l'expérience de l'amour chrétien et de la vertu spirituelle qu'ils abandonneront le comportement impulsif et belliqueux pour adopter le raisonnement chrétien du sacrifice.

En effet, après avoir été recueillis par le roi Adraste et mariés à ses filles, les deux chevaliers, qui s'étaient violemment affrontés lors de leur première rencontre, finissent par nouer des liens fraternels « de vraye amour conjoins ». Et lorsque, au bout d'un an, Polynice envisage de réclamer la couronne de Thèbes à son frère Étéocle, comme cela avait été convenu, Tydée propose de se faire l'ambassadeur de Polynice afin d'éviter à celui-ci le danger que représente son frère. Le portrait d'Étéocle, « que garder ne vouloit raison ne justice, ne a homme aucun foy ne loyauté tenir » (L. I, chap. 80, fol. 82v) confère à l'acte de Tydée une dimension

---

<sup>1021</sup> Dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, qui suit la version longue du *Roman de Thèbes*, Adraste a une vision dans laquelle il assiste à un affrontement entre un sanglier et un lion auxquels il donnera ses deux filles en mariage. Grâce à l'exposition de son songe, Adraste apprend que les deux chevaliers, Polynice et Tydée, qu'il a recueilli possèdent des écus sur lesquels sont représentés un lion et un sanglier. Il donne alors ses filles à marier à ces deux chevaliers. Les deux chevaliers ne sont à aucun moment vêtu d'une peau de bête. L'épisode est absent de l'*Ovide moralisé* (L. IX, v. 1437 et suiv.). Pour une réflexion sur les sources de l'histoire de Thèbes dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, voir Aimé Petit, « Le Roman de Thèbes dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*... », art. cit., pp. 113-121.

sacrificielle. En exposant son corps et donc sa vie à la place de son ami, Tydée accomplit un acte de charité au sens chrétien qui n'est pas sans rappeler le sacrifice du Christ. Refusant d'écouter sa femme qui essaie de l'en dissuader, Tydée fait passer l'amour pour son compagnon avant l'amour conjugal et avant sa propre vie, ce que ne manque pas de commenter le narrateur : « Lors monstra Thideus la parfaicte amour que il avoit a Polimicés et comme chevaliers se doivent entreamer et l'un pour l'autre employer sa vie » (*ibid.*). L'exemple de Tydée et de Polynice démontre la perfection du vrai amour qui est à l'origine des vertus de loyauté, concorde, franchise, patience, charité et miséricorde :

[...] fait croistre par ses arrousemens les arbres de concorde plaisans et delectables, les herbes de franchise excelentes et beles et le doulz fruit de debonnaireté dont pacience est adés servie et nourrie justicielement, car en celui fruit est parfaicte la graine de charité et de misericorde qui trespasent toutes les semences des cieus et desqueles naissent les odorans fleurs de divine grace espirituelle qui leur beauté gardent perpetuelement devant la face de la trinité. (L. I, chap. 80, fol. 83r)

Jean de Courcy met sur le même plan la fécondité de la nature et celle de la vertu de l'amour chrétien exercé par les compagnons d'armes. Ces derniers participent à l'harmonie universelle. On retrouve l'incarnation de ces mêmes vertus dans le couple d'armes,Adraste-Thésée. Après la destruction de Thèbes et son occupation par Créon,Adraste envoie ses filles chercher de l'aide du jeune roi d'Athènes, Thésée. La rencontre entre « noble Theseus en qui haulte loenge et honneur flourissoit et qui les grandes proescs olt en son temps outrees » (L. I, chap. 92, fol. 93r) et le roiAdraste « monté sur ung cheval lassé et tres suant, comme homme fuitif, travaillié et pené, parce que grans travaux avoit il endurez » donne lieu à une scène d'allégeance, dans laquelle Thésée s'agenouille devant son souverain et le rétablit dans sa fonction royale. À partir de cet acte de déférence, Thésée n'est plus qualifié de roi, mais de « chevalier garny de proesce et cueur enrichy de loyauté et amour » (*ibid.*). Le sacrifice de « son corps, son honneur et tous ses mondains biens » pour son seigneur en fait dans la moralisation un modèle christique.

C'est parce qu'ils sont porteurs de vertus chrétiennes que les chevaliers mythologiques et antiques peuvent être rapprochés dans la moralisation des personnages bibliques, à commencer par le Christ, mais aussi le guide Moïse, le libérateur Samson, le roi David, etc. Au chapitre 81 du livre I, Tydée « garny de sens et de chevalerie » vient à bout des 50 hommes réunis par le sénéchal d'Étécole. Cette victoire invraisemblable est mise sur le compte, non seulement de sa ruse<sup>1022</sup> et de sa force, mais surtout d'une grâce divine. Ayant proposé de se sacrifier par amour pour son ami Polynice, Tydée est protégé par Dieu :

---

<sup>1022</sup> Tydée fait preuve d'intelligence guerrière lorsque, en infériorité numérique, il utilise le terrain à son avantage, en se réfugiant sur un petit rocher, duquel il lance des pierres. Nous verrons que Tydée incarne le modèle de chevalier médiéval.

Alors que Thideus vist leur desconfiture et que pou en y avoit qui, mais aider se peussent, comme desesperé parmy eulx se feri et donc par sa proesce et par le vouloir de Dieu tant ou fait d'armes adonc exploicta que tout le remenant a celle fois occist, sinon ung seul que il laissa en vie, lequel par sa franchise ne volt il occire, ains tel qu'il fut vivre le laissa. (L. I, chap. 81, fol. 83v)

La mention du « vouloir de Dieu », qu'on ne retrouve pas dans les hypotextes<sup>1023</sup>, relève de l'anachronisme dans le contexte antique. Elle prépare l'explication morale de cette victoire miraculeuse, dans laquelle l'épisode antique est rapproché du « .XV<sup>e</sup>. Livre des Juges »<sup>1024</sup>. De manière analogue, c'est par le « vouloir de Nostre Seigneur » que Samson réussit à se défaire des liens avec lesquels les Philistins l'avaient attaché et qu'il parvient à tuer mille hommes, à l'aide de « la joe d'un asne » et « sans armes porter » (L. I, chap. 81, fol. 84r). Le caractère dérisoire de l'arme de Samson fait écho à la situation de Tydée sur son rocher. Tout comme Samson, Tydée est apte à recevoir l'aide de Dieu car il possède les valeurs chevaleresques chrétiennes. La raison de ces victoires est révélée par une citation attribuée à Judas Maccabée : « [...] la grande multitude de gens assemblez ne donne pas aux batailles victoire, mais la force du ciel qui les loyaux garde et deffent » (*ibid.*). Geoffroi de Charny fait de ce personnage biblique une figure de chevalier idéal car pieux :

[...] en li seul furent comprises toutes es bonnes condicions cy dessus escriptes, que il fu saiges en touz ses faiz ; il fu preudoms et de sainte vie ; il fu fors, appers et penibles ; il fu beaus entre touz autres et senz orgueil ; il fu preux, hardis, vaillans et bien combatens et par les plus belles, grandes et fortes batailles et aventures et plus perilleuses qui onques furent, et en la fin il morust en bataille saintement comme sains en paradis.<sup>1025</sup>

Le chevalier n'est donc pas réellement une figure christique, mais son expérience de la guerre et de la souffrance le rapproche de la douleur du Christ et lui donne accès à la vertu de compassion. Sentant dans son propre corps le message du Christ, le chevalier est en mesure de l'imiter et de pratiquer une forme de *devotio moderna*. Les compagnons d'armes forment dans la *Bouquechardière* une communauté masculine idéale. Grâce à l'exercice des vertus, les chevaliers apparaissent comme les véritables détenteurs et défenseurs de la foi chrétienne.

La foi et la vertu précèdent la force du chevalier et servent à maintenir la paix, au sens chrétien, dans le royaume. Il est difficile de ne pas rapprocher cet idéal de la posture auctoriale de Jean de Courcy qui, après avoir accompli une carrière militaire que l'on imagine guidée par sa foi chrétienne<sup>1026</sup>, troque l'épée pour la plume dans le but de continuer sa mission première.

<sup>1023</sup> On ne retrouve pas cette allusion dans les versions de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, ni dans la *Chronique de Baudouin d'Avesnes*, ni dans le *Roman de Thèbes*.

<sup>1024</sup> Jg, 15 :14-17.

<sup>1025</sup> *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny...*, éd. cit., p. 162.

<sup>1026</sup> Jean de Courcy se considère probablement comme un chevalier chrétien, juste et vertueux. C'est ce qui lui permet de citer sans remords la parole de saint Mattheu au chapitre 14 du livre I (fol. 20r-v) : « saint Mathieu raconte en son euvangille : "Met ton glaive en la gaine, car qui de glaive fiert par glaive doit perir." Ainsi est il que chascun est puni selon sa desserte, en la volenté du juge principal qui fait ses jugemens si egalment que chascun est païé selon sa merite. ». Jean de Courcy parle ici du cas des « occiseurs » mais la citation sous la plume

\*\*\*

Le rapport de Jean de Courcy à l'histoire est bien celui d'un amateur, tel que l'envisage Bernard Guenée :

Parlant des temps anciens, ce qui frappe est la faible base documentaire de leur récit. Jamais, pour ainsi dire, ces historiens de bonne volonté n'utilisent de sources non narratives. Ils n'avaient accès à aucun dépôt d'archives, et, d'ailleurs, eussent-ils eu entre les mains quelque document qu'ils n'auraient probablement rien pu en faire.<sup>1027</sup>

En effet, l'analyse des références externes a révélé que malgré l'effort pour attribuer la paternité des renseignements historiques ou culturels à des historiens latins autorisés, force est de constater que notre « historien de bonne volonté » détourne en réalité souvent les auteurs-cadre de ses sources narratives, à savoir l'*HacI*, l'*Ovide moralisé*, les mises en prose troyenne.

Néanmoins, derrière ce constat sévère mais juste de l'historien moderne, il faut accorder à Jean de Courcy une profonde maîtrise des méthodes de compilation propres à l'histoire universelle. Il fait ainsi un véritable travail d'insertion de l'histoire profane dans la temporalité chrétienne. Ajustant la focale sur des acteurs politiques plus proches de son lectorat constitué de nobles, il fait passer l'histoire biblique au second plan. Celle-ci a désormais une fonction encadrante et atteste de la véracité historique des acteurs profanes. En régisseur et ordonnateur de l'histoire, Jean de Courcy plie souvent le cadre chronologique de l'histoire universelle pour approfondir encore davantage l'ordonnancement par matière déjà bien mis en place par son modèle, l'*Histoire ancienne jusqu'à César*. Il renonce par exemple aux entrelacements entre histoire biblique et profane et réunit des épisodes séparés dans sa source selon une logique biographie ou dynastique. Cette *torsion* du cadre traditionnel de l'histoire universelle émane dans un premier temps d'une adaptation aux goûts de son public : l'histoire est alors recentrée sur des problématiques d'ordre politico-morales susceptibles d'intéresser la noblesse. Mais, dans un second temps, le nouvel ordonnancement révèle une conception fortement eschatologique de l'histoire. En effet, l'historien de la *Bouquechardière* n'a de cesse de retracer le *continuum* historique entre les premiers hommes de la Genèse, les acteurs de l'histoire antique et les peuples européens français, anglais et italiens. Tous apparaissent comme les descendants de Japhet. Le but de Jean de Courcy est limpide : par cette filiation généalogique, l'historien du XV<sup>e</sup> siècle entend mettre en garde son lecteur contre la répétition des erreurs de ses ancêtres. Il stigmatise le vice de l'orgueil commun à tous les hommes et transmissible

---

d'un chevalier à de quoi surprendre et rend compte du fait que Jean de Courcy considère sa fonction guerrière comme étant de nature spirituelle.

<sup>1027</sup> Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, p. 70.

comme en témoignent les traces archéologiques qu'ils ont laissées. De l'actualisation à la refiguration de l'histoire, il espère agir à travers son lecteur sur un *futur-rendu-présent*.

La prose historique a dès lors ce double but de rendre compte de la réalité du passé, tout en la présentant comme un miroir repoussant. Empruntant de nombreux épisodes aux romans de Troie et Thèbes, malgré le désaveu initial, Jean de Courcy dépeint alors des comportements et des motivations qu'il interroge ensuite dans sa démarche de moralisation. La prose de Jean de Courcy influence dès le récit principal la réception morale de l'histoire. En effet, sa plume se caractérise par la condensation de la narration autour des acteurs et événements principaux ce qui donne l'impression d'un véritable résumé. Le détournement systématique des motifs et du style épique et romanesque (les formules topiques, les motifs du duel, de la bataille et de l'amour) contribue à démythifier une réalité porteuse de valeurs idéalisées par la littérature et qui va à l'encontre des valeurs atemporelles chrétiennes.

Faire de l'histoire pour Jean de Courcy, c'est donc moins accumuler les informations véridiques sur une réalité passée que retracer par un récit linéaire et causal les événements qui ont conduit à la chute d'un homme ou d'une nation au sommet de leur gloire. Notre historien amateur n'est donc ni un chroniqueur (tel Darès ou Dycetis), ni un historien de cour qui ferait l'apologie d'une lignée en particulier, ni même une figure de proue des mémorialistes qui émergent à la fin du Moyen Âge. Il s'inclut dans une généalogie plus traditionnelle, celle des historiens issus des cloîtres<sup>1028</sup>. La distance temporelle et personnelle qu'il entretient avec son récit lui permet de construire un discours édificateur. La leçon morale de la *Bouquechardière* est politique au sens médiéval du terme de gouvernement du royaume et de soi. Le passé est perçu comme un répertoire des exemples à imiter ou à repousser. L'histoire tend donc à la réforme des mœurs. De ce point de vue, il semble que Jean de Courcy soit influencé par son propre contexte historique : à l'encontre des conseils pragmatiques de ses contemporains, il se réinstalle les valeurs chrétiennes universelles et atemporelles. Au centre de son discours, le chevalier incarne, par sa fonction civilisatrice et pacificatrice, un espoir de rédemption. Aux puissants orgueilleux s'opposent alors des chevaliers charitables.

À terme, la lecture de l'histoire doit mener non seulement à une réforme des mœurs, mais aussi à une véritable conversion spirituelle, au sens de conversion individuelle de l'âme. De ce point de vue, l'insertion des *Métamorphoses* ovidiennes dans la trame historique au moyen de la translation de l'*Ovide moralisé* est révélatrice de l'horizon d'attente de notre écrivain amateur. C'est donc l'articulation entre l'histoire et la fiction et les enjeux herméneutiques qu'elle sous-tend qui feront désormais l'objet de notre attention.

---

<sup>1028</sup> *Ibid.*, pp. 45-58.

## **Partie III**

### **Le lecteur-herméneute en quête de vérité divine**



# Introduction

*Fable, fiction, figure, parabole, poëterie, feindre*, les termes désignant les récits créés par l'imagination des poètes, acteurs ou anciens sont pléthoriques dans la *Bouquechardière*. La présence de ce vocabulaire est un indice du caractère encyclopédique de cette histoire universelle moralisée écrite par Jean de Courcy, dans lequel tous les éléments de la Création y sont insérés conformément à une conception chrétienne du temps. Dans la *Bouquechardière*, la fable ovidienne est présente à deux niveaux qui sont chacun de nature différente, l'histoire s'opposant à l'*exemplum*. Elle peut tantôt servir de récit historique principal, au même titre que les épisodes de l'histoire biblique et profane ou les romans antiques (*Thèbes, Troie, Énée, Alexandre*) – c'est le cas des fables de Saturne, de Jupiter, de Persée, de Thésée, de Pasiphaé, etc. – et être tantôt utilisée comme analogie au récit principal, lorsqu'elle est convoquée pour enclencher le commentaire moral. Ce que nous appellerons les *allégations* fabuleuses à la suite de Jacques Legrand (ce qui « n'est autre chose n'emais a son propos aucunes hystoires ou aucunes fictions alleguier ou appliquier »<sup>1029</sup>) se retrouvent tout au long de la *Bouquechardière*, mais en tant qu'*histoire*, la matière fabuleuse se limite aux trois premiers livres (Grèce, Troie et Énée). La place faite à la fable est donc centrale dans l'histoire universelle de Jean de Courcy. Mais pourquoi faire le choix de la fable dans le cadre d'une histoire universelle ? Quel est son apport au récit historique ?

Depuis l'Antiquité, la fable est en effet traditionnellement opposée à l'histoire. Pour Cicéron, qui « servira de trait d'union avec la culture médiévale et humaniste »<sup>1030</sup>, la fable mythologique est définie comme un récit ni vrai ni vraisemblable : « *nec verae nec veri similes res* »<sup>1031</sup>. Elle est, pour reprendre les propos de Paule Demats, « tout ce que l'on raconte sans garantie sérieuse, sans témoignage certain, par ouï-dire »<sup>1032</sup>. Cependant, Servius établit une distinction qui admet une certaine historicité de la fable, considérée comme simple métaphore. Selon le grammairien, la fable est un « récit d'un événement contraire à la nature, **qu'il ait eu**

---

<sup>1029</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, éd. cit., p. 156. Toutes les citations de Jacques Legrand seront empruntées à cette édition.

<sup>1030</sup> Giuseppe Di Stefano, *Multa mentiere poeta. Le débat sur la poésie de Boccace à Nicolas de Gonesse*, CERES, Montréal, 1989, p. 9.

<sup>1031</sup> Cicéron, *De inventione*, I, XIX, 27 : « *Fabula est in qua nec verae nec veri similes res continentur, cuiusmodi est : Angues ingentes alites, iuncti iugo... Historia est gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota ; quod genus : Appius indixit Karthaginensibus bellum. Argumenta est ficta res, quae tamen fieri potuit [...]* ». Cette définition est reprise presque mot pour mot dans la *Rhetorica ad Herennium* (I, 8, 13). Nous soulignons.

<sup>1032</sup> Paule Demats, *Fabula : trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973, p. 5. Nous proposons une synthèse de l'enquête détaillée menée par Paule Demats sur la tradition de la réception fabuleuse de l'Antiquité jusqu'au tournant que représente la somme mythologique de l'*Ovide moralisé* (début du XIV<sup>e</sup> siècle).

**lieu ou non** (ainsi la fable de Pasiphaé) » et l'histoire « tout récit d'un événement conforme à la nature, qu'il ait eu lieu ou non (ainsi l'histoire de Phèdre) »<sup>1033</sup>.

Mais en réalité, l'insertion des fables au sein de l'histoire universelle n'est pas entièrement nouvelle : l'auteur de la première histoire universelle en langue française, l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, mentionnait déjà la fable du Minotaure et intégrait les exploits héroïques d'Hercule et des Amazones dans sa trame chronologique. Cependant, comme le remarque Marijke de Visser-van Terwisga, ces épisodes ne sont pas évoqués dans son prologue autrement très détaillé, ce qui, pour la chercheuse, signifie qu'ils ne font pas complètement partie du « programme historique » de l'auteur<sup>1034</sup>. Ces récits mythiques apparaissent selon elle avant tout comme des *exempla* destinés à plaire au public laïque et, surtout, en tant que fables, ils appellent à la récupération morale. Avant la *Bouquechardière*, les éléments fabuleux dans les histoires universelles restent de fait très circonscrits et n'ont rien à voir avec l'ambitieux programme historico-mythographique de Jean de Courcy qui emprunte de nombreuses fables à l'*Ovide moralisé*<sup>1035</sup> et les détourne ainsi de leur scène d'énonciation poétique.

La *Bouquechardière* invite donc à repenser le rapport entre la *fiction mythologique* et l'*histoire* à la fin du Moyen Âge. L'époque médiévale se caractérise par une difficulté à penser les modalités propres au discours historique. Cette conception de l'histoire explique paradoxalement l'insertion de la fable dans la *Bouquechardière*. Historicisée d'une part au moyen d'une poétique de la vraisemblance, la fable s'accorde au critère de vérité imposé par le régime d'historicité. Mais en fictionnalisant l'histoire d'autre part, l'historien fait agir des personnages, construit une temporalité et conçoit une causalité<sup>1036</sup>. Il « dépeint » un monde passé, le donne à voir à son lecteur. Nous sommes donc face à un véritable entrecroisement de l'histoire et de la fiction, tel que le décrit Paul Ricoeur :

[...] la structure fondamentale, tant ontologique qu'épistémologique, en vertu de laquelle l'histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité respective qu'en empruntant à l'intentionnalité de l'autre.<sup>1037</sup>

C'est à ce rapport de la fiction à l'histoire et à son sens spirituel que nous nous intéresserons dans cette partie. Nous dégagerons dans un premier chapitre le cadre de pensée de Jean de Courcy au sujet de la fable à la croisée entre un allégorisme théologique et une herméneutique

---

<sup>1033</sup> « *Et sciendum est inter fabulam et argumentum, hoc est historiam, hoc interesse, quod fabula est dicta res contra naturam, sive facta sive non facta, ut Pasiphae, historia quicquid secundum naturam dicitur, sive factum sive non factum, ut de Phaedra* » Servius, *In Aen.*, I, 235.

<sup>1034</sup> Marijke de Visser-van Terwisga, « Récits mythiques et moralisations... », art. cit., pp. 143-151.

<sup>1035</sup> Il est probable, comme nous le verrons, que Jean de Courcy ait eu accès à d'autres sources que l'*Ovide moralisé*.

<sup>1036</sup> Catherine Croizy-Naquet, « Penser l'histoire antique... », art. cit., p. 30.

<sup>1037</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., op. cit., p. 330.

profane : quel est le statut de la fable dans la *Bouquechardière* par rapport aux critères qui constituent le régime d'historicité ? Si la fable est souvent réduite à un degré zéro de fiction, ce que nous démontrerons dans un second chapitre, pourquoi continue-t-il d'ajouter certains récits mythologiques à la trame historique ? Sous la plume de Jean de Courcy, l'histoire et la fiction se nourrissent mutuellement dans le triple but d'instruire, de plaire et d'édifier. L'insertion de la fable grecque recentre le discours sur les bouleversements dynastiques et les préoccupations politiques propres à instruire, à remporter l'adhésion de ce public de nobles et à créer l'identification nécessaire au processus de conversion morale. Ces épisodes fabuleux qu'ils soient intégrés dans le récit principal ou utilisés dans l'analogie comme *exemplum* permettent, par leur capacité à figurer, mais aussi à plaire, de soutenir le propos moral retenu dans le commentaire. Nouveau lectorat, nouveau type d'écrivain, l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction reflète donc les goûts du public de laïcs et l'exigence universaliste d'un écrivain amateur qui souhaite intégrer l'histoire profane à l'histoire de l'humanité<sup>1038</sup>. Ce second chapitre sera donc consacré à la fable en tant qu'histoire.

Enfin dans un dernier chapitre, c'est à la fable en tant que signe de manifestations surnaturelles que nous attacherons. Nous nous demanderons si l'insertion des fictions mythologiques reflète un intérêt purement généalogique, historique ou si elles apportent à l'ensemble de l'œuvre, quelque chose que les faits considérés comme vrais, car attestés par les historiens autorisés, ne contiendraient pas ? Selon nous, Jean de Courcy agit en fait d'abord en orateur chrétien, soucieux de transmettre de manière efficace son propos et de livrer en herméneute à son lecteur une vérité spirituelle contenue dans l'histoire antique. La fonction de la fable dans la *Bouquechardière* correspond à ce que Jacques Legrand appelle une *allégation*, qui, rappelons-le, « n'est autre chose n'emais a son propos aucunes hystoires ou aucunes fictions alleguier ou appliquier »<sup>1039</sup>. La fable est autant convoquée pour sa portée théologique que pour sa force pédagogique.

---

<sup>1038</sup> Cet entrecroisement entre mythologie et histoire se développera encore davantage dans l'historiographie de la cour de Bourgogne à la fin du Moyen Âge. Voir Anne Schoysman, « L'écriture mythographique de l'histoire à la cour de Bourgogne : les *Genealogie deorum gentilium* de Boccace exploitées par Jean Miélot, remanieur de l'*Épître Othea* de Christine de Pizan », in *Écritures de l'histoire (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)...*, op. cit., pp. 73-82.

<sup>1039</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, p. 156.



# Chapitre 1

## Défense de la fable et de l'herméneutique profane

La polémique autour de la *poetrie*<sup>1040</sup> est vieille comme l'humanité : de Platon à Jean de Courcy, le débat fut d'abord philosophique ou rhétorique, puis théologique avant de devenir allégorique. Les philosophes, tels Platon ou Cicéron, puis les théologiens et les clercs du Moyen Âge stigmatisent les affabulations des poètes et l'opposent au langage clair et vrai du philosophe, à la vérité de l'histoire ou à la sacralité des saintes Écritures<sup>1041</sup>. Mais à la fin du Moyen Âge, alors que l'exercice d'allégorèse de la fable est bien ancré dans la culture des clercs grâce à Fulgence<sup>1042</sup>, aux platoniciens de l'école de Chartres et aux commentateurs ovidiens du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1043</sup>, le débat est relancé par les premiers humanistes italiens (Mussato, Pétrarque, Boccace, Francesco da Fiano, Salutati) et français (Nicolas de Clamanges, Jean de Montreuil, Nicolas de Gonesse, Jean Gerson, Christine de Pizan ou encore Jacques Legrand)<sup>1044</sup>. Contre les technocrates (médecins, juristes et philosophes) et les théologiens, qui affirment que les vraies

---

<sup>1040</sup> Nous entendons ici *poetrie* (terme qui concurrence *poésie* à partir du XIV<sup>e</sup> siècle) au sens où l'a défini Marc-René Jung dans « *Poetria. Zur Dichtungstheorie des ausgehenden Mittelalters in Frankreich* », art. cit., pp. 44-64. Il s'agit d'un récit en vers ou en prose qui recèle sous ses ornements une signification plus profonde et spirituelle. Il peut donc tout aussi bien s'agir d'une fable mythologique que d'écrits (poèmes ou romans) ayant un sens allégorique, comme le *Roman de la Rose*.

<sup>1041</sup> Pour une présentation du débat jusqu'à l'*Ovide moralisé*, nous renvoyons à l'étude pionnière de Paule Demats, *Fabula...*, op. cit.

<sup>1042</sup> Voir Étienne Wolff, « Pourquoi un chrétien comme Fulgence s'intéresse-t-il aux mythes ? », in *Mythe et Fiction*, eds Danièle Auger & Charles Delattre, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, pp. 441-450.

<sup>1043</sup> Sur les commentaires latins d'Arnoul d'Orléans ou de Jean Garlande, nous indiquons entre autres les travaux de Simone Viarre, « Ovide de l'Antiquité à l'*aetas ovidiana* », in *Ovide métamorphosé...*, op. cit., pp. 21-32 ; et ceux de Jean-Yves Tilliette, « Savants et poètes du Moyen Âge face à Ovide : les débuts de l'*aetas ovidiana* (v. 1050 – v. 1200) », in *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, eds Michelangelo Picone & Bernhard Zimmermann, Stuttgart, M & P, 1994, pp. 63-104 ; *id.*, « Ovide lu par un 'antiquaire' médiéval : le commentaire aux *Fastes* d'Arnoul d'Orléans », in *Les Traductions d'Ovide au Moyen Âge. Actes de la journée d'études internationales à la Bibliothèque Royale de Belgique le 4 décembre 2008*, eds Anne Faems, Virginie Minet-Mahy & Colette Van Coolput-Storms, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 4-15 ; *id.*, « Adapter, transposer, exposer : aspects de la réception de la poésie ovidienne dans la littérature française autour de 1300 », in *La Moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, eds Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens et Ludivine Jaquiéry, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 165-179.

<sup>1044</sup> Parmi les textes clés de ce débat, on trouve l'*Invective contra medicum* de Pétrarque et le *Genealogia deorum gentilium* de Boccace, et les textes des Humanistes français écrits autour de l'an 1400 : l'*Auffigiente michi* de Jean de Montreuil, le *De Filio prodigo* de Nicolas de Clamanges, la *Collatio artis poetice* de Nicolas de Gonesse (1403-1407 ?), mais aussi les échanges entre Christine de Pizan, Jean Gerson, Jean de Montreuil et les frères Gontier et Pierre Col réunis et édités par Eric Hicks dans *Le débat sur le « Roman de la Rose »*. *Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*, Genève, Slatkine, 1996. Sur l'influence italienne sur les Humanistes français, nous renvoyons entre autres aux travaux de : Ezio Ornato, « La prima fortuna del Petrarca in Francia », *Studi francesi*, 14 (1961), pp. 201-217 et 15 (1961), pp. 401-414 ; *id.*, *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 ; Dario Cecchetti, « L'Elogio delle arti liberali nel primo Umanesimo francese », *Studi francesi*, 28 (1966), pp. 1-14 ; *id.*, « Sulla fortuna del Petrarca in Francia : un testo dimenticato di Nicolas de Clamanges », *Studi francesi*, 32 (1967), pp. 201-222 ; Gianni Mombello, « Per la fortuna del Boccaccio in Francia. Jean Miélot traduttore di due capitoli delle *Genealogia* », *Studi sul Boccaccio*, 1 (1963), pp. 415-436.

croyances n'ont pas besoin d'ornements<sup>1045</sup> et qui continuent d'accuser le poète de mensonge, de style obscur et d'immoralités, les apologistes affirment l'utilité, la moralité et la vérité chrétienne de la poésie, ainsi que la science, l'inspiration et l'élection du poète. Les humanistes veulent imposer la respectabilité de l'allégorie poétique face à celle de l'allégorie théologique.

Inscrivant sa voix dans ce débat d'intellectuels et de clercs, Jean de Courcy concilie au sein d'une même œuvre une conception (dominante dans la *Bouquechardière*) de la fable qui, une fois vidée de ses *miasmes* mythologiques peut être récupérée par l'allégorèse chrétienne et une conception humaniste émergente, où la fable est valorisée pour son statut de métaphore poétique contenant un sens profond (la *poetrie* en tant que science rhétorique et la notion du poète-prophète). L'hypothèse que nous formulons est donc que la fable, parce qu'elle suscite la merveille à la lecture<sup>1046</sup>, déclenche la quête du sens. Parce qu'elle développe la sagacité et la curiosité intellectuelle du lecteur, elle est un instrument poétique d'éducation du lecteur à l'herméneutique en. Elle participe finalement à la formation des laïcs contemplatifs capables de déchiffrer les signes eschatologiques. Un système parallèle au système établi par les théologiens de l'allégorie biblique s'élabore progressivement, celui de l'allégorie profane qui, même s'il existait depuis l'Antiquité, finit par s'attribuer les lettres de noblesse qui lui faisait défaut dans un monde dominé par la culture cléricale.

## I. De l'affabulateur au fabulateur : le statut de la fable dans la *Bouquechardière*

Avant de nous pencher sur la manière dont Jean de Courcy réécrit les fictions mythologiques, nous observerons dans un premier temps les occurrences des termes techniques qui les désignent. Nous nous intéresserons ici au discours réflexif sur la fable afin de cerner la manière dont Jean de Courcy se situe dans son contexte de réception, ce qui ne manquera pas de nous renseigner encore une fois sur sa posture littéraire.

---

<sup>1045</sup> Nous paraphrasons ici les propos de Marc-René Jung : « Es geht um die Verteidigung der Poesie im Rahmen von der humanistischen Bildung : Gegen die "Techniker", Juristen und Philosophen, und gegen diejenigen Theologen, die der Ansicht sind, die Glaubenswahrheiten brauchten keinen *Ornatus*. » (Marc-René Jung, « *Poetria*. Zur Dichtungstheorie des ausgehenden Mittelalters in Frankreich », art. cit., pp. 53-54). Nous possédons peu de textes directs émanant des détracteurs de la poésie, dont nous ne connaissons les arguments qu'au travers des textes qui leur répondent et des correspondances épistolaires entre les différents acteurs. Dans son *Invectiva*, Pétrarque s'en prenait à la médecine alors que Boccace, dans le livre 14 de la *Généalogie des dieux*, répond quant à lui aux faux-sages babillards et aux juristes (l'un n'excluant pas l'autre). Voir Giuseppe Di Stefano, *Multa mentiere poeta...*, *op. cit.*

<sup>1046</sup> La merveille est « l'étonnement devant la *semblance*, le phénomène sans explication pour la raison humaine, qui exige la recherche d'une *senefiance* ». Marylène Possamaï-Pérez, « Métamorphose et merveille. Contribution à l'étude du fantastique dans la littérature médiévale », in « *Furent les merveilles pruvees et les aventures trueves* ». *Hommage à Francis Dubost*, éds Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique Le Nan & Jean-René Valette, Paris, Champion, 2005, pp. 525-552 (p. 527).

I. *Fable, histoire et allégorie : une lecture hybride, mi-poétique, mi-théologique*

Jean de Courcy partage avec l'auteur de l'*Ovide moralisé* une conception de la fable mensongère. En effet, dans la *Bouquechardière*, le lexème *fable* apparaît sept fois dans le livre I et une fois dans le livre III :

I, chap. 10 :	<i>À propos de la transformation de Jupiter en goutte d'or pour séduire Danaé :</i> En celle maniere parloient les poetes et couvertement monstroient leurs paroles, lesqueles il convient exposer autrement ou il sembleroit que ce feussent <i>fables</i> .
I, chap. 22 :	<i>Naissance fabuleuse d'Hercule :</i> Doubeuses choses sont et estranges a croire es escriptures des anciens acteurs et en plusieurs endrois sont nommez <i>fables</i> , parce que pour lors estoient incredules et tenoient la loi de nature que chascun croit tout a sa volenté, mais les histores sont toutes veritables, combien que les acteurs y adjoutassent <i>fables</i> qu'i convient ramener a royal verité par alegories et exposicions.
I, chap. 24 :	<i>Métamorphose d'Achéloos dans le combat qui l'oppose à Hercule pour l'amour de Déjanire :</i> Grant merveille fut de celui Athelaus qui en tant d'especes ainsi se mua, comme tesmongnent les acteurs anciens, soit par <i>fable</i> ou vraye histore [...].
I, chap. 44 :	<i>Rajeunissement d'Eson par Médée :</i> Merveilles sont a croire de celle Medee, comme par son art teles choses pouoit faire, et combien que aucuns nomment ce texte <i>fable</i> , si asferme Ovide en <i>Metamorphose</i> comme elle savoit tant de medecine, de nigromance et de autres ars que ce et autres choses pouoit elle bien faire [...].
I, chap. 65 :	<i>Thésée et ses compagnons séjournent chez Achéloos qui leur raconte des histoires de métamorphoses :</i> Quant les Gregois entendirent ces choses que Athelaus comptoit, a grande merveille en furent esbahis, pour laquele cause dist Pirotheus que toutes ses paroles n'estoient que <i>fables</i> et comme tous leurs dieux n'avoient eu pouoir que teles mutacions par eulz advenissent [...].
I, chap. 90 :	<i>Callirhoé veut venger la mort d'Alcméon, son mari :</i> De ces deux enfans faingnent les acteurs en leurs <i>fables</i> comme a la requeste Caliore, leur mere, fist Jupiter par la deesse de jouvence Hebe qu'ilz disoient bouteilliere des cieux iceulx enfans devenir jouvenceaux pour la mort de leur pere hastivement venger.
III, chap. 25	<i>À propos de la fable ovidienne d'Orphée aux enfers :</i> Pource que ceste <i>fable</i> n'est pas veritable la convient exposer en autre maniere [...].

Le terme *fiction* est utilisé quant à lui à dix reprises : 7 fois dans le livre I ; 2 fois dans le livre III ; une fois dans le livre V<sup>1047</sup> :

I, chap. 10	<i>Moralisation sur la légende Persée et le langage poétique :</i> [...] Dieu volt baillier teles similitudes aux Palestiens quant il leur preschoit et comme pour garder la coustume de celle contree bailla il teles <i>fictions</i> , parce que ilz parloient choses ainsi couvertes [...].
I, chap. 20	<i>Fable ovidienne de l'enlèvement d'Orithye par Borée :</i> Pour celles causes dient les poetes en leurs <i>fictions</i> comme le vent de Bise avoit ravie Orice.
I, chap. 36	<i>Nature merveilleuse des taureaux gardant la Toison d'or :</i> De ce racontent les anciens acteurs plusieurs autres choses incredules au peuple, mais pour leurs <i>ficcions</i> subtilement mettre les escrirent et mistrent en livres, car elles sont amenees a moralité par alegories et exposicions.
I, chap. 37	<i>Moralisation sur le péché de fornication qui suit l'épisodes des amours d'Hypsipyle et Jason :</i> parquoy sa congnoissance puissons concevoir, si qu'elle soit dedens noz cueurs annexé en vraye memore, sans <i>fiction</i> aucune, en fuiant les reprouches et maledictions qui par le vil peché de fornicacion peuent a chascun de nous avenir [...]
I, chap. 65	<i>Narration d'Achéloos au sujet de ses métamorphoses :</i> Mais teles paroles ne font a estre creues, ainçois sont <i>fictions</i> qui font a exposer et ramener a veritables voyes [...].

<sup>1047</sup> En revanche, ce n'est pas parce que les termes n'apparaissent pas que le livre est dépourvu de fictions mythologiques, comme nous le verrons dans le point consacré au merveilleux et à la métamorphose. Dans le livre II par exemple, la geste d'Ulysse qui occupe les chapitres 51 à 69 contient de nombreuses fictions mythologiques. On trouve aussi la mention de la métamorphose d'Iphigénie au chapitre 10.

I, chap. 67	<i>Naissance des chevaliers de Thèbes grâce à la semence des dents du serpent vaincu par Cadmus :</i> Mais teles <i>fictions</i> ne font a mettre en texte, ne chose qui ne doye estre selon la foy creue [...].  Et pour ce que tout n'est que une personne, de quoy Dieu est le chief et l'Eglise le corps devons tous generalment lui servir et loer, craindre sa deïté et sa haulte puissance sans avoir en memore le pouoir d'autres dieux, ne que teles <i>fictions</i> par eulz advenissent.
III, chap. 25	<i>À propos de la catabase d'Énée aux enfers rapprochée de celle d'Orphée :</i> Pour la raison que teles <i>fictions</i> sont incredules et non veritables et que ou fons d'enfer n'a aucun remede [...].
III, chap. 31	<i>À propos du cerf de Silvie tué par Ascagne mis en parallèle avec la fable ovidienne de Cyparissus qui tua un cerf consacré aux nymphes :</i> Pour ramener ceste <i>fiction</i> a verité morale le pouons nous ainsi exposer [...].
v, chap. 74	<i>À propos de la mort d'Alexandre rapprochée de la fable ovidienne d'Actéon :</i> En exposant ceste <i>fiction</i> et ramenant a moral exemple [...].

À la lecture des passages cités ci-dessus, il apparaît que les termes *fable* et *fiction* sont le plus souvent interchangeables : l'un et l'autre désignent ce qui est « incrédule » et doit être traduit en un discours de raison. Ils apparaissent d'ailleurs simultanément dans un même chapitre à deux reprises : au chapitre 65 du livre I pour désigner le récit qu'Achéloos fait de ses métamorphoses à Thésée et ses compagnons et au chapitre 25 du livre III, à propos de la catabase d'Énée rapprochée de celle d'Orphée que l'on peut lire dans les *Métamorphoses* :

Quant les Gregois entendirent ces choses que Athelaus comptoit, a grande merueille en furent esbahis, pour laquele cause dist Pirotheus que toutes ses paroles n'estoient que **fables** et comme tous leurs dieux n'avoient eu pouoir que teles mutacions par eulz advenissent [...]. Mais teles paroles ne font a estre creues, ainçois sont **fictions** qui font a exposer et ramener a veritables voyes [...]. (L. I, chap. 65, fol. 69r-v)

Pour la raison que teles **fictions** sont incredules et non veritables et que ou fons d'enfer n'a aucun remede [...]. Pource que ceste **fable** n'est pas veritable la couvient exposer en autre maniere [...]. (L. III, chap. 25, fol. 174v)

Cependant, une distinction s'impose : la *fable* dans la *Bouquechardièrre* désigne toujours un récit mythologique, tandis que le terme de *fiction* est employé au chapitre 10 du livre I pour renvoyer à un épisode biblique emprunté selon l'aveu de l'auteur à l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur :

[...] list on es *Histoires scolastiques* comme Dieu volt baillier teles similitudes aux Palestiens quant il leur preschoit et comme pour garder la coustume de celle contree bailla il teles **fictions**, parce que ilz parloient choses ainsi couvertes [...]. (L. I, chap. 10, fol. 17r-v)

Le terme de *fiction* renvoie ici aux paraboles imagées utilisées par Dieu pour communiquer avec les peuples incrédules. Au chapitre 37 du livre I, l'expression *sans fiction aucune* possède quant à elle un sens plus général, celui de *sans hypocrisie, sincèrement*<sup>1048</sup> :

<sup>1048</sup> Ce sens est d'ailleurs attesté par le DMF.

parquoy sa congnoissance puissons concevoir, si qu'elle soit dedens noz cueurs annexé en vraye memore, sans fiction aucune, en fuiant les reprouches et maledictions qui par le vil peché de fornicacion pevent a chascun de nous avenir [...]. (L. I, chap. 37, fol. 43v)

La fiction serait donc l'archilexème et désignerait de manière générale toute histoire inventée, imaginée alors que la fable antique (venant d'Homère, Virgile et, surtout, d'Ovide)<sup>1049</sup> emprunterait exclusivement au répertoire mythologique ou à l'histoire antique (*Thèbes, Troie, Énée*).

Le relevé est significatif et surprenant, si l'on prend en compte la place majeure prise par la fable dans l'histoire de Jean de Courcy. Le compilateur désigne en effet par fiction mythologique un récit mensonger. Étonnamment, à chaque fois que le mythographe précise le statut de fable d'un récit, c'est pour mettre en avant sa non-conformité par rapport au dogme chrétien : il n'est pas *véritable* et relève d'une ignorance, d'une *incrédulité* de la part des poètes<sup>1050</sup> :

Doubeuses choses sont et estranges a croire es escriptures des anciens acteurs et en plusieurs endrois sont nommez fables, **parce que pour lors estoient incredules et tenoient la loi de nature** que chascun creoit tout a sa voulenté [...]. (L. I, chap. 22, fol. 29r)

Les termes apparaissent systématiquement au sein d'énoncés négatifs, de restriction ou modalisés : *il sembleroit que ce feussent fables* ; *combien que les acteurs y adjoutassent fables* ; *toutes ses paroles n'estoient que fables* ; *teles paroles ne font a estre creues* ; *teles fictions ne font a mectre en texte*. Le récit fabuleux suscite la surprise, l'incompréhension et la merveille. La désignation de *fable* semble fonctionner comme un anathème, une insulte discréditant un texte : *en plusieurs endrois sont nommez fables* ; *combien que aucuns nomment ce texte fable*. Conformément à la définition de Jacques Legrand, la fable et la fiction dans la *Bouquechardière* consistent en une « narration d'aucune chose par fientes et couvertes paroles ». Ainsi, il est question, aux chapitres 10, 65 et 90 du livre 1, de parole couverte, voire de feindre au risque de provoquer stupeur et incrédulité.

Au-delà de ces termes bien définis, ce sont probablement les expressions formées à partir des verbes relevant du champ sémantique de la communication, de type *les poètes / les (anciens) acteurs racontent / comptent / parlent / dient / escrirent*, qui reviennent le plus souvent pour introduire l'anecdote mythologique :

Si advint ainsi que comptent les poetes que a la requeste de une grande deesse nommee Juno, femme de Jupiter, qui mal contente fut de celle Almene, s'entremist Lucina de celui enfant destourber. (L. I, chap. 22, fol. 28v)

<sup>1049</sup> Au chapitre 9 du livre XIV, Boccace distingue quatre types de fables : les fables d'Ésope qui font parler les animaux ; la fable qui mêle à la surface éléments fabuleux et vérité (la fable ovidienne par exemple) ; les fables proches de l'histoire qui décrivent les mœurs et veulent éduquer (Virgile, Homère) ; les inventions délirantes.

<sup>1050</sup> Sur l'incrédulité des païens, cf. partie III, chap. 2.

Après passa es isles de Hesperides, esquesles ainsi que dient les anciens acteurs avoit un jardin bel et delectable et un pommier ou croissoient pommes d'or. (L. I, chap. 23, fol. 29v)

Après ces choses oy Herculés parler d'un fort jayant qui Antheus olt nom, lequel habitoit devers la Dunoe en une forest prez d'une montaigne, et estoit ce jayant de condicion tele que en soy combatant se il advenist que par aventure le convenist sur la terre cheoir, si tost que il avoit touché a la terre lui estoit sa force doublee et son alainne, par quoy les acteurs distrent qu'il fut filz de la terre. (L. I, chap. 26, fol. 33v)

Les locutions « les poètes dirent/parlent », qui annoncent les événements merveilleux mettent à distance la version fabuleuse au profit du « vrai de l'histoire ». Elles provoquent une rupture dans la narration, car, dans le récit principal, Jean de Courcy se réfère généralement très peu aux autorités, si bien qu'en indiquant la source des anecdotes fabuleuses, le narrateur semble se prémunir contre une quelconque accusation. De même, alors que les références livresques de Jean de Courcy dans la partie commentaire sont en général assez précises, allant parfois jusqu'à mentionner l'auteur, l'œuvre et le chapitre ou le titre, la mention des *anciens acteurs* et des *poètes* se caractérise par son imprécision et son manque d'individualisation. Leur discours, qui relève de la diction, semble appartenir au champ de la rumeur<sup>1051</sup>. Pourquoi rapporter ces éléments fabuleux, mensongers et impies, là où l'historiographe aurait pu en faire l'économie ?

À la lecture des gloses offertes par Jean de Courcy, la réponse paraît dans un premier temps évidente : sous son voile fabuleux, le récit renferme une double vérité à la fois historique et spirituelle. S'appuyant sur la pensée du symbolisme universel, Jean de Courcy perçoit dans la fable une vérité chrétienne spirituelle<sup>1052</sup>. Cette « croyance en la vérité universelle et définitive de la foi chrétienne » justifie, selon Henri de Lubac, l'assimilation des écrits païens à la doctrine chrétienne<sup>1053</sup>. D'allégorie philosophique ou historique dans l'Antiquité<sup>1054</sup>, la fable devient au Moyen Âge une allégorie dont les composantes traduisent symboliquement des éléments du dogme chrétien. Pour les mythographes et commentateurs médiévaux, le langage fabuleux se rapproche de celui de l'Écriture parce que, comme lui, il est composé de *choses* et de *signes*<sup>1055</sup>. À l'instar du langage biblique, c'est souvent l'étrangeté du message tel qu'il se présente au

---

<sup>1051</sup> Claude Gauvard, « La Fama, une parole fondatrice », *Médiévales*, n° 24 (1993), pp. 5-13.

<sup>1052</sup> Sur l'allégorisme universelle et l'impact sur la lecture des œuvres profanes, voir Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »..., *op. cit.*, pp. 53-102.

<sup>1053</sup> Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959, 1<sup>ère</sup> partie, t. 2, p. 221.

<sup>1054</sup> La fable était déjà considérée comme une allégorie dans la tradition stoïcienne et évhémériste. Sur les stratégies de récupérations historique, physique, morale et encyclopédique de la fable dans l'Antiquité, voir : Jean Pépin, *Mythe et allégorie : les origines grecque et la contestation judéo-chrétienne*, Paris, Aubier, 1958 ; Jean Seznec, *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1993 ; et plus récemment Luc Brisson, « L'«allégorie» comme interprétation des mythes. De l'Antiquité à la Renaissance », in *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance...*, *op. cit.*, pp. 23-39.

<sup>1055</sup> Sur les quatre sauts herméneutiques de l'exégèse biblique (historique, allégorique, tropologique et anagogique) voir l'étude détaillée de Henri de Lubac, *Exégèse médiévale...*, *op. cit.*, première partie, t. 1 et 2, 1959 ; *ibid.*, deuxième partie, t. 1, 1961 et t. 2, 1964.

premier abord qui enclenche la quête du sens spirituel<sup>1056</sup>. Ainsi, à ceux qui reprochent à la fable son immoralité ou son caractère invraisemblable, on oppose par exemple des épisodes de l’Ancien Testament : l’injonction cruelle, par laquelle Dieu demande à Abraham d’immoler son propre fils préfigure le sacrifice du Christ ; le séjour de Jonas dans le ventre de la baleine préfigure la crucifixion et la résurrection du Christ, etc. Jean de Courcy, quant à lui, compare la parole du poète à celle du prophète :

Au temps de quoy orendroit vueil parler croit le peuple plusieurs choses estranges qui leur venoient de la loy de nature et a les escouter sembleroient merueilleuses, combien que les poetes anciens les mistrent en livres. Mais quele chose que l’escripture die nous devons nous tousjours en vray propos tenir et les choses douteuses arriere de nous mectre en les ramenant a vraye memore par exemple de moralité. Comme es escriptures a plusieurs obscurtez lesquelles il convient esclarcir pour entendre, ou autrement ce seroit erreur. Comme es livres de l’apocalipse et de Ezechiel esquelz l’en trouve maintes obscurtez qui toutes sont pour nostre salut, mais simples gens ne les pourroient entendre se par autre voye ne leur estoient ces choses esclarcies et monstrees au vray par expositions et alegories. (L. I, prol., fol. 1v)

La justification de la présence du récit mythologique au sein de la *Bouquechardière* contient tous les éléments clés qui ont contribué à réhabiliter la fable depuis les pères de l’Église jusqu’aux mythographes médiévaux. Jean de Courcy fait écho à la théorie augustinienne des démons, selon qui les poètes et les philosophes apparaissent comme « les victimes aveugles de la grande illusion diabolique »<sup>1057</sup>. Les fables seraient le résultat d’une mauvaise interprétation de phénomènes merveilleux par les membres d’une société n’ayant pas encore reçu la révélation chrétienne. Enfin, par le rapprochement qu’il fait avec les écrits d’Ézéchiel et la nécessité d’interpréter la parole prophétique, Jean de Courcy invite le lecteur d’histoire profane à suivre le même chemin. Les livres des poètes font partie du livre du monde, cette *escripture*. Ce sont les signes obscurs (les choses étranges, les obscurités) qui enclenchent l’allégorèse (*esclarcir, expositions et alegories*). Comme le remarque Estelle Doudet à propos des allégories placées dans l’œuvre historiographique de George Chastelain, le signe est inventeur de mémoire :

Signe, écriture, lecture : trois moments qui fusionnent et créent autour d’eux un nouvel espace-temps, la lecture passée se transformant en une écriture qui sera objet de glose pour les générations à venir. *Generatio ista quaerit signum* : pour s’inscrire dans l’histoire et s’en extraire, pour se créer elle-même dans la mémoire d’autres époques.<sup>1058</sup>

En tant que signe, la lecture de l’élément fabuleux déclenche l’interprétation et la glose, celle de l’écrivain amateur qui l’inscrit à son tour dans un texte. Jean de Courcy est donc à la fois lecteur et écrivain. Non seulement il partage ses réflexions spirituelles avec ses pairs, les lecteurs dévots, mais il les invite à reprendre l’expérience herméneutique à leur compte et à

<sup>1056</sup> Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d’herméneutique médiévale*, Droz, Genève, 2009, pp. 225-249.

<sup>1057</sup> Paule Demats, *Fabula...*, *op. cit.*, pp. 37-55 (p. 51).

<sup>1058</sup> Estelle Doudet, *Poétique de Georges Chastelain...*, *op. cit.*, p. 614.

s'exercer au déchiffrement des signes. La fable entre donc dans l'histoire (profane) mais aussi dans la « vraie memore ».

Pour découvrir le sens spirituel caché derrière la lettre, Jean de Courcy applique à la fable une méthode d'interprétation qui imite celle de l'exégèse biblique : il s'agit de l'allégorèse, définie par Armand Strubel, comme « tout ce qui relève de la lecture allégorique, de l'interprétation, dans le secteur de la littérature profane. »<sup>1059</sup>. Les désignations métalinguistiques de *fable*, *fiction*, etc. introduisent le plus souvent le saut herméneutique de la lettre à l'esprit, marqué dans les exemples de nos tableaux par des verbes de mouvements ((*r*)*amener à* ; *exposer*) et par la modalité déontique (*il convient de*) qui implique le « rachat » de la lettre mensongère par la glose :

L. I, chap. 22 : mais les histores sont toutes veritables, combien que les acteurs y adjoutassent fables qu'i convient ramener a royal verité par alegories et exposicions [...].

L. I, chap. 36 : elles sont amenees a moralité par alegories et exposicions [...].

L. I, chap. 65 : ainçois sont fictions qui font a exposer et ramener a veritables voyes [...].

L. III, chap. 31 : Pour ramener ceste fiction a verité morale le pouons nous ainsi exposer [...].

L. V, chap. 74 : En exposant ceste fiction et ramenant a moral exemple [...].

En historiographe, Jean de Courcy identifie la vérité historique cachée sous le voile de la fable en suivant les pas de l'*Ovide moralisé*<sup>1060</sup>. Parmi ces exemples, on remarque une prédilection de notre auteur pour le sens *moral*, l'allégorie normative qui fournit ensuite le thème du sermon, ce qui confirme l'intérêt du lectorat laïque pour la sagesse appliquée<sup>1061</sup>. Ainsi, lorsqu'il relate la naissance d'Hercule, il mentionne la version que « comptent les poètes » (L. I, chap. 22, fol. 28v). Il raconte la jalousie de la « grande deesse nommee Juno » qui demande à Lucine, la « deesse et gouvernerresse de tout enfantement » de *destourber* le travail d'Alcmène pour la punir de l'adultère de Jupiter, son époux. S'en suit le récit bien connu de la naissance du héros grec : Lucine s'installe devant la porte d'Alcmène jambes croisées et mains liées. Par son charme, elle empêche la future mère d'accoucher sept jours durant. Mais, un jour, Galanthis, la

---

<sup>1059</sup> Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »..., *op. cit.*, n. 1, p. 16. Voir Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth. Classical Mythology and its Interpretations in Medieval French Literature*, Stanford, University Press, Stanford, California, 1997.

<sup>1060</sup> Cette conception de la fable comme voile renvoie aux notions d'*involutrum* et d'*integumentum* développées par les néo-platoniciens, voir Marie-Dominique Chenu, « *Involutrum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), pp. 75-79 et Edouard Jeuneau, « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses Guillaume de Conches », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 24 (1957), pp. 35-100. Bernard de Sylvestre distingue les trois notions d'*involutrum*, d'*allegoria* et d'*integumentum* dans le commentaire sur Martianus Cappellus. L'*involutrum* est de manière générale tout discours figuré. Au sein de celui-ci, Bernard de Sylvestre distingue deux formes : l'allégorie, en tant que discours qui enveloppe le sens vrai sous un récit historique (c'est le cas de la Bible) et l'*integumentum*, une sorte de démonstration qui enferme le sens vrai sous un récit fabuleux (*Commentum in Martianum Capella*). Voir aussi Pierre-Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980, p. 16. L'*integumentum* est à la fois un outil rhétorique, un art d'écrire et un outil herméneutique. Il est autant le voile (le texte) que le dévoilement (le commentaire).

<sup>1061</sup> Michel Zink, *La Prédication en langue romane*..., *op. cit.*, p. 280.

subtile servante d'Alcmène, qui avait remarqué le subterfuge de la déesse, annonce à Lucine que sa maîtresse a mis au monde un bel enfant. La déesse, croyant que son charme a échoué, se lève et s'en va. Alcmène est alors délivrée et met au monde Hercule. Mais Junon, qui continue de comploter contre la vie de l'enfant, envoie deux serpents dans un char chargé de tuer Hercule dans son berceau. Miraculeusement, le *bers Herculés* attrape les serpents et les tue. La phrase déclenchant la glose revient sur l'argument de l'incrédulité du peuple pour affirmer ensuite que « les histores sont toutes veritables, combien que les acteurs y adjoutassent fables qu'i convient ramener a royal verité par alegories et exposicions » (*ibid.*, fol. 29r). La fable apparaît donc ici comme une suite de métaphores couvrant la vérité historique. La *royal vérité*, c'est-à-dire le sens spirituel, est peut-être moins perceptible dans la fable que dans l'histoire qu'elle recouvre. Le rapport entre l'histoire profane et le sens spirituel change de nature par rapport à celui qui unit la lettre de l'histoire sacrée avec l'esprit du Nouveau Testament. Le sens spirituel n'est pas *contenu* dans l'histoire profane mais il peut être retracé grâce à une relation de similitude. Jean de Courcy propose ainsi dans un premier temps un rapprochement avec deux épisodes de l'histoire du peuple juif qu'il emprunte au livre des Juges :

[...] ainsi comme on list ou troiziesme chappitre du livre des Juges de Sangar qui aprez Aoch fut juge du peuple d'Israel, le quel Sangar d'un soc d'une charue par la vertu de Nostre Seigneur occist .vi<sup>e</sup>. hommes des Philistiens qui adonc faisoient a celui peuple guerre et mesmement par son vouloir divin fist Elizeus noer dessus l'eau le fer d'une congie qui estoit desmanchee pour monstrier au peuple sa grande omnipotence. (*ibid.*, fol. 29r)

Le rapport analogique avec cet épisode de l'histoire sacrée est mis en valeur par la conjonction « ainsi comme ». La relation métaphorique entre les épisodes de l'histoire profane et biblique est lâche. Elle est de l'ordre de la similitude : le transfert d'une même qualité dans des réalités différentes. Les épisodes d'Hercule, de Shamgar<sup>1062</sup> et d'Élisée<sup>1063</sup> possèdent une vérité métaphorique : la toute-puissance de Dieu qui accorde son aide à certains élus. Dans la suite de la glose, un bref rapprochement est fait avec l'avènement du Christ, mais Jean de Courcy dévie rapidement vers ce qui l'intéresse davantage : une application morale de la leçon tirée de la fable :

Devons retenir en noz cueurs la memore du saint advenement de Nostre Seigneur, de quoy nostre perpetuel enemy fut de courroux si esprins que plus ne pouoit, desirant trouver les empeschemens que le benoist filz de Dieu ne venist sur terre et nasquist du ventre de la vierge Marie pour la salvacion de tout humain lignage, et devons noter les temptacions que il nous envoie ou berseul de ce monde, pour nous cuider tolir la vie pardurable et transgloutir en l'infernal gueulle se Dieu, nostre pere et Nostre Seigneur, de sa grace ne nous donne vertu de nous deffendre de ses engignemens et par son pouoir les puissions desconfire. Et donc pour cele grace devers lui impetrier **nous convient** jour et nuit a lui rendre loenges, le appeler, reclamer et servir afin que ses vertus qui sont inestimables lui plaise estendre sur noz fragilitez si que de cuer constrict **puissions** impetrier le benoist sacrement de confession en lui loant du cuer parfaitement et que nostre

<sup>1062</sup> Jg 3, 31.

<sup>1063</sup> 2 R 6, 1-7.

oroison puisse estre exaucee en tele manere que de perdicion lui plaise de sa grace a nous delivrer. (*ibid.*, fol. 29r-v)

Jean de Courcy ne s'affranchit pas du cadre de l'allégorèse, mais il accorde, selon nous, moins d'importance à la vérité théologique de l'histoire profane qu'à sa leçon morale et édifiante. Le *nous* pastoral prend le pas sur le discours théologique qui bascule dans la modalité déontique et appelle à l'action spirituelle individuelle : la confession.

Néanmoins, l'interprétation allégorique, au sens de *typologique*, n'est pas absente, comme on peut le voir dans la glose du combat de Thésée contre les différents monstres et géants qui peuplent les contrées de Grèce :

Si pouons **remonstrer par alegorie** comme nostre Seigneur le doulz, le piteable par sa mort desconfist les jayans qui destruisoient le peuple et les dampnables bestes qui les devoiroient, car c'est celui qui conduit et maine les blans aigneaux en divine pasture et les nourrist de verteuses herbes. Et lors qu'ilz auront prins celle nourriture et seront abuvrez de divine parole, entre ses bras les eslevra au jour que ilz deveront estre herbegez, si les mectra lassus en son signe et les autres bestes qui portent noire laine et oncques ne le voudrent suir en sa pasture laissera il prendre aux tenebreux lieux qui sans merci les devoreront en mourant sans mourir perpetuelement. (L. I, chap. 31, fol. 38r)

L'enclenchement de l'allégorèse est signalé par l'expression « remonstrer par allegorie », qui propose de dégager le sens spirituel. Le récit mythologique devient une parabole dont le sens littéral est dissocié de son interprétation. D'ailleurs, les éléments de la fable trouvent ici leur correspondance dans la parabole christique du bon berger que l'on trouve dans l'Évangile de Jean (10 : 1-42) : les géants et les damnables bêtes du conte sont l'allégorie du diable qui dévore ceux qui l'écoutent. Pour revenir à la terminologie établie par l'exégèse biblique, il s'agirait ici du *quid credas allegoria*<sup>1064</sup>, dans lequel un fait signifie un épisode du Nouveau Testament ou de la vie du Christ : ici, le combat de Thésée est ramené à celui du Christ. Dans un second temps, Jean de Courcy confère à son interprétation une dimension anagogique sur le sort des âmes qui auront suivi le démon en enfer. L'écrivain amateur recoupe sous une étiquette hyperonyme, l'*allegorie*, un ensemble de sens qui sont souvent (mais pas exclusivement<sup>1065</sup>) déclinés de manière plus didactique dans l'*Ovide moralisé*. Il en découle à la lecture une glose plus fluide. En ce sens, Jean de Courcy a beaucoup moins recours aux équivalences lexicales

---

<sup>1064</sup> Pour Thomas d'Aquin : « Quand les choses de l'ancienne loi signifient celles de la loi nouvelle, on a le sens allégorique ; quand les choses réalisées dans le Christ ou concernant les figures du Christ sont le signe de ce que nous devons faire, on a le sens moral ; enfin, si l'on considère que ces mêmes choses signifient ce qui est de l'éternelle gloire, on a le sens anagogique » (*Somme*, I, art. 10, concl.), cité par Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »..., *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>1065</sup> Comme le remarque Marylène Possamaï-Pérez, la méthode de l'*Ovide moralisé* n'est néanmoins pas toujours systématique puisqu'il lui arrive de délaissier ici et là l'un des quatre sens ou de regrouper plusieurs fables dans une même allégorèse : « ces quatre sens n'ont qu'une importance canonique. Ce qui compte, c'est l'opposition entre sens littéral et sens spirituel [...]. Dans la plupart des interprétations de notre texte, cette notion de "saut herméneutique" convient mieux, car les trois sens spirituels sont mêlés et ne sont pas toujours présents tous les trois. En particulier, le sens anagogique est rarement isolé, il arrive à la fin, comme en conclusion, des sens tropologique et typologique. » (Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé*..., *op. cit.*, p. 374).

des mots de la fable, repris et expliqués presque un à un dans l'allégorèse. Il procède à un véritable « saut herméneutique » pour reprendre les termes de Gilbert Dahan, qui consiste moins à opposer quatre sens qu'un sens littéral et un sens spirituel<sup>1066</sup>. L'écrivain laïque semble avoir assimilé une évolution que l'on trouvait déjà dans la rhétorique homilétique. Michel Zink remarque en effet que les prédicateurs abandonnent progressivement la quadruple distinction « par suite d'une réduction des deux dernières catégories [tropologie et anagogie] en une seule »<sup>1067</sup>. Le lecteur dévot habitué à ce type de lecture spirituelle n'a plus besoin d'être accompagné pas à pas par le clerc. L'écrivain amateur en tant que pair est conscient de cette évolution intellectuelle de son lectorat et il finit par vulgariser la démarche complexe et laborieuse de l'exégèse pour en venir plus rapidement au sens spirituel.

Derrière un discours et une démarche d'herméneutique chrétienne attendus, on voit pourtant se dessiner en filigrane un parallèle entre le discours prophétique et le discours du poète évoqué dans le prologue qui sera au centre de la défense. Le mythographe de la *Bouquechardière* dote le récit fabuleux d'une forme de spiritualité profane de type boccacienne. La parole du poète est aussi élitiste que celle du prophète et cache une vérité tout aussi profonde que seuls les esprits éclairés peuvent déchiffrer. Dans le cas de la *Bouquechardière* il s'agit de la communauté des laïcs contemplatifs. C'est ici que Jean de Courcy fait se rencontrer les chemins de l'allégorie biblique et de l'allégorie profane. Au chapitre 10 du livre I, Jean de Courcy utilise l'idée de la dissimulation lorsqu'il dit que les poètes « couvertelement monstroient leurs paroles » (fol. 16v) et qu'« ilz parloient choses ainsi couvertes » (fol. 17v). Ce n'est pas un hasard si ces termes interviennent ici car il s'agit des chapitres sur Persée, dans lesquels, comme nous le verrons, Jean de Courcy propose une réflexion métadiscursive et non allégorique sur le langage de la fable. Par un jeu du même et de l'autre, le mythographe-herméneute gagne en lettres de noblesse puisque sa tâche ressemble à celle du théologien face aux saintes Écritures, tout en s'en affranchissant : il traite l'histoire profane sur le même plan que l'histoire biblique et la première apparaît tout aussi profonde que seconde. À l'instar de l'historien, le mythographe s'affranchit peu à peu de la tutelle du théologien. La revalorisation du poète comparé au prophète permet donc en contrepartie de valoriser l'herméneutique profane de l'historiographe et du mythographe qui est comparé à celle des théologiens. On assiste donc à une forme d'institutionnalisation de l'herméneutique de l'histoire profane qui s'installe aux côtés de l'exégèse biblique des théologiens, pour qui la Bible est le seul texte capable de recevoir un sens profond placé par Dieu lui-même.

---

<sup>1066</sup> Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, op. cit., p. 435.

<sup>1067</sup> Michel Zink, *La Prédication en langue romane...*, op. cit., p. 280.

Il convient cependant d'emblée de préciser que, dans sa reprise de la fable, Jean de Courcy s'affiche souvent comme une figure de l'entre-deux, utilisant l'un ou l'autre système (allégorèse chrétienne, allégation ou allégorie profane) en fonction de ses besoins homilétiques, si bien qu'il est parfois très délicat de déduire une logique d'ensemble et de rendre compte d'une continuité dans sa démarche. Notre orateur chrétien n'écrit pas un manifeste en faveur de la fable et du poète comme le fait Boccace. Son discours reste inféodé à la quête d'une spiritualité chrétienne, car l'orateur chrétien est avant tout une figure d'herméneute. Ainsi, pour résumer et offrir à notre lecteur une vision plus schématique du cadre de pensée de Jean de Courcy, nous proposons la classification suivante :

1. *La fable comme ornement (théorie lactancienne)* : dans le récit principal, la fable apparaît souvent comme une simple métaphore poétique posée sur l'histoire. Une fois le voile du comparant soulevé, la métaphore disparaît et c'est l'histoire profane qui reçoit alors son sens spirituel qui est de même nature que celui qui est contenu dans l'histoire biblique.

2. *La fable comme phénomène ontologique peut être le signe merveilleux divin ou démoniaque (théorie empruntant à saint Augustin et de manière limitée à Boccace)* : les acteurs de l'histoire païenne peuvent être victimes d'une illusion diabolique ou bien au contraire être témoins d'une manifestation divine qu'ils n'ont pas su reconnaître. Les poètes livrent alors un récit merveilleux de l'événement surnaturel. En tant que signe, la fable reçoit alors un sens spirituel.

3. *La fable comme allégation (conception rhétorique empruntée à Jacques Legrand)* : lorsqu'elle est un *exemplum* fictif, la fable est respectée dans sa littéarité<sup>1068</sup>. Elle est une *fiction* qui permet d'exemplifier une morale. Elle fait donc partie d'un arsenal de prédication à l'intention du lecteur laïque.

À ce nouveau rapport entre fable et histoire profane, entre fable et rhétorique correspondent logiquement différents niveaux d'interprétation et la mise en place progressive d'une herméneutique profane. Il est temps de revenir sur la distinction médiévale peu stable entre *allegoria in verbis* et *allegoria in factis*<sup>1069</sup>. Partons du plus simple, en tant qu'allégation,

---

<sup>1068</sup> Nous parlons de littéarité d'un texte lorsque celui-ci est soumis au régime littéraire par opposition au régime référentiel. Le discours littéraire ne renvoie pas au monde mais est un signe qui relève du symbole, de l'archétype. L'appartenance de la *fiction* au régime littéraire n'empêche cependant pas une ouverture de son sens au monde à travers l'expérience de la lecture, comme le montre Paul Ricoeur dans *La Métaphore vive*, Paris, éd. du Seuil, 1997 ou dans *L'Intrigue et le récit historique, t. 1*, in *Temps et récit...*, *op. cit.*, pp. 105-162. Pour une discussion du concept de littéarité, voir Mircea Marghesco, *Le concept de littéarité. Critique de la métalittérature*, Paris, Kimé, 2009.

<sup>1069</sup> Sur la difficulté des auteurs médiévaux, eux-mêmes, à résoudre le mystère de la nature de la lettre biblique, voir Armand Strubel, « *Allegoria in factis* et *allegoria in verbis* », *Poétique*, n° 23 (1975), pp. 342-357.

la fable relève de l'allégorie *in verbis*. Dans le système thomiste, les fictions poétiques ont au maximum un *sens littéral figuré* :

La signification des mots, ou par l'intermédiaire des similitudes imaginaires faites uniquement pour signifier quelque chose, ne produit rien d'autre qu'un sens littéral. Il s'en suit qu'en aucun savoir humain, aucune activité que l'homme a imaginée, ne peut être trouvée autre chose que le sens littéral. (Thomas d'Aquin, *Quodl.*, VII, qu. 6, art. 3)<sup>1070</sup>

L'*allegoria in verbis* a lieu « entre une "fiction" (le discours poétique, métaphorique) et une réalité, sans notion de temps ». Le rapport entre signifiant et signifié est établi au moyen « d'une ressemblance contingente, résultat de l'imagination humaine (l'"image") »<sup>1071</sup>.

Dans le cadre de l'histoire universelle de Jean de Courcy qui insère les fables contenues dans les *Métamorphoses*, le rapport entre signifiant et signifié se complique. En effet, dans la pensée de l'allégorisme médiéval, l'histoire chrétienne contenue dans l'Ancien Testament est une *allegoria in factis*. Elle annonce les événements du Nouveau Testament. L'*allegoria in factis* « se produit entre deux événements (référents), chacun symbolisant, liés par une relation chronologique, à l'intérieur d'une économie du salut »<sup>1072</sup>. La similitude entre les deux référents est voulue par Dieu. Or, dans la *Bouquechardière*, que la fable soit une métaphore mise par les poètes anciens ou qu'elle soit un signe merveilleux envoyé par Dieu, elle fait partie de l'histoire de l'humanité et donc de la Création. Les *Métamorphoses* offrent donc au lecteur un savoir sur l'Antiquité incluse dans la temporalité chrétienne de l'histoire universelle. Pour reprendre les termes de Teresa Chevrolet, elles livrent à leur manière une « connaissance historique d'une époque, le domaine de son *ethnologie* que l'on commence à découvrir dans les fables »<sup>1073</sup> :

Du coup, lire les *Métamorphoses*, c'est s'ouvrir non pas au sens *autre*, l'*alieniloquium* isidorien promis par le Moyen Âge, mais à cet *Autre* qui est comme en attente à l'autre bout des fables : le monde antique redécouvert, dans ses manières, ses savoirs, ses arts, ses coutumes, ses figures.<sup>1074</sup>

Jean de Courcy appartient bien au Moyen Âge, en ce sens que la découverte de l'Autre n'est pas motivée par un intérêt purement érudit et archéologique. L'altérité repérée chez les peuples vétérotestamentaires est rattachée à l'ensemble de la Création et à l'histoire chrétienne. Elle n'invite pas à une remise en cause de soi. Cependant, dans son rapport à l'historicité, l'herméneutique profane n'est plus « substitutive et appropriative » mais « restaurative et différentielle »<sup>1075</sup>. Dès lors, si la fable appartient à l'histoire chrétienne, elle a un sens littéral, historique produit par les hommes et c'est l'histoire profane qui possède un sens spirituel introduit par Dieu. En fait, Jean de Courcy développe là une autre forme d'herméneutique

---

<sup>1070</sup> Cité d'après Armand Strubel, *ibid.*, pp. 355-356.

<sup>1071</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>1072</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>1073</sup> Teresa Chevrolet, *L'Idée de la fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007, p. 44.

<sup>1074</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p. 45.

profane qui simplifie la complexité du débat théologique entre allégorie *in verbis* et allégorie *in factis*, réduisant le système à l'opposition entre sens littéral figuré et le sens historique spirituel.

Ce qui ressort du cadre de pensée de Jean de Courcy, c'est qu'il se trouve précisément à la croisée d'un allégorisme médiéval et humaniste. C'est la raison pour laquelle plutôt que de parler d'*integumentum* (métaphore du voile), nous préférons désigner le rapport de l'auteur à la fable par la métaphore du clair-obscur. La fable n'est ni anhistorique, ni annihilée par le sens spirituel. Englobée dans une conception véritablement universelle de l'histoire de l'humanité, elle contient en elle le signe du divin qui n'y est pas projeté arbitrairement par les allégoristes. Elle dévoile en voilant et voile tout en dévoilant. Histoire et signe, la fable est à la fois la lettre et l'esprit. La clarté de la référentialité et l'obscurité du sens spirituel – apparaissent dès lors unifiés dans un même tableau clair-obscur qui dévoile une scène historique tout en voilant un sens spirituel. Complexe et paradoxale, elle maintient la double exigence de dire et de ne pas dire en jouant sur les différents niveaux de compréhension des énoncés explicites<sup>1076</sup>. De la fable à l'histoire profane, de l'histoire profane à l'histoire chrétienne, le passage de la littéralité à l'historicité et à la perspective spirituelle se fait chez Jean de Courcy dans les ombres, par gradations fondues, par effacement de contours, plus que par saturation de couleurs<sup>1077</sup>. Ce clair-obscur ne revêt pas encore la forme aboutie qu'il aura chez Pétrarque, Boccace ou Dante, qui revendiquent pour l'œuvre profane une théologie poétique, la *prisca theologia*, selon laquelle la parole des poètes est une parole religieuse<sup>1078</sup>. Cependant, l'histoire des mouvements et des idées n'est pas faite de ruptures : elle est faite d'amorces, reprises et élaborations successives. Et il semble bien que la *Bouquechardière*, à défaut de présenter une théologie poétique, présente une théologie de l'histoire profane.

Après avoir évoqué la manière dont Jean de Courcy interprète la fable au moyen d'une herméneutique chrétienne simplifiée, il convient de s'attacher désormais à la « modernité » humaniste contenue dans son discours, à savoir l'appartenance de la fable à la science de *poetrie*.

---

<sup>1076</sup> Ces lignes sont inspirées de l'art d'écrire chez Léo Strauss (voir Sophie Gouverneur, « Léo Strauss : art d'écrire et clair-obscur », *Rue Descartes*, n° 65 (2009/3), pp. 35-45.)

<sup>1077</sup> Voir Daniel Arasse, *Léonard de Vinci : le rythme du monde*, Paris, Hazan, 2002.

<sup>1078</sup> Teresa Chevolet, *L'Idée de la fable...*, *op. cit.*, pp. 61-84. Nous reviendrons sur la conception boccacienne du poète. Sur Dante, voir Isabelle Abramé-Battesti, « Les fonctions du méta-discours poétique chez Dante, de la *Vita nuova* au *convivio* », in *Dire la Création : la culture italienne poétique et poïétique*, éd. Dominique Budor, Université Charles-De-Gaulle – Lille III, Presses universitaires de Lille, 1994, pp. 69-76.

## 2. *La science de poëtrie : la fable entre métaphore poétique et allégation*

### a. *Une définition humaniste de la fable*

Le rubricateur du manuscrit Paris, BnF fr. ms. 20124 ne s'y est pas trompé : complétant le programme de la *Bouquechardière* indiqué par l'auteur dans le prologue général, il ajoute dans la table des matières et dans la rubrique du prologue du livre I : « le prologue du premier livre qui traictera du fait des Gregois et de plusieurs histores de *poeterie* » (L. I, TM, fol. 1v et rub. 6v). Jacques Legrand, contemporain de Jean de Courcy, définit dans l'*Archiloge Sophie* (ca. 1400) la *poëtrie* comme une « science qui aprent a faindre et a faire fiction fondees en raison et en la semblance des choses desquelles on veult parler »<sup>1079</sup>. Plus loin, il précise que la fable qui appartient à la science de *poëtrie* « [...] est narracion d'aucune chose par faintes et couvertes paroles »<sup>1080</sup>. Sa définition, à la fois poétique et rhétorique, contient un certain nombre de nouveautés qui rejoignent les idées contenues dans la défense de la poésie de Boccace<sup>1081</sup>. Nous indiquons schématiquement les principaux aspects de la défense humaniste afin de voir dans quelle mesure ils ont pu inspirer Jean de Courcy :

a. La fable est une « **parole** » : Isidore de Séville fait remonter le terme *fable* à la parole, car les faits ne sont pas réels, mais inventés dans la parole<sup>1082</sup>. Pour Boccace, la parole est un don naturel donné à l'homme. Elle n'est pas futile puisque l'enseignement du Christ lui-même et des apôtres passe par la parole<sup>1083</sup>.

b. L'écriture de la fiction mythologique est une « **science** » appartenant au **champ de rhétorique** : en tant que « narracion » (discours oral ou écrit, en vers ou en

---

<sup>1079</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, p. 149. La *poëtrie* chez Jacques Legrand désigne en fait tantôt la science qui apprend à composer les fictions mythologiques, tantôt l'objet de cette science, les fictions mythologiques elles-mêmes (voir Émilie Devriendt, « Éléments pour la définition d'une prose poétique : à propos de l'*Archiloge Sophie* de Jacques Legrand », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 97 (1997/6), pp. 963-985).

<sup>1080</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, chap. 26, p. 151.

<sup>1081</sup> Nous savons que Jacques Legrand connaissait la distinction boccacienne entre les bons et les mauvais poètes, puisqu'il y renvoie explicitement : « Et a ce propos nous lisons comment Bocace en son *Livre de la genealogie des dieux* reprint les poetes desus dis [les mauvais poètes] ». Giuseppe Di Stefano se pose la question de savoir si Jacques Legrand a consulté directement le texte de Boccace, la citation reproduite ne correspondant en effet pas aux mots de Boccace. Il s'appuie sur la fable d'Io et d'Argus et celle de Lychaon pour justifier cette filiation (Giuseppe Di Stefano, « Jacques Legrand, lecteur de Boccace », *Yearbook of Italian Studies*, n° 1 (1972), pp. 248-264). Evencio Beltran a cependant montré par la suite que les fables racontées par Jacques Legrand proviennent en réalité de Pierre Bersuire (Evencio Beltran, « Une source de l'*Archiloge Sophie* de Jacques Legrand : l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire », *Romania*, n° 400 (1979), pp. 483-501 et p. 492 en particulier). Que la citation soit exacte ou approximative, l'idée se retrouve bien chez Boccace et on peut supposer que Jacques Legrand connaissait la pensée de l'apologiste italien.

<sup>1082</sup> Isidore de Séville, *Etymologiae*, L. I, 40 : « *Fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae. Quae ideo sunt inductae, ut fictorum mutorum animalium inter se conloquio imago quaedam vitae hominum nosceretur.* »

<sup>1083</sup> Giovanni Boccaccio, *La Généalogie des dieux (Genealogia Deorum gentilium)*. Livres XIV et XV : un manifeste pour la poésie, éd. et trad. Yves Delègue, Presses universitaires de Strasbourg, L. XIV, chap. 9, p. 47 : « Et d'abord, "fable" tire son honnête origine de "for, faris" (je parle, tu parles), et de là vient "conférence", qui ne signifie rien d'autre que "entretien". ». Toutes les citations en français extraites de ces livres sont empruntées à cette traduction.

prose), la fable appartient à la « poésie ». Jacques Legrand ne semble pas s'affranchir de la rhétorique, comme le fait Boccace : la *poetria*, pour lui, appartient à l'*elocutio*. Elle est subalterne de rhétorique, la « science qui apprend à bien et bel parler »<sup>1084</sup>. C'est sur ce point que la défense de Jacques Legrand va moins loin que celle de l'apologiste italien, pour qui la *poesia* (et donc la fiction mythologique) est du côté de l'*inventio*<sup>1085</sup>. Comme le rappelle Hervé Campagne, Boccace dissocie la rhétorique, qui est une faculté souvent nécessaire à la disposition d'un discours, et la poésie, qui est un « art » ou une science. Ainsi, la poésie, au même titre que la philosophie et la théologie, révèle des vérités cachées :

Ils diront peut-être, pour porter préjudice à cet art ignoré d'eux, que l'usage de la rhétorique leur est nécessaire. Ce que j'admets en partie. La rhétorique a elle aussi ses inventions, mais cacher le vrai sous le couvert des fictions n'est pas du rôle de la rhétorique. Est pure poésie toute composition usant d'un voile, tout ouvrage écrit avec art.<sup>1086</sup>

La poésie est donc *efficiente* : elle produit un effet sur la réalité. Elle n'est pas une simple faculté.

c. La fable s'exprime par « faibles » paroles : elle est une **invention**. En moyen français, le verbe *feindre* est souvent lié à la tromperie, à la fausseté et au mensonge. Mais, quand il est employé dans le discours apologétique sur la fable, Giuseppe Di Stefano remarque que le verbe a une connotation plus positive : il signifie *imaginer, inventer quelque chose*<sup>1087</sup>. C'est bien le sens donné par Boccace dans le chapitre 13 du livre XIV, dans lequel il est question du rapport de la fable avec le mensonge : le but du poète n'est pas de tromper, mais d'imaginer<sup>1088</sup>. Il s'agit de la distinction lactancienne déjà évoquée entre l'affabulateur et le fabulateur. Dès lors, l'opposition aléthique cicéronienne

<sup>1084</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, éd. cit., chap. 11, p. 84.

<sup>1085</sup> Voir Hervé Campagne, *Mythologie et rhétorique aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles en France*, Paris, Champion, 1996, n. 4, 5, 6 p. 30.

<sup>1086</sup> Boccace, *Généalogie des dieux...*, op. cit., L. XIV, chap. 7, p. 44.

<sup>1087</sup> Giuseppe Di Stefano : « *Feindre* traduit le latin *ingere*, qui a moins le sens classique de “façonner” “créer” que le sens moderne de “créer de toutes pièces,” “inventer,” “feindre” (dans l'acception moderne) [...] » (Giuseppe Di Stefano, « Jacques Legrand, lecteur de Boccace », art. cit., n. 7, p. 249). Cette acception est attestée par le DMF chez Évrart de Conty, Christine de Pizan, Antoine de la Sale, Colard Manson. Il faudrait ajouter à cela Jacques Legrand et Jean de Courcy, mais aussi Laurent de Premierfait (voir l'entrée *feindre* dans la base de données *Clerc6*, <http://wp.unil.ch/clerc6>). Voir aussi Olivier Guerrier, *Quand « Les poètes feignent » : « fantaisie » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Champion, 2002.

<sup>1088</sup> À partir de la distinction augustinienne entre huit mensonges, Boccace affirme que « les fictions des poètes n'entrent dans aucune des espèces du mensonge, pour la raison qu'aucun poète n'a le dessein de tromper quand il imagine. Les fictions poétiques, dans la plupart des cas, loin de singer la vérité, comme fait le mensonge, ne lui ressemblent pas : plus encore, elles en diffèrent et s'en démarquent. » (Boccace, *Généalogie des dieux*, L. XIV, chap. 13, p. 57)

entre histoire et fable, entre vérité et mensonge ne tient plus. Comme le note Hervé Campagne, il s'agit désormais d'une question de style et de degré d'*ornatus*<sup>1089</sup>.

d. La fable allègue une **vérité morale ou conforme au dogme chrétien** : pour l'augustin, la fable est un instrument de prédication destinée aux laïcs<sup>1090</sup>. Elle est le « vêtement de rhétorique »<sup>1091</sup> qui permet de faire passer des vérités chrétiennes plus profondes. La nouveauté du système de Jacques Legrand consiste dans l'inversion de la démarche d'interprétation allégorique traditionnelle : il ne s'agit plus de partir de la fable pour découvrir le mystère de la foi chrétienne caché sous le manteau de la fiction, mais de partir de l'enseignement moral chrétien et de le parer de la métaphore fabuleuse. Boccace, de son côté, va plus loin et développe une théorie du poète inspiré par la *fervor*, un bouillonnement, une grâce qui procède de Dieu. C'est donc ce statut d'élu de Dieu qui lui donne les capacités d'émettre une vérité divine<sup>1092</sup>.

Le système de Jacques Legrand s'inscrit dans un contexte culturel humaniste où la question de l'ornement prend de plus en plus d'importance, notamment à cause de la redécouverte des philosophes et poètes antiques. Sur ce point néanmoins, une ligne de partage se dessine entre le mouvement humaniste parisien et le mouvement italien. Comme l'ont déjà souligné entre autres Gilbert Ouy et Ezio Ornato, le rapport à l'Antiquité des auteurs français et italiens est un rapport d'érudition et de curiosité insatiable : on redécouvre Cicéron, Horace, Virgile et autres modèles classiques. Cependant, là où les humanistes italiens érigent les auteurs antiques au rang de pères et d'autorité morale suprême (en tant que philosophes et sages), les humanistes français continuent de se référer avant tout à la lettre sacrée, aux Pères de l'Église et aux théologiens. Ainsi, pour reprendre les termes d'Ezio Ornato, « le mouvement humaniste français reste confiné dans la sphère littéraire et philologique », il n'atteint pas la spiritualité et de la théologie<sup>1093</sup>. De ce point de vue, l'*Archiloge Sophie* appartient aux *artes predicandi*, il est

---

<sup>1089</sup> Hervé Campagne, *Mythologie et rhétorique...*, *op. cit.*, p. 23 : « Les *exempla*, eux aussi, sont de véritables habits, qui vont recouvrir le corps du discours, la *fabula* ne se différenciant plus de l'histoire en vertu de son invraisemblance, comme c'était le cas chez Quintilien ou Cicéron, mais par son style et par le degré d'*ornatus* qui la caractérise, comme le laisse entendre Jacques Legrand en remarquant que « Fable c'est narracion d'aucune chose par faintes et couvertes paroles ; et hystoire c'est narracion d'aucune chose en paroles cleres ».

<sup>1090</sup> Plusieurs sermons attribuables à Jacques Legrand ont été prononcés devant les grands de la Cour. De même, le *Livre des bonnes mœurs* est adressé au duc de Berry. Voir Evencio Beltran, « Jacques Legrand, O.E.S.A. Sa vie, son œuvre », *Augustiniana*, 30 (1974), pp. 132-160 et 387-414.

<sup>1091</sup> « Tu pues parer par rethorique ton propos coulourer, / Et toutes tes parolles par raison bien parer. / Rethorique langage fait par sa douleur plaire, / Et scet les escoutans a soy oïr actraire. », Jacques Legrand, *op. cit.*, chap. 11, p. 84.

<sup>1092</sup> Voir Jean Lecoite, *L'Idéal et la différence : la perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, Droz, 1993, pp. 234-313.

<sup>1093</sup> Ezio Ornato, « Préface », in *Un traducteur et un humaniste de l'époque de Charles VI : Laurent de Premierfait*, éd. Carla Bozzolo, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 7. Sur cette question en particulier, voir : Gilbert

un traité d'éloquence dont l'usage est étendu aux orateurs laïques, plus qu'un art poétique<sup>1094</sup>. Les chapitres sur la *poetrie* (chapitres 25 à 28) fournissent donc les clés pour élaborer un discours éloquent visant la persuasion. Chez Jacques Legrand, le récit fictif a surtout une fonction d'allégation (chapitre 28) : un exemple qui figure le *propos* moral<sup>1095</sup>. Dans les arts de la prédication, l'histoire (issue de la matière historique ou de la Bible) et la fiction (fabuleuse, merveilleuse) se trouvent au même niveau, car elles sont réduites à la fonction d'*exempla*. À l'inverse des mythographes chrétiens, l'orateur part du signifié (souvent le thème moral à traiter) pour chercher ensuite le signifiant – l'histoire ou de la fiction (la lettre) – qui servira le mieux son propos<sup>1096</sup>. Cette fonction rhétorique de la fable (comme de l'histoire) est à l'origine des choix du compilateur de la *Bouquechardièrre*. Partageant la même communauté de lecteurs ou d'auditeurs laïques, Jean de Courcy a recours à une stratégie de persuasion proche de celle du prédicateur augustin.

b. *Métaphore fabuleuse et ornementation de l'histoire*

Ainsi, derrière la conformité apparente avec la conception de la fable mensongère qui circule dans le monde clérical n'empêche pas une certaine modernité humaniste dans le système de Jean de Courcy. Ainsi, au moment de commenter la naissance fabuleuse d'Hercule, il précise que :

[...] les histores sont toutes veritables, combien que les acteurs y adjoutassent fables ; comme tesmongnent les acteurs anciens, soit par fable ou vraye histore. (L. I, chap. 22, fol. 29r)

Le rapport entre l'histoire et la fable n'est pas, comme dans l'*Ovide moralisé*, un rapport allégorique mais métaphorique. On aperçoit plutôt dans cette affirmation une conception poétique et rhétorique de la fable déjà présente chez Lactance, selon qui le poète est un fabulateur et non un affabulateur. Il est celui qui ajoute des couleurs poétiques (*poeticus color*, autrement dit des ornements) aux événements réels :

---

Ouy, « L'humanisme et les mutations politiques et sociales en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *L'Humanisme français au début de la Renaissance. 14<sup>e</sup> colloque international de Tours*, Paris, J. Vrin, 1973, pp. 27-44 ; Ezio Ornato, « Les humanistes français et la redécouverte des classiques », in *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV<sup>e</sup> siècle*, eds Carla Bozzolo & Ezio Ornato, Paris, éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1992, pp. 1-45 ; Matteo G. Roccati, « Humanisme et préoccupations religieuses du XV<sup>e</sup> siècle : le prologue de la *Josephina* de Jean Gerson », in *Préludes à la Renaissance...*, *op. cit.*, pp. 107-122.

<sup>1094</sup> Claire Lebrun, « Traduire le “moult prouffitable” : Jacques Legrand (vers 1400) et la traduction pédagogique », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 27-60. Nous nous permettons également de renvoyer à notre étude sur la situation de communication et le lecteur implicite de l'*Archiloge Sophie* (Delphine Burghgraeve, « L'orateur et l'herméneute. La formation du lecteur chez Jacques Legrand et Jean de Courcy », in *Un territoire à géographie variable...*, *op. cit.*, pp. 163-197, en particulier les pp. 172-176).

<sup>1095</sup> Pour rappel : « Allegacion est le droit parement de toute rhetorique et de toute poetrie et peut estre nommee la souveraine couleur, car par elle tout langage se demontre meilleur, plus souverain et plus auctentique. Si dois savoir que allegacion n'est autre chose n'emais a son propos aucunes hystoires ou aucunes fictions alleguer ou appliquer, mais ce faire nul ne puet s'il n'a veu plusieurs hystoire ou plusieurs fictions. » (Jacques Legrand, *op. cit.*, chap. 28, p. 156).

<sup>1096</sup> Voir Hervé Campagne, *Mythologie et rhétorique...*, *op. cit.*, pp. 21-29.

Les poètes n'ont pas inventé les événements eux-mêmes, mais ils ont ajouté certaines parures aux événements ; car ils ne disaient pas cela pour critiquer, mais pour embellir. Cela induit les hommes en erreur, principalement parce que, croyant que tout est de l'invention des poètes, ils adorent ce qu'ils ne connaissent pas. Ils ignorent en effet la mesure de la licence poétique, et jusqu'où peut aller l'invention ; or le métier du poète consiste précisément à transposer avec élégance les événements qui se sont réellement produits, en usant de figures ambiguës. Inventer entièrement ce que l'on rapporte, c'est le propre du sot et du menteur, non du poète. (Lactance, *Div. Inst.*, I, 11)<sup>1097</sup>

La nature poétique et la fonction rhétorique de la fable forment le socle de la *poetrie* établie par l'humaniste Jacques Legrand, contemporain de Jean de Courcy, qui la définit comme une « science qui apprend à feindre et à faire fiction fondées en raison et en la semblance des choses desquelles on veut parler »<sup>1098</sup>. Sous la plume de Jean de Courcy, le terme de « fable » ne concerne qu'une partie de l'énoncé (*en plusieurs endroits sont nommez fables*). Il désigne donc tantôt l'ensemble du récit, tantôt la fable désigne en réalité des éléments précis que l'on peut appeler les métaphores fabuleuses qui couvrent la vérité historique. Il y a ainsi chez Jean de Courcy, comme chez Jacques Legrand, une confusion entre le discours (la fable) et le moyen de réalisation de ce discours (*l'ornatus*), désignés tous les deux par le terme de *fable*.

La différence entre la démarche métaphorique telle que la conçoit Jean de Courcy et la démarche allégorique que l'on trouve dans l'*Ovide moralisé* tient dans le fait que la métaphore porte sur le mot et qu'une fois qu'elle est identifiée, comme le rappelle Pierre Chiron, le comparé prend la place du comparant<sup>1099</sup>. De son côté, l'allégorie fonctionne comme une continuation de la métaphore. Elle porte sur le sens et « “transpose” l'ensemble de l'énoncé »<sup>1100</sup> dans une suite de tropes continuées, parmi lesquelles se trouvent la métaphore, les symboles, les synecdoques, etc<sup>1101</sup>. La méthode de Jean de Courcy consiste davantage à identifier la métaphore fabuleuse dans le récit historique, qui – une fois repérée – cède entièrement la place à l'histoire. Autrement dit, la fable n'est pas un récit parallèle à l'histoire, elle se superpose à l'histoire en l'ornant.

Ainsi, au chapitre 32 du livre I, dans lequel il est question de la venue d'Hercule aux enfers pour délivrer Thésée et Pirithoüs, le compilateur propose une version très remaniée de

---

<sup>1097</sup> Cité par Paule Demats, *Fabula...*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1098</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, éd. cit., p. 149.

<sup>1099</sup> Pierre Chiron, « Allégorie et langue... », art. cit., pp. 41-73. Il montre ainsi qu'une fois le sens levé, l'allégorie reste acceptable et ne s'efface pas réellement au profit du comparé.

<sup>1100</sup> Armand Strubel montre que les auteurs du Moyen Âge ajoutent le concept de *transsumptio* qui permet de « différencier la simple métaphore - qui porte sur le mot - de l'allégorie, qui “transpose” l'ensemble de l'énoncé » (Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »..., *op. cit.*, p. 25).

<sup>1101</sup> La différence entre métaphore et allégorie a fait l'objet d'une réflexion dès l'Antiquité. Dans les traités de rhétoriques (Cicéron, Quintilien ou encore la *Rhétorique à Herennius*), l'allégorie apparaît comme une manière de dire autrement, ce qui est vrai pour tous les tropes. Dans la *Rhétorique à Herennius*, elle est un dédoublement de sens basé sur le concept de *permutation* et *similitude*. Comme l'ont montré Armand Strubel (*ibid.*, pp. 19-22) et Pierre Chiron (« Allégorie et langue... », art. cit.), les rhéteurs s'accordent à voir dans l'allégorie une continuation de la métaphore. Nous réserverons donc le terme d'allégorie pour signifier le sens figuré de l'ensemble d'un discours métaphorique constitué de tropes continuées, car c'est le sens que le terme semble avoir sous la plume de Jean de Courcy.

cet épisode, dans laquelle il combine en un seul récit les deux versions fabuleuse et historique de l'*Ovide moralisé*. Après avoir présenté Cerbère comme un chien particulièrement cruel, Jean de Courcy ajoute :

Si fist tant par sa force que il le desconfist et puissaument sa chaenne lui toly, tant que du chastel lui fist vuidier l'entree. De ce escrirent les anciens poetes comme il olt desconfit le portier d'enfer nommé Cerberus, mais tout se ramaine a vraye verité en concordance de vray histore. (L. I, chap. 32, fol. 39r)

Le terme de *concordance* fait partie du vocabulaire exégétique biblique. Elle est, comme le rappelle Gilbert Dahan, une pratique qui se déploie dans les *distinctiones* et qui consiste à éclairer un verset par un autre, grâce à la réminiscence d'un mot ou d'un thème commun<sup>1102</sup>. Dans la *Bouquechardière*, le principe de concordance est appliqué aux narrations profanes que sont la fable et l'histoire. Éclairée par l'histoire, la fable en tant que métaphore disparaît. Jean de Courcy ne suit donc pas la démarche du traducteur d'Ovide et des mythographes en général qui disposent le récit historique ou physique à la suite du récit fabuleux. Dans l'allégorie du poète de l'*Ovide moralisé*, les deux récits forment des entités closes et quasiment indépendantes. Et même s'il est facile de repérer les métaphores fabuleuses grâce aux mots-valises qui se retrouvent dans le récit et sa glose chez l'auteur de l'*Ovide moralisé*, la version historique, surtout lorsqu'elle donne lieu à une interprétation typologique, peut différer fondamentalement de la version fabuleuse : Phaéon représente le mauvais clerc ; Io, la prostituée ; Cadmus est l'emblème du pauvre homme<sup>1103</sup>.

Les mythographes articulent le passage de la fable à l'histoire à partir d'une analogie à la fois narrative et descriptive : le remplacement se fait sur une structure logico-sémantique (un ensemble de schèmes narratifs) et sur une structure lexicale (une mémoire de stocks lexicaux *in absentia* à reconnaître)<sup>1104</sup>. Jean de Courcy, quant à lui, effectue le chemin inverse et le rapprochement entre l'élément historique et l'élément fabuleux se fait souvent *in praesentia*. Il part de la narration historique et indique dans un second temps la version des poètes qui concerne des éléments précis (par exemple la force regagnée par Anthée lorsqu'il entre en contact avec la terre) :

À propos de la naissance de Vénus : **De ce** parlent les anciens poetes et racontent que ceulz genitaires furent adonc dedens la mer jettez [...]. (L. I, chap. 8, fol. 14r-v)

À propos du jugement musical de Persée : **Donc** les poetes dirent que Jupiter lui avoit donné oreilles d'asne et c'estoit a entendre qu'il estoit asne sans bon entendement [...]. (L. I, chap. 10, fol. 16v)

<sup>1102</sup> Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>1103</sup> Voir Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*, pp. 386-391. Par le moyen d'une généralisation, les personnages représentent moins des individus que des types moraux.

<sup>1104</sup> Philippe Hamon, *Du descriptif*, Paris, Hachette, 1993, p. 41.

*À propos de Méduse* : **Par quoy** les poetes distrent alors comme tous ceulz qui la regardoient estoient convertiz et muez en pierre [...]. (L. I, chap. 11, fol. 17v)

*À propos de l'enlèvement d'Orithye par Borée* : **Pour celles causes** dient les poetes en leurs fictions comme le vent de Bise avoit ravie Orice [...]. (L. I, chap. 20, fol. 26v)

*À propos des ailes de Dédale* : **comme de ce** parlent les poetes que en la maniere furent assemblees que en l'ordonnance des chalemeaux, de quoy jadis chantoient les anciens aggestes, furent ordonnez [...]. (L. I, chap. 55, fol. 60r)

La version fabuleuse est systématiquement introduite par des connecteurs logiques signalant le rapport de cause à effet avec l'histoire. Il peut néanmoins arriver plus rarement que Jean de Courcy relate d'abord un élément fabuleux, qu'il fait immédiatement suivre de l'explication évhémériste. Dans ces cas, la relation de cause (histoire) à effet (fable) reste la même :

Les poetes dient que pour le peché de la mort Ithis fist Jupiter celles deux seurs muer en petis oyseaux, et pour la traïson du roy Thereus fut il mué en oysel de proye, ce qui est a entendre que **pour celles causes** furent elles fuitifves et Thereus, en les chassant pour les cuider prendre, usa le remenant des jours de sa vie. (L. I, chap. 19, fol. 25r)

Ici le connecteur « pour celles causes » ne renvoie pas à la métamorphose, mais au meurtre d'Ithis et à la trahison de Térée. Cantonnée au régime de la littérature (les *fictions*, les *poètes*, les verbes *parler*, *dire*, *raconter*) et portant sur des éléments anecdotiques tirés de l'histoire, elle revêt bien une dimension métaphorique. Mais, la métaphore fabuleuse n'est pas reprise dans le commentaire allégorique : elle ne couvre aucune vérité céleste. Jean de Courcy renoue avec la tradition antique de l'art de l'*elocutio*.

Fait remarquable : ce n'est que dans le premier tiers du livre I que la valeur rhétorique de la fable en tant que trope est manifeste, comme si le compilateur avait voulu montrer d'emblée au lecteur la manière dont la métaphore fabuleuse est fabriquée et se débarrasser une fois pour toutes de l'opposition aléthique histoire-vérité vs fable-mensonge<sup>1105</sup>. La fable est présentée comme une façon de parler. Ainsi, au chapitre 5, alors qu'il est question du peuplement de la Grèce et de la fondation des royaumes d'Athènes, de Mycènes, de Cicone, Jean de Courcy évoque certaines figures civilisatrices parmi lesquelles se trouve Prométhée. Il s'agit de la toute première référence à une fiction mythologique dans la *Bouquechardière* :

Promotheus qui estoit son frere [celui d'Atlas] enseigna lors le peuple ignorant, dont les poetes dient qu'il faisoit les hommes de terre pource que ilz estoient rudes comme terre et il les mettoit en bonne dottrine et fut le premier homme qui enchassast pierres en anel. (L. I, chap. 5, fol. 11r)

Symboliquement, il fait apparaître la fable de la création de l'homme comme une *façon de parler*. Prométhée façonne les hommes intellectuellement. Il n'est pas un créateur, mais un docteur et un civilisateur. Démystifiant d'emblée la fonction étimologique du mythe de la création de l'homme, il relègue l'ensemble de la théologie fabuleuse au rang de métaphore. De la même

---

<sup>1105</sup> Par la suite, l'élément fabuleux aura tendance à disparaître au profit d'une version historicisée. Lorsqu'il est conservé, il sera réduit à sa littérature dans un cas et dans un autre, il apparaîtra comme le signe d'une présence des forces surnaturelles (le diabolique ou le divin).

façon, cette fonction étiologique disparaît au chapitre 20 du livre I, dans lequel Jean de Courcy raconte l'histoire, au sens fort de *history*, du roi *Isteus* (Érechthée) et de ses filles, Procris et Orithye. Borée, seigneur de Cicone, désire épouser Orithye. Prétextant la grande distance qui sépare la contrée des Cicones, au sud de la Thrace, de la cité d'Athènes, Érechthée refuse de donner sa fille à un homme, dont la généalogie est inférieure à celle des Athéniens<sup>1106</sup>. Borée profite alors d'un déplacement d'Orithye partie rendre hommage à la déesse Diane pour l'enlever :

Si ala lors vers elle tant comme il polt courir et sans barcaine faire entre ses gens la print, pource que Chiconie est ung pays vers le Nord es parties de Septentrion dont vient le vent de Bise et que cil Boreus en estoit seigneur. Semblablement qu'il vint de celle partie quant il ravy Orice et comme le vent lieve une chose de dessus la terre par son soufflement et la monte en l'air, celui Boreus venant et courant comme vent de la partie de Bise enleva la pucele et la mena hors en sa region. Pour celles causes dient les poetes en leurs fictions comme le vent de Bise avoit ravie Orice. (L. I, chap. 20, fol. 26r-v)

Traditionnellement cette fable fournit une explication sur la nature glaciale du vent de Bise qui vient du Nord. Cependant, cette explication de type physique disparaît dans la *Bouquechardière*. Déjà dans la narration, Jean de Courcy distingue le roi Borée du vent de Bise alors que dans l'*Ovide moralisé*, il n'est fait mention que d'un seul personnage-élément, Bise. Il supprime ainsi la dimension symbolique du personnage et l'anecdote devient plus encyclopédique qu'étiologique. Le vent de Bise est en effet convoqué ici pour ce qu'il est : un phénomène d'origine naturel venant du Nord « es parties de Septentrion ». Notre mythographe souligne également que l'enlèvement d'Orithye par le vent de Bise relève d'une figure de rhétorique, la comparaison. Dévoilant une relation de comparant-comparé entre le vent de Bise et Borée au moyen du morphème de comparaison *comme* (*comme le vent lieve ; comme vent de la partie de Bise*), la fiction mythologique est dépossédée de sa valeur allégorique puisque le comparant, le vent de Bise, a entièrement cédé la place au comparé, le roi Borée.

Le statut d'*ornement* de la fable est aussi suggéré dans les métamorphoses de Térée, Procné et sa sœur Philomèle. Au chapitre 19 du livre I, il est question de la vengeance ourdie par les deux sœurs contre le roi de Thrace, Térée, pour le viol et le déshonneur causés à Philomèle. Procné, envahie par l'art du diable, tue son propre fils Ithis et le sert à manger à son époux. Lorsque Térée comprend la trahison, furieux, il se met à poursuivre les deux femmes :

Si couru lors comme desesperé aprez elles, moult hastivement, mais pour leurs corps sauver de celle fureur se mistrent a garand en une forte tour ou elles avoient ordonné leur reffuge. Les poetes dient que pour le peché de la mort Ithis fist Jupiter celles deux seurs muer en petis oyseaux, et pour la traïson du roy Thereus fut il mué en oysel de proye, ce qui est a entendre que pour celles

<sup>1106</sup> Rappelons qu'Érechthée est le fils de Pandion dont la fille Philomène fut kidnappée et violée par Térée, le roi des Thraces, marié à sa sœur Procné. Le lien avec la Thrace et le roi Térée n'est pas explicite dans la *Bouquechardière* mais le traducteur de l'*Ovide moralisé* précise bien que Bise est le descendant au « desloial tirant de Trace » (L. VI, vv. 3877-3878).

causes furent elles fuitives et Thereus, en les chassant pour les cuider prendre, usa le remenant des jours de sa vie. (L. I, chap. 19, fol. 25r)

S'inspirant de la version historicisée du conte que l'on trouve dans l'*Ovide moralisé*, Jean de Courcy précise que les deux sœurs s'enfermèrent dans une tour pour échapper à la rage de Térée<sup>1107</sup>. C'est donc la verticalité de la fuite qui prépare dans l'imagination des poètes la métamorphose en oiseaux. Cependant, contrairement à la tradition mythographique, l'historiographe ne précise pas le nom des espèces en lesquelles les protagonistes sont transformés. Le rossignol et l'hirondelle de la fable ovidienne laissent place aux « petis oyseaux » alors que la huppe devient l'« oysel de proye ». Face à l'individualisation des personnages métamorphosés, principe fondateur du récit fictionnel<sup>1108</sup>, Jean de Courcy se contente de signaler une appartenance catégorielle (prédateur *vs* proie). Ce déplacement métonymique confère à la fable une valeur qui n'est ni étiologique<sup>1109</sup>, ni poétique, mais métaphorique.

### c. *L'exemplum fictif au service de l'allégation*

Le double traitement de la légende concernant la toison d'or nous semble proposer une réflexion métadiscursive sur le statut d'ornement de la matière mythologique. Au chapitre 36 du livre I, l'historiographe entame le récit de Jason. Pélée, surprenant Jason au sortir de son lit un pied chaussé et l'autre nu, se remémore la prophétie, selon laquelle il serait chassé du pouvoir par un homme aux pieds nus<sup>1110</sup>. Effrayé de voir se réaliser ce funeste destin, il envoie son neveu conquérir la Toison d'or dans l'espoir qu'il périra dans cette aventure périlleuse. Avant même que le défi ne soit lancé à Jason, l'auteur introduit l'animal fabuleux :

En celui temps fut en Grece renommee, comme en l'isle de Cloche qui en haulte mer siet avoit ung mouton portant Toison doree, le quel Frixus avoit en celle isle laissié et offert au temple de leur dieu Martis. L'istore dit comme le roy de celle isle olt fait celui mouton de ses plus grandes richesses forger de fin or et precieusement enluminer de moult riches pierres. (L. I, chap. 36, fol. 42r)

L'histoire développe certes une version rationalisée du mouton merveilleux, mais la mention de Frixus fonctionne comme un signal, activant un réseau intertextuel dans l'esprit du lecteur

---

<sup>1107</sup> Dans l'*Ovide moralisé*, seule Procné se rend dans la tour : « Pour la paour de son mari / Torna en fuie et se gari / En une grant tour fort et bel : / Ensi si devint arondele » (L. VI, vv. 3703-376).

<sup>1108</sup> Car, dès lors que des personnages sont individualisés, cela ouvre la possibilité de leur attribuer des aventures et une histoire, au sens de *story*. L'individualisation des personnages métamorphosés dans la fable ovidienne active le couple *mimésis* (« le processus actif d'imiter ou de représenter ») – *muthos* (« la mise en intrigue ») (Paul Ricoeur, *L'Intrigue et le récit historique*, t. I..., *op. cit.*, pp. 66-104).

<sup>1109</sup> Michèle Biraud & Evrard Delbey, « Philomèle : du mythe aitiologique au début du mythe littéraire », *Rursus-Spicae*, n° 1 (2006), URL : <http://journals.openedition.org/rursus/45>.

<sup>1110</sup> Cette prophétie ne se trouve pas dans les versions historiographiques de la matière troyenne issues de Darès. Elle n'est pas non plus évoquée par Benoît mais on la trouve en revanche dans la tradition mythographique et dans la version amplifiée du « roman de Médée et Jason » de l'*Ovide moralisé*. Voir Paule Demats, *Fabula...*, *op. cit.*, pp. 81-82.

qui connaît probablement la légende de la Toison d'or. Pourtant, l'histoire de Frixus n'est pas racontée ici. Elle le sera plus loin en tant qu'*exemplum* fictif servant d'allégation à l'épisode de Médée tentant de faire assassiner son beau-fils, Thésée, par son père, le roi Égée :

Comme les anciens poetes mistrent en escriptures, olt le dieu Jupiter pitié de leur fortune et pour les passer envoya ung mouton, lequel avoit la Toison doree. Si monterent dessus Frixus et sa seur Herle et pour la mer passer es ondes se ferirent. Mais les vagues marines ne polt Herle sousfrir, si cheÿ en l'eaue et ilec se noya. Et Frixus qui bien seurement sur le mouton se tint nagea tant par la mer qu'il arriva en Cloche. Et lors pour sacrifice faire a ses dieux fist au temple Martis osfrande moult notable du mouton doré qui la porté l'avoit. Et dient aucuns que de ce sacrifice vint la Toison doree que Jason conquist, ainsi que cy arriere l'avons declairee. (L. I, chap. 47, fol. 53r)

Jean de Courcy, comme son lecteur, connaît donc la légende. Le déplacement de la fable hors du champ dans lequel elle serait attendue permet de mettre l'accent, non pas sur la nature fabuleuse du mouton, mais au contraire, sur sa matérialité. En effet, dans le premier extrait, le texte reste vague quant à la nature du mouton : le roi de Colchos fait-il orné une sorte de vêtement recouvrant l'animal ou bien l'animal en question n'est-il qu'une statue façonnée d'or et de pierres précieuses destinée à Mars ? Cette ambiguïté d'interprétation entre réalité (l'animal empirique) et ornementation (la statue de l'animal) invite à une lecture réflexive sur le rapport lactancien entre l'histoire (la *royal verité*) et la fable (qui n'est pas réelle mais est réduite à un simple processus d'ornementation).

En s'interrogeant sur le lien tissé dans le *Roman de Troie* entre les couples artiste-objets d'art et poète-objets littéraires, Emmanuèle Baumgartner et Catherine Croizy-Naquet montrent que les descriptions des objets d'art fonctionnent en général comme une métaphore du travail du poète-architecte et offrent un témoignage de la sublimation que le poète fait subir à la nature<sup>1111</sup>. De son côté, Valérie Gontéro relève à propos de l'animal paré d'orfèvrerie dans les romans antiques du XII<sup>e</sup> siècle qu'il est un signe d'acculturation de la nature sauvage et monstrueuse<sup>1112</sup>. De notre côté, il nous semble que l'historien-herméneute prend le chemin à rebours de celui emprunté par le poète-architecte : en racontant l'*exemplum* fictif du mouton à la toison d'or, Jean de Courcy montre que l'ouvrage du poète crée la merveille et conçoit la nature monstrueuse (en inventant un mouton vivant avec une toison dorée), tandis que la vraie histoire, au chapitre 36, est sublimée par les matériaux réels que sont l'or et les pierres précieuses (qu'il s'agisse d'un vêtement d'or mis sur le mouton ou d'une statue du mouton). Ainsi, l'ornement matériel de l'histoire (l'or et les pierres précieuses) est transposé dans le récit mythologique sur un mode figuré relevant de la merveille. La *poetrie* consiste donc bien en un passage du sens concret au sens figuré. Elle est un trope. Lorsque Jean de Courcy évoque une

---

<sup>1111</sup> Emmanuèle Baumgartner, « Le temps des automates », in *Le Nombre du temps. Mélanges en hommage à Paul Zumthor*, Paris, Champion, 1988, pp. 15-21 et Catherine Croizy-Naquet, *Thèbes, Troie, Cartage...*, op. cit.

<sup>1112</sup> Valérie Gontéro, *Parures d'or et de gemmes...*, op. cit., p. 130.

seconde fois la version fabuleuse de la Toison d'or en tant qu'*exemplum* mythologique pour illustrer la cruauté de Médée, il met bien en valeur son statut de littérature. Sa fonction rhétorique d'allégation contraste alors avec l'utilisation de la version rationalisée contenue dans la narration historique. Ainsi, le récit mythologique a un double statut dans la *Bouquechardière* : métaphore poétique qui vient se superposer à l'histoire, il est aussi un art de l'élocution utile, lorsqu'il est repris dans sa littérature. Dans les deux cas, il appartient non pas à la grammaire, mais à la rhétorique.

Ces quelques exemples témoignent d'une approche rhétorique de la fable par le mythographe de la *Bouquechardière*. La fable y apparaît comme une allégorie *in verbis* et possède un sens littéral figuré. Il convient désormais d'observer la manière dont la fable acquiert son sens spirituel. Nous prendrons pour cela l'exemple de la légende de Persée, dans laquelle Jean de Courcy propose un discours réflexif sur la fable, ce qui est assez rare de la part de notre écrivain amateur qui, nous l'avons souvent remarqué, a plutôt tendance à évacuer les questions liées à l'auctorialité et à se concentrer sur le message de l'écriture, plutôt que sur sa forme.

## II. La légende de Persée : de l'écriture poétique à l'herméneutique profane

Bien que Jean de Courcy propose souvent une version historicisée de la fiction mythologique, dans les chapitres consacrés à la légende de Persée (L. I, chap. 10 et 11)<sup>1113</sup>, il rend compte explicitement de la manière dont se fabrique la métaphore poétique et explique dans son commentaire la valeur et la place accordée au récit fabuleux<sup>1114</sup>. Le statut particulier accordé à cette légende n'est pas sans faire écho à la place, tout aussi privilégiée, que Boccace lui accorde au début de la *Généalogie des dieux*.

En effet, alors que l'humaniste italien entame le chapitre sur Discorde, le premier fils de Démogorgon, il procède à une digression métadiscursive, dans laquelle il justifie le style obscur des poètes et expose le système de la triple exégèse fabuleuse (sens historique ou physique, moral et allégorique). Rompant avec l'ordre généalogique habituel, Boccace utilise la fable de Persée pour illustrer le fonctionnement de la démarche exégétique :

D'après la fiction poétique, Persée, le fils de Jupiter, tua la Gorgone et vainqueur s'envola dans les airs. Ceci, lu au pied de la lettre, se révèle être *le sens historique* ; si, à partir de cette acception littérale, on cherche une *signification morale* apparaît la victoire du sage contre le péché et son

<sup>1113</sup> Ces deux chapitres-clés sont reproduits dans leur intégralité en annexe.

<sup>1114</sup> Nous avons déjà consacré une étude de ces chapitres en comparaison avec Jacques Legrand dans notre article : Delphine Burghraeve, « L'orateur et l'herméneute... », art. cit., pp. 163-197. Les propos qui suivent reprennent les grandes lignes de cet article en les affinant par des analyses complémentaires.

accession à la Vertu ; mais si nous voulons prendre la fiction dans un *sens allégorique*, elle se présente comme l'élévation vers le ciel de l'âme pieuse contemprice des plaisirs du monde ; en outre on pourrait également affirmer dans un *sens anagogique* que par le biais de la fable on représente le Christ montant vers son Père après avoir triomphé du prince de ce monde. (L. I, chap. 3. Nous soulignons)<sup>1115</sup>

Par la suite, toujours chez Boccace, la légende de Persée est dispersée au sein de plusieurs chapitres : sa naissance est racontée au chapitre 32 du livre II, consacré à Acrisius et Danaé ; sa rencontre avec le personnage d'Atlas se trouve au chapitre 31 du livre IV ; son combat contre Méduse est narré au chapitre 10 du livre X alors que la conquête d'Andromède peut se lire au chapitre 25 du livre XII. Selon Pierre Maréchaux, le programme exégétique exposé par le mythographe est un leurre, car en réalité, le dernier chapitre consacré au héros surprend par son « interprétation d'essence rationaliste et comme débarrassée de ces tentatives d'annexion totale du mythe au christianisme »<sup>1116</sup> :

Boccace, qui fut le contemporain de Bersuire, n'hésitait pas, apparemment, à mettre sur le même plan l'allégorie des poètes et celle des théologiens. Deux textes furent le théâtre de cette concordance : la *Genealogia deorum gentilium* et le *Comento Divina Commedia*. Toutefois sa position y demeurerait ambiguë : lorsqu'il devait exposer les principes de son herméneutique, sa défense de la poésie contre les attaques des Ordres mendiants faisait d'elle une véritable théologie qui tissait des liens ou des parallèles entre l'exégèse des mythes et celle des Écritures ; mais lorsqu'il était confronté à l'explication pragmatique de certaines fables, il revendiquait pour elles une exégèse poétique, d'obédience profane. Il promouvait donc une lecture hybride, mi-poétique, mi-théologique, mêlant des interprétations rationalisantes (physiques ou historiques) à des interprétations chrétiennes en vogue.<sup>1117</sup>

Cette lecture hybride, mi-poétique, mi-théologique peut être appliquée au mythographe de la *Bouquechardière* et elle s'étale au grand jour dans le traitement de la légende-modèle de Persée.

### 1. *Démythification de la fable et de l'allégorie*

Nous formons le concept de *démythisation* sur celui de *Remythisierung* définie par Hans Robert Jauss, pour qui l'allégorie chrétienne que l'on découvre sous la fable permet de remythiser le texte antique vidé de ses miasmes mythologiques<sup>1118</sup>. Elle en fait en effet un nouveau mythe, mais un mythe chrétien. À notre avis, la démarche de Jean de Courcy va dans l'autre sens : il vide non seulement la fable de ses éléments mythiques mais passée au crible de

---

<sup>1115</sup> « *Perseus Iovis filius figmento poetico occidit Gorgonem, et victor evolavit in ethera. Hoc dum legitur per licteram hystorialis sensus prestatur. Si moralis ex hac lictera queritur intellectus, victoria ostenditur prudentis in vicium, et ad virtutem accessio. Allegorice autem si velimus assummere, piementis spretis mundanis deliciis ad celestia elevatio designatur. Preterea posset et anagogice dici per fabulam Christi ascensum ad patrem mundi principe superato figurari* ». La traduction de la citation est empruntée à Pierre Maréchaux, « Mythologie et Mythographie dans la *Généalogie des dieux païens*. Les contradictions de l'herméneutique et de la poétique », in *Boccace humaniste latin*, eds Hélène Casanova-Robin, Susanna Gambino Longo & Frank La Brasca, Paris, Classique Garnier, 2016, p. 217.

<sup>1116</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>1117</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>1118</sup> Hans Robert Jauss, « Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos... », art. cit., pp. 187-209.

l'herméneutique profane, la fable n'est pas rechargée par l'allégorie chrétienne. Elle n'est pas allégorie *in factis*. Le rapprochement est analogique plutôt qu'essentialiste.

Inclus dans la trame historique des rois de Grèce, Persée naît des « foles amours » de Jupiter, le roi de Crète et de Danaé, la fille du 14<sup>e</sup> roi d'Argos, Acrisius<sup>1119</sup>. Suivant la version des historiographes<sup>1120</sup>, Jean de Courcy raconte d'abord comment le jeune homme s'est imposé. Il ajoute des détails sur la passation de pouvoir entre les deux parents, Acrisius et Persée, qui ne se trouvent pas dans les sources historiographiques : Persée libère le règne d'Argos du fier et félon Acrisius<sup>1121</sup> et c'est au moyen d'une élection par le peuple qu'il devient roi :

Par celle mort du roy Acrisius demoura le peuple d'Arges sans roy avoir et lors quant ilz congurent la valeur Perseus et que le grant orgueil fut abatu de Acrisius, leur roy, aprez ce que ilz le ourent mis en sepulture, ne voudrent ilz pas sans roy demorer. Ainçois esleurent sur eulz Perseus et de tout le regne la poosté lui donnerent. Joyeux fut Perseus de recevoir cil royal honneur et donc ala en la cité d'Arges. Si print la couronne de celle seigneurie et ilec regna aprez Acrisius et gouverna le peuple moult raisonnablement et deffendi le regne de ses adversaires. (L. I, chap. 10, fol. 16r-v)

Anticipant sur les aventures du futur héros, Jean de Courcy expose d'emblée ses qualités royales (la valeur, la raison et la protection). Persée apparaît comme un miroir inversé de l'orgueilleux et belliqueux Acrisius. Ce n'est qu'après quelque temps de règne que, par crainte du peuple, ce bon roi transfère le royaume à Mycènes.

Après avoir raconté l'accession au pouvoir de Persée, Jean de Courcy évoque deux éléments mythologiques qui gravitent autour de sa légende : ses oreilles d'âne et la métamorphose en gouttes d'or de Jupiter pour séduire Danaé :

Au temps que Perseus demouroit en Grece avint que Jupiter qui estoit son pere fist un jugement sur le fait de musique comme la voix qui vient par les chalemeaux est plus melodieuse et plus douce a oÿr que celle qui descent de la voix humaine, et Perseus jugea le contraire. Donc *les poetes dirent* que Jupiter lui avoit donné oreilles d'asne et c'estoit a entendre qu'il estoit asne sans bon entendement, comme de Jupiter qui a Dana, la mere de Perseus, avoit donné or pour la decevoir, dirent les poetes qu'il s'estoit transmué en une goutte d'or et que en celle espece l'avoit il corrompue et estoit descendu dedens son giron. *En celle maniere parloient les poetes et couvêtement monstroient leurs paroles, lesquelles il convient exposer ou il sembleroit que ce feussent fables.* (*ibid.*, fol 16v)

---

<sup>1119</sup> L. I, chap. 10, fol. 16r : « Tant en celle fole amour leurs corps habandonnerent que de eulz issi ung beau filz nommé Perseus, et comme il fust parceu en la fleur de son aage, par toutes les terres de Grece queroit il avantures tant que sa valeur fut en grande renommee. »

<sup>1120</sup> *L'Histoire ancienne jusqu'à César* et la *Chronique de Baudouin d'Avesnes* évoquent tout deux brièvement la guerre qui opposa Persée à Acrisius : « Entre Inacum et Acrisium ot .XIII. rois qui .V. cens et XLIII ans regnerent mes apres ces Perseus qui Acrisium avoit ocis cremi et douta ceans que de la cité d'Arges sien remua et osta de la le siege dou roiaume, si le fist venir et tinst a Micenes. » (*Histoire ancienne jusqu'à César*, fol. 40r) ; « Acrisius li quatorsimes regna .XXXI. an. Au tans cestui fali li roiaumes des Argiens car Perseus l'ocist par meskeance si translata le roiaume a Michenes. » (*Chronique de Baudouin d'Avesnes*, fol. 20v). Boccace raconte aussi cette version historique qu'il emprunte à Eusèbe à la fin du chapitre 25, au livre XII.

<sup>1121</sup> L. I, chap. 10, fol. 16r : « Celui Acrisius qui lors regnoit en Arges estoit fier et felon, raempli de grandes oultrages, tant que cil Perseus volt suppediter et que guerre par entr'eulz fust meue ». La tyrannie du roi Acrisius est en revanche bien thématisée dans la tradition mythologique. L'auteur de l'*Ovide moralisé* utilise la périphrase « li fel glous » pour parler d'Acrisius (L. IV, v. 5465).

Jean de Courcy surprend son lecteur en reléguant l'épisode mythologique central de la naissance de Persée à la suite de la version historique, et qui plus est après une anecdote sur le jugement musical de Persée, qui semble d'ailleurs résulter d'une erreur, car cette légende, que l'on trouve par exemple dans le *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois*, est attribuée à Midas<sup>1122</sup>.

Chez les mythographes chrétiens, en effet, la conception surnaturelle de Persée est la parfaite expression allégorique du mystère de l'incarnation. Comme l'écrit l'auteur de l'*Ovide moralisé*, Persée, nommé aussi *Antigena*, est l'allégorie du fils de Dieu, aussi nommé *Aurigena* :

De ce fu « Aurigena » nez :  
Perseus, li vaillans, li senez,  
Que la flabe « Aurigena » nomme,  
C'est Jhesu, vrai dieu et vrai home.  
« Aurigena », qui bien l'entent,  
Et « auree » a deus sens s'estent :  
L'uns note « oreille » et l'autre « or ».  
Par l'oreille vint outresor  
De la Vierge li homs Jhesus,  
Quant la parole de la sus  
Et la vois de l'angle reçut  
Cele qui le fil Dieu conçut,  
Par cui tous salus nous habonde. (L. IV, vers 5602-5614)

Le nom d'*Antigena*, bien qu'il ne soit pas vraiment expliqué par le traducteur, renvoie clairement à la figure du Christ, car le préfixe grec *anti-* signifie *contre* et désigne aussi ce qui soigne. Persée, à l'instar du Christ, apparaît bien comme celui qui ne partage pas tout à fait la même origine (*-genos*) que les autres hommes et qui a été conçu par Dieu pour sauver et purifier les descendants d'Adam et d'Ève. Quant au nom *Aurigena*, dont le préfixe *auree* « a deus sens s'estent : / L'uns note "oreille" et l'autre "or" » (IV, 5608), il fait l'objet d'une véritable interprétation allégorique de l'épisode biblique de l'annonciation. Il s'agit de la « vois de l'angle » (IV, 5612).

Malgré la perspective édifiante commune, l'auteur de la *Bouquechardière* n'a pas choisi de reprendre à son tour cette idée fondatrice du dogme chrétien. À l'inverse de l'auteur de l'*Ovide moralisé* qui pratique la *Remythisierung* par l'allégorie<sup>1123</sup>, il procède à une véritable démythisation du double motif fabuleux et allégorique de l'incarnation : la vérité de l'histoire (la corruption de Danaé par les pièces d'or) précède la version des poètes (la mutation en gouttes d'or) ; de même que l'épisode sur les oreilles d'âne de Persée offre un contraste ridicule avec l'explication étymologique du prénom sacré de Persée, *Aurigena*, que l'on peut lire dans

---

<sup>1122</sup> BnF fr. 19477, fol. 8r.

<sup>1123</sup> Voir note 526.

l'*Ovide moralisé*<sup>1124</sup>. Comme le disait déjà Lactance, la fable de Danaé n'est qu'une simple métaphore poétique destinée à enjoliver une réalité moins convenable<sup>1125</sup>. On assiste donc à un retournement de valeurs : ce n'est plus la fable qui est condamnable, mais les acteurs de l'histoire eux-mêmes !

Plus étonnant encore : alors que Jean de Courcy affirme dans ce chapitre que les paroles des poètes doivent être commentées, il semble ne pas le faire. En effet, le commentaire qui suit est métadiscursif et non allégorique : il a pour thème le discours poétique. Dans les autres passages de la *Bouquechardière*, le verbe *exposer* signifie pourtant bien *commenter*, *interpréter* et l'exposition de la fable donne la plupart du temps lieu à une interprétation de type allégorique<sup>1126</sup>. Or, dans l'exemple de Persée, la glose laisse planer un silence qui peut être compris de plusieurs façons : soit l'herméneute pédagogue laisse au lecteur le soin d'interpréter la séquence (parce qu'il aura déjà rencontré à d'autres occasions ce récit et son commentaire ou parce qu'il est capable de déchiffrer seul le texte), soit il considère, comme Jacques Legrand et Jean Boccace, que le fait de lever la métaphore poétique pour laisser apparaître l'histoire constitue déjà une exposition de type poético-historique.

Nous optons pour la seconde hypothèse, car Jean de Courcy propose à nouveau une exposition de ce type dans le chapitre suivant consacré aux conquêtes de Persée (celle de la Perse, de Méduse et d'Andromède), où la métaphore fabuleuse est d'emblée repérée et élaguée. Comme nous l'avons déjà remarqué, il fait précéder l'élément fabuleux d'une explication vraisemblable et rationnelle :

Tant fut celle Medusse en grant beauté parfaite et tant esprise de l'ardeur de luxure que ceulz qui la veoient estoient tous **transsis** de abhominacion et esprins du peché que **ilz perdoient leur sens** et estoient **muez en desolacion**. Pour l'envie de la beauté d'elle et le desir de son charnel

<sup>1124</sup> Nous n'avons pas retrouvé l'origine de cette anecdote. Qu'il s'agisse d'un emprunt ou d'une invention, la leçon propose dans les deux cas un décalage presque amusant par rapport à la version de l'*Ovide moralisé*.

<sup>1125</sup> Lactance, *Institutions divines*, L. I, chap. 10 : « Jupiter, prêt à remporter sur Danaé une indigne victoire, fait briller à ses yeux un grand nombre de pièces d'or. Danaé, éblouie de leur éclat, se rend, et reçoit en même temps le prix honteux de sa prostitution. Cela est simple, mais historique, et voici ce que les poètes y ont mis du leur. Voulant conserver à leur héros le rang qu'ils lui avaient procuré parmi les dieux, ils ont emprunté de leur art des couleurs pour donner à cette action, fort commune d'elle-même, un air de mystère et de prodige. Ils ont donc feint que Jupiter était descendu dans le sein de Danaé en pluie d'or, qui ne leur a pas plus coûté que la pluie de fer qu'ils font tomber sur une armée, pour exprimer une grande quantité de dards et de flèches. ».

<sup>1126</sup> Pour ne citer que quelques exemples qui seront repris : au chapitre 11 du livre I, Jean de Courcy propose une exposition sur la couronne de la Vierge Marie dont saint Jean eut la vision. Les 12 étoiles de la couronne sont les douze vertus du Saint Esprit : « Pour exposer celle sainte couronne de quoy son chief estoit aourné » (*ibid.*, fol. 18r). Au chapitre 45 du livre I, l'allégoriste propose « pour ce chappietre mieux exposer pouons pour Athelaus prendre la mer du monde qui partout espant et demaine ses flos » (*ibid.*, fol. 69v). Au chapitre 15 du livre III, à propos de la trahison d'Énée envers Priam qui est rapprochée de la fable d'Érysichton coupant l'arbre de Cérés : « Si puis monstrier par alegorie l'exposicion de ceste matiere comme les faulx juifs par leur iniquité couperent et trecherent le saint arbre de vie » (*ibid.*, fol. 166r). Au chapitre 31 du même livre, Ascagne, le fils d'Énée, tue le cerf de Silvie. L'épisode est rapproché de la fable de Cyparissus qui tua sans le vouloir un cerf sacré : « Pour ramener ceste fiction a verité morale le pouons nous ainsi exposer : par celui cerf peut estre demonstré le benoist filz de Dieu [...] » (*ibid.*, fol. 179r). Cependant, l'auteur de l'*Ovide moralisé* utilise aussi le verbe d'*exposer* pour introduire la version historique de la victoire de Persée sur les Gorgones : « Or vous vueil la fable exposer par istorie, et le sens gloser » (L. IV, vv. 5714-5715).

vice se perdi une royne qui fut nommee Yde et a l'exemple d'elle devint pecherresse. Par quoy les poetes distrent alors comme tous ceulz qui la regardoient estoient **convertiz et muez en pierre**. Pour celle cause y ala Perseus et leur **toly le regne** qui leur estoit escheu, et pour oster l'inconvenient de celle Medusse l'occist il et lui trencha la teste. De celle chose parlent les poetes qui dient que toutes ces trois seurs n'avoient que **ung seul œil et que Perseus adonc leur toly** et qu'il occist Medusse du **glaive Mercure et de l'escu Pallas**, pource que par **son sens et subtilité** la fist il mourir et conquist leur terre. (L. I, chap. 11, fol. 17r)

L'histoire est d'abord présentée d'un point de vue évhémériste : Méduse est l'une des trois filles du roi Phoronée<sup>1127</sup> et elle est caractérisée par sa beauté et sa luxure. La métamorphose est perçue de manière métaphorique par un jeu d'écho lexical, à travers lequel Jean de Courcy, à la manière de l'*Ovide moralisé*, superpose les métaphores fabuleuses à l'état psychologique des victimes de Méduse : pour figurer la paralysie des sens de l'homme, les poètes ont inventé la métamorphose en pierre ; pour parler du royaume des trois sœurs, ils leur ont donné un œil unique ; enfin, le glaive de Mercure et l'écu de Pallas signifient les armes intellectuelles de Persée : son sens et sa subtilité. La métaphore poétique illustre ainsi de manière concrète une disposition morale ou intellectuelle abstraite. Le poète est donc bien davantage un fabulateur qu'un affabulateur. Son intention n'est pas de mentir, mais de colorer et de figurer<sup>1128</sup>.

Jean de Courcy ne reprend pas, comme le fait le traducteur des *Métamorphoses*, le processus de pétrification. Déjà au livre IV de l'*Ovide moralisé*, l'auteur évoque les statues de pierre que croise Persée en allant affronter Méduse, mais c'est surtout au livre V, lors du récit de la bataille qui éclate entre Persée et les Phinéens, qui tentent de reconquérir Andromède, que le poète-traducteur décrit le spectacle de la métamorphose en pierre avec une intensité digne du poète antique : « Il fu muez en pierre dure / De tel samblant, de tel feture / Comme il estoit ains la muance » (L. V, v. 590-592) ; « Mes plus que dur marbre enredi » (*ibid.*, v. 595) ; « Li vait sa langue en roidissant » (*ibid.*, v. 619). Guidé par le plaisir de conter la beauté terrible des métamorphoses et par la garantie morale que lui offre la récupération allégorique de la fable, l'auteur de l'*Ovide moralisé* n'hésite pas à décrire, sans censure, la métamorphose en train de s'accomplir.

L'historiographe de la *Bouquechardière* ne décrit, quant à lui, jamais le processus de changement d'apparence dans le cas des compagnons de Phinée :

Des espees et cousteaux fut grande la meslee, mais tant enforcerent les gens Phyneus que contre ceulz ne polt plus Perseus durer se il ne eust quis en son fait remede. De celui remede parlent les poetes et dient comme aprez ce que Perseus olt occise Medusse, il en porta la teste en la terre de Libbe et en plusieurs contrees. Et comme tous ceulz qui la regardoient sembloient estre convertis en pierre, pour ce dient ilz que Perseus monstra a Phyneus le chief de Medusse, par le regard

<sup>1127</sup> En fait, dans la tradition mythographique, les Gorgones sont les filles de Phorcys mais Jean de Courcy rattache ici la légende de Persée à l'histoire de la Grèce. En effet, dans la tradition historiographique qu'il a d'ailleurs présentée au chapitre 5 du livre I, Phoronée est le fils d'Inachos, roi d'Argos.

<sup>1128</sup> Boccace consacre le chapitre 13 du livre XIV dans la *Généalogie* à la question du poète-menteur : « Le cas du poète est identique, en toute justice : même s'il ment avec ses inventions, il n'encourt pas la honte du menteur, puisqu'il remplit très exactement son devoir ; son but n'est pas de tromper, mais d'imaginer. »

duquel lui et ses gens furent muez en pierre. **Le vray de l'istore** fut que par grande vaillance et puissance de corps Perseus trencha le chief a Medusse, laquele vaillance il fist esclairir en plusieurs contrees et cognoistre sa force tant que ceulz qui veoient celle haulte valeur en eulz perdoient force et vertu et devenoit leur sens dur comme pierre encontre sa gloire. (L. 1, chap. 11, fol. 17v)

Plus qu'une opposition entre le *vray de l'istore* et le mensonge de la fable, Jean de Courcy souligne la superposition des deux types de discours : l'un, factuel, préexistant, l'autre fictionnel et poétique, collé *a posteriori* sur les éléments de l'histoire. La concordance entre le discours historique et poétique est signalée par le déterminant déictique et la reprise du substantif *de celui remede* : les poètes et les historiens parlent des mêmes événements. Nous sommes bien en présence d'une métaphore, et non d'une allégorie, puisque la transformation du sens porte sur le mot et non sur l'ensemble de l'énoncé. Les termes qui expriment la métamorphose au chapitre 11 (*transir, muer, devenir dur comme pierre*) sont d'emblée employés de manière figurée. La pétrification chez Jean de Courcy est purement d'ordre moral : il s'agit d'un abandon des sens et de la vertu, qu'il soit causé par le désir provoqué à la vue de Méduse ou par la couardise face à la force de Persée.

Mais, le tour de force de Jean de Courcy est surtout d'avoir intégré la dimension allégorique de la légende de Persée dans le récit premier – le récit historique – coloré ici et là d'éléments fabuleux. En effet, dans la glose de l'*Ovide moralisé*, Persée représente l'alliance de la prouesse, du sens et de la vertu (*fortitudo, sapientia* et *virtus*) :

Perseüs c'est eslevemant  
De vertueuse sapiance  
Qui done a home porveance  
D'eschiver tous mondains peris. (IV, vv. 5793-5796)

Par son sens et par sa proesce  
Conquist Perseüs tel richesse  
Com le fruit de l'arbre doré. (IV, vv. 6586-6588)

Par mon sens et par ma proesce,  
Maintes oeuvres de grant noblesce,  
Dont ne veuil fere grant parole. (IV, vv. 6706-6708)

Il est le disciple d'Atlas, qui devient le maître de Philosophie et le compagnon de Pégase, sous le pied duquel « sordi la fontaine / Bele et clere, serie et saine / de sapience et de Clergie / Et de vive Philosophie » (IV, vv. 5710-5713). Dans la *Bouquechardièrre*, le héros historique, dont les aventures sont colorées par le style poétique, porte déjà en lui les vertus chrétiennes : il est l'incarnation même du chevalier pieux grâce à son sens, sa subtilité, sa force. Le sens spirituel n'a plus besoin d'être relevé dans le commentaire herméneutique. Les armes spirituelles de Persée (son sens et sa subtilité) lui permettent de venir à bout de ses adversaires.

Les propos de Jean de Courcy dans ce chapitre illustrent la conception rhétorique de la fable que l'on trouve chez Jacques Legrand. Elle permet de mieux *figurer* :

Combien que les poètes eussent peu monstrier leurs escriptures plus entendiblement que les choses que nous avons parles de Medusse et de Perseus, les vouloient ilz **couvrir plus royalment**, afin que l'istore fust **mieux notiffiee et plus parfonde en vraye rethorique**, car les choses bailliees par subtiles figures sont **mieux retenues** et sont **plus a loer** [...]. (L. I, chap. 11, fol. 17v)

La comparaison entre l'histoire directement accessible à l'entendement et le langage poétique permet de valoriser le *stylus poeticus* qui couvre *plus royalment*<sup>1129</sup>, notifie *mieux* et est *plus profond* en rhétorique. Chez Jean de Courcy, la *poetrie* reste bien tributaire de la science de rhétorique, puisqu'elle use des mêmes moyens – les *subtiles figures* qui sont à la fois figures de pensées et couleurs de style – et partage un même but : édifier son lecteur par l'exemple :

Pour cause que les choses monstrees par exemple peuvent estre congneues plus appertement que celles qui parlent en legier langage [...]. (L. I, chap. 10, fol. 16v)

Le discours imagé, parce qu'il ressort de l'imagination<sup>1130</sup> et agit selon des lois de ressemblance, d'opposition ou de contiguïté, se fixe plus facilement dans la mémoire du lecteur, ce qui garantit sa réminiscence :

Ce sont ces trois lois par le biais desquelles l'imagination manipule les formes, ainsi un souvenir s'associe à un autre et le fait revivre à la conscience ; ce sont aussi les trois lois, peut-on remarquer, par le biais desquelles on crée les métaphores et les métonymies et l'on donne ainsi forme et vie au langage.<sup>1131</sup>

Il n'est donc pas étonnant qu'après avoir montré explicitement la manière dont le poète fabrique la métaphore poétique, Jean de Courcy conclue le chapitre 10 sur l'appartenance de la fable au champ des arts libéraux :

[...] on doit loer les poetes quant ilz ensuivent la divine doctrine et doit leur science estre manifestee comme les autres en sa faculté. (L. I, chap. 10, fol. 17v)

On retrouve ici les éléments de la définition de Jacques Legrand : la *poetrie*, à la condition qu'elle allègue un enseignement conforme au dogme chrétien, est une discipline universitaire au même titre que les autres.

Dans les chapitres consacrés à Persée, Jean de Courcy n'agit ni en poète, ni en herméneute, mais en rhétoricien car il cherche avant tout à montrer comment se fabrique la métaphore fabuleuse<sup>1132</sup>. Dans l'*Ovide moralisé*, la fable alimente aussi bien les intérêts poétiques que les intentions herméneutiques de l'auteur : il sélectionne les éléments de la fable qui font l'objet d'une reprise dans l'allégorie : « L'œil seul [...] signifie une roiauté / Qu'ele orent en communauté » (L. IV, v. 5716-5718) ; le nom de Gorgones signifie *gaigneresses et*

---

<sup>1129</sup> *Royalment* a ici le sens de « réellement », c'est-à-dire « de façon effective ».

<sup>1130</sup> Aristote dit dans *De la mémoire et de la réminiscence* : « la mémoire des choses intellectuelles n'a pas lieu sans image [...] les choses qui, en elles-mêmes, sont objet de mémoire sont toutes celles qui relèvent de l'imagination [...] », (I, 450a, 10-15 et 20-25).

<sup>1131</sup> Lina Bolzoni, *La Chambre de la mémoire. Modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, Genève, Droz, 2005, p. 206.

<sup>1132</sup> Une fois le processus d'engendrement de la fable démontré, il reprendra la posture de l'herméneute car c'est bien la valeur spirituelle de l'élément fabuleux qui l'intéresse.

de terres cultivereuses (*ibid.*, v. 5727-5729) ; les cheveux de Méduse sont *crispes* et tressés comme des *serpens enlacié* (*ibid.*, v. 5730-5733). Il établit sur des détails de nombreuses concordances ingénieuses, témoignages de son talent, qui ne sont ni racontées ni reprises par l'auteur de la *Bouquechardièrre*, qui cherche avant tout à démontrer la littéarité de la fable plus qu'à s'y exercer en tant que poète.

Jean de Courcy n'évoque ni Pégase, le cheval ailé, ni Atlas, épisodes pourtant riches en signification allégorique. Néanmoins, jouant avec une intertextualité dissimulée<sup>1133</sup>, il laisse à un lecteur curieux la liberté d'aller consulter ailleurs la version fabuleuse complète du récit. Lorsqu'il affirme que ceux qui regardent Méduse (hommes et femmes<sup>1134</sup>) sont *muez en desolacion* par leur désir, cela apparaît comme un lointain écho à la glose plus précise de l'*Ovide moralisé*, selon laquelle Méduse « les savoit atraire et chuer / Et de tous biens si desnuer, / Qu'ele les lessoit nulz et despris, / Et cil estoient entrepris / Autresi come images mues : / Ensi les muoit en statues » (L. IV, v. 5748-5753). La désolation renvoie en effet autant à l'état de solitude et de destruction qu'à la ruine que mentionne l'auteur de l'*Ovide moralisé*. De même, le fait que les adversaires de Persée perdent leur force et leur vertu face à sa réputation du héros semble renvoyer aux vers 625-626 du livre V de l'*Ovide moralisé* : « Mes seul pour vostre coardie / n'enredissiez vous, ce me samble ». Parce qu'il n'entre pas dans le programme historique de Jean de Courcy, le récit détaillé de la fable est absent de la *Bouquechardièrre*.

Paradoxalement, cette absence a l'avantage de laisser l'essence imaginaire de la fiction intacte, puisqu'elle n'est pas systématiquement vidée de ses miasmes mythologiques. Appartenant à la mémoire culturelle, la fable continue de se déployer dans d'autres textes. Elle s'étend donc désormais dans un univers de fiction au sens que lui donne Thomas Pavel, une structure saillante dans laquelle « l'univers secondaire est essentiellement novateur et contient des entités et des états des choses sans correspondant dans le premier univers »<sup>1135</sup>. La fiction propose un monde cohérent qui repose sur une suspension volontaire de l'incrédulité<sup>1136</sup>. Elle n'agit pas sur le même plan que la théologie fabuleuse dont l'explication et le traitement dans la *Bouquechardièrre* seront de nature plus théologique. Jean de Courcy, tout en respectant

---

<sup>1133</sup> Comme nous l'avons déjà remarqué pour l'épisode du mouton à la toison d'or.

<sup>1134</sup> Le détail de la reine Ide qui succomba aux charmes de Méduse ne se trouve pas à notre connaissance chez les mythographes médiévaux (Fulgence, les mythographes du Vatican, Pseudo-Lactance, Bersuire, l'*Ovide moralisé*, Jacques Legrand, Boccace, etc), ni dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ou la *Chronique de Baudouin d'Avesnes*. Comme nous le verrons plus loin, la stratégie de la nomination a pour fonction, selon nous, de produire un effet de réel.

<sup>1135</sup> Thomas Pavel, *Univers de la fiction*, trad. par Thomas Pavel, Paris, éd. du Seuil, 1988, p. 76.

<sup>1136</sup> Françoise Lavocat (dir.), *La Théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, éd. du CNRS, 2010.

l'intégrité de l'univers fictionnel, fait de son côté clairement le choix du récit référentiel, vérifiable et rationnel.

Le but de l'historiographe normand est donc moins de raconter la fiction mythologique que de montrer sa littéarité : la fable est *fiction* (elle s'oppose à l'histoire) et *diction* (elle est composée de métaphores). Selon Gérard Genette, l'espace de la littéarité peut se déployer au sein de deux modes – la fiction et la diction :

Est littérature de fiction celle qui s'impose essentiellement par le caractère imaginaire de ses objets, littérature de diction celle qui s'impose essentiellement par ses caractéristiques formelles.<sup>1137</sup>

Or dans le cas de la fable, nous avons vu que selon Boccace et aussi Jacques Legrand, son langage (la métaphore, l'ornement) se met au service de la fiction. La fable est à la fois *fiction* et *diction*. Dans la *Bouquechardière*, la *poetrie* dit et l'histoire *signifie*. Par son mode opératoire thématique (*fiction*) et rhématique (*diction*), la *poetrie* a un double avantage sur l'histoire : en tant que *diction*, elle possède la liberté de figurer pour mieux retenir et en tant que *fiction*, elle est exprimée dans un langage obscur proche de celui de Dieu qui interpelle la curiosité du lecteur et qui provoque en lui cet élan interprétatif si plaisant. Or, selon Paul Ricoeur, la *fiction* et la *diction* sont deux des modalités du régime littéraire utilisées par l'historien pour fictionnaliser son discours<sup>1138</sup>. Le philosophe montre que la *diction* qui relève de l'art de *faire croire* d'après Aristote – et peut donc passer par des effets de style comme le conçoit Genette – a une fonction rhétorique. La métaphore fabuleuse fait illusion, donne de la vivacité à une situation historique. Elle sort de la catégorie aléthique du mensonge et devient donc une illusion plaisante, acceptable dans sa littéarité et stimulante du moment que l'herméneute a su la repérer. C'est la raison pour laquelle Jean de Courcy ne résiste pas à l'intégrer ici et là dans son programme historique et édifiant. Valeur pédagogique et plaisir du déchiffrement de l'histoire sont les arguments centraux autour desquels s'articule la défense de la *poetrie* chez Jean de Courcy.

Cela nous ramène à la posture de l'écrivain amateur, dont les intérêts sont tout orientés vers la lecture et l'herméneutique. Avant que d'être un poète ou un auteur, l'écrivain amateur est un lecteur herméneute. Il met en place une communication littéraire qui implique le poète, le texte profane et la communauté des lecteurs-herméneutes et qui a pour fin ultime la

---

<sup>1137</sup> Gérard Genette, *Fiction et diction*, Paris, éd. du Seuil, 1991, p. 31. La littéarité qui traite des discours appartenant au régime littéraire a été discutée et définie par de nombreux courants (du structuralisme à la narratologie, en passant par l'école de Constance et la phénoménologie). Paul Ricoeur, que nous avons déjà évoqué s'intéresse ainsi davantage à la nature des interactions entre le monde du texte et la réalité à travers l'expérience de lecture. Alors que Gérard Genette s'intéresse à son fonctionnement interne (voir Mircea Marghescou, *Le concept de littéarité...*, *op. cit.*).

<sup>1138</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., *op. cit.*, pp. 329-348.

connaissance de Dieu. Il est évident que dans ce schéma de la communication, Jean de Courcy lui-même tient le rôle du lecteur-herméneute, devenu mythographe et non du poète.

## 2. *Persée ou le triangle de la communication littéraire profane : Dieu, le poète et l'herméneute*

Jean de Courcy semble avoir intégré consciemment ou inconsciemment la portée de la défense poétique de la fable qui se joue à la fin du Moyen Âge. À la différence de Boccace, il n'utilise pas la légende de Persée comme prototype de la méthode exégétique, mais il part en quelque sorte du point d'aboutissement de la réflexion de l'humaniste : la légende de Persée illustre la manière dont la métaphore fabuleuse se superpose à l'histoire et donne l'occasion au mythographe normand d'expliquer le fonctionnement du langage poétique<sup>1139</sup>. Hommage discret à ses contemporains (Boccace et Jacques Legrand), le commentaire, traditionnellement exégétique, relève dans les chapitres 10 et 11 de la réflexion poétique.

### a. *Défense du poète antique*

Cependant, si Jean de Courcy partage bien la conception rhétorique de Jacques Legrand, il fait un pas de côté pour rejoindre la conception du poète inspiré par Dieu que l'on trouve chez Boccace, en mettant au centre de sa réflexion la théorie du signe développée par saint Augustin. Avec Armand Strubel, rappelons que selon saint Augustin, le signe est « la voie privilégiée pour mettre les qualités sensibles des choses en rapport avec les propriétés de la pensée et la vérité ultime, ainsi la réalité tout entière, en tant que création, est le signe de Dieu »<sup>1140</sup>. Pour Jean de Courcy, les discours poétique et divin partagent donc le même moyen d'expression (le signe), la même valeur pédagogique (retenir et garder en mémoire) et la même fonction (l'édification). Ils ont en effet pour but de révéler à l'homme de manière subtile le mystère chrétien :

Ainsi comme dit saint Augustin, Dieu voulu monstrier figures et parler paraboles a celle fin que mieux peussions retenir et avoir en memore les choses qui nous sont bailliees par signes. Se dés lors il nous eust voulu baillier et demonstrier appertement la personne de la Vierge Marie, sa vision ne eust pas esté tant retenue ne congneue si certainement comme elle fut en celle figure [...]. (L. I, chap. 11, fol. 17v)

La conjointure entre le langage poétique et celui de Dieu est marquée par la reprise des termes techniques utilisés pour qualifier l'écriture poétique : comme le poète, Dieu s'exprime au moyen d'images métaphoriques (*montrer par figures* : celles du bœuf, du lion, de l'aigle et de

---

<sup>1139</sup> Ce passage est donc aussi celui qui s'opère dans l'exploitation de la légende de Persée au chapitre 3 du livre I de la *Généalogie des dieux païens*, reprise au chapitre 25 du livre XII. Les derniers chapitres de la *Généalogie* théorisent le chemin intellectuel parcouru par l'italien entre la démarche exégétique, symbolisée par le récit liminaire sur Persée et la démarche poétique, symbolisée par la rationalisation de l'interprétation du chapitre 25 dans le livre XII.

<sup>1140</sup> Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »..., *op. cit.*, p. 61.

l'homme pour la vision d'Ézéchiel et celle de la femme portant une couronne de 12 étoiles pour saint Jean) ou par des paroles allégoriques (*parler par paraboles*), afin de mieux marquer la mémoire de l'homme. La conclusion du commentaire métadiscursif sur le langage poétique au chapitre 11 de la *Bouquechardière* se rapproche audacieusement de l'apologie contemporaine des humanistes constituée à partir du concept de la *prisca theologia*, puisque le poète y apparaît comme un être digne de recevoir le message divin :

Pour plus notoirement savoir et congnoistre teles choses qui sont si saintes et si dignes les volt Nostre Seigneur monstrier en telz termes a celle fin que ceulx a qui il appartient de les savoir les puissent congnoistre, en la maniere que nous dit saint Jeroime comme celles choses nous sont baillies en signes a celle fin que elles ne soient declairees ne notiffiees **aux personnes qui de ce ne sont dignes et par semblables causes** escrirent les poetes si obscurement a celle fin que les clerks et rethoriciens peussent subtilement congnoistre leurs matieres et exposer la verité de icelles et que plus royalement en peussent user. (L. I, chap. 11, fol. 18r)

Jean de Courcy reprend la théorie du cryptage que l'on trouve chez saint Augustin à propos des Lettres sacrées et qui a été reprise par Boccace dans la *Généalogie des dieux païens*, au chapitre 12 du livre XIV :

[...] le poète a charge de ne pas dénuder jusqu'aux entrailles ce que recouvre le manteau des fictions ; au contraire, si l'on expose au regard de tous des faits dignes de mémoire et de vénération, il faut, **pour qu'ils ne soient pas dévalués** par un excès de familiarité, les dissimuler avec tout l'art possible et les soustraire aux regards des balourds.<sup>1141</sup>

Pour ne pas être dévaluée, la vérité divine doit être cachée aux yeux des gens simples. Selon la doctrine exprimée dans le livre II du *Doctrina christiana*, le langage des Saintes Écritures est constitué de *signes propres* (*signa propria*) et de *signes transposés* (*signa translata*), qui sont à la fois *res* et *signa*, autrement dit les signes de l'Écriture désignent la chose qui existe ou a existé et ils sont aussi le symbole d'autre chose : le bœuf est à la fois l'animal et l'Évangéliste<sup>1142</sup>. La philosophie augustinienne du signe, comme le souligne Armand Strubel, « rend compte de l'existence de deux niveaux : le premier, celui où Dieu nous fait signe par l'intermédiaire des choses ; et l'autre, où les signes du langage signifient à leur tour ces choses-signes »<sup>1143</sup>. Le discours fabuleux est *semblable* aux paraboles divines contenues dans l'Ancien Testament : il est composé de *figures*, qui ont le mérite non seulement de se fixer plus facilement dans la mémoire, mais aussi de déclencher l'étonnement et par là de susciter la curiosité interprétative du lecteur :

Pource que celles choses nous sont demonstrees ou Vieil Testament en diverses manieres de choses qui estoient encores a avenir et de quoy les aucuns pourroient estre incredules, dit saint Bernard en ceste maniere : « Dieu volt parler et monstrier paraboles en donnant a chascun de nous

<sup>1141</sup> Trad. par Pierre Maréchaux, « Mythologie et Mythographie dans la *Généalogie des dieux païens...* », art. cit., p. 238. Nous soulignons. Outre le fait que Boccace renvoie explicitement à saint Augustin dans ce chapitre, Pierre Maréchaux montre qu'il lui emprunte également une expression consacrée, *ne uilescant* que saint Augustin utilise dans le *Contre Julien*, les *enarrationes in Psalmos* et d'autres textes.

<sup>1142</sup> Armand Strubel, « *Allegoria in factis* et *Allegoria in verbis* » art. cit, pp. 342-357.

<sup>1143</sup> *Ibid.*, p. 347.

occasion de enquerir et estudier pour avoir congnoissance des choses celestieles. » (L. I, chap. 10, fol. 17r)

Le rôle du poète est de transcrire le mystère chrétien sous sa forme obscure afin de susciter le geste herméneutique des « clercs et rethoriciens » qui, confrontés à la complexité du signe, redoublent d'efforts pour percer la vérité divine.

La force de l'argumentation de Jean de Courcy consiste dans l'analogie systématique qu'il opère entre le langage du poète et celui de Dieu. Comme chez Boccace, la défense de la fiction poétique se fait par la démonstration de la profondeur spirituelle des Saintes Écritures qui utilisent le même type de langage obscur. En effet, les fictions mythologiques sont explicitement comparées aux visions que Dieu envoie aux prophètes grâce au connecteur analogique « ainsi comme ». Ainsi, au chapitre 10, pour prouver la fonction exemplaire du langage poétique, Jean de Courcy propose une analogie avec la vision d'Ézéchiel, laquelle préfigure le Saint-Esprit et les quatre Évangélistes :

Pour cause que les choses monstrees par exemple peuvent estre congneues plus appertement que celles qui parlent en legier langage, a Dieu voulu monstrier aucunes de ses divinitez moult obscurement, ainsi comme on list ou livre de Ezechiel, lequel, en l'an .V<sup>c</sup>. de la transmigracion de Juda et de Joachim, vist descendre ung estourbeillon de vent de la part de Aquillon, ouquel il avoit feu moult resplendissant et issoit de ce feu la similitude de quatre bestes, c'estoit d'un homme, d'un lyon, d'un beuf et d'un aigle et du parmy de celles .IIII. bestes issoit grant splendeur et voix comme de fouldre. (L. I, chap. 10, fol. 16v-17r)

*Montrer par exemple* signifie ici à montrer par image. De la même manière, au chapitre 11, il démontre la subtilité et l'efficacité du langage par figures en le comparant avec la vision de saint Jean à Patmos, avec l'apparition de cette femme qui, la lune « dessoubz ses piez », représente la Vierge Marie<sup>1144</sup>. Le poète dans la *Bouquechardière* n'est donc pas le clerc ou le rhétoricien caractérisé par sa supériorité cognitive. Il fournit aux herméneutes la matière à interpréter, tout comme les prophètes et Évangélistes le font avec la parole sacrée. Sa figure se rapproche de celle du poète-théologien défini par saint Augustin. Le Père de l'Église admet que certains poètes païens ont pu chanter « quelque chose de l'unique vrai Dieu », mais de manière absolument inconsciente, sans lui rendre véritablement hommage<sup>1145</sup>. Pour être plus clair : dans

---

<sup>1144</sup> « [...] car les choses baillies par subtiles figures sont mieux retenues et sont plus a loer, par especial en la sainte escripture, ainsi comme on list ou .XII<sup>e</sup>. chappitre de l'Apocalipse de saint Jehan le vierge qui vist en Pathemos ainsi comme Dieu lui voulu demonstrier une femme qui lui apparu estante ou ciel, laquelle estoit vestue du soleil et avoit sur son chief une couronne de .XII. estoilles, cleres et resplendissantes, et avoit celle femme dessoubz ses piez la lune. De teles visions qui pevent sembler obscures peut on savoir le vray par exposicions quant Dieu volt que en ces termes feussent demonstrees. » (L. I, chap. 11, fol. 17v).

<sup>1145</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVIII, 14. Dans les *Étymologies*, Isidore de Séville définit le poète-théologien comme celui qui fait des poésies sur les dieux (« *Quidam autem poetae theologici dicti sunt, quoniam de diis carmina faciebant. Officium autem poetae in eo est ut ea que vere gesta sunt, in alias species obliquis figuracionibus cum decore aliquo conversa transducant.* », L. VIII, 7.9. « Certains poètes ont été appelés Théologiens, car ils composaient leurs chants sur les dieux. Le rôle des poètes est de transposer sous d'autres formes les événements qui se sont réellement produits, en les modifiant par un discours figuré et détourné accompagné de certains ornements. »).

la conception temporelle chrétienne, les poètes-théologiens, en chantant les mystères du monde, ont indéniablement dit quelque chose de la Création et du Créateur par détour, mais ce n'étaient pas absolument pas leur intention du fait de leurs croyances païennes.

Sous la plume de Jean de Courcy, le poète-théologien redéfini est par contre digne de recevoir la parole divine. Il peut être inspiré. Cela n'est pas sans rappeler la conception boccacienne du poète inspiré par un souffle, un bouillonnement (ce que Boccace appelle le *fervor*) qui lui vient de Dieu<sup>1146</sup>. Cependant, Boccace va plus loin. Dans le livre XIV de la *Généalogie des dieux païens*, au chapitre 12, il s'autorise une analogie entre la parole des poètes et celle du Saint-Esprit grâce à un tour de force argumentatif réalisé en amont au chapitre 7. Le discours du poète converge vers des vérités encloses dans le mystère chrétien. Jean de Courcy est en réalité à mi-chemin entre la pensée de saint Augustin, sur le poète-théologien et de celle de Boccace, sur le poète inspiré.

Chez notre mythographe, l'analogie est livresque : le poète-théologien n'est pas un prophète, car il appartient à l'histoire antique et ne connaît pas encore la vraie religion. Relevant l'intuition commune au poète et au prophète « d'une évidence qui s'impose à eux, qui s'exprime dans le langage et qui en même temps s'y dissimule ou ne s'y livre que voilée », Michel Zink note justement que l'assimilation entre ces deux figures est anachronique pour le Moyen Âge<sup>1147</sup>. En effet, le poète n'est pas assimilé à un prophète au sens concret (littéral) du terme puisque la référence est faite à un modèle d'auteur d'origine livresque. Cette équivalence livresque est bien thématifiée dans les chapitres de Persée consacrés au rôle du poète, puisque Jean de Courcy compare également le poète à la figure ambiguë de l'auteur du texte de l'Apocalypse qu'il identifie à l'apôtre Jean détenu à *Pathemos* (Patmos). Or, l'apôtre Jean est une figure double à la fois prophète et évangéliste. Le poète chez Jean de Courcy serait donc un émissaire de la parole sacrée dont il est d'abord le récepteur (le prophète) puis le scripturaire (l'évangéliste). Dans une conclusion apologique digne de Boccace, Jean de Courcy l'élève au rang de sage et d'autorité chrétienne :

En confirmant les fais et les sens des poetes remonstrant leur prudence et auctorité, list on es *Histoires scolastiques* comme Dieu volt baillier teles similitudes aux Palestiens<sup>1148</sup> quant il leur

---

<sup>1146</sup> Boccace va plus loin que la notion du poète-théologien car il fait d'eux des sortes de prophètes. Boccace, *La Généalogie des dieux païens* : « La poésie, que rejettent les têtes légères et ignorantes, c'est le *bouillonnement* qui pousse à trouver des inventions exquises, puis à dire ou écrire ce qu'on a inventé. *Il procède du sein de Dieu* et n'est accordé, je crois, qu'à peu d'esprits dans la création ; c'est quelque chose d'admirable, aussi les poètes ont toujours été très rares. De ce bouillonnement, *l'efficiencia est sublime* : il oblige l'esprit à désirer écrire, il conçoit des inventions étrangères et inconnues, il dispose les réflexions dans un ordre déterminé, il embellit la composition d'un tissu de mots et de pensées inhabituels, il couvre la vérité d'un voile de fables et de décence. » (L. XIV, chap. 7, trad. d'Yves Delègue, pp. 42-43 ; nous soulignons).

<sup>1147</sup> Elle est une invention romantique hugolienne, baudelairienne, rimbaldienne et postrimbaldienne. Michel Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, pp. 79-97 (p. 79).

<sup>1148</sup> On trouve des variantes de *Palestiens* dans le manuscrit de Genève qui propose *Philistins* et dans celui de Saint-Petersbourg qui donne *Pharisiens*.

preschoit et comme pour garder la coustume de celle contree bailla il teles fictions, parce que ilz parloient choses ainsi couvertes, pourquoy on doit loer les poetes quant ilz ensuivent la divine doctrine et doit leur science estre manifestee comme les autres en sa faculté. (L. I, chap. 10, fol. 17r-v)

La référence à Pierre le Mangeur n'est pas aisément identifiable. Cependant, elle suit directement le récit de la vision d'Ézéchiél, c'est pourquoi nous serions tentée de voir dans cette anecdote une allusion aux discours de ce prophète face aux nations rebelles. En effet, au chapitre 3 (*De comminatione Ierusalem*) du livre d'Ézéchiél<sup>1149</sup>, Pierre le Mangeur commente la parabole de la marmite<sup>1150</sup>, dans laquelle Dieu demande à Ézéchiél de disposer le meilleur des viandes qu'il prélèvera sur les animaux du troupeau et de les faire bouillir avec les os devant le peuple incrédule. Suit la glose de la parabole : la marmite rouillée remplie de chair et d'os représente la ville de Jérusalem et ses habitants qui seront détruits par le feu jusqu'à ce que même la rouille (les impuretés) finisse par fondre. Le sujet du verbe *prêcher* et *baillier* est ambigu : il pourrait s'agir de Dieu ou de Dieu s'exprimant à travers la bouche du prophète. Cette situation de communication renvoie par analogie à celle qui unit le poète à Dieu.

Jean de Courcy confère au fabulateur des qualités qu'il partage avec les messagers de Dieu : non seulement le poète est un être digne de voir les choses saintes et divines, mais il est aussi *prudent* et fait office de figure d'*autorité* ! La prudence est une composante de la sagesse antique. Chez le philosophe antique, elle est une faculté intellectuelle et morale qui permet de bien agir. Thomas d'Aquin translate cet attribut du philosophe dans le système des vertus cardinales. La prudence dans son acception chrétienne consiste à évaluer une situation en fonction des critères du bien et du mal. Cette qualité de discernement est centrale pour l'accès de l'âme au salut, car elle engendre un comportement juste et vertueux. En reconnaissant la spiritualité du poète (sa parole lui vient de Dieu), son éthique (sa prudence) et son savoir-faire livresque (le passage par l'écriture permet de diffuser cette sagesse), notre commentateur-herméneute rapproche finalement la figure du poète de celle de l'Évangéliste et l'élève au rang d'autorité morale.

Parce qu'il pense en herméneute de l'histoire profane, Jean de Courcy revalorise sa source, le poète antique, pour en faire une autorité. Puisque le poète est inspiré par Dieu de manière consciente ou inconsciente, l'enveloppe fabuleuse est, non pas un mensonge, mais la protection du mystère chrétien :

Pourtant il est indifférent que la forme extérieure (écorce ou manteau) soit belle ou hideuse, Sirène ou Silène. L'enveloppe qu'elle soit *cortex*, *tegmen*, *integumentum* ou *uelamen* fait essentiellement office de protection : mais la question est maintenant de savoir si en voulant maintenir caché le mystère, les poètes avaient l'intuition que ce mystère prétendu était d'essence chrétienne ou qu'il

<sup>1149</sup> Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198, 1444A-D.

<sup>1150</sup> Éz., 24 : 3 : « *et dices per proverbium ad domum inritatricem parabolam et loqueris ad eos haec dicit Dominus Deus pone ollam pone inquam et mitte in ea aquam* ».

relevait seulement de la sagesse païenne. Boccace propose deux réponses : tantôt certains poètes (Prudence, Dante, Pétrarque) confient au « manteau de leurs fictions les significations pieuses et sacrées de la religion chrétienne » [...] *ce qui fait d'eux des prisci theologi* ; tantôt la majorité des autres, écrivant en *stylus poeticus*, fit inconsciemment converger les vérités encloses dans la fable vers les mystères chrétiens. Comment justifier cette coïncidence, cette conflation, ce syncrétisme ? Le poète, quel qu'il soit, est un inspiré.<sup>1151</sup>

Chez Jean de Courcy, c'est bien sûr dans la seconde configuration que l'on se trouve, celle de la « majorité des autres »).

De ce point de vue, la glose du dernier chapitre de la *Bouquechardière*, consacré au conflit entre Hérode et ses fils qu'il finit par faire assassiner est révélatrice de cette alliance entre poète et prophète :

Comme recorde Ovide en ung de ses livres nomme *Vetula* de Octovien de qui parle avons, duquel ou XXIII<sup>e</sup> an de son empire fut une conjonction d'estoilles adonc veue, laquele demonstroit comme au XXX<sup>e</sup> an que il devoit regner naistroit lors de celle constellation une sexte nommee Meturial et que en celle annee ung prophete naistroit de une vierge pure. De ce parla ysaye le prophete [...]. (L. VI, chap. 43, fol. 376v)

Le geste de clôture de la *Bouquechardière* est fortement symbolique : Jean de Courcy met côte à côte la prophétie sur la venue du Christ contenue dans le pseudo-testament d'Ovide converti au christianisme, le *De Vetula*<sup>1152</sup>, et celle du prophète Isaïe. Tous les deux annoncent la révélation de la foi chrétienne aux peuples vétérotestamentaires. Tous les deux sont porteurs du message sur la rédemption et l'espoir du salut. Qu'il s'agisse d'une tentative personnelle de concilier la conception rhétorique de la *poetrie* de Jacques Legrand à la théorie du signe et du symbolisme universel chrétien de saint Augustin ou qu'il ait été sensible à la pensée de Boccace, Jean de Courcy possède quelques affinités avec l'humaniste italien<sup>1153</sup>. Là encore, il est une figure de l'entre-deux.

#### b. Défense de l'herméneutique profane

Cependant, et c'est là la clé de voûte du système de pensée de Jean de Courcy, la réhabilitation du poète permet en réalité d'accréditer le rôle de l'herméneute de l'histoire profane. Pour Boccace, il n'est en effet pas nécessaire de « détricoter » la fable pour en apprécier sa justesse puisque le sens chrétien s'y trouve déjà. L'humaniste valorise ainsi le rôle

---

<sup>1151</sup> Pierre Maréchaux, « Mythologie et Mythographie dans la *Généalogie des dieux païens...* », art. cit., pp. 239-240.

<sup>1152</sup> Sur l'Ovide chrétien, voir Simone Viarre, *La Survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Poitiers, C.E.S.C.M., 1966 et Paule Demats, *Fabula...*, op. cit., pp. 113-136.

<sup>1153</sup> Nous n'affirmerons cependant pas que Boccace est la source directe de Jean de Courcy. Au sujet de la théologie fabuleuse et de la métamorphose, ce dernier emprunte en effet un système de pensée propre à saint Augustin, comme celle de l'illusion démoniaque (cf. la partie III, chapitre 3). De plus, sa pratique de l'allégorèse reflète bien une conception traditionnelle de l'*integumentum*, propre aux commentateurs de l'*aetas ovidiana* et à l'auteur de l'*Ovide moralisé*. Il est probable que Jean de Courcy suive davantage une conception christianisée du *poeta vates*. Néanmoins, cela n'enlève rien à la nouveauté dont Jean de Courcy fait preuve dans son discours théorique sur la fable.

du poète en amoindrissant celui de l'herméneute et réalise, comme le dit Pierre Maréchaux, un syncrétisme ingénieux entre l'allégorie poétique (Lactance, Macrobe) et l'allégorie herméneutique (la théorie chrétienne de l'*integumentum*). Jean de Courcy, au contraire insiste sur le rôle de l'herméneute. Le lecteur a besoin de l'herméneute pour déchiffrer les signes divins envoyés au poète ou aux acteurs de l'histoire profane (notamment dans le cas des songes prémonitoires<sup>1154</sup>). À travers cette défense de la fable, c'est donc à une défense de l'herméneutique profane à laquelle se livre Jean de Courcy.

En mettant en valeur la dimension pédagogique du signe, il révèle le plaisir intellectuel provoqué par le déchiffrement et la découverte du sens profond. L'écriture de la fable est appelée par un désir de l'herméneutique. Ainsi au moment où il évoque la parabole de la marmite, on se demande pourquoi Jean de Courcy passe par la référence à la glose de l'*Histoire scolastique*, alors qu'il aurait pu renvoyer directement au livre d'Ézéchiel. À notre avis, il ajoute ainsi un autre acteur indispensable à la bonne communication du message divin : l'herméneute. Il crée ainsi un triangle communicationnel composé de Dieu, du poète et de lui-même qui interprète le langage obscur :

- **Pierre le Mangeur** retranscrit et commente → la parole couverte de **Dieu** → s'adressant aux *Palestins* → à travers **le prophète Ézéchiel** ;
- **Jean de Courcy** retranscrit et commente → la parole couverte de **Dieu** → s'adressant aux **lecteurs** → à travers **le poète**.

Le parallèle est remarquable par sa justesse et sa finesse : la posture de Jean de Courcy est comparable à celle de Pierre le Mangeur, théologien reconnu et glossateur de la Bible (le livre d'histoire chrétienne par excellence). L'historien de la *Bouquechardière* transpose donc la légitimité de la démarche de Pierre le Mangeur dans le champ de l'histoire profane. Le parallèle entre l'exégèse de l'Écriture sainte et celle de l'écriture profane est confirmé par le fait que le poète comme le prophète ensuit « la doctrine divine » et qu'il s'agit dans les deux cas d'interpréter l'histoire chrétienne de l'humanité. Jean de Courcy s'identifie ainsi aux « clercs et rethoriciens » qui devant l'obscurité du langage poétique font appel à leur subtilité pour « exposer la vérité de icelles et que plus royalment en peussent user » (L. I, chap. 11, fol. 18r). Cette identification explique le fait que, malgré une défense humaniste du poète et de la fable, la pratique de Jean de Courcy reste dans la suite de la *Bouquechardière* relativement bien ancrée dans la tradition de l'historicisation et de l'allégorèse chrétienne.

---

<sup>1154</sup> Voir la partie III, chapitre 3, III.

La posture de l'herméneute laïque est fondée sur des capacités intellectuelles acquises par des lectures. Elle rappelle la posture d'humilité du traducteur d'Ovide qui insiste sur son statut d'« apprentis », c'est-à-dire de simple, au sens défini par Geneviève Hasenohr :

En Dieu me fi de cest afaire,  
Qui aus sages et aus discrez  
Repont et cele ses secrez,  
Si les revele aus apprentis  
Qui sont de l'enquerre ententis.  
Or me doinst Dieus tel ditié faire. (*Ovide moralisé*, L. I, v. 26-31)

En insistant sur son statut d'*aprentis*, le *maindre des menors* (L. XV, v. 7432) oppose la condescendance des grands clercs et des docteurs, leur vanité à la dévotion et la simplicité des humbles. La simplicité ne renvoie pas au « champ de l'intellect et de la connaissance, mais à celui de la morale et de la vie intérieure »<sup>1155</sup>. Dans le cas de Jean de Courcy, la simplicité de l'herméneute laïque est à la fois sociale et morale : elle émane de son statut de laïc et de sa posture de dévotion. C'est par sa capacité à soulever le voile de l'« hypercodage rhétorique et stylistique » (celui des signes fabuleux ou/et divins) et grâce à ses compétences « idéologiques » (le dogme chrétien) et « intertextuelles » (la connaissance de la tradition mythographique)<sup>1156</sup> que Jean de Courcy peut interpréter, comprendre et actualiser le véritable sens des écritures. Les chapitres sur Persée mettent donc en valeur une communication triangulaire, Dieu – le messager – l'herméneute, qui se clôt sur elle-même, car le but de l'herméneute est de « enquerir et estudier pour avoir congnoissance des choses celestieles » (L. I, chap. 10, f. 16v). La lecture profane et son interprétation sont mises sur le même pied que celles des textes bibliques. Le lecteur-herméneute laïque se place à côté du clerc-théologien, comme Pierre le Mangeur. Il est avant tout un « simple » lecteur, c'est-à-dire un lecteur guidé par son humilité et par sa recherche de Dieu.

Néanmoins, notre herméneute est un simple lecteur qui s'est illustré parmi ses pairs, puisqu'il a su déchiffrer le langage divin crypté à dessein pour ne pas être dévalué par des esprits trop familiers. Il s'impose donc en lecteur modèle au sens où l'entend Umberto Eco, c'est-à-dire un lecteur idéal « capable de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui, l'auteur, le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agi générativement »<sup>1157</sup>. La défense du poète et de l'herméneutique profane engendrent donc par extension une défense du lecteur laïque.

---

<sup>1155</sup> Geneviève Hasenohr, « La société ecclésiale... », art. cit., p. 232.

<sup>1156</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula...*, op. cit., pp. 95-106.

<sup>1157</sup> *Ibid.*, p. 68.

La légende de Persée a un statut particulier dans la *Bouquechardière* : elle justifie l'intégration de la fable mythologique au sein d'un discours historique ancré dans une tradition ecclésiastique. Puisque l'élément fabuleux n'est que métaphore, le poète ne peut être taxé de menteur. Le rôle de l'historien consiste donc à soulever la métaphore pour laisser apparaître un récit vraisemblable. Il y découvre une réalité antique intégrée dans une temporalité chrétienne et dans laquelle il peut désormais y lire un sens spirituel. L'histoire antique contient une vérité divine au même titre que l'histoire contenue dans la Bible, que l'herméneute se charge de découvrir. Après avoir exposé le cadre de pensée universaliste de Jean de Courcy, il s'agit désormais d'observer les techniques de réécriture qui font passer la fable de la fiction à l'histoire.



## Chapitre 2

### La fable en tant qu'histoire : une poétique de la vraisemblance

La large place accordée à la fable dans la *Bouquechardièrre* constitue bien le trait particulier de l'histoire universelle moralisée de Jean de Courcy. Pourtant, il faut signaler d'emblée que le livre 1 de la *Bouquechardièrre* n'est en aucune façon une mise en prose de l'*Ovide moralisé*, qui n'est d'ailleurs probablement pas sa seule source. L'auteur normand sélectionne en effet les fables ovidiennes en fonction de leur lien avec la généalogie des rois grecs et de leur potentiel de moralisation. Les aspects mythologiques de la fable étant la plupart du temps gommés, l'intérêt de Jean de Courcy n'est pas celui d'un mythographe et, comme la démonstration de brio poétique ne l'intéressait pas dans le cas de l'histoire antique empruntée au roman, ce n'est pas non plus l'exercice d'équilibriste de l'allégorèse qui passionnent notre compilateur : Jean de Courcy ne pratique pas avec autant de soin la technique de l'allégorèse mise en place par l'auteur de l'*Ovide moralisé*.

Si dans la pensée médiévale, la fable n'est ni vraie ni vraisemblable par opposition à l'histoire, l'auteur de la *Bouquechardièrre* s'efforce de la faire entrer dans le régime d'historicité au moyen d'une poétique de la vraisemblance que nous analyserons dans ce chapitre. Par poétique de la vraisemblance, nous entendons les techniques de réécriture utilisées par l'historien pour rendre le récit mythologique conforme aux critères de vérité et d'objectivité qui fondent le régime d'historicité. Nous observerons dans un premier temps la démarche d'évhémérisation de la fable qui consiste à expliquer par un argument théologique les fausses croyances païennes. Puis, nous verrons les autres procédés utilisés par Jean de Courcy pour rationaliser et historiciser le récit fabuleux. Enfin, nous nous intéresserons à un usage particulier de la fable, en tant qu'exemple fictif, alternative pédagogique à l'exemple historique, qui bien qu'elle ait un statut « littéraire » reflète là encore la démarche de rationalisation de la fiction mythologique.

#### I. Inclure la théologie fabuleuse dans l'histoire universelle<sup>1158</sup>

Peut-être convient-il ici de distinguer deux termes pour étudier l'attitude de Jean de Courcy vis-à-vis du récit fabuleux : la fable et le mythe<sup>1159</sup>. La fable relèverait de ce que la

---

<sup>1158</sup> Nous empruntons l'expression *théologie fabuleuse* à Paule Demats qui, tout au long de son étude (*Fabula...*, *op. cit.*), désigne ainsi la mise en récit sous la forme des fables des croyances issues de la religion païenne.

<sup>1159</sup> Jean-Louis Backes signale que le mot *mythe* au Moyen Âge est presque fantomatique mais qu'il « apparaît parfois, très rarement, en composition [dans le terme *mythologie*]. À l'état pur, il est presque absent ». Il ne cite

mythocritique<sup>1160</sup> appelle le mythe *littérisé* ; le mythe en tant que *théogonie* serait une fausse croyance, condamnable du point de vue chrétien. Le mythe serait une sorte de récit traditionnel circulant dans un temps vétérotestamentaire au sein des peuples païens : il érige la fable en théologie fabuleuse, c'est-à-dire en religion païenne.

Cependant, il va de soi que les deux statuts s'entrecroisent. En effet puisque le mythe relève du langage, il est mis en récit, c'est pourquoi il est composé de fables qui, rapportées par Ovide, se coulent dans un moule littéraire. Si le terme de « mythe » n'est pas encore entré dans la langue française à la fin du Moyen Âge (il ne le fera qu'au XIX<sup>e</sup> siècle), Jean de Courcy traite de manière distincte ce qui relève de la fausse croyance et ce qui relève de la *fable*. Dans le premier cas, il confère une réalité ontologique à ce phénomène historique, qu'il convient d'expliquer et de décrédibiliser par une réflexion théologique, dans le second cas, il ne s'agit que d'un artifice rhétorique superposé à la véritable histoire. La querelle de la fausse religion n'est, cependant, plus aussi actuelle à l'époque de Jean de Courcy qu'à l'époque de saint Augustin : là où le père de l'Église cherchait à démontrer l'absurdité des croyances anciennes, l'intérêt de Jean de Courcy est celui d'un herméneute : il est fasciné par la question du signe divin et par la bonne et la mauvaise lecture qu'ils induisent. La fausse croyance est donc intégrée dans l'histoire universelle. La théologie fabuleuse est appréhendée en tant que phénomène historique, signe d'une culture différente, même s'il s'agit d'une erreur de jugement d'un point de vue chrétien.

### 1. *L'explication évhémériste : la crédulité des peuples*

Dans la *Bouquechardière*, la question de la théologie condamnable des Anciens est essentiellement présente dans les premiers chapitres du livre I, qui relatent la généalogie des rois de la Grèce antique en passant par la lignée de Saturne. Cependant, les rois grecs, parmi lesquels est incluse la lignée de Saturne, sont d'emblée présentés comme les descendants de Jacob, fils de Noé. Le geste est fort. Le mythe grec de la création de l'univers, que l'on trouve en ouverture des *Métamorphoses* et qui est même repris par son traducteur roman, est annihilé. Dans la *Bouquechardière*, il n'y a qu'une seule version de la Création qui s'impose, celle du Dieu unique. Jean de Courcy assimile ainsi la théogonie grecque dans une temporalité universelle chrétienne, complétant le versant antique (dont la mythologie fait partie, au même titre que l'histoire de Thèbes, de Troie, d'Énée) d'une histoire médiévale qui se rêve

---

malheureusement pas d'exemple. Jean-Louis Backes, « Mythe et fable », in *Mythe, histoire et littérature...*, op. cit., pp. 13-24. C'est donc selon des critères tardifs que nous faisons cette distinction pratique.

<sup>1160</sup> André Siganos, « Définitions du mythe », in *Questions de mythocritique*, eds Danièle Chauvin, André Siganos & Philippe Walter, Paris, éditions Imago, 2005, pp. 85-100.

véritablement universelle. Si le désir de Wauchier de Denain était probablement, comme l'ont montré Catherine Croizy-Naquet et Françoise Laurent d'écrire une histoire ecclésiastique, intégrant histoire antique, histoire biblique et chrétienne, hagiographie, etc.<sup>1161</sup>, le désir de Jean de Courcy est de donner une version universelle de l'histoire antique.

La démarche de notre historien va donc dans le sens d'une évhémérisation chrétienne<sup>1162</sup>, de manière à intégrer ce récit dans la trame temporelle de l'Ancien Testament :

Comme oÿ avez, fut aprez le decés de Noé la terre a ses troiz filz partie, a Sem Aise, a Cham Auffrique, a Japhet Europe et **pour la cause que mon entencion est de proceder en la part de Europe pour la terre de Grece qui y est situee**, me convient il parler de Japhet qui en celle partie premier habita. Celui Japhet tint la part de Europe et de la lignie qui de lui descendi de plus en plus l'acreust et repeupla jusques au temps que regna Abraham, aprez celui deluge mil .CCCC XL. ans, et **de lui descendi toute celle lignie** et de Fluvia qui estoit sa femme. (L. I, chap. 3, fol. 8v).

L'ancrage dynastique et temporel rappelle la méthode rigoureuse de calcul des historiens autorisés, comme Eusèbe de Césarée, et permet à Jean de Courcy d'authentifier la généalogie grecque qu'il propose. Or, puisque la descendance de Japhet peuple *toute* l'Europe, la lignée de Saturne, constituée du panthéon mythologique grec (Minerve qui vécut *au temps de Jacob*, Vénus, Neptune, Thétis, Cérès, Bacchus, Diane et même les nymphes<sup>1163</sup>), est rattachée à cette généalogie vétérotestamentaire.

De la même façon, après avoir raconté l'histoire des deux premiers rois de Grèce, Inachos et Phoronée qui régnèrent « au temps que Jacob et Esaü vivoient » (L. I, chap. 5, fol. 10r), Jean de Courcy dresse la liste de quelques divinités, aux fonctions civilisatrices, issues de la mythologie grecque :

En celui temps vint Erodipés en la terre de Grece et lors eslargi Tricholenus aux Gregoiz le cultivement des terres labourer et Serés la deesse a semer les blez, car au devant de ce les gens ne mengeoient que glans et autres fruis qui croissoient par nature. **Au temps de Moÿse** leur donna Dyonise Baccus l'art et la maniere de labourer les vignes, et **au temps de Joseph** leur donna Aclas la vraye science d'astronomie. Promotheus qui estoit son frere enseigna lors le peuple ignorant, dont les poetes dient qu'il faisoit les hommes de terre pource que ilz estoient rudes comme terre et il les mettoit en bonne dottrine et fut le premier homme qui enchassast pierres en anel. **Au temps Affrage** leur establi le roy Fichen mesures et poix, ouquel temps Eritonus et Etrolus leur donnerent l'art de faire les chars et charrettes. **Au temps Agnus Marcus** leur donna Michilés la science de fusique et de nature et adonc Vulcanus trouva la maniere de fer, cuivre et arain forger et la fonture de tous autres metaux. En celui temps trouva Jubal le chant des orgues et de harpe et Neuma sa seur l'art de tistre et faire draps et toilles [...]. (L. I, chap. 5, fol. 11r)

---

<sup>1161</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, op. cit., p. 27 et Françoise Laurent, « Wauchier de Denain. De l'historiographie à l'hagiographie... », art. cit., pp. 15-28.

<sup>1162</sup> Sur la tradition évhémériste (doctrine issue d'un savant helléniste éponyme, Évémère, au III<sup>e</sup> siècle avant JC et reprise par Ennius, auteur d'une *Histoire sacrée*) sur laquelle nous reviendrons, voir l'étude de Jean Seznec, *La Survivance des dieux antiques...*, op. cit.

<sup>1163</sup> L. I, chap. 9, fol. 15v. Le chapitre 9 ne précise pas si les autres dieux grecs, outre Minerve, vécurent eux aussi au temps de Jacob mais ils apparaissent également comme des êtres mémorables divinisés, si ce n'est contemporains du moins ayant vécu durant le même âge.

L'assimilation de l'histoire fabuleuse, devenue profane grâce à la stratégie d'évhémérisation, à l'histoire chrétienne au moyen des raccords temporels n'est pas nouvelle : Jean de Courcy suit ici le texte du *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois* qui relate précisément toutes ces anecdotes<sup>1164</sup>. Néanmoins, le compilateur de la *Bouquechardière* intervient sur son modèle : il renforce la concordance et la cohérence du système mythologique avec la temporalité biblique, en accumulant au sein d'un même paragraphe des anecdotes éparses dans son hypotexte et en remplaçant la mention déictique du *Manuel* « en celui temps » par un ancrage temporel plus précis.

Dans cet exemple, Cérès est qualifiée de *deesse*, ce qui peut surprendre un lecteur médiéval. Mais, cette dénomination a, en réalité, déjà été discréditée par l'auteur au chapitre 3, dans l'explication évhémériste de la déification d'Io : c'est par reconnaissance pour ses bienfaits et par amour pour elle que le peuple l'a élevée au rang de déesse<sup>1165</sup>. La proximité textuelle des deux exemples féminins permet en effet au lecteur de procéder par analogie dans le cas de Cérès. Les dieux païens sont ancrés dans une généalogie vétérotestamentaire et une réalité humaine, comme en témoignent leur rôle de civilisateurs et les activités concrètes qu'ils enseignent : la culture du sol et de la vigne, les sciences, l'ingénierie, etc<sup>1166</sup>. À l'instar de la présentation de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur<sup>1167</sup>, les divinités prennent place et agissent aux côtés de personnages humains et bibliques : *le roy Fichen*, Lameth, Japhet, Jubal, mais aussi *Michilés*<sup>1168</sup>, Cadmus, le fondateur de Thèbes, etc. Les dieux sont donc des personnes historiques dignes de mémoire. Mais à la différence du texte de Pierre le Mangeur, leur histoire n'est pas reléguée en marge de l'histoire biblique, dans des *incidentia*. Elle est matériellement intégrée dans le texte principal du manuscrit. L'histoire antique et l'histoire biblique forment donc visuellement et linéairement un tout. Elles forment à elles deux l'histoire de l'humanité.

<sup>1164</sup> BnF fr. 19477, fol. 25r-26v.

<sup>1165</sup> L. I, chap. 4, fol. 10r : « Mais aprez ce qu'elle fut trespassee, pour la grant confidence qu'ilz avoient eue en elle et la doctrine que donnee leur avoit, creoient fermement que elle fust deesse et qu'elle eust pouoir de nuire et aider par chascun jour en ciel et en terre. »

<sup>1166</sup> Sur les figures civilisatrices, voir Jacqueline Cerquiglini, *La Couleur de la mélancolie...*, *op. cit.*, pp. 103-125.

<sup>1167</sup> Dans l'*Histoire scolastique*, Erichonius et Cadmus sont contemporains de Josué. Liber Pater ou Dionysius naît sous le juge Othoniel, Triptolème apporte à Eleusis la semence du blé au temps du juge Aod. (Migne, *P.L.* 198, col. 1272-1285. *Incidentia*).

<sup>1168</sup> Il pourrait s'agir de Miléto, père de Byblis et Caunus, qui fonda la ville de Milet. L'*Ovide moralisé* ne fait aucune mention de l'invention de la *fusique*, au sens de médecine, par Miléto : « Parti de Crete et si lessa / Sa terre toute et mer passa. / Vint en Acide la contree. / Là a une cité fondee. / Miletus son non i fist metre : / Milete a non, ce dist la letre. » (L. IX, v. 2067-2072). En revanche, on trouve chez Isidore de Séville au chapitre 24 du livre 2, consacré à la définition de la *philosophie*, la mention de Thalès de Milet, à l'origine de la médecine : « *Physicam apud Graecos primus perscrutatus est Thales Milesius, unus ex septem illis sapientibus* », *Etymologiae*, II, XXIV, 3. Jean de Courcy a pu emprunter directement ou indirectement ces informations à Isidore de Séville.

Il en va de même dans le chapitre 9 qui mentionne longuement la généalogie de Saturne. L'historien rationalise le discours mythique en mettant en valeur le processus qui permet de *fabriquer* un dieu ou une déesse :

[...] par sa force, sa valeur et sa vertu conquist il en son temps plusieurs haulx puissans hommes par les batailles que sur eulz gaengna et ce qu'il leur **monstra premier l'art de bataille**, par quoy le peuple fermement creoit que par lui es batailles fust donnee victoire, pourquoy ilz le aouroient comme dieu de bataille et a mort et a vie lui firent sacrifice. En celui temps advint, quant Jacob vivoit, qu'il se apparust au peuple en la terre de Grece, dessus ung lac nommé Triconide, **une vierge clamee** Minerve, laquelle fut moult sage et de subtil engin, car elle fut **trouverresse** de plusieurs ouvrages comme de tissures et de lanifrice. Si habonda en elle si grande science que les Gregois la nommerent Pallas et **de sapience fut deesse clamee** et avoient leur creance que d'elle venist tout le sens du monde. Mesmement Venus, la fille Jupiter, qui bele et plaisante a merveilles estoit parce que de luxure fut si embrasee et que en fole amour mettoit tout son penser tant que c'estoit son singulier plaisir, **fut de celui peuple deesse d'amours dite**, et plusieurs autres qui **en celle loy estoient lors clamez dieux et deesses**, comme Neptune, le dieu de la mer, et Thetis qui en estoit deesse, Cerés des blez, Bachus des vins, Dyane des deduits, les Nymphes des fontaines et moult d'autres qui en celui temps furent sacriffiez par semblable maniere. (L. I, chap. 9, fol. 15r-v)

Ce type de lecture évhémériste se retrouve également dans la *Cité des Dames* de Christine de Pizan, dont l'auteure a emprunté à Boccace un certain nombre d'anecdotes mythologiques<sup>1169</sup>, ce qui permet encore une fois de nous interroger sur l'éventuelle connaissance que Jean de Courcy aurait eue des textes de Boccace et en particulier de ses œuvres historiques et morales, comme le *De casibus*. Cependant, il faut avouer que cette stratégie d'historicisation de la fable est à l'œuvre dans de nombreux textes médiévaux : dans l'*Ovide moralisé*<sup>1170</sup> ou encore le *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois*, à qui Jean de Courcy emprunte de nombreuses anecdotes. Quelle que soit sa source, le discours de Jean de Courcy est ponctué par des connecteurs logiques qui insistent sur l'articulation entre la cause et l'effet :

Mars (fils de Jupiter) → (*car*) valeureux et vertueux en bataille → (*par quoy / pourquoy*) adoré comme dieu de bataille

Minerve (vierge) → (*car*) *trouverresse* de l'art de filer et savante → (*si... que*) clamée déesse de sapience

Vénus (fille de Jupiter) → (*parce que*) beauté et luxure → (*tant que*) dite déesse d'amour

La déification païenne apparaît comme une construction accidentelle et non essentielle : ils sont *dits* ou *clamez* dieux malgré leur essence bien humaine<sup>1171</sup>. L'explication de Jean de Courcy au

<sup>1169</sup> Voir Alfred Jeanroy, « Boccace et Christine de Pizan : le *De claris mulieribus*, principale source du *Livre de la Cité des Dames* », *Romania*, n° 189 (1922), pp. 93-105. Cependant, rappelons que Christine intègre l'histoire fabuleuse au sein d'une œuvre *nouvelle*, ce qui n'est pas le cas de Jean de Courcy.

<sup>1170</sup> Voir Marylène Possamaï-Pérez, « Les Dieux d'Ovide "moralisés" dans un poème du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle », in *Fées, dieux et déesses au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, n° 12 (1994), pp. 203-214.

<sup>1171</sup> Nous pourrions citer d'autres exemples extraits du livre I : « leur dieu Ymeneus que pour lors **clamoient** dieu de espusement » (chap. 15, fol. 20v) ; « Martis qui pour le temps estoit **clamé** dieu des batailles » (chap. 68, fol. 72r) ; « Antheus [...] se il advenist que par aventure le convenist sur la terre cheoir, si tost que il avoit touché a la terre lui estoit sa force doublee et son alainne, par quoy **les acteurs distrent** qu'il fut filz de la terre. » (chap. 26, fol. 33r) ; « par sa perversité fut si mal renommé que le peuple dist qu'il estoit dieu d'enfer et ainsi le creoient » (chap. 32, fol. 38r).

sujet de la naissance du paganisme relève donc d'une pensée évhémériste et étimologique, bien connue au Moyen Âge, mais celle-ci est assortie d'une perspective vétérotestamentaire : les faux dieux ou déesses sont tantôt des personnages mémorables, tels les rois qui se firent adorer comme dieux (Jupiter, Mercure ou Apollon<sup>1172</sup>) ou des personnages civilisateurs ou des figures d'inventeurs qui permirent au peuple d'appriivoiser la nature ou de mettre au point des connaissances scientifiques (la culture du blé pour Io et Cérès, de la vigne pour Bacchus, l'apprentissage des lettres pour Io, de l'amour pour Vénus, la science pour Pallas, l'art de la guerre pour Mars ou encore l'art de la forgerie pour Vulcain<sup>1173</sup>). Les dieux et déesses sont donc des personnages souvent bénéfiques, à l'exception peut-être de certaines figures déifiées par crainte. C'est le cas de Jupiter, mais aussi de Pluton qui devient un roi « si mal renommé que le peuple dist qu'il estoit dieu d'enfer » (L. I, chap. 32, fol. 38r) ; quant au dieu de la mer Achéloos, il est qualifié de « riche duc, de noble lignie, et tint en celle terre moult grande seigneurie » (L. I, chap. 24, fol. 30v).

Comme c'était déjà le cas dans le processus de démythisation du héros épique, Jean de Courcy fait à dessein l'économie des fictions liées aux dieux Bacchus, Vulcain, Érichthonios ou encore au titan Atlas, lesquelles fournissent l'explication de leur fonction étimologique<sup>1174</sup>. En effet, en réduisant l'histoire de ces fondateurs mythiques à une simple énumération et une simple mention de leur art, le compilateur rappelle leur fonction historique sans pour autant les glorifier, autrement dit sans les *mythifier*. Il suit en cela la tradition de l'histoire sainte, au sujet de laquelle Paule Demats souligne que « les héros des aventures mythiques et légendaires se trouvent réduits, sans aucune distinction, à une commune mesure humaine, et leurs aventures à une commune vérité historique »<sup>1175</sup>. Seul le titan Prométhée fait l'objet d'une glose mythologique (*dont les poètes dient*), mais elle est reléguée au rang de version seconde, non conforme à la vérité, et se trouve, par conséquent, mise à distance<sup>1176</sup>. Dans ces chapitres sur les premiers rois de Grèce, le compilateur s'inspire de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, de la *Chronique de Baudouin d'Avesnes* ainsi que d'une source mythographique. Dans les deux textes historiographiques, on retrouve bien par exemple la mention de Prométhée et de son frère

<sup>1172</sup> L. I, chap. 9, fol. : « Si leur faisoit [Jupiter] chascun jour entendant qu'il estoit dieu en ciel et en terre, par quoy en son temps fut de chascun si doubté que resister encontre lui ne osoient et creioient qu'il fust dieu spirituel. Comme aucunesfois tonnoit et fouldroioit, creioient fermement que par lui advenist et que de tout faisoit ainsi a son vouloir, par quoy ilz distrent que il estoit dieu des fouldres. »

<sup>1173</sup> Cacus est présenté comme le « filz de Vulcan, l'ancien forgeur » (L. I, chap. 26, fol. 32v).

<sup>1174</sup> Rappelons que la fiction étimologique est inventée pour « expliquer, figurer, rendre plus concret » un phénomène (Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., p. 331).

<sup>1175</sup> Paule Demats, *Fabula...*, op. cit., p. 89.

<sup>1176</sup> L'allusion à Prométhée se trouve dans le *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois*, mais elle est aussi et avant tout racontée dans l'*Histoire scolastique*, au chapitre 86 de la Genèse (PL 198 1124C).

Atlas, qui « fu sages astronomiens et de grant science »<sup>1177</sup>, ou celle d'Érichthonios comme inventeur des chars<sup>1178</sup> et aussi le détail de la mauvaise lignée de Danaos au chapitre 6<sup>1179</sup>.

Jean de Courcy laisse ainsi à son lecteur, qu'il suppose érudit, la liberté de faire le rapprochement entre l'interprétation historique et la fiction étimologique passée sous silence. Autrement dit, le mythe est évoqué par allusion : il est *in absentia*. En cela, notre chevalier ne suit pas la démarche littéraire du traducteur de l'*Ovide moralisé*, qui consiste à *traire en roman* tout le texte ovidien (voire davantage) et à l'interpréter à la lumière du dogme chrétien, ce qui nous amène à conclure que Jean de Courcy est moins un *mythographe* qu'un *historiographe*. Le premier geste est un geste d'historicisation des fables dédiées aux héros mythologiques : le lecteur a devant soi des gestes présentées de manière chronologique : la geste de Persée, celle d'Hercule, de Thésée et de Pirithoos, des Amazones, de Jason, de Polinice et de Térée sont incluses dans le programme historiographique de la *Bouquechardière* et leurs aventures s'articulent autour d'un principe généalogique.

## 2. De la loi de nature à la loi écrite : la temporalité chrétienne universelle

L'institutionnalisation de cette fausse croyance en véritable religion n'a été possible que parce que le peuple n'avait pas encore eu la révélation du Dieu unique par l'intermédiaire de la loi écrite envoyée à Moïse. Jean de Courcy propose alors une explication sur l'origine de la croyance des anciens peuples qu'il impute à leur méconnaissance de Dieu :

Par **la loy de nature** qui lors estoit commune fut longuement le peuple affolé de ainsi croire que hommes feussent dieux et eussent pouoir en ciel et en terre, comme Jupiter de qui parlé avons, de Mercure son filz et aprez de Appolo, lesquelz du peuple ourent sacrifices et furent aourez comme dieux tous puissans [...]. **En celle loy** fut le peuple creant que aussi tost comme homme ou femme avoit en soy sens ou bonne fortune de mieux que les autres aucune chose faire, ou que celui peuple avoit creance que par lui eust esté faite ou pourchacee, pour tant seulement estoit dieu ou deesse du peuple clamé et croit chascun que par leur deïté en celle maniere advenissent les choses. Pour la simple creance qui lors estoit au peuple furent de chascune des proprietéz nommez dieux ou deesses pour la loy de nature qui adonc estoit en estre et que les gens n'avoient vraye congnoissance, par quoy longuement furent en celle folle erreur ou sacrifice de ces estranges dieux. (L. I, chap. 9, fol. 15r-v)<sup>1180</sup>

<sup>1177</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, BnF fr. 20125, fol. 86r.

<sup>1178</sup> *Ibid.* fol. 87r : « En celui tans fu en Gresse fais li premerains chars et la premeraine charrete si li fist Erichtonius qui mout fu bons engineres et sages [...] ».

<sup>1179</sup> Jean de Courcy donne à lire : « Danaus le .IX<sup>e</sup>. regna .L. ans et olt en son temps plusieurs filz et filles, combien qu'il fust extrait de petite lignie » (I, chap. 6, fol. 12r). Le texte de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* évoque une première fois Danaos comme successeur : « puis encore apres ce alles fu li regnes otroies et dones a un vaillant chevalier qui n'estoit mie de roiau lignage Danaus fu apeles » (*Histoire ancienne jusqu'à César*, BnF fr. 20125, fol. 40r). De même, la *Chronique dite de Baudouin d'Avèsnès* donne une version assez proche : « Danaus le .IX<sup>e</sup>. regna .L. ans. » (Cambrai, BM 683, fol. 73r). L'*Ovide moralisé*, qui ne suit pas son hypotexte latin, raconte la fable des Danaïdes et fait descendre Danaüs de la lignée d'Epaphus (L. II, v. 4587 et suiv.).

<sup>1180</sup> Ou encore : « Adonc vivoit le peuple en folle creance et creioient les choses experientes selon les cas qui leur advenoient et qui se trouvoient en leurs benefices [...]. A celle fin que la credence de nostre humanité puisse devant Dieu estre veriffiee, devons nous croire que il est vray seul dieu [...] » (L. I, chap. 4, fol. 10r). On retrouve aussi la mention de la religion fabuleuse dans les autres livres. Ainsi au livre 3, Jean de Courcy signale la croyance

Le blâme est perceptible sous la plume de Jean de Courcy qui multiplie les termes appartenant à l'isotopie de l'erreur, de la folie et de la crédulité et qui s'oppose dans les commentaires à l'isotopie de la vraie religion : *vray seul dieu, la vraye congnoissance, la vraye cognicion* (L. I, chap. 4, fol. 10r) ou encore *la verité pure* (*ibid.*, chap. 9, fol. 16r). Et il n'hésite pas non plus à pousser jusqu'au bout le ridicule de ces fausses croyances dans l'*exemplum* du chapitre 4, où il rapporte une pratique étonnante : l'adoration des choux par les Égyptiens qui ne suivirent pas le pharaon à cause de leurs occupations agraires et qui par conséquent survécurent à la noyade<sup>1181</sup>. Cette anecdote vient illustrer la déification d'Io par les Égyptiens qui fabriquèrent une idole à sa *semblance*. L'analogie apparaît ici comme le point culminant d'une « fole creance », d'une pratique ridicule et erronée.

Nous remarquons une évolution continue et réfléchie dans les commentaires des premiers chapitres qui permettent d'établir une distinction temporelle entre un avant et un après la révélation et d'inclure la théologie fabuleuse dans une logique chrétienne de la révélation. En effet, à l'exemple historique de l'exode du peuple juif, au chapitre 4, succède, l'épisode du mont Sinaï (chap. 5), dans lequel Dieu donne à Moïse les Tables de la loi :

Si vesquirent leur temps en celui labour jusques a ce que Dieu ne volt plus que ilz usassent de celle creance et que il leur en volt une autre baillier, ainsi comme on list ou livre de Exode de Moÿse a qui Nostre Seigneur, quant il ne volt plus que son peuple usast de la loy de nature, bailla premier sa loy et ses commandemens par lui escrips en tables de pierre. (L. I, chap. 5, fol. 11v)

L'exemple historique suit la longue liste de personnages mémorables qui apportèrent au peuple divers *arts* afin d'améliorer leur condition de vie et leurs connaissances (les dieux grecs), si bien que l'épisode de Moïse semble être le point de basculement historique entre un mode de vie orienté selon la loi de la nature et un autre selon la loi écrite et la connaissance de Dieu. Malgré sa présence dans la partie analogique de la glose, l'épisode de Moïse ici a plus une fonction historico-théologique qu'exemplaire, qui consiste à mettre en lumière le point de basculement historique, à partir duquel Dieu se manifesta à l'humanité, à travers la loi écrite. De la même façon, le chapitre 9, qui montre explicitement comment la fausse croyance est

---

en la déification de Romulus, le fils de Mars : « Aprez ce que il fut parti de ce siecle dirent aucuns pour la cause que il cuidoit estre filz du dieu Martis, comme il estoit celestifié, ainsi que pour le temps avoient leur creance en teles foles choses pource qu'ilz usoient de la loy de nature » (L. III, chap. 51, fol. 195r).

<sup>1181</sup> On trouve aussi ce récit dans le *Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois* (BnF fr. 19477, fol. 27r) et dans la troisième version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* qui l'attribue à la *Vie des Pères (Histoire ancienne jusqu'à César*, BnF fr. 15455, fol. 62r) : « Et si dit le livre de la *Vie des Peres* que les Egipcien qui demourerent en Egypte et n'alerent pas apres le roy pharaon firent leurs dieux chascun de ce ou il se estoit occupé. Celui qui plantoit les choux fist d'un chou son dieu et dist « cecy m'a au jour d'uy dieu esté qui ne m'a laissié aller apres pharaon ». Jean de Courcy dit quant à lui : « on list ou livre de Exode des Egipcien qui en leurs lieux furent demourez pour leurs oeuvres faire, quant le roy Pharaon chassa d'Egipe le peuple d'Israël que Moÿse conduist parmy la Rouge Mer et que ceulx d'Egipe qui les poursuivoient ourent esté noyez par divin miracle, pourquoy celui peuple qui estoit remaint ourent creance que ilz estoient sauvez par les negoces en quoy ilz se occupoient, dont les ungs avoient lors plantez leurs choux, les autres leurs vignes, ou fait autres labours, par quoy alors creoient que ilz estoient sauvez et garantis de avoir esté noyez, pourquoy ilz aourerent leurs choux comme dieux et folement userent de celle creance. » (L. I, chap. 4, fol. 10r).

fabriquée, se clôt lui aussi sur l'injonction que Dieu aurait donnée à Moïse : « Je suis ton dieu et ton seul seigneur, par quoy tu ne dois aourer dieux estranges »<sup>1182</sup>. Dans ce commentaire, c'est l'unité de la Trinité et l'essence de Dieu qui est certifiée au moyen d'un raisonnement par syllogisme : si un corps, parce qu'il est changeant, ne peut être Dieu et qu'une chose mouvante ne peut être le commencement de toutes choses, alors il faut admettre l'existence d'un être immuable à l'origine de tout<sup>1183</sup>. On notera donc un renversement de la hiérarchie proposée par Pierre le Mangeur entre l'histoire biblique et les *incidentia*. Ici c'est l'histoire biblique qui n'est pas reléguée dans les marges mais qui du moins vient servir de cadre temporel à l'histoire antique. Il faut donc admettre le statut particulier de ces premiers chapitres dans l'économie de la *Bouquechardière*. En effet, ils ont pour but de prouver l'appartenance de l'histoire antique (et donc mythologique) à l'histoire de l'humanité perçue. L'historien rétablit ici une temporalité chrétienne universelle dans laquelle il oppose un avant le temps de Moïse, régi par la loi de nature et un après, régi par la loi écrite et la connaissance de Dieu.

À cette explication historico-théologique des fausses croyances du peuple antique s'ajoute une explication de type augustinien : la crédulité du peuple et aussi des poètes face aux événements fantastiques peut être mise sur le compte de l'illusion démoniaque. Paule Demats montre que pour Lactance et Augustin :

[...] les fables ne sont pas entièrement fausses, et lorsqu'on soulève le voile qui obscurcit et déguise leur vérité, ce que l'on découvre n'est pas la divinité plus pure qu'y recherche le philosophe, mais une humanité souillée, dont le démon a fait sa complice et sa proie.<sup>1184</sup>

Comme nous le verrons par la suite en étudiant le phénomène de la métamorphose, cette théorie a une grande influence sur la pensée de Jean de Courcy qui considère les signes fantastiques comme des manifestations démoniaques. Ainsi, la prédiction de l'oracle Appolon faite au roi Laïus est attribuée au *deable* :

En celui temps estoient desloyaument deceuz par teles choses ydolatres croire, car de leurs respons autrement advenoît que leurs faulx dieux ne leur avoient dit, par quoy aucun ne doit en ce avoir fiance ne y adjoûter aucune credence, car **le deable parloit en eulx a sa plaisance**, en faulseté pour les decevoir. (L. I, chap. 68, fol. 72r)

Jean de Courcy intervient dès le récit historique pour préciser que l'annonce de sa mort par son fils qui déclenchera le cycle meurtrier thébain est faite « par l'ennemy qui gouvernoit celle ydolatrie ». Comme le remarque aussi Catherine Gaullier-Bougassas à propos du récit de la

<sup>1182</sup> Dt, 5, 6-7.

<sup>1183</sup> L. I, chap. 9, fol. 16r : « Encore recite saint Augustin ou premier livre de la *Cité de Dieu* comme les philozophes congurent que nul corps ne peut estre Dieu, et que chose mouvante ne pouoit estre de toutes choses le commencement et que toutes les choses qui estoient mouvables convenoient estre de ung qui estoit inmouvante et celui est seul dieu qui point ne peult mouvoir, lequel a tout fait et tout regist et gouverne. »

<sup>1184</sup> Paule Demats, *Fabula...*, *op. cit.*, p. 51.

ruse de Nectanabus pour séduire Olympias et engendrer Alexandre (L. v, chap. 112), l'auteur de la *Bouquechardière* conçoit l'action empirique des démons parmi les hommes :

Du leurre de l'image divine produite par un mortel rusé, Jean de Courcy glisse clairement vers la dénonciation du paganisme dans les citations de Paul et d'Athanase qui terminent sa moralisation : seul le diable peut prendre plusieurs figures, les images multiples que les faux dieux païens se donnent ne sont que des « fantômes » qu'il produit et Nectanabus, en exploitant les fictions païennes, jouerait le rôle d'un démon créateur de fantasmes.<sup>1185</sup>

Bien que le poète soit le plus souvent un fabulateur, au sens rhétorique du terme, ornant les événements historiques d'un *poeticus color*, il peut être aussi dupe et complice inconscient de l'action du diable. Ainsi, au chapitre 7 du livre IV, dans lequel il est question de l'idolâtrie des Samaritains, Jean de Courcy met en garde contre les « dieux estranges [...] les corruptes ydoles qui sont de fust, de metaux et de pierre et faulses choses par l'ennemi causees et par faulte de vraye creance » (fol. 208r)<sup>1186</sup>. Il termine la moralisation par une remarque sur les philosophes et poètes anciens :

Mais les philozophes anciens et poetes qui en leurs temps userent de la loy de nature firent errer le peuple en croire plusieurs dieux pource que ilz n'avoient esté introduis en la loy escripte qui fut mal pour eulx et pour ceulx qui les creurent, pource que il n'est que ung Dieu et ung seul seigneur qui pour nous rachater descendi en terre et humainement a nous se monstra, pourquoy aucun ne doit de ce faire doubte. (L. IV, chap. 7, fol. 218v)

Le poète n'est pas dupe comme les autres : aux côtés du philosophe, il apparaît comme une figure respectable, détenteur d'une sagesse intellectuelle et morale. Il possède certes l'intuition du mystère, du surnaturel, mais sans connaissance de la foi chrétienne, il peut encore confondre les signes.

L'argument temporel de la révélation fournit une explication à l'incrédulité qui va bien au-delà du basculement entre la loi de nature et loi écrite. En effet, il a fallu attendre l'incarnation du Christ pour que la lettre devienne esprit et que l'humanité prenne réellement conscience de la puissance du Dieu unique et le serve :

Comme dit saint Pol aux Corinthiens, Dieu nous a fais ministres du Nouvel Testament non par lettre mais par esperit, car la lettre occist et l'esperit vivifie, par quoy les incredules qui congnoissoient la lettre, se ilz ne la glosent en bonne intencion et croient fermement ce qu'elle expose en la concordance de la foy catholique, ilz se occient par incredulité. Mais quant l'esperit se conferme en icelle en la credence de Nostre Seigneur, il donne au corps vivificacion parce qu'il croit en lui estre ung seul dieu et ung seul maistre. (L. I, chap. 4, fol. 10r)

L'histoire antique rejoint donc à nouveau l'histoire biblique au sein d'une même ère vétérotestamentaire. Elle fait partie de la réalité historique de l'Ancien Testament. Derrière le

---

<sup>1185</sup> Catherine Gaullier-Bougassas, « Alexandre et la lutte contre l'idolâtrie... », art. cit., p. 87. Elle montre dans cette étude que Jean de Courcy prête à Alexandre des vertus pré-chrétiennes et en fait une sorte de roi-prophète, converti au monothéisme et chargé de lutter contre les idoles.

<sup>1186</sup> On croirait entendre le traducteur de l'*Ovide moralisé* qui au livre XV a à peu près les mêmes mots : « [...] si come j'entens / vivoient en l'ancien temps, / Si repremoient les gens foles / Qui, por plaire as fausses ydoles, / Aus faulz diex de pierre et de fust / Ou de metal, quel que ce fust, / Diverses bestes occioient, / Qu'à divers diex sacrefioient. » (*Ovide moralisé*, L. XV, v. 2667-2674).

nous collectif (*Dieu nous a fais ministre*) contenue dans la citation de saint Paul, Jean de Courcy confère à chacun de ses lecteurs, en tant qu'acteur de l'histoire ancré dans l'ère néotestamentaire, le devoir de servir Dieu par la glose de la lettre. Suivant sa propre admonestation, le lecteur-modèle qu'est Jean de Courcy glose la lettre de l'histoire antique qui, puisqu'elle se déroule dans la temporalité de l'Ancien Testament, contient aussi l'esprit de Dieu, c'est-à-dire qu'elle *confirme la credence de Nostre Seigneur*.

Gloser la lettre de la fable signifie donc dans un premier temps y reconnaître la vérité historique conforme à l'esprit de Dieu. Il s'agit donc de « ramener en concordance de vray histore » (L. I, chap. 32, fol. 39r).

## II. Le degré zéro de la fable

Qu'elle fasse partie du récit principal ou qu'elle soit utilisée comme *exemplum* fictif, la fable chez Jean de Courcy est souvent vidée de ses aspects mythologiques. Elle est donc vidée de sa littérarité, de ce qui fait d'elle une fiction, afin de coller au régime d'historicité caractérisé par l'exigence de vérité et de vraisemblance. C'est ce que nous appelons le degré zéro de la fable. L'historien met en place une véritable poétique de la vraisemblance qui consiste à rendre le récit acceptable. Cette stratégie passe par un processus de démythisation et par l'insertion de *realia*, relevant de l'univers familier du lecteur et ayant pour but de créer un effet de réel.

### 1. Le régime d'historicité de la fable : la vérité et la véracité

Malgré une défense portant sur l'efficacité et sur la portée spirituelle de la fiction mythologique, l'attitude de Jean de Courcy vis-à-vis de la fable est finalement celle d'un historien. En effet, là où l'auteur de l'*Ovide moralisé* finissait presque par supprimer le sens historique ou étimologique de la fable ou du moins par le réduire considérablement<sup>1187</sup>, Jean de Courcy procède de manière inverse : il a tendance à réduire le récit fabuleux à une simple anecdote. Le récit historique prend le pas sur le récit de la fable. À travers l'exemple de la toison d'or, nous avons déjà observé la manière dont les aspects fabuleux étaient transposés sur le plan de l'historicité : la toison d'or n'est plus une invention rhétorique du poète, elle est un véritable ornement matériel. De fable en fable, le procédé d'historicisation est identique : il s'agit de repérer la métaphore, l'ornement rhétorique et de révéler sa signification littérale et vraisemblable (son sens historique).

---

<sup>1187</sup> Voir Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., pp. 642-647.

a. *Taire la fable : l'historicisation*

Même si nous continuerons de les appeler fables pour rappeler leur origine, les récits de Jean de Courcy n'ont plus rien de fabuleux ; ils constituent une sorte de degré zéro de la fiction. De ce point de vue, la pratique de l'historien diffère de celle de Jacques Legrand qui, comme le rappelle Giuseppe Di Stefano, garde la « séquence narrative fondamentale »<sup>1188</sup>. En effet, comme nous l'avons déjà montré ailleurs, Jacques Legrand résume certes largement la fable, mais il en conserve quand même les traits fabuleux<sup>1189</sup>. C'est même grâce à ces aspects merveilleux qu'ils s'impriment facilement dans la mémoire du destinataire :

LUXURE : JUPITER aimoit Europe la fille d'Agenor, pour tant l'espia quant venroit garder les vaches de son père sur la rive de la mer.

PRIVAUTÉ : JUPITER se mua en un tres beau toreau blanc pour Europe aprivoisier, laquelle lui fist un chapiau de fleurs et monta sur lui comme sur un cheval ; lors Jupiter la porta oultre la mer en Crete et d'elle abusa.<sup>1190</sup>

Le récit de l'enlèvement d'Europe au chapitre 67 du livre 1 dans la *Bouquechardière* est fort différent. Dans ce chapitre consacré à la fondation de Thèbes, Jean de Courcy rappelle les circonstances bien connues du départ de Cadmus : à la demande de son père, Agénor, le roi de Tyr, Cadmus part à la recherche de sa sœur, Europe, enlevée par Jupiter qui « avec lui en Crete par mer la mena » (L. I, chap. 67, fol. 71r). Aucune mention n'est faite de la métamorphose de Jupiter en taureau blanc pour séduire la jeune fille. L'allusion au déplacement par la mer laisse même la liberté au lecteur de rationaliser la fable en imaginant un voyage en bateau.

De la même façon, lorsqu'il raconte la succession des rois de Thèbes au chapitre 68 du livre 1, Jean de Courcy évoque la *défloration* de Sémélé, la fille de Cadmus et d'Harmonie, par Jupiter, mais il tait entièrement les détails qui entourent cette légende (la séduction de Jupiter sous forme d'aigle, la ruse de Junon, le foudroiement de Sémélé et la naissance fabuleuse de Dionysos) :

Lors olt il a mouillier une moult bele dame nommee Ermione, fille de Martis qui pour le temps estoit clamé dieu des batailles. D'eulx issi une fille nommee Semele, bele et gente de toutes faictures, laquelle Jupiter par force deflora aprez ce que Europe, sa seur, olt ravie. (L. I, chap. 68, fol. 72r)

En revanche, il s'applique à retracer le lien avec l'épisode précédent, celui du rapt par ce même Jupiter au moyen d'une analepse (« aprez ce que Europe, sa seur, olt ravie »), insistant davantage sur le double outrage à l'égard de la parenté de Cadmus. Dans ces exemples, l'effort de rationalisation de la fable est prégnant.

---

<sup>1188</sup> Giuseppe Di Stefano, « Jacques Legrand, lecteur de Boccace », art. cit., p. 257.

<sup>1189</sup> Delphine Burghraeve, « L'orateur et l'herméneute... », art. cit., pp. 163-197.

<sup>1190</sup> Jacques Legrand, *Archiloge Sophie*, p. 162.

L'épisode d'Io, que l'on peut lire au chapitre 4 du livre 1 de la *Bouquechardièrre*, immédiatement après l'histoire de la Genèse, confirme l'option en faveur d'un certain "réalisme" chez Jean de Courcy, surtout dans le livre 1. Dans les *Métamorphoses*<sup>1191</sup>, la jeune fille est séduite par Jupiter, puis persécutée par la jalouse Junon qui a découvert l'infidélité de son époux. La fable est reprise par l'auteur de l'*Ovide moralisé*, à partir du vers 3408 dans le livre 1. S'y ajoute une longue glose cumulant plusieurs explications : deux explications littérales correspondant au sens naturel puis historique et une explication spirituelle (tropologique ou morale et typologique ou conforme au dogme chrétien)<sup>1192</sup>, ce qui n'est pas toujours le cas comme l'a rappelé Marylène Possamaï-Pérez. Placée au début de l'*Ovide moralisé*, la fable illustre avec rigueur la méthode exégétique imposée par le traducteur au texte ovidien. En cela, elle a donc aussi une valeur métadiscursive.

Dans la *Bouquechardièrre*, cette fable, placée elle aussi en tête du livre 1, détonne dans le programme historique du livre 1 consacré aux rois grecs. Certes, Io est la fille du premier roi de Grèce, Inachos, mais son départ pour l'Égypte laisse entrevoir une sorte de digression par rapport à la trame narrative, dont le compilateur, habitué au résumé, aurait pu faire l'économie. Pourquoi Jean de Courcy, qui n'hésite pas à évacuer les épisodes qui ne sont pas utiles à son histoire, relate-t-il cette histoire ?

En réalité, il suit probablement l'auteur de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*<sup>1193</sup> – en témoigne la mention très proche du sort réservé à ceux qui qualifieraient Io de femme :

<i>Bouquechardièrre</i> , L. I, chap. 4, fol. 10r	<i>Chronique dite de Baudouin d'Avesnes</i> , Cambrai, BM 683, fol. 31r
[...] tant de bien fist elle en celle contree que le peuple la tint en si grande reverence que se aucun l'eust nommee femme, <b>tantost lui eust on fait la teste trencher</b> , et lui donnerent celle auctorité par tout celui regne tant qu'elle vesqui.	[...] tant leur fist de biens que les Egipcienz l'orent en si grant reverence que nul ne l'osoit appeler femme <b>qu'il n'eust la teste coupee</b> .

De même, la transmission de l'art de labourer la terre aux Égyptiens ne se trouve pas dans l'*Ovide moralisé*, alors que l'auteur de la *Chronique* le signale indirectement en mentionnant le fait que Io était aussi appelée Cérés<sup>1194</sup>, empruntant l'information à Pierre le Mangeur qui

<sup>1191</sup> Ovide, *Métamorphoses*, L. I, vv. 568-747.

<sup>1192</sup> Des vers 3796 à 3832, Inachos est une rivière (sens naturel) ; des vers 3833 à 3904, il est le premier roi de Grèce (sens historique) ; puis les vers 3905 à 4030 sont consacrés à Io qui est dans un premier temps une jeune vierge (jusqu'au vers 4012) et représente dans un second temps Marie l'Égyptienne.

<sup>1193</sup> L'anecdote ne se trouve pas dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* qui mentionne simplement le nom de la fille d'Inachos sans développer son rôle civilisateur en Égypte (Paris, BnF fr. 20125, fol. 85v ; *id.* dans la troisième version qui compile la première version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* : Paris, BnF fr. 15455, fol. 56v).

<sup>1194</sup> *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, Cambrai, BM 683, fol. 31r : « Ou livre saint Augustin de la Cité Dieu pouvez trouver quelle femme ceste Ysis fut et pour quoy les aucunes la appellent Ceres. »

ajoute même que le second nom de Io, Isis signifie *terre* en langage égyptien<sup>1195</sup>. Si Jean de Courcy a emprunté l'anecdote à la *Chronique*, comme nous le pensons, il ne reprend pas en revanche l'explication étymologique du fleuve Inachus et du Bosphore qui se trouve dans son modèle et permet d'affirmer la vérité historique de l'enlèvement d'Io par Jupiter, grâce à l'argument étymologique :

Il est ung flun es Arthiens qui a nom Ynachus du nom le roy et pour sa fille Yo fut appellee une partie de la mer qui vers Grece est Borforus, pour ce que Jupiter la ravit et emporta par la en une nef qui avoit enseigne d'un beuf : Borforus en grec est beuf porté en romans. (*Chronique dite de Baudouin d'Avesnes, ibid.*, fol. 31r-v)

Dans la *Bouquechardière*, rien n'est dit ici du viol commis par Jupiter, ni de la métamorphose en vache, ni du géant Argus<sup>1196</sup>. Io qui « fut sciente et bien dottrinee » (L. I, chap. 4, fol. 9v) demande à son père la permission d'aller en Égypte « pour la cause que les Egipcien avoient encores poy receu de doctrine » (*ibid.*). Et après avoir transmis l'art de *cultiver terre et la doctrine de escrire* aux Égyptiens, elle finit par mourir de mort naturelle (« Comme Nature l'ot a son plaisir conduite, la convint il de ce siecle partir » *ibid.*, fol. 10r). La leçon de Jean de Courcy n'a rien de merveilleux : au contraire, elle est conforme au cours naturel de la vie.

Son récit accentue par ailleurs la concordance entre le monde de l'histoire et son propre univers, donnant ainsi à lire un récit familier à ses lecteurs : Io est issue d'*une noble lignie*, elle n'est pas seulement *bele et plesante* (*Ovide moralisé*, L. I, v. 3955), mais elle est aussi *sciente et bien dottrinee et femme de grant savoir*. Ce portrait absent de la *Chronique* confère à la fille d'Inachus une consistance historique en l'ancrant dans une généalogie royale. De surcroît, Io n'est pas enlevée par Jupiter, mais elle rejoint l'Égypte en bateau, inspirée par une mission civilisatrice. Au moyen d'un parallélisme de construction (« Puis leur aprist Yo la doctrine de escrire **de quoy adonc** n'avoient aucunement usé. Si leur bailla les lettres **de quoy aprez** userent et leur en demonstra toute l'industrie », L. I, chap. 4, fol. 10r), l'auteur insiste sur le renversement civilisateur entre l'avant et l'après Io. Ses actes ont eu une incidence durable pour les Égyptiens<sup>1197</sup>. Alors que dans l'*Ovide moralisé*, Io devient un personnage anecdotique qui finit par incarner un type, celui de la prostituée et de la maquerelle, Jean de Courcy rend à cette femme toutes ses lettres de noblesse : en la faisant entrer dans la mémoire comme personnage civilisateur aux effets encore observables, il la fait entrer dans l'histoire.

---

<sup>1195</sup> Petrus Comestor, *Libri Genesis*, in *Historia scholastica*, cap. LXX (PL 198 1112C).

<sup>1196</sup> En revanche, la fable sera reprise comme *exemplum* fictif au chapitre 84.

<sup>1197</sup> On trouve à nouveau ces éléments dans la *Cité des Dames* de Christine de Pizan. Sans exclure l'éventualité que notre compilateur connaissait les textes de Christine, il nous semble que les deux auteurs partagent surtout une culture livresque commune et répandue parmi l'élite laïque de l'époque : celle des histoires universelles et aussi des Bibles historiques, adaptations de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur qui relate aussi en partie ces incidents.

Pourtant, l'historiographe connaît la fable puisqu'il l'utilise au chapitre 84 du même livre. Elle sert d'exemple fictif à un épisode de l'histoire de Thèbes, celui de la mort de l'enfant du roi Ligurge provoquée par le manque d'attention d'Hypsipyle :

[...] ainsi comme Ovide raconte en *Methamorphose* de Juno, la deesse, qui par jalouse hayne bailla a Argus Yo a garder, laquele Jupiter avoit muee en vache pour la garder de la malvueillance de Juno qui si fort la haoit. Mais nonobstant que Argus eust .C. oeilz, le deceust Mercure par le son de sa harpe, car Yo lui embla qu'il avoit en garde et depuis en agait par traÿson l'occist. (L. I, chap. 84, fol. 87r)

Preuve si l'en est que le compilateur de la *Bouquechardièrre* fait consciemment le choix de l'histoire au détriment de la fable qu'il n'indique pas lorsqu'elle ne sert pas son propos<sup>1198</sup>. Certes, le récit permet à Jean de Courcy en premier lieu d'expliquer le phénomène de déification des hommes et femmes<sup>1199</sup>, mais il nous semble que dans un second temps, il fonctionne comme une sorte de manifeste discret en faveur de l'histoire.

Jean de Courcy ne suit pas l'auteur de l'*Ovide moralisé* qui réhabilite la fable comme vecteur d'une vérité supérieure, ainsi que l'a montré Catherine Croizy-Naquet dans son étude sur le récit de la guerre de Troie (livre XII), où l'auteur s'oppose à Benoît de Sainte-Maure (qui suivait Darès et Dictys) en défendant Homère et son choix de la poésie, porteuse d'une vérité supérieure contre l'histoire :

Après avoir défendu la vérité profonde et secrète des fables, la mise en valeur d'une conscience historique qui leur confère une vérité immédiate ne pouvait, aux yeux de l'auteur, que menacer son entreprise et son pari d'éradiquer la toute-puissance de l'histoire au nom d'une vérité supérieure. Plus le texte en effet est légendaire, plus il se prête à la moralisation ; plus il est historique, moins il autorise une lecture symbolique et la révélation d'une vérité transcendante.<sup>1200</sup>

Au contraire, dans la *Bouquechardièrre*, l'*historia* détrône presque systématiquement la *fabula*<sup>1201</sup>.

#### b. *Dépeindre la réalité antique : la vraisemblance*

Le premier geste d'historicisation des fables passe par le regroupement de celles-ci dans plusieurs chapitres consécutifs, formant une sorte de geste autour des héros mythiques (Persée, Hercules, les Amazones, Thésée, Jason, Œdipe). La plupart du temps, notre historien combine les deux temps de la narration de l'*Ovide moralisé* (la fable et l'*estoire*) dans un seul et même récit. Le récit de l'aventure d'Hercule venant au secours de Thésée et Pirithoos en enfers révèle ce que l'auteur entend par « ramener a concordance de vray histore » :

<sup>1198</sup> Comme nous l'avons dit, c'était aussi le cas dans la double mention de la légende de la toison d'or, une première fois selon la *vraie histoire* dans le récit principal, une seconde fois dans l'*exemplum* fictif (Voir la partie III, chapitre 1, I. 2.b).

<sup>1199</sup> La moralisation du chapitre 4 insiste, nous l'avons vu, sur le thème de la fausse croyance et du Dieu unique.

<sup>1200</sup> Catherine Croizy-Naquet, « L'*Ovide moralisé* ou Ovide revisité : de métamorphose en anamorphose », art. cit., §14.

<sup>1201</sup> Le traitement de la fable est donc comparable avec le refus du modèle rhétorique romanesque.

De ce escrirent les anciens poetes comme il olt desconfit le portier d'enfer nommé Cerberus, mais tout se ramaine a vraye verité en concordance de vraye histore. (*ibid.*, chap. 32, fol. 39r)

Ramener en concordance de *vraye histore*, ce n'est pas exactement pour Jean de Courcy faire le saut herméneutique de la fable à l'histoire, mais il s'agit plutôt de démystifier et rationaliser d'emblée les éléments fabuleux pour ne proposer qu'un seul récit historique, réaliste et édifiant par sa signification spirituelle. Comme il l'a signalé dans les chapitres sur Persée, la fable est réduite à un simple ornement, derrière lequel se trouve l'histoire. Par la suite, il ne prend presque plus la peine de signaler cet habillage. Il opère donc à un procédé de *démythisation*, une élagation non seulement des éléments mythologiques du récit mais aussi de sa dimension allégorique<sup>1202</sup>. La fable est histoire.

Lorsqu'il relate l'histoire de Proserpine au chapitre 32 du livre 1 – de son enlèvement par Pluton jusqu'à sa délivrance par Hercule, Thésée et Pirithoos –, l'historiographe normand livre d'abord la version historique alors que, dans l'*Ovide moralisé*, celle-ci suit le récit fabuleux<sup>1203</sup>. Dès la première phrase, Jean de Courcy place l'action dans un cadre spatio-temporel référentiel : *Pluto ou Ortus* est un roi de Thessalie<sup>1204</sup>. L'insistance sur la réalité spatiale est même plus prégnante dans la *Bouquechardière* que dans l'*Ovide moralisé*. Jean de Courcy précise que Thésée est à Athènes lorsqu'il apprend la nouvelle de l'enlèvement de Proserpine ; il ajoute aussi qu'Hercule vient « des parties de Aise et ou pays de Grece estoit » (chap. 32, fol. 38v) lorsqu'il entend parler de l'emprisonnement des deux compagnons. Les éléments fabuleux laissent la place à des détails historiques pittoresques :

En celui temps avoit ung roy en Thessale, lequel Ortus ou Pluto fut nommé. Si fut fier et fort, plain de grant desroy, car, fust bien ou mal, de toutes choses a son bon vouloit faire, tant que en celle terre par sa perversité fut si mal renommé que le peuple dist qu'il estoit dieu d'enfer et ainsi le creoient. Cil roy avoit ung **chien** a grant merveilles fors et sur toutes bestes courageux et hardi et **par sa cruauté fut Cerberus nommé** et tousjours d'une chaenne de fer lyé avec li le menoit. Et quant en son **hostel** estoit réparé, a sa **porte** lier le faisoit, si que aucun ne peust en son hostel oultre son gré entrer, car celui chien estoit si hardi et si fort que il devoit ceulz qui par la passoient. (L. I, chap. 32, fol. 38r-v)

D'emblée, tous les éléments de la fable sont rationalisés. En ce sens, Jean de Courcy inverse la relation étymologique entre la fable et le nom propre : en effet, dans cet exemple, ce n'est plus le chien des Enfers, Cerbère, qui, par sa nature, a lié à son nom le sème de la cruauté, mais le nom propre *Cerberus* préexiste à la fable du chien des Enfers. La férocité de Cerbère n'a rien de fabuleuse, elle appartient à sa nature. L'historien applique un procédé d'évhémérisation, que

---

<sup>1202</sup> Voir la partie III, chapitre 1, II. 1.

<sup>1203</sup> L'auteur de l'*Ovide moralisé* raconte la fable de Thésée, Pirithoos et Hercule aux Enfers dans le livre 7, des vers 1730 à 1951. L'*estoire* prend le relais du vers 1952 au vers 2004. La version historique, largement limitée par rapport à l'ampleur du récit poétique, ne fait que reprendre les éléments fabuleux et résumer l'action : Pluton devient roi de Thessalie ; les Enfers correspondent au nom de *ses manoirs* ; Cerbère est un chien féroce ; Pirithoos et son compagnon sont pris lors de la tentative de délivrance de Proserpine et sont sauvés par Hercule.

<sup>1204</sup> On trouve le double nom de Pluton/Orcus chez les mythographes antiques et médiévaux. La glose a une fonction étymologique puisqu'Orcus signifie celui qui reçoit les morts.

l'on retrouvera dans le traitement des planètes, selon lequel le nom propre ou commun ou le phénomène naturel préexiste à la fable.

Mais Jean de Courcy va plus loin dans ce processus d'historicisation du discours, il actualise le vocabulaire de la fable pour le faire correspondre à un univers familier, une réalité qui parle à son lecteur : le manoir de l'*Ovide moralisé* devient l'*hostel* et plus loin le *chastel*. Ensuite, Thésée et Pirithoos sont mis en *prison*, Charon (*Celeron*) devient le portier de la tour. Les amplifications de l'historiographe sur son récit concernent surtout l'univers et l'éthique chevaleresques<sup>1205</sup> : grâce aux précisions géographiques (d'Athènes en Thessalie), le départ de Thésée et Pirithoos apparaît comme une véritable quête puisque c'est « en pourchassant honneur et les biens de vaillance [qu'ils] furent d'accord de aler rescourre Proserpine que Pluto avoit en son chastel ravie et lors vers Thessale leur voye emprindrent » (*ibid.*, chap. 32, fol. 38v). L'isotopie épique qui se déploie lors des combats entre les héros de la fable et les « gens du chastel » ajoute également au récit une dimension guerrière absente de la fable. On trouve ainsi des remarques sur la vaillance des chevaliers : « ainsi que chevaliers ou honneur habondoit » (*ibid.*, fol. 38v) ; le geste d'Hercule est motivé « pour la proesce qui en lui flourissoit » et pour « la haulte valeur de ces deux chevaliers » (*ibid.*, fol. 39r). Le narrateur insiste aussi sur la violence des combats : « Forte fut la meslee » ; « dessus la chaenne cheÿ le cop de l'espee par tele vertu que rompre la convint » (*ibid.*, fol. 38v<sup>1206</sup>) et précise enfin la nature de leurs armes (*l'espee, le branc*<sup>1207</sup>, *la machue*).

Jean de Courcy va même jusqu'à ajouter une information ethnologique sur le loisir de la cueillette de fleurs à laquelle œuvrent Proserpine et ses *compaignetes*, en mettant cela sur le compte de leur jeunesse : « Et si comme jennesce les jennes gens avoie, avec ses compaignetes en celui lieu les floretes cueilloient » (*ibid.*, fol. 38v). Cette anecdote crée un effet de réel et participe, selon une démarche archéologique propre à l'historien, à faire revivre un monde passé.

Ce travail de rationalisation du récit mythologique permet dans un premier temps de rendre l'*historia* vraisemblable. L'amplification, à laquelle l'historien se livre autour des thèmes de la chevalerie et de la courtoisie, provoque par ailleurs chez le lecteur une

---

<sup>1205</sup> Le récit de la bataille dans l'*estoire* de l'*Ovide moralisé* est contenu dans cinq vers : « La cheëne au mastin trenchierent/ Et par force en la vile entrerent, / Com cil qui furent de grant pris. / Par force furent laiens pris, / Ne jamais delivré ne fussent / Se d'Ercules secours n'eüssent. » (L. VII, vv. 1991-1996).

<sup>1206</sup> Mais aussi : « le branc en la main aprez lui aloit » ; « entr'eulz commença la meslee » ; « Divers fut l'estour et en celle place de beles armes firent » ; « de leurs grans cops souffrir » ; « combatoit fierement » ; « comme vertueux se mettoit en deffense » ; « Si fist tant par sa force que il le desconfist » (L. I, chap. 32, fol. 38v-39r).

<sup>1207</sup> La mention de Thésée pourchassant Cerbère (« Et Theseus forment le poursuy qui le branc en la main aprez lui aloit », *ibid.*, fol. 38v) apparaît comme un écho presque littéral au vers du traducteur : « Au brans d'acier les vait chaçant/ Devant soi, plus qu'esmerillons/ Ne chace menus oiseillons. / Devant soi chace Cerberon » (L. VII, vv. 1894-1897).

reconnaissance de son propre *habitus*. Le procédé confère à ces récits une véracité historique en proposant au lecteur un univers familier. Le compilateur traite donc la fable et le récit historique de la même manière : l'ajout de ces effets de réel participe d'une poétique de la vraisemblance nécessaire à la compréhension, l'intériorisation puis à la méditation du sens spirituel de l'histoire. Or, l'épisode est rapproché du rachat de l'humanité par le sacrifice du Christ<sup>1208</sup> :

[...] considerans de ce texte l'exposicion en noz entendemens speculatifs, comme Jhesucrist nostre benoist sauveur aprez sa glorieuse resurrection pour nous de damnacion perpetuele rachater et garir et des tenebreux et obscurs lieux hors mectre avala en enfer comme vray champion et rompi et fraingny les aereennes portes, parquoy il delivra ses loyaux amis et les mist hors de celle prison, en les conduisant a sa benoiste gloire, en son hault regne perpetuelement. (*ibid.*, fol. 39r)

Le sens allégorique est bien sûr motivé indirectement par la catabase d'Hercule racontée dans le mythe mais absent de la version de Jean de Courcy. Encore une fois le mythe est donc *in absentia*. À l'inverse de l'*Ovide moralisé* qui prenait son lecteur par la main, le lecteur érudit qu'est Jean de Courcy n'a pas besoin de passer par la fable pour obtenir le sens spirituel<sup>1209</sup>. Elle fait partie de sa mémoire culturelle. Il fait appel à son propre entendement spéculatif mais aussi à celui de ses lecteurs qu'il inclut dans le possessif collectif « noz » pour établir le lien entre la fable supposée connue et la vérité chrétienne. Dans le nouveau rapport axiologique qu'il établit entre histoire, fable et vérité chrétienne, c'est l'histoire antique, qui à la manière de l'Ancien Testament, annonce l'histoire du Christ, alors que la fable n'est que pur habillage de l'histoire. Il peut donc en faire l'économie et compter sur le fait que son lecteur connaît cet arrière-plan culturel.

### c. *Appréhender le monde antique : l'anthropomorphisme*

Ce principe de vraisemblance justifie la transposition des aspects merveilleux de la fable sur le plan anthropomorphique et moral. Le monstre et la créature merveilleuse sont ainsi appréhendés tantôt à travers le filtre de la raison et de l'univers familier – il s'agit alors encore une fois de la démythifier – ou bien il est un simple humain caractérisé par sa cruauté. Alors qu'il vient de raconter l'enlèvement d'Orithye par Borée, Jean de Courcy mentionne ensuite les enfants qui naquirent de cette union : Calais et Zétés. Cette précision généalogique est l'occasion de raconter la prouesse dont firent preuve ces deux enfants, lorsqu'ils vinrent en aide au roi aveugle *Phiacus* (Phinée) et le libérèrent des *aspres* (les harpies) qui lui volaient sa nourriture, abandonnant le malheureux aux affres de la faim. Si, dans les récits mythologiques,

---

<sup>1208</sup> Sur l'allégorie spéculative (sens métaphysique) vs allégorie normative (sens tropologique, moral), voir Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300...*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>1209</sup> Sur l'interprétation de la catabase de Thésée et Pirithoos dans l'*Ovide moralisé*, voir Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*, p. 448 et pp. 643-644.

ces créatures apparaissent comme des êtres hybrides – chez Virgile, elles ont un visage de fillette et des serres d’oiseaux –, Jean de Courcy les qualifie quant à lui de « divers oyseaux que l’en nommoit aspres » (L. I, chap. 20, fol. 26v).

Dans la *Bouquechardière*, l’adjectif *divers* évoque souvent la cruauté, la férocité du monstre (le Minotaure est appelé le *divers moustre* (L. I, chap. 54, fol. 59v) ou de l’homme (c’est le cas d’Ino qui est *male et diverse* (L. I, chap. 68, fol. 72r), mais il peut aussi simplement désigner l’animal merveilleux, dans ce qu’il a de singulier, d’étrange. Jean de Courcy procède à un phénomène d’intellection, puisqu’en précisant l’espèce (*oyseaux*) et aussi le nom de ces créatures (« que l’on nommoit aspres »), il permet à son lecteur d’appréhender la réalité mythologique selon un univers qui lui est familier, ce qui contraste avec la fonction du monstre fabuleux qui ne peut être appréhendé par la raison humaine<sup>1210</sup>.

De la même façon, les monstres et géants qu’Hercule et Thésée combattent sont souvent des animaux dont la nature est sans équivoque : l’hydre de Lerne est un « serpent » cruel (L. I, chap. 26, fol. 33r), il n’est jamais question de ses « divers chiez » comme dans l’*Ovide moralisé* (L. IX, v. 171) ; le lion de Némée n’est pas particularisé, il s’agit d’« .I. fier lyon » (chap. 26, fol. 33v) ; Thésée combat un « fier thor » (chap. 31, fol. 38r). Leur force extraordinaire est souvent qualifiée de merveilleuse, mais le terme a alors le sens d’« effrayant » :

**Hercule** : « Aprez conquist il ung autre jayant lequel ou pays estoit Gerion clamé, qui fort et outrageux a merveilles estoit et prez de la mer tenoit son repaire, ouquel homme ne beste ne osoit converser. » (L. I, chap. 23, fol. 30r)

**Hercule** : « En celle terre de Grece avoit .i. fier lyon qui grant, hideux et merveilleux fut. » (*ibid.*, chap. 26, fol. 33v)

**Hercule** : « En celle partie estoit ung merveilleux senglier, si grant, si fier et si merveilleux que homme du pays attendre ne l’osoit. » (*ibid.*, chap. 27, fol. 34r)

**Thésée** : « Lors avoit en la terre de Cremonne ung merveilleux senglier despit et outrageux qui a destruction mectoit les fruis de la contree et le peuple avoit tout affamé. » (*ibid.*, chap. 31, fol. 37v)

Si les animaux qu’affrontent les héros mythologiques se caractérisent par leur force extraordinaire, les monstres « humanisés » sont quant à eux déterminés par leur cruauté et leur perversité :

**Hercule** : « Lors avoit en la terre du roy Evander ung fort larron, puissant et felon, lequel par son nom fut nommé Cacus, filz de Vulcan, l’ancien forger » (*ibid.*, chap. 26, fol. 32v)

**Hercule** : « En celle contree avoit un roy nommé Dyogenus, **fel et mauvais et si cruel** estoit que a ses chevaux aprist il a menger char humaine » (*ibid.*, chap. 27, fol. 34r)

---

<sup>1210</sup> Sur la translation du monstre classique dans le genre narratif, voir l’article de Christine Ferlampin-Acher, « Le monstre dans les romans des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, eds Dominique Boutet & Laurence Harf-Lancner, Paris, PENS, 1993, pp. 69-87.

**Hercule** : « Puis ala Herculés en la contree de Trace, ou il trouva **ung fort et divers lierres**, lequel estoit Dyomedés clamez et fut roy et seigneur de celle contree, mais **si pervers et felon** se trouvoit par la desloyale generacion de Thereus » (*ibid.*, chap. 27, fol. 34r)

**Thésée** : « En la contree avoit ung fort et puissant homs qui par son nom estoit Simon clamez et estoit si furtif et desloyal que a tout son pouvoir desroboit toutes gens et si **felon, pervers et cruel** fut que par le pays ne osoit aucun passer, car tous par lui estoient desrobez. » (*ibid.*, chap. 31, fol. 37v)

**Thésée** : « En celui temps avoit ou pays de Grece ung terribles homs qui Chion fut nommé, lequel fut **mauvais et de pute orine**, si qu'il faisoit au peuple de grandes oppressions. » (*ibid.*, chap. 31, fol. 38r)

Cacus, le géant, est le fils de Vulcain, un forgeron, profession qui correspond à l'univers du lecteur et Chiron, le centaure, devient un « terribles homs ». Jean de Courcy insiste aussi largement sur la transmission généalogique de la perversion : Diomède est un larron de la génération de Térée, l'homme responsable du viol de Philomène ; Chiron est également de « pute orine ». Par ces arrangements généalogiques, l'auteur cherche à donner un sens au monde qui l'entoure : les vices, la cruauté et la perversité semblent se transmettre du père au fils. Pour cela, il transfère les aspects merveilleux du monstre sur le plan moral.

Cette perception morale de la monstruosité est majoritaire, mais il existe malgré tout quelques créatures dont la forme est bien monstrueuse<sup>1211</sup>. Le centaure semble garder sa forme hybride qui fait de lui un monstre :

Autres proescs fist le noble Herculés, car pour le temps avoit en Grece plusieurs moustres qui toute la terre vers la mer degastoient, **lesquelz moustres furent Sentaures nommez et sembloient moittié homme et moittié cheval**, fors et legiers estoient ces moustres. (L. I, chap. 26, fol. 33v)

De même, le sphinx conserve son aspect merveilleux, au sens de fantastique :

[...] ung moustre detestable, hideux, cruel et de male nature. Les acteurs dient de ce merveilleux moustre que **de lyon avoit corps, piez et ongles et des rains en amont avoit forme de femme**. Si fut des gens du pays nommé Spius. Celui moustre estoit tant **cruel et fel** que tout le pays devers celle marine estoit pour lui durement esfraié [...]. (L. I, chap. 71, fol. 75r)

Dans les deux cas, le compilateur met néanmoins à distance la véracité de leur existence, d'une part en utilisant le verbe modalisateur *sembler* et d'autre part en mettant cette affirmation au crédit des « acteurs ». Dans les deux cas, ces monstres fabuleux préparent l'évocation du diable dans l'interprétation anagogique :

**Exploits d'Hercule** : « Par quoy ses touchemens devons eslongner quant nous voulons combatre contre noz adversaires, car plus prez de eulz sommes, plus prez de eulx joignons et plus tost doublent en nous leurs nourrissemens, par quoy plus tost sommes vaincus et desconfis et encheuz es dangiers du **lyon infernal** qui jour et nuit bee a nous decevoir, mais le glorieux divin combatteur qui vesti la pel de nostre humanité pour nous rescourre de **celle mortele beste** en deffendra ses bons et loyaux amis quant il vendra ardoir **le mondain serpent** qui de son venin tout le siecle alume se ne fust la fontaine du precieux baptesme, par quoy furent destruis **les dampnables**

---

<sup>1211</sup> Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Bibliothèque historique Payot, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1980), pp. 147-157.

**moustrés** qui en plusieurs especes le peuple decevoient, combien que leur venin soit demouré sur terre [...]. » (L. I, chap. 26, fol. 33v)

**Œdipe et le Spinx** : « Pourquoi nous habitans en ce mortel siecle, en nous devons avoir vraye congnoissance et meureté d'esperit naturelement sencible en la resistance des occupacions qui par **l'ennemi** nous sont aprimees et la response des questions que par temptacion chascun jour nous commect, tant que force de cueur et naturel savoir nous face congnoistre ses decepcions et respondre en vraye foy et vertueuse contre sa grande malice et iniquité que chascun jour nous bastist et pourchace, car **il nous guecte selon la mer du monde en la montaigne male et vicieuse ou repaire ou oyseuse converse et ilec nous deçoit par voyes obliques, en posant en noz cueurs plusieurs questions a l'encontre de nostre benefice et le salut de nostre esperit [...].** » (L. I, chap. 71, fol. 75rv)

Le monstre est comme le montre Claude-Claire Kappler un signe à interpréter : signe du désordre, signe du péché, il rend manifeste l'action du diable sur terre.

Excepté dans les métamorphoses qui relèvent de la *mêtis* (déguisement, magie, diable), l'auteur a plutôt tendance à passer sous silence la métamorphose humaine du récit principal (et celle des dieux *a fortiori* puisqu'ils sont considérés comme des hommes), surtout si elle est le résultat d'une apo théose, d'une punition ou d'une délivrance. La mésaventure de Scylla, fille de Nisus, le roi d'Arcadie, contre qui Minos engage une guerre pour le punir d'avoir soutenu les Athéniens, responsables de la mort de son fils trahit aussi une transposition morale de la métamorphose. Éperdument amoureuse du roi Minos, elle trahit son père en livrant les clés de la cité au roi de Crète. Dans la *Bouquechardière*, Scylla ne se transforme pas en oiseau, l'aigrette, comme dans le livre 8 des *Métamorphoses*, mais elle devient une *femme publique* :

Ainsi remaint Silla dolente et esgaree qui son pere olt trahy et desherité pour la chaleur de luxure qu'elle avoit, et par ce devint elle depuis **femme publique**, habandonnee a qui en volt avoir. Par sa desloyauté et ardent ribaudie usa Nisus, son pere, sa vie en povreté et tant qu'il convint qu'il devenist **larron**, par quoy adonc fut meü en si grant desespoir que par hayes et buissons souvent chassoit sa fille, car se il l'eust tenue, volentiers l'eust occise. (L. I, chap. 52, fol. 58r)

Les transformations du père et de la fille ne sont pas fabuleuses, mais sociales et morales. Jean de Courcy emprunte ces éléments à la glose qui, dans l'*Ovide moralisé*, livre la version historique des faits :

Scilla, qui fist le reprouvier  
Et la traïson vers son pere,  
selonc la fable le compere,  
Qu'elle fu aloë coupee :  
Putain devint abandonnee  
Par ces haies et ces chans. (VIII, v. 392-397)

Ici, Jean de Courcy passe carrément sous silence l'aspect fabuleux de la métamorphose. En historien médiéval, il transmet le passé à travers le prisme du présent, puisque la femme publique, qui remplace le mot « putain » dans l'*Ovide moralisé*, renvoie non plus seulement à un type de personne à la moralité légère, mais à un état.

Néanmoins, cette vision de la société et du monde conforme à la représentation du XV<sup>e</sup> siècle enclenche, non pas une réflexion morale pragmatique, comme c'est le cas chez l'un de

ses contemporains, Eustache Deschamps<sup>1212</sup>, mais une condamnation biblique de la luxure, digne des moralisateurs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles :

Et pour reffraindre teles chaleurs morteles nous enseigne Saint Pol de nous en garder, car il nous dit que soions **abstinens** des desirs charnelz qui trop nous empeschent et bataillent au contraire de l'ame. (*ibid*, fol. 58r)

La glose fait l'éloge de l'abstinence et même de la virginité et de la chasteté – une morale finalement peu adaptée à un lectorat laïque, ce qui confirme les remarques d'André Vauchez<sup>1213</sup> sur le fait que le laïc contemplatif a en réalité intégré un modèle de spiritualité monacale.

Parce qu'il replace les récits fabuleux dans une perspective historique et eschatologique, l'historiographe ne peut en effet reprendre à son compte la métamorphose qui conclut toujours les fables ovidiennes. En effet, la fin des personnages mythologiques dans la *Bouquechardière* est tout ce qu'il y a de plus humain qu'il s'agisse des héros ou de simples personnages mythologiques. Il en va ainsi du récit de la mort de *Pardicés* (Perdrix), le neveu de Dédale, au chapitre 53 du livre 1. Selon la fable, Dédale tue son neveu par jalousie en le poussant du haut d'une tour. Pallas, protectrice de l'enfant, le métamorphose alors en perdrix au cours de sa chute, l'empêchant ainsi de s'écraser mortellement. Dans la *Bouquechardière*, il est bien question du meurtre de Perdrix par Dédale, cependant l'auteur supprime non seulement la métamorphose, mais aussi la mention de la chute qui appelait la métamorphose en oiseau :

Le plus de l'edifice de celui Dedalus fut premier en Athenes de estre charpentier, si olt avec lui pour ce mestier apprendre ung sien neveu nommé Pardicés, lequel estoit filz de sa propre seur et avec lui son mestier apprenoit. Subtil et engigneux fut celui Pardicés, tant que de son mestier Dedalus surmonta et fut cil qui premier composa fer de sye a boys syer du long et du travers. De celui Pardicés olt Dedalus **envie**, pource que plus de lui savoit de la science, tant que en **traÿson** secretement le occist. (L. I, chap. 53, fol. 58v)

Dans la trame ovidienne, cette fable étiologique intervient au moment de la mise en terre d'Icare par son père Dédale. Perdrix, qui se trouve perché sur un chêne, rit du deuil de Dédale<sup>1214</sup>. En bon historiographe, Jean de Courcy rompt avec l'*ordo artificialis* pour préférer une logique historique. Il insère en effet ce récit avant l'arrivée de Dédale en Crète, où il aidera Pasiphaé à réaliser son désir d'accouplement monstrueux avec un taureau.

Dans les *Métamorphoses*, le poète latin commence par évoquer le rire de Perdrix face au sort funeste d'Icare avant d'expliquer les raisons de la métamorphose en oiseau du neveu de Dédale. L'*ordo artificialis* permet de mettre en valeur le revers de fortune : par un juste retour, le meurtrier impuni, Dédale est frappé par la perte de ce qui lui est le plus cher, son fils.

---

<sup>1212</sup> Sur le pragmatisme de Deschamps, voir l'ouvrage incontournable de Karin Becker, *Le Lyrisme d'Eustache Deschamps. Entre poésie et pragmatisme*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

<sup>1213</sup> André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981, pp. 410-448.

<sup>1214</sup> Dans l'*Ovide moralisé*, la métamorphose de Perdrix est racontée au livre 8, vv. 1710-1759.

L'historien rétablit quant à lui une logique de causalité dans le déroulement des événements et passe sous silence la métamorphose et le rire de la perdrix. L'anecdote prépare l'épisode du Minotaure, car il introduit le personnage et son habileté et explique les raisons de son arrivée en Crète. Dans la *Bouquechardière*, l'accent est d'ailleurs moins mis sur la notion de fatalité que sur des considérations morales : le crime de Dédale est motivé par la jalousie. Une émotion (l'*envie*) et un acte (la *trahison*), somme toute, bien humains !

Conformément à ce que nous avons relevé dans la première partie, Jean de Courcy endosse bien la posture plus cléricale de l'orateur chrétien, et non celle de l'écrivain curial. Le traitement de la fable d'Atalante et Hippomène au chapitre 66 du livre 1 prépare également une moralisation faite à partir d'un éclairage biblique. Après avoir vaincu Atalante à la course avec la complicité de Vénus, le jeune homme obtient la main de sa concurrente. Sur le chemin de Thèbes, patrie d'Hippomène, les deux époux s'arrêtent dans un temple consacré au dieu *Cybellés*<sup>1215</sup> pour se reposer. Embrasés par leur beauté et le feu de l'amour charnel, les deux jeunes gens profanent le temple. Dans la fable ovidienne, Cybèle les punit en les transformant en lions. Jean de Courcy choisit quant à lui de raconter une version plus vraisemblable :

Après que longuement se furent reposerz, ilz qui furent raemplis d'amours et de joye, en remirant leurs beautez et jeunesses, furent lors l'un de l'autre si prins et embrasez que charnelement l'un l'autre ou temple habiterent. De ce fait leur sourdi si grande male aventure que tantost vint sur eulx ung **lyon affamé** qui en brief temps les fist honteusement mourir. (L. I, chap. 66, fol. 70v)

Le lion affamé dévorant les pécheurs convoque dans l'esprit du lecteur une image biblique, celle de la Gueule d'Enfer<sup>1216</sup>, c'est-à-dire de Satan qui avale ceux qui « faillent et demeurent recreuz » et les condamne « en pardurables paines » (L. I, chap. 66, fol. 70v). L'*Ovide moralisé* ne propose pas de sens historique à la fable d'Atalante et d'Hippomène (L. X, vv. 2094-2435). Le changement de Jean de Courcy est révélateur non seulement du processus d'historicisation de la fable, mais aussi de la manière d'intégrer dans le récit des éléments de la culture biblique qui induisent déjà la récupération morale : la fable porte en elle les signes d'un enseignement chrétien que le lecteur doit apprendre à repérer. En effet, Jean de Courcy ne développe pas de manière didactique, comme peut le faire l'auteur de l'*Ovide moralisé*, sa démarche d'interprétation : il ne propose pas une allégorie descriptive, mais inductive : il est bien question du diable, mais Jean de Courcy ne dit pas que le lion affamé signifie le diable.

La poétique de la vraisemblance, qui permet de nettoyer la fable de ses aspérités mythologiques, passe donc par plusieurs artifices :

---

<sup>1215</sup> Jean de Courcy commet ici une erreur en parlant d'un temple dédié au dieu *Cybellés*. Cybèle est bien sûr la déesse-mère dans la mythologie grecque.

<sup>1216</sup> Ps, 21 : 22 : *salva me ab ora leonis*.

1. *Une historicité* (critère de vérité) : lorsque les épisodes sont présents dans une source historique ou une source mythographique, Jean de Courcy choisit le plus souvent la première. Ainsi, le mythe est *in absentia*. Il appartient à un univers de fiction. Il peut être néanmoins remotivé de manière implicite dans l'interprétation allégorique, car il fait partie de la mémoire culturelle du lecteur et active des rapprochements avec des épisodes du Nouveau Testament. Ce point est particulièrement intéressant pour ce qu'il suggère à propos des habitudes de lectures à la fin du Moyen Âge. En effet, l'écrivain amateur semble prendre pour acquis le fait que son lecteur connaît les textes des mythographes et leurs interprétations (par exemple dans le rapprochement de la catabase d'Hercule qui n'est pas racontée avec celle du Christ) et qu'il saura rétablir le fil d'Ariane partant du sens spirituel à la fable et retracer le lien invisible.
2. *Une démythisation* (critère de véracité) : qui passe par une historicisation et une rationalisation de la fable. La ressemblance au vrai, c'est-à-dire l'adéquation entre le monde du passé et celui du lecteur, permet d'ancrer le récit fabuleux dans une réalité historique appréhendable. La rationalisation du récit permet quant à elle de rendre cette réalité vraisemblable. La combinaison de ces deux techniques donne l'illusion d'un *univers familier* au lecteur, dans lequel celui-ci peut se projeter et projeter ses valeurs.
3. *Un anthropomorphisme* (critère de véracité et d'effectivité) : les aspects merveilleux de la fable sont transposés sur le plan anthropomorphique ou moral. Cette transposition prépare la réception morale et allégorique de l'histoire profane dans la glose. En projetant des catégories morales sur les personnages mythologiques et en les interprétant selon la perspective du dogme catholique, Jean de Courcy agit en orateur chrétien.

Que nous disent les exemples que nous venons d'aborder au sujet du rapport entre la fable et le régime d'historicité ? Il faut probablement revenir à Paul Ricoeur et au phénomène qu'il a relevé de l'entrecroisement entre les deux modes de récits historique et fictionnel. En effet, il y a dans l'écriture de Jean de Courcy un double mouvement d'historicisation de la fiction et de fictionnalisation de l'histoire qui répond en fait à une double exigence du discours historique, celle de la vérité et de la véracité. Ramener la fable à concordance d'histoire, c'est rechercher sa vérité, une accréditation que l'événement a bien eu lieu, dans des sources fiables. Il s'agit donc d'historiciser la fiction. Mais c'est aussi conférer à la fable une réalité, une vivacité en mettant en place l'illusion d'un « croire-voir » et d'un « tenir-pour-vrai »<sup>1217</sup>.

---

<sup>1217</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., *op. cit.*, p. 338.

La reconfiguration de la fable en récit historique permet donc à terme la rencontre voire la confrontation entre deux mondes : celui du passé contenu dans le texte et celui du lecteur<sup>1218</sup>. C'est là que s'opère le passage de la poétique (la composition de l'œuvre) à une rhétorique de la lecture, dans laquelle l'auteur impliqué prévoit et oriente dans son texte « la lecture que nous en faisons ou que nous pouvons en faire ; comment il nous laisse libre (nous *fait* libre) ou comment il nous contraint »<sup>1219</sup>. Nous n'entendons pas retracer ici la réception effective de la *Bouquechardière*, ni d'un point de vue phénoménologique du lecteur individuel ni du point de vue de l'horizon d'attente défini de Hans Robert Jauss, c'est-à-dire la manière dont l'œuvre de Jean de Courcy, parmi d'autres, aurait pu changer influencer l'histoire littéraire<sup>1220</sup>. Nous n'en avons pas les moyens. Nous nous contentons d'observer la rhétorique de la lecture, telle que la conçoit Michel Charles, en tant que stratégie à la fois poétique et rhétorique mise en place par l'auteur impliqué (entre contrainte et liberté) pour préparer la lecture de son texte et obtenir l'effet de conversion souhaitée de la part du lecteur virtuel, impliqué<sup>1221</sup>. La reconfiguration poétique de la mort des héros mythologiques, comme Hercule, révèle la stratégie rhétorique fomentée par l'auteur qui consiste à édifier le lecteur selon une perspective eschatologique, au moyen de l'histoire profane.

Par peur de perdre l'amour de son mari, Déjanire lui envoie la chemise empoisonnée confectionnée par le centaure Nessus. Alors que l'historien a habituellement tendance à réduire les détails narratifs et à se limiter aux faits bruts, il raconte ici longuement l'agonie d'Hercule :

Donc vesti Hercules l'envenimee chemise pour l'amour de sa femme et la beauté du linge et comme elle fut entour lui eschaufée se esmeust le venin qui dedens fut repost et a la char de lui si radement se print que de celle ardeur fut en pou d'eure esprins et lors tant de douleur de toutes pars senti que bonnement durer il ne pouoit. Si grande fut celle rage comme l'en pourroit dire et par angoisse le convenoit crier horriblement et ses membres deteindre, car le venin la char lui bruissoit et le sang ou corps lui faisoit bouillir. Comme en ce torment se senti Hercules et la chemise cuida de environ lui oster, mais a sa char estoit si durement prinse que sans le cuir erracer avoir ne la peust. Si lui prindrent les nerfs adonc a acourcer et tous ses esperis grandement asfieblir pour le venin qui trop le guerroit. (L. I, chap. 42, fol. 48v)

La douleur physique est accentuée par les cris et la détresse psychologique du héros qui supplie les dieux de mettre fin à ses jours. L'auteur enchaîne sur les aventures extraordinaires d'Hercule qui, par contraste, semblent peser bien peu par rapport à la douleur de son agonie. Le résumé a bien sûr pour effet d'accentuer la signification de cet épisode, à savoir que la mort attend chacun d'entre nous, même les plus glorieux. La narration fait durer de manière insupportable la mort d'Hercule. Ce n'est finalement qu'au moment où le héros accepte la mort et qu'il réclame cette

<sup>1218</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté, t. 3...*, op. cit., p. 288.

<sup>1219</sup> Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, éd. du Seuil, 1977, p. 9.

<sup>1220</sup> Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception...*, op. cit.

<sup>1221</sup> Il s'agit d'un lecteur impliqué dans le texte, c'est-à-dire tel qu'il est pensé virtuellement par l'auteur impliqué. Ce n'est pas le lecteur effectif, tout comme l'auteur impliqué n'est pas l'auteur réel. Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture...*, op. cit., p. 60-76.

fois-ci « **humblement** son pere Jupiter et tous les autres dieux que en aide lui feussent » (*ibid.*, fol. 48v) qu'il est délivré « en petit de temps » :

Comme ces ardans flambes son corps environnoient, en petit de temps fut desfait et bruy, tant que toute la char de son corps et les os ensemble furent en cendre consummez. Ainsi fut mort le preux Hercules qui de force et de proesce olt passé ceulx du monde. (*ibid.*)

Alors que le traducteur d'Ovide raconte l'apothéose d'Hercule (IX, v. 810-872) et l'utilise à des fins allégoriques<sup>1222</sup>, Jean de Courcy ne la mentionne pas. Le compilateur a recours à l'hyperbole pour rendre compte de la décomposition totale du corps d'Hercule : « **toute** la char de son corps et les os **ensemble** ». Le seul témoignage restant de l'existence physique du héros sont ses « cendres ».

L'acceptation de la mort et l'humilité d'Hercule mettent en lumière l'attitude chrétienne idéale que l'homme doit avoir face à sa propre finitude. Dans l'optique du salut éternel, l'attachement désespéré à la vie signifie en effet un assujettissement aux biens de ce monde (dont la gloire fait partie) et qui ne valent pas grand-chose en regard de la promesse de l'éternité et de la béatitude qui attend l'homme vertueux après la mort.

Il semblerait donc que la mort d'Hercule illustre l'art de bien mourir. Le commentaire exploite d'ailleurs l'imaginaire de la mort, selon la doctrine chrétienne :

pou devons craindre la mort de ceste vie qui donnee nous est pour transicion et ce que une fois nous convient mourir selon le cours de nostre nature, ains devons mectre paine, cueur et entendement a sainement sauver la vie de noz ames par operacions de bonne sapience, si qu'elle soit a Dieu incorrupte et entiere sans malice et iniquité et que acquerir puissions la vie pardurable qui dure et regne sans diffinicion et non penser aux biens de ce dampnable monde qui en mourant nous fait mortellement mourir en vestant la chemise enherbee de avarice et du venin de envie toute corrompue, tant que ou feu d'orgueil nous fait si embraser que corps et ame met a destruction. (L. I, chap. 42, fol. 48v-49r)

L'apothéose fabuleuse est rejetée de l'histoire d'Hercule, car elle est un signe de l'attachement à la gloire terrestre. En revanche, la seule mutation qui est valable parce qu'elle est définitive est celle du passage de l'âme à la vie éternelle... en toute humilité, dans l'acceptation des décrets divins.

Il arrive en revanche que Jean de Courcy mentionne la croyance en une déification du héros. C'est le cas de la mort de Jason (L. I, chap. 47) et de celle de Castor et Pollux, les frères d'Hélène (L. II, chap. 8) ou encore de celle d'Énée (L. III, chap. 48) :

*Jason* : Ainsi le fist comme il convenoit, selon l'usance qui fut en celui regne, et aprez ce obtint de Arges la couronne, tant comme nature le volt soustenir. Mais tantost desfiner le convint et **dient aucuns** qu'il fut fouldroïé et visiblement en l'air eslevé, tant que on ne sceust adonc qu'il devint. (L. I, chap. 47, fol. 52v)

---

<sup>1222</sup> L'apothéose d'Hercule représente bien sûr la mort et la résurrection du Christ par laquelle l'humanité fut sauvée : « Ce meïsmes qui fu mortel, / C'est la char, qui paine ot soufferte / Et mort et que Diex ot offerte / En crois pour la mort acquirer, / Fist li Peres resusciter, / Si fu la char vivifiée, / Exaucié et glorefiée / Aus cieulz en pardurableté. » (L. IX, vv. 1004-1011).

*Castor et Pollux* : En ces entrefaictes que Paris olt ainsi Helaine ravie, Castor et Polus qui furent freres d'elle hastivement sur la mer monterent pour leur seur secourir des mains de ceulx de Troye, mais si grant tempeste en la mer les print que tous furent periz et noyez soubz les ondes, tant que oncques puis n'en oÿ on nouveles, de quoy **aucuns disoient** que les dieux les avoient celestifiez (L. II, chap. 8, fol. 103r)

*Énée* : De la mort Eneas ne polt l'en savoir le certain ne veritablement qu'il fut devenu, pource que **les ungs dirent** qu'il fut occis de fouldre et **les autres tenoient** que les dieux le ravirent. Mesmement fut il lors par aucuns prononcié que son corps fu trouvé jouxte le fleuve du Thybre en un estang nommé Nunicum. (L. III, chap. 48, fol. 192v)

Chaque fois, c'est l'absence de nouvelles du héros disparu qui fait naître le mystère, et donc la légende. Sous la plume de Jean de Courcy, la déification est donc de l'ordre de la rumeur qui se nourrit de croyances et est déclenchée par un sentiment d'étonnement devant la merveille<sup>1223</sup> : il souligne à chaque fois le caractère anonyme et collectif (*aucuns, les ungs, les autres*) ainsi qu'oral (*dient, disoient*) de la légende. En ne mentionnant pas explicitement le poète ou les anciens, comme il le fait à d'autres moments, Jean de Courcy décrédibilise l'autorité d'une telle croyance. Le témoignage oculaire (*visiblement*) qui n'émane pas d'une autorité identifiée s'oppose ici à l'isotopie de la vérité (*savoir, certain, veritablement*). Cela contraste avec la version rationnelle qu'il oppose à cet *on-dit* : la mort naturelle d'une part pour Jason<sup>1224</sup> et la mort accidentelle par naufrage d'autre part pour Castor et Pollux.

La mort d'Énée est reprise littéralement à l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et à la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* qui mettent également à distance ces légendes :

<i>Histoire ancienne jusqu'à César</i> , Paris, BnF fr. ms 20125, fol. 176r	<i>Chronique dite de Baudouin d'Avesnes</i> , BM Cambrai, ms. 683, fol. 34r-v
La mors que nulle rien n'en espargne li coru sore et en tel maniere que petit seit on coment il perdi la vie, quar li un dient qu'il fu ocis d'un effoudre, li autre dient que li deu l'en ravirent et li autre dient que li cors de lui fu troves en une aigue joust le Toiure aussi com un estanc Nunicum l'apelent cil de la contree et si ne vesqui Eneas que .III. ans puis qu'il ot Lavine espousee.	La mors qui petit espargne nule rien li courut sus en tel maniere ke nus ne sot coment il perdi la vie, li .I. dient qui ochis fu de fonde, li autre dient que li diu le ravirent, li autre dient ke li cors fu trouves en un eue joust le Touire en .I. estant Nunicon l'apielent chil de la contree. Eneas ne vesqui le .III. ans puis qu'il ot Lavuine espousee.

Comme dans le cas d'Hercule, la mort d'Énée fournit d'ailleurs l'occasion de gloser sur le thème de la « fin naturele » de l'homme. En effet, en proposant pour analogie l'exemple

<sup>1223</sup> Claude Gauvard montre que la rumeur s'oppose à la nouvelle : « Plusieurs pistes se dessinent pour aborder ce tandem *fama-rumor*. Celui-ci s'inscrit dans une opposition plus vaste entre le public et le privé comme le suggère l'opposition entre la rumeur et la nouvelle apportée par le messenger officiel, celui du roi ou de la ville. Le contenu de cette nouvelle fait, en principe et à plus ou moins long terme, tomber la rumeur. » (Claude Gauvard, « *La Fama*, une parole fondatrice », art. cit., p. 6).

<sup>1224</sup> Cependant, dans les textes qui suivent la tradition ovidienne des *Héroïdes*, Jason meurt d'une maladie, qui apparaît comme la punition de ses infidélités et abandons successifs. Jean de Courcy, non seulement évoque une déification du héros, même si elle est mise à distance, mais il ne relate pas la maladie expiatoire. Jason conserve dans la *Bouquechardière* toute son aura de chevalier héroïque. Voir Stefania Cerrito, « Les Métamorphoses de Médée au Moyen Âge : analyse du mythe dans les versions française, italiennes et espagnoles », in *Réception et représentations de l'Antiquité, Bien dire et bien aprandre*, n° 24 (2006), pp. 39-56.

biblique du père de Lamech, Mathusalem, Jean de Courcy affirme que même le patriarche, dont la longévité remarquable (969 ans) est signe de prédilection divine, mourut selon le cours naturel voulu par Dieu : « Si fut moult glorieux entre les creatures, puissant homme moult auctorisé, mais neantmoins le convint il mourir et en la fin de ses jours retourner en sa premiere essence » (L. III, chap. 48, fol. 192v). La mort chez Jean de Courcy est décidément humaine et, souvent, chrétienne.

En insérant des termes relevant de l'univers familier du lecteur, qui proviennent de sa réalité ou d'une perception morale du monde, Jean de Courcy abaisse les barrières de défense que l'esprit rationnel du lecteur pourrait ériger face aux éléments absurdes de la fable. Cette rationalisation du discours a bien sûr une fonction pédagogique : elle garantit l'efficacité et la bonne réception de la morale. Derrière la posture d'égalité mise en place avec son lecteur se dissimule donc une figure de guide spirituel qui correspond assez bien au rôle de l'orateur chrétien, cet homme qui se distingue de ses pairs par sa vertu et sa bienveillance et qui prend la parole devant sa communauté pour le bien commun. La poétique est mise au profit d'une rhétorique de la lecture élaborée par l'auteur qui, à terme et malgré les possibilités infinies de lecture qu'elle ouvre, doit mener à l'efficacité du texte et sa refiguration<sup>1225</sup> dans le monde du lecteur :

Il [l'auteur] n'atteint son lecteur que si, d'une part, il partage avec lui un *répertoire du familier*, quant au genre littéraire, au thème, au contexte social, voire historique ; et si, d'autre part, il pratique une *stratégie de défamiliarisation* par rapport à toutes les normes que la lecture croit pouvoir aisément reconnaître et adopter.<sup>1226</sup>

Le rapport entretenu entre la fiction et l'histoire dans la *Bouquechardière* relève bien de ce jeu entre familiarité, les attentes du lecteur vis-à-vis du genre de l'histoire universelle et la reconnaissance des valeurs propres à son monde, et déconstruction de ces attentes dans le statut à la fois traditionnel et moderne de la fable, son mode d'insertion de la fiction et les propositions d'interprétation propres à ce lecteur-modèle qu'est Jean de Courcy.

## 2. *Réécriture du mythe de Saturne : de la poétique à la rhétorique de la lecture*

À l'instar de la légende de Persée, le traitement du mythe de Saturne et de Jupiter offre un témoignage exemplaire de la poétique de vraisemblance et de la rhétorique de la lecture mises en place par Jean de Courcy. La microlecture qui nous offrons de la réécriture de ce mythe dans la *Bouquechardière* nous permettra de faire le pas du lecteur-modèle au lecteur impliqué, car l'auteur, parce qu'il est avant tout un lecteur, projette sur lui-même les aspirations

---

<sup>1225</sup> Rappelons que la refiguration au sens de Paul Ricoeur est l'expérience interprétative. Voir la partie II, chapitre 1.

<sup>1226</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., op. cit., p. 309.

qu'il élabore pour son propre lecteur. La réécriture de la fable, le travail d'herméneutique qu'il lui permet de découvrir une vérité à la fois historique et spirituelle et enfin la moralisation qui offre un potentiel de refiguration du sens du texte dans le monde du lecteur sont un miroir de ces attentes.

Soucieux de fournir à son lecteur une histoire des grands royaumes et villes de la Grèce antique (Achaïe, Crète, Thessalie, Athènes, Mycènes, etc.), Jean de Courcy épouse une perspective généalogique et suit le principe de la succession dynastique. Au chapitre 7, il fait ainsi remonter la lignée des rois de Crète à Saturne et à son fils Jupiter. Contrairement aux histoires universelles, il raconte en détail la transmission du pouvoir du père au fils, à l'image de l'*Ovide moralisé* qui ajoute le récit de la castration absent chez Ovide.

Jean-Marie Fritz l'a montré : de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, la fable de Saturne a fait l'objet de plusieurs métamorphoses, autant en ce qui concerne son contenu textuel et ce qui relève de son interprétation allégorique<sup>1227</sup>. En général, deux traditions alternent ou cohabitent. La tradition savante issue d'Hésiode et partagée par Servius, Isidore de Séville, saint Augustin, ou encore le troisième mythographe du Vatican, raconte qu'Ouranos fut castré par son fils Cronos, le nom grec de Saturne. La tradition vulgaire syncrétique oublie le nom d'Ouranos et fait de Saturne un roi émasculé par son fils Jupiter<sup>1228</sup>.

Theresa Tinkle, qui propose une comparaison détaillée de la tradition mythographique de Saturne au Moyen Âge, montre les divergences à l'intérieur même de cette « vulgate »<sup>1229</sup>. Si les versions diffèrent autant, c'est parce que la fable de Saturne, par son absurdité et son invraisemblance, cristallise chez les mythographes les enjeux des différentes interprétations tour à tour astrologique, évhémériste, morale, naturelle et néoplatonicienne. D'après les relevés de Theresa Tinkle et nos comparaisons, la version de Jean de Courcy complexifie encore ce

---

<sup>1227</sup> Jean-Marie Fritz, « Du Dieu émasculateur au roi émasculé... », art. cit., pp. 42-60. Pour les diverses interprétations allégoriques, voir l'ouvrage classique de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie...*, op. cit., pp. 246-309.

<sup>1228</sup> Boccace discute ces deux traditions à deux reprises dans la *Généalogie des dieux* : au chapitre 13 du livre 3, lors du récit de la naissance de Vénus et au premier chapitre du huitième livre, lors du récit sur la naissance de Saturne. Au livre 8, partant de la version savante de Lactance complétée par la version évhémériste proposée par Ennius, Boccace fait de Saturne le fils du ciel, Ouranos, qui émascula son père puis fut chassé de son royaume par son fils Jupiter. Il évoque alors la version de la castration de Jupiter qu'il attribue à *aucuns* : « *Volunt preterea illum Celo patri virilia abscis disse falce. Quod illi a Iove factum dicunt alii.* ». Mais, au livre 3, il attribue l'idée de la castration par Jupiter à Fulgence, bien que ce dernier ne nomme en réalité jamais Jupiter : « *Fulgentius igitur vult, ubi ab aliis dicitur, Saturnum Celo, Jovem Saturno genitalia abscidisse et sic suam exponit opinionem.* ». Boccace a donc peut-être eu accès au *Mythographe du Vatican I* qui réintroduit la figure de Jupiter.

<sup>1229</sup> Le terme de vulgate est repris à Jean-Marie Fritz, qui désigne ainsi la tradition vernaculaire (« Du Dieu émasculateur au roi émasculé... », art. cit., p. 45). Theresa Tinkle montre que les versions médiévales de Fulgence, du troisième mythographe du Vatican, de John Ridewall, de Pierre Bersuire et de Jean Boccace diffèrent sur plusieurs éléments : par exemple sur le nom du père de Saturne Pollux vs Caelus vs aucun, l'émasculatation de Saturne par Jupiter vs la guerre entre Saturne et Jupiter, etc. (Theresa Tinkle, « Saturn of the Several Faces : a Survey of the Medieval Mythographic Traditions », *Viator*, vol. 18 (1987), pp. 289-308).

corpus déjà bien confus. Elle constitue donc pour notre étude un observatoire idéal du travail de réécriture et des choix faits par Jean de Courcy par rapport aux traditions concurrentes.

Selon l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, c'est Crès qui, conformément à l'argument étymologique que l'on trouve aussi chez Isidore de Séville, aurait été le premier roi de Crète. Celui-ci aurait nourri l'enfant de Saturne et l'aurait protégé de la mort voulue par son père :

[...] si regna Cres premerainement en Crete et de lui fu ele Crete apelee et **li auquant dient** que Saturnus qui fu peres Jupiter en fu premerains sires. Cis Cres nori et repust Jupiter pour son père qu'il ne le fesist ocire dont li auctor dient et content et commencent lor fables.<sup>1230</sup>

Le personnage Saturne est donc intégré à la vraie histoire, mais la leçon, selon laquelle il aurait été le premier roi de Crète est mise à distance (« li auquant dient »).

Jean de Courcy, malgré sa tendance à historiciser les récits mythologiques, n'évoque jamais Crès. Saturne est d'abord présenté comme un roi de Crète positif : « sage, vaillant et vertueux », il part en Italie pour instruire le peuple « rude et bestial » et leur apporter l'art de cultiver la terre et la vigne avant de rentrer en Grèce. Ensuite, conformément à la tradition vulgaire, Saturne, marié à *Opes* (Ops), fait un songe dans lequel les dieux lui révèlent qu'il sera détrôné par son enfant. Il oblige alors Ops à lui livrer son premier enfant. Mais, attendrie par le sourire de Jupiter, l'épouse de Saturne donne à son mari une pierre à dévorer en lui faisant entendre que c'est là tout ce qu'elle a enfanté. Jupiter est nourri et caché en Arcadie. Il finit par livrer une guerre à Saturne et par lui couper les *génitoires*, ce qui donnera naissance à une femme nommée *Thetis* par Jean de Courcy. Derrière le respect apparent des données, Jean de Courcy dissimule en réalité une multitude de détails qui ne coïncident pas avec les traditions médiévales, de Fulgence à Laurent de Premierfait traduisant Boccace, en passant par Bersuire et l'*Ovide moralisé*.

Par exemple, l'ouverture de la fable est surprenante : Saturne ne s'exile pas en Italie après sa castration, comme dans les autres versions, mais tout comme Io, il s'y rend de son propre chef, motivé par le désir charitable d'y apporter la civilisation. Ce changement dans l'ordre de la narration a, selon nous, une double fonction : il permet d'inscrire d'emblée le mythe dans une optique évhémériste – c'est parce que Saturne est un roi civilisateur et mémorable qu'il est célébré comme un dieu<sup>1231</sup> –, mais il permet également à Jean de Courcy de régler habilement ce qui pouvait passer pour une incohérence au sein de l'interprétation allégorique. De tyran

---

<sup>1230</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, fol. 85v. C'est aussi la version d'Isidore de Séville : « [15] *Creta Graeciae pars est iungens contra Peloponnensem. Haec primum a temperie caeli Macaronnesos appellata est ; deinde Creta dicta a Crete quodam indigena, quem aiunt unum Curetum fuisse, a quibus Iuppiter ibi absconditus est et enutritus.* » (*Etym.*, L. XIV, 6-15).

<sup>1231</sup> « Si fut sage, vaillant et vertueux, le premier qui du peuple fut pour Dieu clamé » (L. I, chap. 7, fol. 13v) et « Aprez leur enseigna comme ilz devoient faire les oeuvres terriennes et que pour blez avoir de quoy ilz peussent vivre devoient les terres arer et semer et leur monstra comme ilz planteroient vignes, arbres et herbes pour leur vie gouverner. Par quoy adonc fut du peuple Dieu clamé » (*ibid.*, fol. 14r).

dévorant ses enfants, Saturne devient en effet le roi de l'âge d'or, conformément aux propos de Virgile et d'Ovide<sup>1232</sup>. Ainsi dans l'*Ovide moralisé*, Saturne est à la fois le « "paradis", ou Dieus mist home » (L. I, v. 804) et un personnage « plains de mauté » (L. I, v. 784). Mais c'est probablement chez Bersuire que le paradoxe mythologique de Saturne est le mieux exprimé, car dans son explication morale, Saturne est tour à tour le mauvais prélat tyrannique qui abuse de sa position et le bon prélat, capable de se corriger et de s'éloigner de la passion. Il incarne alors la vertu de prudence, comme c'était déjà le cas chez Ridewall.

L'histoire de Saturne dans la *Bouquechardière* suit une logique psychologique plus humaine : Saturne est dans un premier temps un bon roi qui se laisse peu à peu envahir par la peur de perdre son pouvoir. Il cède aussi au péché de vanité. Ainsi, Jean de Courcy injecte dans la fable une évolution politique plus logique et crédible, qui anticipe probablement déjà sur des préoccupations susceptibles d'intéresser un lectorat composé de nobles, tout en restant dans un registre chrétien de l'universalité et de l'atemporalité. La condamnation de Saturne ne mène pas à une réflexion de circonstances mais illustre la dérive tyrannique du pouvoir.

Changement de perspective notable sous la plume de Jean de Courcy : Jupiter ne sait pas qu'il attaque en réalité son propre père :

Si fist si forte guerre a Saturnus son pere, non adverti que il fust son filz, que par sa puissance le print et saisi, et par la cruauté qui en lui habonda lui trencha il adonc les genitoires. (I, chap. 8, fol. 14r)

Nous n'avons pas retrouvé ce détail de la méconnaissance du père chez les autres mythographes, ce qui pourrait donc être un ajout de la part de notre auteur, qui reprendrait le schéma d'Œdipe, ou du moins être le témoignage du choix concerté d'une glose particulière que nous ne connaissons pas. Le changement a un impact conséquent sur la signification du geste de Jupiter, que Jean de Courcy innocente. En effet, la castration de Saturne n'est plus justifiée par le désir avide du fils de s'approprier le pouvoir du père, mais par le désir de libérer le peuple de l'oppression et la cruauté d'un tyran. Le geste de Jupiter est un geste politique charitable, ce qui prépare la comparaison avec l'exemple biblique de Caïn tué par un descendant de sa lignée, Lameth, pour le meurtre de son frère. La problématique de la succession dynastique étant évacuée, Jean de Courcy confère à l'histoire de Saturne et Jupiter une dimension plus universelle et une signification politique envisagée selon un éclairage moral et biblique. La réflexion politique est donc indépendante d'un contexte historique en particulier.

---

<sup>1232</sup> Theresa Tinkle souligne le caractère aléatoire de cette interprétation de Saturne en figure positive ou négative : « We find at the same time a fluctuation between favorable and unfavorable treatments in the euhemeristic explanation, which when positive (as in Ridewall and Boccaccio) can contrast with the astrological trend. Euhemerism may also maintain Saturn's ambivalence, the polarities of his mythical character. In the diverse moral interpretations, Saturn is usually neither good nor evil in himself; indeed, he is often no more than marginally involved in the interpretation. » (« Saturn of the Several Faces... », art. cit., p. 301).

Elle traverse l'histoire de l'humanité, ce qui ne manque pas d'ouvrir les potentiels de l'actualisation du discours.

La volonté de rendre la fable linéaire et cohérente se traduit aussi dans le nom que Jean de Courcy donne à la femme née du sang de la castration et de l'écume des mers. Contre toute attente, Jean de Courcy la nomme *Thetis*. La tradition autour de Vénus, dont Boccace rend compte avec finesse, est complexe. En effet, dès l'Antiquité, il existe plusieurs « Vénus » : tantôt il s'agit de la fille du Ciel et de la Terre ; tantôt de la fille d'Ouranos née de la rencontre du sang d'Ouranos et de l'écume de mer ; ou encore de la fille de Dioné, elle-même appelée Vénus, et de Jupiter. La tradition mythographique médiévale, en supprimant du panthéon le personnage d'Ouranos, réduit le système à deux Vénus : une Vénus issue de l'émasculatation de Saturne – celle que l'auteur de l'*Ovide moralisé* appelle *la grant Venus* (I, v. 654) alors que Boccace la surnomme la *seconde Venus* (III, chap. 23), réservant le surnom de *grande Venus* à la fille du Ciel et de la Terre – et une Vénus (Aphrodite), fille de Jupiter et de Vénus la Grande ou la Seconde.

Il semble que, de son côté, Jean de Courcy pense à Téthys, la déesse marine, fille d'Ouranos et de Gaia et femme d'Océan, car au livre 2 de la *Bouquechardière* lorsqu'il parle de l'autre Thétis, la femme de Pélée et mère d'Achille, il précise qu'il ne s'agit pas de « celle de qui parle Ovide qu'elle fut crée des genitores Saturne et d'escume de mer, ains fut une autre dame qui celui nom portoit » (L. II, chap. 63). La distinction proposée dans le livre II ainsi que l'attribution de l'anecdote à Ovide invitent à penser que Jean de Courcy a trouvé ce détail dans une source que nous n'avons pas réussi à identifier. Par ses commentaires, le compilateur fait la preuve de la rigueur de sa démarche historique qui consiste à démêler les fils entre des traditions mythologiques qui portent parfois à confusion. Il préfère ainsi non seulement expliquer le changement moral du roi Saturne par une faiblesse psychologique humaine, mais aussi distinguer le personnage issu de la castration de Saturne de Vénus, sœur de Jupiter et déesse de l'amour, laissant ainsi de côté les problèmes d'inceste. Jean de Courcy est donc avant tout un historien. Plutôt que de cumuler des versions comme le font les mythographes, il cherche à rendre le récit de la fable non seulement cohérent, mais aussi véridique. Il renforce donc ici le critère de vérité propre au régime d'historicité.

La fable est d'emblée présentée comme une histoire, car elle est identifiée par une source cohérente, elle est vidée de ses éléments invraisemblables (la *démythisation*) et les acteurs incarnent des passions bien ancrées dans l'histoire de l'humanité. Mais, en réalité, l'auteur normand va plus loin : il sature son récit de détails qui ont pour fonction de créer un « effet de réel ». Selon Roland Barthes, le détail concret dans le réalisme moderne se vide de son signifié propre pour devenir un simple référent. Il n'est convoqué que pour dénoter la catégorie du

« réel ». Or, Jean de Courcy accumule des détails géographiques, archéologiques ou historiques qui fonctionnent comme des gloses érudites et qui n'ajoutent pas grand-chose au récit, si ce n'est de le rendre plus réel, plus crédible aussi. Il exploite le critère de la véracité.

Le statut de ces détails n'est, selon nous, pas tout à fait le même qu'une glose explicative qui travaille sur le *sensus*<sup>1233</sup>, car dans le cas de l'effet de réel, il n'y a pas d'exploitation du sens. Jean de Courcy nomme par exemple la pierre avalée par Saturne, *Gabir* (Abadir), mention érudite que l'on trouve chez Priscien<sup>1234</sup>. Pausanias<sup>1235</sup> et Lactance<sup>1236</sup>, de leur côté, parlent bien de la pierre, mais ne la nomment pas. Cependant à la différence de ces auteurs latins, Jean de Courcy n'exploite pas le signifié du terme, *Gabir* (pour décrire, par exemple, le culte de la pierre à Delphes comme le font Lactance et Pausanias). Certes, la mention a une valeur érudite, elle est en cela référentielle, mais elle n'a aucune fonction narrative ou étymologique.

De même, la précision que l'Italie était autrefois nommée « la grant Grece », détail que l'on peut lire chez Isidore de Séville, saint Augustin ou chez les encyclopédistes comme Vincent de Beauvais ou encore Brunet Latin, – paraît anecdotique : elle dénote tout au plus l'érudition de l'auteur. Jean de Courcy, qui, souvenons-nous, a situé la venue de Saturne en Italie avant sa castration, lui donne pour lieu d'exil la *Licie*. S'agit-il de la région d'Anatolie, voisine de la *Lydie*, ou d'une mauvaise compréhension du nom *Lasse*, région dans laquelle Saturne trouve refuge selon l'*Ovide moralisé* (L. I, vers 685)<sup>1237</sup> ?... À moins qu'il ne s'agisse de la cité italienne *Laude* nommée par Pierre Bersuire ?... Ou bien de la Sicile, la *Lilibei Siculi* identifiée par Boccace comme le lieu où tombèrent les gouttes de sang de Saturne<sup>1238</sup> ?... Là encore le nom est simplement mentionné sans être exploité, ni même identifié.

Ces effets de réel contrastent d'une part avec l'exploitation étymologique qui est faite par exemple au chapitre 42 à propos du rocher nommé Lichas du nom de celui qui remit la chemise

---

<sup>1233</sup> Sur le rôle de la glose explicative que l'on trouve dans la tradition exégétique, voir Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, op. cit., p. 230.

<sup>1234</sup> On trouve le nom de la pierre dans les *Institutiones grammaticae* (VI, 45).

<sup>1235</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, L. X, chap. 24-6 : « [6] En sortant du temple, et en tournant à gauche, vous trouvez une enceinte dans laquelle est le tombeau de Néoptolème, et les Delphiens lui offrent tous les ans des sacrifices comme à un héros. On voit un peu au-dessus de ce tombeau une pierre qui n'est pas très grande, sur laquelle on verse tous les jours de l'huile, et on y met les jours de fête de la laine non lavée. La tradition, à cet égard, est que cette pierre est celle qu'on donna à Saturne au lieu de son fils, et qu'il la revomit dans la suite. »

<sup>1236</sup> Lactance, *Institutions divines*, I, 20 : « *Quid ? qui lapidem colunt informem atque rudem, cui nomen est Terminus ? Hic est, quem pro Jove Saturnus dicitur devorasse; nec immerito illi honos tribuitur* » (trad. : « Mais que peut-on dire de ceux qui adorent une pierre brute et mal polie, qu'ils appellent le dieu Terme ? C'est, dit-on, cette pierre que Saturne avala, croyant avaler son fils Jupiter. »).

<sup>1237</sup> Il s'agit bien sûr du *latium* chez Virgile (*Én.*, Chant VIII, 322).

<sup>1238</sup> Boccace, à la suite de Macrobe, signale que les gouttes de sang, qui ont résulté de la castration de Saturne, sont tombées dans la mer de *Lilibei Siculi*, soit la mer de Sicile, sur laquelle se trouve la ville de Drépane, dont le nom en grec signifie la *faux*, instrument lié à la représentation picturale et littéraire de Saturne : « *Falcem vero haud longe a promontorio Lilibei Siculi deiectam aiunt nomenque dedisse loco Drepanum, eo quod sic grece falx dieta sit.* » (Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium libri*, t. 1, éd. Vincenzo Romano, Bari Gius. Laterza & Figli, 1951, L. III, chap. 23, p. 149).

empoisonnée à Hercule et qui fut ensuite tué par lui : « En l'endroit de celle mer ou Licas fut jecté avoit une petite roche qui aucunement fut en forme de ymage, parquoy le commun des gens de Cecale longtemps aprez nommerent celle roche Licas » (L. I, chap. 42, fol. 48v) ; ou dans l'épisode de la chute d'Icare dans la mer : « Pour celui Ycarius fut pour lors celle mer Ycarie dicte, pource que par son fol outrage noyé se y estoit et la terre ou il gist fut nommee Ycaire » (L. I, chap. 55, fol. 60v).

Ces effets de réel contrastent également avec les éléments qui permettent de recréer un univers familier, comme c'est le cas dans l'actualisation du vocabulaire ou le processus d'authentification historique, qui consiste à transmettre au lecteur le nom actuel d'un lieu antique. L'actualisation du vocabulaire n'a plus seulement une fonction de dénotation, mais de reconnaissance : « Celui roy Apis avoit ung frere nommé Egyalem, lequel il fist roy du regne de Achaye, qui **orendroit est dit la Mouree**, et tant en son temps conquist et posseda que il fut eslevé en tres grandes richescs. Avant ce qu'il partist de la terre d'Egipte commença il premier sur le fleuve de Nyl une bele et notable cité, laquelle il fist adonc nommer Memphis et **orendroit est dicte le Cayre**. » (L. I, chap. 6, fol. 12r) ; « comme Valere raconte en son troiziesme livre d'une antique cité qui fut nommee Voluse et **ores est Florence appelee**, laquelle fut jadis chief de Toscane haulte et riche » (L. I, chap. 73, fol. 77v). Ces gloses, qui sont essentiellement érudites et qui se retrouvent bien évidemment dans la pratique d'autres auteurs médiévaux, dont le rédacteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, ont pour effet de faire le lien avec la réalité du lecteur.

L'effet de réel n'est pas destiné à être reconnu par le lecteur, il a juste pour fonction de faire vrai. Ces détails participent selon nous d'une stratégie qui correspond bien à la fonction de dénotation du réel exprimée par Roland Barthes :

La résistance au « réel » (sous sa forme écrite, bien entendu) à la structure est très limitée dans le récit fictif, construit par définition sur un modèle qui, pour les grandes lignes, n'a d'autres contraintes que celles de l'intelligible ; mais ce même « réel » devient la référence essentielle dans le récit historique, qui est censé rapporter « ce qui s'est réellement passé » : qu'importe alors l'infonctionnalité d'un détail, du moment qu'il dénote « ce qui a eu lieu » : le « réel concret » devient la justification suffisante du dire.<sup>1239</sup>

Nous retrouvons la même démarche au chapitre 9, où il est question du règne de Jupiter sur plusieurs contrées de Grèce et de sa déification par le peuple. Jean de Courcy y évoque la guerre qui commença entre Jupiter et un peuple qu'il appelle les *Cistes*. Mais alors qu'il se prépare à les affronter, Jupiter voit un aigle descendre, ce qu'il interprète comme un signe de victoire. Cet épisode, qui est raconté par Lactance (à la suite de César et d'Ennius) puis repris par Boccace<sup>1240</sup>, renvoie à la guerre que Jupiter livra aux Titans et à l'apparition de l'aigle sur l'île

<sup>1239</sup> Roland Barthes, « L'effet de réel », *Communications*, 11 (1968), pp. 84-89 (p. 87).

<sup>1240</sup> Lactance, *op. cit.*, I, chap. 11 et Boccace, *op. cit.*, XI, chap. 1.

de Naxos<sup>1241</sup>. Cependant, nous ne trouvons chez eux aucune trace des *Cistes*, que certains manuscrits de la *Bouquechardière* proposent d'ailleurs de lire *Scite*, *Chisses*, *citez*, voire même *Crectains*<sup>1242</sup>, témoignant d'un flottement significatif autour d'un nom, semble-t-il, peu familier aux copistes. Peut-être s'agit-il des Scythes ?

Jean de Courcy, qu'il ait inventé le nom ou qu'il l'ait lu quelque part choisit la version, non seulement la plus vraisemblable (il supprime l'allusion aux Titans), mais encore la plus historique (en conférant un nom à valeur apparemment référentielle aux adversaires de Jupiter). Pourtant, comme il l'a fait en proposant un double traitement de l'histoire et de la fable d'Io, le compilateur connaît la fable des Géants qu'il raconte au livre IV comme récit analogique à l'épisode de la tour de Babel :

Ainsi comme Ovide raconte ou deuxiesme livre de *Methamorphose* des anciens gayans qui la gloire de Dieu voudrent usurper et avec lui monter en son ciel par quoy, pour ce faire, mictrent adonc montaignes sur montaignes et jusques avec lui se voudrent eslever. Quant Jupiter leur malice apperceust, le quel souffrir ne volt celle detraction, tous les acraventa de ses celestielz fouldres. (L. IV, chap. 2, fol. 203r-v).

On note donc chez notre historien une tendance à *surenchérir* sur les lectures évhéméristes des fables et à *saturer* son récit de détails réalistes. Ainsi, alors que la destitution de Saturne par Jupiter consistait déjà en une version rationalisée et historicisée de la fable<sup>1243</sup>, il ajoute ce qu'il nomme « le vray histore » tentant de rationaliser davantage le récit<sup>1244</sup>, comme dans l'exemple des *Cistes*.

Il revient sur le fait historique, mais peu acceptable de Saturne mangeur d'enfants, qui avait déjà retenu l'attention des mythographes. Boccace, en effet au chapitre 1 du livre VIII, expose les différentes interprétations de cet épisode : certains voient dans cet élément une allégorie du temps qui « dévore » les ans ; ou alors, Saturne signifie l'abondance de blés et de biens (rapprochement étymologique avec le verbe *saturando*) ; mais aussi le temps cyclique qui finit par détruire ce qu'il produit<sup>1245</sup>. L'humaniste s'interroge également sur la cruauté de la pratique historique du sacrifice lors des Saturnales évoquée par Macrobe. Il signale que les sacrifices d'enfants humains furent perpétrés par des nations barbares qui voulaient imiter le

---

<sup>1241</sup> La guerre contre les Géants, qui deviennent ensuite les Titans, est aussi racontée dans l'*Ovide moralisé*, à partir du vers 1065, mais il n'y est pas question à ce moment-là de l'épisode de l'aigle.

<sup>1242</sup> On trouve ainsi la leçon : *Scites* dans le manuscrit P62 ; *Chis(s)es* dans P65 et P2685 ; *Crectains* dans G ; et *les citez deposer* dans SPb.

<sup>1243</sup> Jusque dans l'ornement fabuleux autour de la naissance de Téthys qui permet de rationaliser la tradition mythographique.

<sup>1244</sup> Le même processus de surenchère est utilisé dans le récit du combat entre Achéloüs et Hercule : « Pource que autre part trouve comme a Athelaus fist Herculés guerre et le poursuivi et par terre et par mer tant que par deux fois l'ot Herculés desconfit en bataille, et au tiers estour qui par entr'eulx fut, se mist Athelaus en une tour fermee, mais contre Herculés garder ne la polt, ains s'enfuy et Herculés la print et a terre la fist toute raser et la contree ardre et du tout destruire. » (L. I, chap. 24, fol. 31r-v)

<sup>1245</sup> Pour ces différentes interprétations, nous renvoyons encore une fois à la comparaison précise de Theresa Tinkle, « Saturn of the Several Faces... », art. cit.

geste de leur dieu, jusqu'à ce que Gérion (ou Hercule chez Macrobe) mette un terme à cette coutume et leur commande de sacrifier des petites statues faites de cire<sup>1246</sup>.

Jean de Courcy ne reprend pas les interprétations naturelles du mythe (le temps, l'abondance). Il rationalise d'un degré supplémentaire la « vray histore » de Saturne et en fait, non pas un dévoreur d'enfants, mais un roi sanguinaire qui, comme Hérode, massacre des « innocents » :

Le vray histore de celui Saturnus dit comme en son temps fut de char humaine grant persecuteur et espanseur du sang aux innocens, par quoy le peuple le print a hayr et enhortèrent Jupiter de l'occire afin de estre vengez de ses occisions. En celui temps fist Saturnus occire les enfans de Scede, qui estoit sage et notable personne, pource que les enfans ne peussent concevoir le sens et la prudence qui estoit en leur pere, et pour semblables causes fist il lors plusieurs autres mettre a occision. (L. I, chap. 8, fol. 14v)

Comme dans l'exemple de Jupiter combattant les *Cistes*, la mention des enfants de *Scede* est surprenante. À moins que Jean de Courcy ne déforme ici le nom du dieu latin du fumier, *Sterculus* (ou *Sterce*) qui passe pour être un double de Saturne<sup>1247</sup>, le détail renvoie à un personnage difficilement identifiable par le lecteur. Le thème de la prudence des pères se trouve chez Bersuire qui le reprend à Ridewall<sup>1248</sup>. Mais, la lecture de Jean de Courcy s'éloigne de celle de Bersuire qui voit dans l'exemple de Saturne, tous les bons pères ou gouvernants qui subissent les agressions de leurs sujets ou enfants. Dans la vraie histoire, Saturne reste un roi sanguinaire et c'est *Scede* qui incarne le rôle du bon père.

L'ensemble de ces détails infimes forment un faisceau d'indices qui révèle une lecture historique de la fable et la volonté de créer un effet de réel qui garantit la véracité. Grâce à ce processus d'authentification, même illusoire, le récit mythique prend la forme d'une anecdote politico-historique. Mais, comme dans le cas de Jupiter mettant fin au pouvoir tyrannique de son père, le rapprochement avec Hérodote arrache l'anecdote à son contexte particulier et en fait une constante de l'humanité. Si Saturne était à l'origine un homme bon et mémorable, il s'est laissé envahir par la peur de perdre le pouvoir. Son destin qui illustre le basculement de la vertu au vice et la punition divine devient exemplaire plus qu'allégorique<sup>1249</sup>. Chez Jean de Courcy, l'épisode peut être rapproché par analogie (et non au moyen de l'allégorie typologique)

---

<sup>1246</sup> Boccace, *op. cit.*, L. VIII, chap. 1 ou Macrobe, *Saturnales*, L. I, chap. 7.

<sup>1247</sup> Cette association Saturne-Sterculus, qui passent tous les deux pour être les pères du dieu romain Picus, est présente chez Lactance (L. I, chap. 20), saint Augustin (L. XVIII, chap. 15) et Boccace (L. VIII, chap. 1). Par analogie, il est donc possible que Saturne en tuant les enfants de Sterce ait tué ses propres enfants. La fable rejoindrait l'histoire. Néanmoins, dans les sources que nous avons pu consulter, il n'est jamais question d'un affront des enfants de Sterce envers leur père. On peut également se demander s'il ne s'agit pas d'une mauvaise lecture de copiste. Pourrait-il s'agir du roi *Cres* ou parfois écrit *Crete* qui selon Wauchier de Denain aurait recueilli Jupiter et l'aurait nourri ? Sans identification de la glose, nous ne pouvons trancher.

<sup>1248</sup> Voir Theresa Tinkle, « Saturn of the Several Faces... », art. cit., p. 298.

<sup>1249</sup> Nous entendons ici allégorie au sens où l'entend la rhétorique antique de Cicéron à la *Rhétorique à Hérennius* en passant par Quintilien, de « dire une chose pour en faire entendre une autre » (Jean-François Thomas, « Le mot latin *allegoria* », in *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance...*, *op. cit.*, pp. 75-92).

de l'épisode de l'Ancien Testament de Caïn tué par Abel<sup>1250</sup>. Saturne possède donc une existence réelle, historique (il ne préfigure pas Caïn de manière allégorique), mais il représente la catégorie générale de l'*homme occiseur*.

La fable de Saturne n'a donc d'existence que dans son sens historique et c'est pourquoi Jean de Courcy ne propose aucune déclinaison de ses autres sens. À la différence de Pierre Bersuire, qui malgré une interprétation politique de Saturne perçu comme un roi juste destitué par ses mauvais sujets, fait voisiner tour à tour des versions astrologique, naturelle, évhémériste, morale et allégorique de cette fable, notre historien n'adopte pas une démarche mythographique<sup>1251</sup>. Le sens astrologique de Saturne et des autres dieux est certes présent dans la *Bouquechardière*, mais il est volontairement séparé de l'histoire qui préexiste. La mention des planètes, qui vient conclure la généalogie de la lignée de Saturne au chapitre suivant, apparaît davantage comme une entreprise de démystification de la fable et non pas comme une juxtaposition des différents sens :

En celui temps, ceulz qui premier congurent l'art de philozophie naturelement ourent congnoissance des sept planetes tournans en leurs esperes et des estoilles le cours et l'influence et sceurent que c'estoit oeuvre deïffiee, par quoy ilz imposèrent les noms des sept planetes au regard d'aucuns des noms de leurs dieux, comme pour Saturnus, le pere Jupiter, fut ditte Saturne, la plus haulte planete. [...] Si est ainsi comme pour sept planetes nous sont donnees sept condicions et les sept jours de chascune sepmaine prennent leurs noms de ces sept planetes, comme par lune nous est dit le lundi, pour Martis le mardi, pour Mercurius mercredi, pour Jovis le jeudi, pour Venus vendredi, pour Saturnus samedi et pour le soleil est dit le dimence. (I, chap. 9, fol. 15v)

Ici, nous sommes bien en présence d'une glose explicative (appelé l'*interpretatio nominum* dans la pratique exégétique chrétienne) qui permet de comprendre l'origine de l'élément fabuleux. Comme dans l'*Ovide moralisé*<sup>1252</sup>, le nom physique de la planète se construit à partir de la concordance entre la réalité historique (Saturne est le premier roi et le père de Jupiter) et la réalité physique (Saturne est la plus haute planète)<sup>1253</sup>. Mais chez Jean de Courcy, la fable de

---

<sup>1250</sup> *L'Églogue de Théodule*, dans lequel les récits mythologiques sont systématiquement assimilés à une concordance biblique voyant dans l'exil de Saturne, l'expulsion d'Adam du Paradis (voir Jean Meyers, « L'églogue de Théodule : "démonisation" ou "sacralisation" de la mythologie », in *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance, op. cit.*, pp. 335-347). En proposant cette fois-ci la concordance de l'épisode de Saturne avec la première génération des fils d'Adam et d'Ève et le premier meurtre de l'histoire de l'humanité, Jean de Courcy confirme l'ancrage historique des faux dieux païens et le sens *littéral* de leurs aventures.

<sup>1251</sup> Qu'il s'agisse de Fulgence, d'Albéric, de Ridewall, de l'auteur de l'*Ovide moralisé* ou de Boccace, chacun propose bien sûr une interprétation historique de la castration de Saturne par Jupiter, mais Bersuire est le seul à faire de Jupiter une figure sans lien familial avec Saturne dans l'une de ses interprétations morales.

<sup>1252</sup> « Saturnus est planetes errables, / Li plus haulz de toutes les sept. / Pour ce faint l'en tout entreset / Qu'il fu peres et premerains » (*Ovide moralisé*, L. I, vv. 756-760).

<sup>1253</sup> Jean de Courcy rejoint ici l'explication évhémériste de Lactance, *Inst. Div.*, L. I, chap. 11 : « Il y a plus d'apparence de croire que Saturne étant un prince puissant ait voulu conserver, et comme consacrer la mémoire de ceux auxquels il devait la vie, en leur donnant, après leur mort, les noms de Ciel et de Terre, quoiqu'ils aient été connus sous d'autres noms. Et c'est ainsi que nous voyons des montagnes et des fleuves changer de nom, et recevoir celui de quelques personnes illustres : car il ne faut pas s'imaginer que lorsque les poètes ont donné une postérité à Inachus et à Atlas, ils aient eu dessein de nous faire croire qu'un fleuve et une montagne aient pu mettre

Saturne ne possède pas une essence cachée surnaturelle : elle est histoire et c'est simplement en tant qu'histoire qu'elle peut avoir un sens édifiant. Il rejoint ainsi la pensée d'Arnobé selon qui « partout où est l'histoire, la transcription allégorique est impossible : “rien ne peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, ou que la nature du fait historique dégénère en une autre nature.” »<sup>1254</sup>

L'exploitation du mythe de Saturne dans la *Bouquechardière* met donc en lumière des stratégies de réécriture qui consistent à rendre la fable conforme au régime d'historicité. Le choix des versions, la cohérence de l'action tendent à accorder le récit à la vérité historique. La saturation du récit par des détails érudits même non identifiables (termes scientifiques, noms géographiques et historiques) dénote le réel et confère au discours de l'historien une véracité. De son côté, l'humanisation des personnages, de leurs actions et de leurs passions donne à lire une version politico-morale de l'histoire susceptible d'intéresser le lecteur noble et dans laquelle les vices dénoncés apparaissent comme une constante de l'humanité, et donc de l'humain en général. Il réhabilite l'histoire antique qui offre un miroir familier des événements racontés dans la Bible. Les équivalences posées entre l'histoire sacrée et l'histoire profane préparent finalement la réception de son discours, qu'il souhaite effective. L'historien crée donc les conditions de l'actualisation morale de son discours : projection et universalité doivent mener à l'édification et à la conversion morale.

Le stade ultime de l'intégration de la fiction dans ce processus d'édification est incarné par l'*exemplum* mythologique. Il s'agit d'une anecdote empruntée au répertoire des fables ovidiennes qui sert à illustrer une morale chrétienne. Il correspond à ce que Jacques Legrand nomme l'allégation. Contrairement aux fictions intégrées dans la trame historique, l'*exemplum* mythologique n'a pas besoin de passer par le filtre de l'histoire puisque sa concordance est morale. Il s'agit désormais d'observer la manière dont Jean de Courcy réécrit la fable mythologique dans ce cadre narratif de la prédication qui autorise le régime de fiction. L'auteur endosse-t-il enfin le rôle de mythographe ?

### III. L'allégation : la fable comme *exemplum* mythologique

Nous avons vu dans la reprise de la fable d'Io que le récit analogique<sup>1255</sup> tolère mieux la métaphore fabuleuse que le récit principal ; mais la plupart du temps Jean de Courcy retient des

---

des enfants au monde. Ils ont seulement voulu nous faire entendre qu'un prince grec et qu'un roi d'Afrique ont donné leur nom à un fleuve et à une montagne. »

<sup>1254</sup> Arnobé, *Ad Nat.*, v, 38, cité par Paule Demats, *Fabula...*, op. cit., p. 47.

<sup>1255</sup> Nous appelons récit analogique, l'*exemplum* qui est rapproché du récit principal et qui ouvre le thème de la moralisation.

récits de métamorphose seulement ce qui sert son propos. En réalité, tout se passe comme si Jean de Courcy arrêta son récit avant la transformation finale de l'homme en animal ou en plante.

### 1. *L'économie de la métamorphose*

Le récit de Niobé enchâssé au sein du chapitre 20 illustre la manière dont Jean de Courcy récupère et conçoit la fable en tant qu'allégation. Dans les *Métamorphoses*, les deux fables, celle de Borée et celle de Niobé, apparaissent dissociées dans le livre VI et rien ne semble les relier, si ce n'est la thématique de l'orgueil<sup>1256</sup>. La réunion de ces récits au sein d'un même chapitre dans la *Bouquechardière* relève d'une véritable intervention du compilateur sur sa source et en cela, rend compte d'une stratégie rhétorique différente. En effet, alors que le roi Ysteus (Érechée) refuse par orgueil de céder sa fille à Borée, ses conseillers lui rappellent l'exemple de l'orgueilleuse Niobé. Ils racontent la manière dont cette femme fut punie parce qu'elle méprisa la généalogie de Latone, fille d'un « povre jayant » (*ibid.*) et mère d'Apollon et de Diane : par représailles, ses enfants furent tous tués par des dards qui descendirent du ciel. L'anecdote mythologique illustre dans la bouche des conseillers la punition tragique qui attend celui qui fait montre d'orgueil : « Puis lui remonstrent a celle fin de lui donner exemple que orgueil ne vault riens ne presumption » (L. I, chap. 20, fol. 26r). La mise en abyme illustre les mécanismes de la fiction mythologique : à l'instar des conseillers du roi, Jean de Courcy réduit la fable aux éléments qui servent à illustrer sa dénonciation de l'orgueil, péché capital. Jean de Courcy n'a pas besoin de raconter la suite de la fable, à savoir que l'orgueilleuse Niobé, devenue blanche comme le marbre devant le spectacle du massacre, fut métamorphosée en marbre.

La démarche est identique lorsque le compilateur raconte la fable de *Cypresus* (Cyparissus) au chapitre 31 du livre III. Il y est question de l'alliance faite entre Turnus et le peuple du roi Latinus contre Énée. Turnus tire prétexte du meurtre du cerf de Silvie qu'Ascagne, le fils d'Énée, a tué par ignorance, pour se venger d'avoir été écarté au profit d'Énée comme fiancé de Lavinia, la fille du roi Latinus. Cet épisode est rapproché dans l'analogie de la fable ovidienne de Cyparissus, qui transperça et tua un cerf consacré aux nymphes du pays et qui fut pris d'une telle tristesse que ses larmes le vidèrent de son sang. Dans la fable, Cyparissus finit métamorphosé en arbre, le cyprès. Là encore, Jean de Courcy ne fait aucune mention de la métamorphose finale :

---

<sup>1256</sup> Le livre VI des *Métamorphoses* est entièrement orienté autour de la thématique de l'orgueil. Il s'ouvre en effet avec la fable d'Arachné qui est suivie par la fable de Niobé (L. VI, vv. 973-1581). La fable de Borée clôt le livre mais il faut signaler que dans la version ovidienne, c'est Borée lui-même qui « s'enfle et s'ire » et qui enlève Orithye par « grant fierté » (L. VI, vv. 3841-3946).

[...] ainsi comme on list ou .IX.<sup>e</sup> livre de *Methamorphose*<sup>1257</sup> de ung beau cerf, lequel estoit jadis en Cicome et fut tant doulz, privé et debonnaire que a chascun se laissoit manier, fleurs et chappeaux environ son chief mectre, et a chascun venoit de ceulx qui le appeloient, de quoy il advint que ung jovencel nommé Cypresus par sa simplece, en ung umbrage ou il s'estoit tapi, d'une fleche le feri a la mort tant que de la fortune si grant deul demena que, puis en sa vie, ne fina de plourer et donna a moult d'autres matiere de plour. (L. III, chap. 31, fol. 179r)

La ressemblance avec l'épisode d'Ascagne justifie pleinement l'analogie. Cependant, ce n'est pas tant le personnage qui intéresse Jean de Courcy dans son commentaire que le sacrifice du cerf qu'il rapproche dans sa glose de celui du Christ.

Par ailleurs, la plupart du temps, Jean de Courcy choisit des exemples mythologiques, dont la métamorphose ne concerne pas le personnage central, ce qui lui permet de faire l'économie du phénomène. C'est la stratégie qu'il suit au chapitre 37 du livre I, quand il raconte le passage de Jason et des Argonautes sur l'île de Lemnos, où ils s'établirent pendant deux ans et demi. Durant ce séjour, Jason conçut deux enfants avec la reine Hypsipyle, avant de la quitter pour aller conquérir la Toison d'or en lui promettant de revenir l'épouser. Le sort d'Hypsipyle qui finit abandonnée et haïe de son peuple est comparé à celui de Latone qui eut deux enfants de Jupiter, Phébus et Hécate<sup>1258</sup>. Cette dernière, chassée par Junon, s'enfuit avec ses deux enfants. Épuisée, elle désire s'abreuver au bord d'un ruisseau, mais des *vilains* l'empêchent d'épancher sa soif :

ainsi comme Lathone, de qui Ovide raconte en *Methamorphose*, laquelle en Libbe bele et jeune fut et par sa druerie Jupiter acointa, tant que de lui deux enfans conceust, desquelz l'un fut Phebus le dieu du soleil et l'autre Hecace deesse de la lune. Si fut lors Lathone de Juno tant haïe que a grant honte fut de Thebes chassée, en tele paine et neccessité de ses deux enfans actraire a nourriture que les vilains du pays l'eaue lui desfendirent qui a toutes les autres estoit de commun. (L. I, chap. 37, fol. 43v)

Dans le récit ovidien, les paysans de Lycie, qui sautaient dans le ruisseau et remuaient la vase pour rendre l'eau imbuvable, sont métamorphosés en grenouilles. Cette métamorphose est absente de la *Bouquechardière*, dans laquelle l'*exemplum* illustre le malheur qui résulte du péché de fornication. Jean de Courcy n'a donc pas besoin de narrer la métamorphose des paysans, car cette punition ne sert pas son propos sur le péché de luxure.

Le même principe d'économie du fabuleux est appliqué dans l'exemple du chapitre 15 au livre III, dans lequel il est question de l'arrivée d'Énée sur les côtes libyennes après avoir échappé à une violente tempête. Constatant ses pertes, le Troyen se lamente sur son sort et celui de ses compagnons. Dans la phrase qui indique le passage de la narration à la moralisation, Jean

---

<sup>1257</sup> En réalité, cette fable se trouve au livre X, v. 106-142 (vv. 620-707 dans l'*Ovide moralisé*).

<sup>1258</sup> Dans l'*Ovide moralisé* (comme chez Ovide, d'où Jean de Courcy dit tenir le récit), la fille de Latone est Diane/Phébé (*Ovide moralisé*, L. VI, v. 1168 et *ibid.*, v. 1647) et non Hécate. Cependant, ces deux divinités sont associées à la lune : Hécate est la nouvelle lune alors que Phébé/Diane est le croissant lunaire. Nous ne pouvons savoir si Jean de Courcy a trouvé ce nom dans sa source ou s'il a voulu, comme pour Téthys, distinguer deux déesses : Diane, la déesse de la chasse et Hécate, la déesse de la lune.

de Courcy met l'infortune d'Énée sur le compte de la punition divine en réaction à la trahison et à la déloyauté envers le roi Priam : « En celui exil et tourment doloireux olt Eneas longuement esté pour la punicion de la cité de Troye que il avoit par traÿson livree et le droit chief des Troyens vendu que par sa desloyauté avoit trahi et fait mourir » (L. III, chap. 15, fol. 166r). La condamnation morale est appuyée d'un point de vue stylistique par l'insistance que crée l'effet de symétrie entre le crime et le châtement : au double crime (la cité par trahison livrée et le chef des Troyens vendu ; par sa déloyauté trahi et fait mourir) correspond le double châtement, l'exil et le tourment. La fable de *Criseton* (Érysichton) illustre dans la *Bouquechardière* le sort réservé aux déloyaux et aux félons :

Achelaüs raconte ou .VIII.<sup>e</sup> livre de Methamorphose de Criseton qui par son fol outrage volt abatre le chesne Seres que la deesse avoit en son boys planté, duquel le sang a si grant bruit couru que a la requeste de Oreas et des autres nymphes qui en ce boys estoient, en tele povreté et famine le mistrent que, par rage de faim, tous ses biens despendi, sa propre fille volt il menger et que ses membres ung et ung devora tant que en la fin le convint il mourir. (L. III, chap. 15, fol. 166r)

Dans les *Métamorphoses*, cette fable occupe une place particulière. Elle est en effet prise en charge par un personnage. C'est Achéloos qui la raconte lors du repas offert à Thésée et à ses compagnons. Cette scène des *Métamorphoses* comporte en réalité plusieurs histoires fabuleuses qui sont racontées les unes à la suite des autres : la souffrance de l'arbre de Cérès qui gémit lorsqu'Érysichton l'abat de sa hache ; la vengeance de Cérès qui envoie Oréade chercher la Faim dans son pays désolé afin qu'elle insuffle à Érysichton le souffle famélique ; et enfin la vente de Mnestra par son père Érysichton, dans le but de se procurer des denrées alimentaires et de combler son insatiable faim, suivie des diverses métamorphoses de celle-ci, qui lui permettent d'échapper à ses maîtres. Chez Ovide, toutes ces fables sont racontées par Achéloos et Lélex dans le but de prouver la vérité des métamorphoses face à un Pirithoos incrédule.

Probablement tout aussi hermétique que Pirithoos devant la réalité de ces métamorphoses, Jean de Courcy détourne cette preuve : le récit sert ici à illustrer un thème moral. Dans cette réécriture, Mnestra est dévorée par son père, elle n'est plus sa « complice » (même involontaire). Toute la faute et la cruauté sont rejetées sur le seul Érysichton qui cède à un double péché : l'orgueil et la glotonnerie jusqu'à commettre le crime suprême de l'anthropophagie. Si vérité il y a, elle est à chercher dans l'interprétation morale que lui donne le prédicateur.

Le déplacement de la vérité poétique à la vérité morale qui apparaît symboliquement à travers cet épisode est représentatif de la démarche de Jean de Courcy et de celle de Jacques Legrand<sup>1259</sup>. Mais à la différence des préceptes établis par Jacques Legrand, notre orateur

---

<sup>1259</sup> La démarche allégorique des mythographes est légèrement différente car ceux-ci laissent le récit fabuleux se déployer avant d'en faire l'allégorèse.

rationalise la fable, comme il le faisait dans le récit principal : le gémissement de l'arbre de Cérès devient sous sa plume la rumeur de l'abattage<sup>1260</sup> et surtout on voit disparaître non seulement les métamorphoses de Mnestra, dévorée par son père, mais aussi la personnification de la Faim. Celle-ci relève du simple trope que l'auteur a tôt fait d'évacuer comme il le fait avec les figures mythologiques. Il ne retient ainsi que les implications concrètes de la personnification (la rage de faim qui habite Érysichton) et fait fi des attributs qui font passer le concept concret à l'*abstractum agens*<sup>1261</sup>. Il s'agit d'un geste poétique fort, car si l'auteur chrétien élague la personnification allégorique, il conserve en revanche en général les entités abstraites – christianisées – comme la Nature ou la Fortune qui agissent par le vouloir de Dieu<sup>1262</sup>.

## 2. La métamorphose métaphorique

Non seulement la métamorphose physique disparaît le plus souvent sous la plume de Jean de Courcy, mais elle est parfois déplacée axiologiquement et prend ainsi un tout autre sens figuré. C'est le cas de l'épisode de Vénus et Adonis, emprunté au « .X<sup>e</sup>. livre des Methamorphoses » et résumé au chapitre 51 du livre I. L'amour de Vénus pour Adonis permet en effet d'illustrer la folie qui s'est emparée de Scylla, lorsque celle-ci tomba amoureuse du roi Minos, oubliant « amour paternel, raison, honneur, chasteté et preudommie » (L. I, chap. 51, fol. 57r) :

Ovide compte au .X<sup>e</sup>. livre de *Methamorphose* de Venus, qui estoit deesse d'amours, qui vist Audonin sur le mont de Chimere et en soy deduisant ses fleches empennoit. Si se assota de lui tant et si folement que l'estat de deesse de tous poins delaissa et avecques lui aloit par les boys chacer, prenoient lievres et bestes sauvagines et par les boscsages se aloient umbroiant, si que du tout olt honneur relenque et tout son sens **en foleur converti**. (*ibid.*)

Dans l'exemple fictif, c'est le personnage de Vénus qui est au centre du récit et non Adonis, car il s'agit de montrer en quoi la déesse, comme Scylla, *se assota tant et si folement* qu'elle oublia son statut de déesse pour aller chasser avec Adonis. Le récit ovidien se termine par la mort de l'aimé, qui n'ayant pas suivi les conseils de prudence délivrés par Vénus se fait tuer

<sup>1260</sup> Le sang de l'arbre est alors à entendre au sens figuré. Il s'agit vraisemblablement de la sève qui s'écoule de son tronc. Le sens de la formule « duquel le sang a si grant bruit couru » est d'ailleurs maladroite mais cela semble bien être la leçon de Jean de Courcy car on la retrouve dans une vingtaine de manuscrits. Le manuscrit de Genève possède une variante de *bruit* qui se rapproche du texte de l'*Ovide moralisé*. Il propose la leçon *a grant ruyt* (Genève, BM ms. 70/1, fol. 196r). L'*Ovide moralisé* a : « Ou chesne, qui de Dodona / Fu estrais, li sans en degote / A plus grans ruis, a plus grant flote » (L. VIII, vv. 3256-3258). Quelques manuscrits comme le Paris, BnF fr. 62 ou le BnF fr. 698 ont *planté*, ce qui montre bien que quelques copistes ont trouvé la formule suspecte et ont préféré l'émender.

<sup>1261</sup> Sur la personnification, voir Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »..., *op. cit.*, pp. 47-51.

<sup>1262</sup> Nous rappelons également que Jean de Courcy a écrit un roman allégorique, *Le Chemin de Vaillance*, dans lequel des personnifications chrétiennes agissent et délivrent un enseignement au jeune chevalier. Philippe Maupeu place ce roman dans la continuité des voies allégoriques initiées par Guillaume de Deguileville et son *Pèlerinage de vie humaine* (Philippe Maupeu, *Pèlerin de vie humaine*..., *op. cit.*, p. 475).

par un sanglier. Attristée par la perte de son amant, Vénus lui rend hommage en le métamorphosant en fleur délicate, l'anémone. Sous la plume de Jean de Courcy, la métamorphose n'est pas là où on l'attend : c'est Vénus qui est *en foleur converti* et qui délaisse sa fonction. La transformation a lieu sur le plan moral et social. La déchéance causée par l'amour représente ce que Marylène Possamaï-Pérez appelle une métamorphose métaphorique<sup>1263</sup> et témoigne du changement axiologique opéré par Jean de Courcy. Certes, il n'évoque pas la mort d'Adonis et n'éprouve pas la nécessité de poursuivre le récit jusqu'à la fin, car cela ne sert pas son propos, mais il prend en revanche la peine de préciser que l'action se passe sur le mont de Chimère. Cette indication est étonnante, car elle ne se trouve associée à cette fable ni chez Ovide, ni chez Fulgence, ni dans l'*Ovide moralisé*. En revanche, le monstre de la Chimère est bien ancré dans la tradition mythographique où elle représente tantôt trois stades de l'amour (Fulgence et les mythographes du Vatican disent ainsi qu'elle est *fluctuatio amoris*<sup>1264</sup>), tantôt la femme monstrueuse (dans l'*Ovide moralisé*<sup>1265</sup>). L'ajout de Jean de Courcy fait donc appel à l'imaginaire de son lecteur qui, une fois qu'il a identifié la référence intertextuelle et sa *senefiance*, confère au crime de luxure toute sa monstruosité.

Le déplacement axiologique vers une métamorphose métaphorique apparaît aussi dans la réécriture de la fable de Myrrha, racontée dans l'exemple du chapitre 62 du livre 1, où il est question de l'assemblée des héros qui se réunit en Calydon pour chasser le sanglier horrible et merveilleux qui ravageait la contrée. Lors de cette assemblée, Méléagre, le fils d'Althée, tombe amoureux d'Atalante<sup>1266</sup>, qui d'ailleurs sous la plume de Jean de Courcy n'est pas responsable de la séduction du jeune homme. Il est de nouveau question de « fole amour », comme dans le cas de Vénus fascinée par la beauté d'Adonis :

De celle fole amour fut Meleager prins par deceptifs actrais de la bele Athalente qui au plaisir de soy le tempta et deceust, parce que elle mesmes folement se y bouta et de lui en son cueur desira le delit, sans penser a raison, a honneur ne a blasme, mais acomplir son fait en dissolucion [...].  
(L. I, chap. 62, fol. 66v)

La condamnation d'Atalante ne se trouve pas dans la source ovidienne. Mais elle permet à Jean de Courcy de détourner l'accusation sur le personnage féminin, puis d'introduire le personnage de Myrrha dans l'exemple :

<sup>1263</sup> Sur les transformations provoquées par l'amour, consulter les pages 174-177 de Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*

<sup>1264</sup> Fulgence, *Mythologiae*, L. III, 1 : « *Cymera enim quasi cymeron, id est fluctuatio amoris [...]. Ideo etiam triceps Cymera pingitur, quia amoris tres modi // sunt, hoc est incipere, perficere et finire.* »

<sup>1265</sup> L'auteur de l'*Ovide moralisé* propose un portrait allégorique de la Chimère à la suite de l'ajout que constitue la légende de Bellérophon au livre IV : « Par Chimere est signifie / Feme orgueilleuse et de vilg vie / Qui s'entremet dou jeu d'amours » (L. IV, vv. 6064-6066). L'auteur de l'*Ovide moralisé* effectue donc un déplacement de la morale (le péché de luxure) à la satire (la femme luxurieuse et monstrueuse).

<sup>1266</sup> Jean de Courcy a probablement mal compris le texte à partir duquel il compile cet épisode lorsqu'il dit qu'Atalante « de la cité de Nobile fut nee » (L. I, chap. 62, fol. 66v). L'auteur de l'*Ovide moralisé* évoque la jeune femme sous les termes d'*Athalanta la nobile* (L. VIII, v. 2068). *Nobile* signifie bien sûr *noble*.

Ovide raconte en *Methamorphoze* de Cynaris qui sire fut de l'isle de Paphé, lequel olt une fille nommee Mirra, laquele ama son pere si oultrageusement que par l'art du deable et l'engin d'une vieille en ombre de une autre femme coucha avec lui, tant que elle conceust de lui ung beau filz, lequel par son nom fut Andonius clamé. (*ibid.*)

Le rapprochement entre le crime de *séduction* d'Atalante et l'inceste de Myrrha, qui séduit son propre père, semble décalé, voire déplacé. Pourtant, cette gradation du crime participe d'une poétique pastorale qui consiste à mettre en relation différents aspects d'un même péché. Jean de Courcy crée une sorte de typologie de la *fole amour*, afin de montrer au lecteur toute l'envergure et l'atrocité de ce crime. En fait, il nous semble qu'ici, le moralisateur effectue un déplacement de forme et de sens, une véritable métamorphose du texte, selon les besoins de sa pastorale : la métamorphose n'est plus là où le lecteur l'attendait (à savoir la transformation de Myrrha en myrrhe) et l'histoire n'a plus le sens attendu (de Méléagre, on passe à une coupable féminine et à un crime d'inceste).

Ainsi à la différence d'Ovide, pour qui la métamorphose générerait l'élan de l'écriture et conférerait au personnage une nouvelle forme et une nouvelle vie, la métamorphose chez Jean de Courcy se réduit souvent à la mort du personnage. Dans l'*exemplum* du chapitre 55 du livre 1, il rapproche la mésaventure d'Icare de celle de Phaéton<sup>1267</sup>. Les deux personnages, qui n'ont pas écouté les conseils de leurs parents, fournissent des exemples du péché d'outrecuidance. Là encore, les éléments de la fable retenus par le moralisateur servent l'intention morale :

[...] ainsi comme Pheton, le filz de Phebus qui du soleil estoit dieu clamé, ainsi comme Ovide dit en *Metamorphose*, lequel Pheton par son fol hardement et que son pere lors ressembler vouloit, le char du soleil emprint a mener et conduire par le zodiaque, et pource que la voye que lui olt son pere monstree et enseignee failli a tenir, fut tout celui char par l'air ars et bruy et, des fouldres joins, son ayeul acraventé et lui mesmes ars et **converti** en cendre. (L. I, chap. 55, fol.60v)

Comme le remarque Marylène Possamaï-Pérez, l'aventure de Phaéton reprise par l'auteur à l'*Ovide moralisé* est amplifiée. L'opposition entre un avant et un après, l'aveuglement métaphorique de Phaéton guidé par son orgueil qui mène à son aveuglement effectif, la peur qui le rend *plus vert que feuille* « permettent de classer cette aventure parmi les métamorphoses »<sup>1268</sup>. Jean de Courcy ne reprend pas ces éléments. En revanche, il utilise bien un verbe déjà employé pour décrire une métamorphose : *convertir*. Mais, ici la transformation dont il s'agit est la mort : la réduction à néant. Dans son souhait de devenir l'image de son père (*ressembler*), Phaéton revient à sa première essence. Non seulement il n'en devient pas l'égal, mais il régresse même à un statut de non-existence. La métamorphose qu'elle soit psychologique ou physique (à travers la mort) signale donc davantage la fin de l'écriture

---

<sup>1267</sup> Comme l'a relevé Jean-Claude Mühlethaler, Jean de Courcy n'est pas le premier auteur à mettre ces deux aventures en relation (*id.*, « Le vol d'Icare, du *Roman de la Rose* à Christine de Pizan : de la dénonciation de l'orgueil à la défense de la *curiositas* intellectuelle », art. cit, p. 95).

<sup>1268</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*, p. 154.

poétique à partir de laquelle le commentaire peut se déployer. L'histoire, de même que l'exemple historique ou fictif illustrent une vérité divine que seul le commentaire, c'est-à-dire la démarche herméneutique, peut finalement dévoiler : l'histoire montre, le commentaire démontre.

À la différence des mythographes et malgré une défense du langage poétique, Jean de Courcy procède à une véritable rationalisation de la fable jusque dans son utilisation en tant qu'*exemplum*. De mythologique, l'*exemplum* devient plus généralement fictif. Si dans le récit principal, l'auteur mettait en place une véritable poétique de la vraisemblance, il annihile la dimension mythologique des *exempla* fictifs. Le récit s'interrompt alors avant la métamorphose et l'écriture poétique ovidienne du mouvement est remplacée par une poétique du résumé qui extrait exclusivement du récit narratif les actions des personnages et leurs passions. Ce procédé permet à terme d'assurer une forme d'appropriation du discours moral, transposable dans la réalité du lecteur. L'orateur ne retient de la fable résidant dans sa capacité à figurer, à faire spectacle : elle a un effet perlocutoire. Insérée comme exemple introduisant un sermon, elle a en plus un effet persuasif : réservoir d'aventures particulières et humaines, la fable exemplaire est une pédagogie de la vertu et du vice. À l'instar de ce qu'a constaté Estelle Doudet au sujet de l'utilisation des histoires romaines dans le théâtre exemplaire, l'exhibition des vices (luxure, cruauté, orgueil, convoitise, perversité) et la sollicitation d'une rhétorique qui suscite l'imagination du lecteur font apparaître la fable comme un spectacle lu<sup>1269</sup>. L'écriture chez Jean de Courcy atteint finalement sa quintessence, non pas dans la métamorphose des personnages, mais dans la métamorphose du sens de l'histoire vers le sens spirituel, en passant par le sens moral.

Nous avons jusque là insisté sur la manière dont Jean de Courcy empruntait des éléments au répertoire mythologique en les vidant de leur aspect fabuleux. Il existe pourtant un certain nombre de métamorphoses et de phénomènes merveilleux que l'historiographe retranscrit dans son histoire de l'humanité. Ce sont à ces phénomènes et à leur exploitation herméneutique que nous allons désormais nous attacher.

---

<sup>1269</sup> La fable n'est pas performative, mais elle rend l'histoire vivante. Estelle Doudet, « Les histoires romaines, un théâtre exemplaire aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles », in *L'Exemple historique...*, *op. cit.*, pp. 59-74 (p. 69 en particulier).



### Chapitre 3

## La métamorphose en tant que signe : l'herméneutique du fantastique

[...] puisqu'il y a deux genres de voyants, celui des *auctores*, qui formulent leur propre pensée, celui des *lectores*, les uns sont des *recitatores*, qui redisent les mots mêmes des *auctores*, et se déterminent à partir de leurs causes, les autres sont des *interpretes*, qui explicitent par des termes plus clairs ce qui avait été dit d'une manière obscure par les *auctores* ; nous, nous plaçant dans la catégorie des *lectores*, non pas des *recitatores* mais des *interpretes*, nous nous livrons à un travail d'explication (*reducimus*) des métaphores en langage clair, des schémas en leur développement, des *novitates* en leur règle.

Gilbert de la Porrée, *Commentaire sur Boèce*<sup>1270</sup>

La métamorphose se définit par la notion de passage : elle désigne un changement de forme contre nature (un échange entre les règnes, le franchissement d'une frontière, une inversion entre deux statuts opposés)<sup>1271</sup>. En étudiant le vocabulaire dans l'*Ovide moralisé* par rapport à son hypotexte latin, Marylène Possamaï-Pérez montre que la métamorphose des dieux ou des hommes n'est en réalité sous la plume du traducteur qu'un changement d'apparence, de la semblance (et non de l'essence, ni du corps, ni de l'âme). En cela, l'auteur médiéval opère une véritable translation vis-à-vis de la doctrine pythagoricienne qui a influencé Ovide. La pensée chrétienne de l'auteur s'accorde dans un premier temps avec le penseur antique pour dire que « toutes choses se varient / Et changent et diversifient, / Qu'il n'a riens nulle en tout le monde, / Tant come il dure a la reonde, / Qui puisse arrester en un point » (L. XV, v. 511-515) : le temps, l'espace, l'homme et ses biens, tout est « trespasable » (L. XV, vers 2974). Cependant, l'auteur médiéval limite habilement l'enseignement pythagoricien sur le principe du changement perpétuel aux phénomènes naturels et moraux<sup>1272</sup>. Selon la perspective chrétienne du salut, dans laquelle il s'efforce d'insérer les métamorphoses ovidiennes, l'ultime transmigration est celle de l'âme qui rejoint le port de salut et l'éternité. Pour l'auteur de l'*Ovide moralisé*, il n'y a donc de réelle transformation que dans la conversion. En quittant le temps et l'espace humain, l'âme rompt le cycle de la mutation pour siéger éternellement aux côtés de son créateur<sup>1273</sup>.

Lorsqu'elles sont reprises par l'auteur de la *Bouquechardière*, les métamorphoses sont quant à elle souvent le signe d'une force surnaturelle agissant dans l'esprit de l'homme. Signes de Dieu ou signes du diable, le phénomène fantastique déclenche chez le lecteur une « hésitation éprouvée devant l'inexplicable par un être [ou un événement] qui connaît d'autres

<sup>1270</sup> N. M. Häring, *The Commentary on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966, pp. 54-55.

<sup>1271</sup> Marylène Possamaï-Pérez, « Métamorphose et merveille... », art. cit., pp. 525-526.

<sup>1272</sup> Ana Pairet, *Les Mutacions des fables. Figures de la métamorphose dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002, p. 134.

<sup>1273</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., pp. 511-527 et pp. 533-555.

causalités que naturelles » selon la définition de Francis Dubost<sup>1274</sup>. L'écriture fantastique est la matière poétique dans laquelle s'inscrivent la quête du sens et la dynamique spirituelle du texte. La manière dont Jean de Courcy récupère ces éléments surnaturels au sein d'une histoire de l'humanité pensée comme vraisemblable confirme donc encore une fois l'intérêt de ce lecteur « bien lisant »<sup>1275</sup> pour la démarche herméneutique. Elle témoigne en effet d'une poétique de la lecture qui tente de comprendre le monde à travers les signes littéraires, expression des phénomènes naturels (historiques) et surnaturels.

Dans la *Bouquechardière*, l'herméneutique profane ne consiste pas seulement « à trouver en toute chose une allusion à la vie et à la Passion du Christ »<sup>1276</sup>, à prouver le point de vue de l'allégoriste mythographe, selon lequel la fable est porteuse ignorante de son sens chrétien pour paraphraser Gérard Genette. Ces débats de théologiens ne sont pas l'intérêt principal de notre écrivain amateur, ce laïc contemplatif qui est passé à l'écriture par la lecture dévotionnelle. La concordance de la fable à l'histoire, au sens moral et au sens spirituel ne sert pas à « sauver » la fable. Sous la plume de l'écrivain amateur, elle sert à s'approprier le monde. Il est probablement plus « un “christianisme appliqué” des masses » qui s'affranchit de plus en plus de la médiation du clerc<sup>1277</sup>. Grâce à une lecture interprétative, le lecteur-modèle qu'est Jean de Courcy accède à une plus grande compréhension de lui-même ou de son *soi-éthique* :

Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence à se comprendre.<sup>1278</sup>

Le discours herméneutique débouche alors sur un discours pragmatique, une théologie morale de la *bonne vie* visant à être appliquée par tout chrétien.

---

<sup>1274</sup> Francis Dubost, « Quelque chose que l'on serait tenté d'appeler le fantastique... », in *La Merveille médiévale*, Paris, Champion, 2016, pp. 103-120 (p. 119). À la suite des travaux de Francis Dubost, nous regroupons sous l'appellation « écriture fantastique » tout ce qui appartient à cette « poétique de l'incertain ». Elle inclut le phénomène de la métamorphose, de la merveille (qui admet une hésitation entre une lecture naturelle et surnaturelle) et le fantastique au sens restreint, c'est-à-dire comme expression des formes effrayantes du surnaturel. C'est ce sens restreint que le terme prend sous la plume de Jean de Courcy, comme nous le verrons. Francis Dubost, « Fantastique médiéval : esquisse d'une problématique », in *La Merveille médiévale*, Paris, Champion, 2016, pp. 121-143 et *id.*, *Aspects fantastiques de la littérature médiévale (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. *L'Autre, l'ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Champion, 1991.

<sup>1275</sup> Estelle Doudet, *Poétique de Georges Chastelain...*, *op. cit.*, p. 611.

<sup>1276</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, éd. du Seuil, 1982, p. 456.

<sup>1277</sup> Michel Zink, *La Prédication en langue romane...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>1278</sup> Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action*, Paris, éd. du Seuil, 1986, p. 152.

## I. Allégorie poétique et vérité divine

Les métamorphoses dans la *Bouquechardière* peuvent être classées en quatre catégories : les métamorphoses-métaphores, au sens classique de trope selon la rhétorique antique<sup>1279</sup> ; les métamorphoses *in verbis* (possédant un statut littéraire, elles sont une métaphore continue à qui l'on peut prêter un sens figuré) ; les métamorphoses-illusions qui relèvent de la *mêtis* (déguisement, magie et art du diable<sup>1280</sup>) ; et les métamorphoses *in factis* d'origine divine. Ce sont tout d'abord aux métamorphoses *in verbis* que nous nous intéresserons, en étudiant le vocabulaire utilisé par Jean de Courcy pour décrire la métamorphose et la fonction de ces récits fictionnels.

### 1. Écriture de la métamorphose *in verbis*

Les êtres métamorphosés ne sont pas aussi nombreux que ce que l'on pourrait attendre d'un texte qui reprend en partie la matière ovidienne. Les métamorphoses concernent souvent des personnages humains<sup>1281</sup>, mais aussi des animaux<sup>1282</sup>. Voici la liste des êtres humains métamorphosés d'origine mythologique dans le livre I : Céphale (chap. 21), Achéloos (chap. 24 et 65), Hercule (chap. 41), Éson (chap. 44), Pasiphaé (chap. 53), Dédale et Icare (chap. 55), Myrrha (chap. 62), Périmèle (chap. 65), Io (chap. 84). Dans le livre II, Iphigénie est transformée en vache (chap. 10), les compagnons de Diomède en oiseaux (chap. 48) et les dames de compagnie de Proserpine en sirènes (chap. 53). Circé métamorphose les compagnons d'Ulysse au chapitre 53. Dans le livre III, on trouve l'exemple de Calisto transformée en ourse puis en constellation (chap. 51). Dans le livre V, celui d'Actéon (chap. 74). Mais ces êtres métamorphosés de la *Bouquechardière*, sont-ils véritablement présentés comme des êtres doubles<sup>1283</sup> ?

Parmi les causes de la métamorphose, on trouve le désir de tromper (Céphale, Pasiphaé, Achéloos, Myrrha) et de punir (pour les compagnons d'Ulysse par exemple) ou de délivrer (Éson, Périmèle, Iphigénie, Io, Calisto). Contrairement à l'*Ovide moralisé*, Jean de Courcy ne décrit jamais le processus de mutation. Il se contente d'en signaler le résultat grâce à l'utilisation

---

<sup>1279</sup> Comme nous l'avons vu ces métamorphoses ne sont pas envisagées en tant que phénomènes surnaturels. Une fois que le voile de la métaphore est levé, elles disparaissent. Voir la partie III, chapitre I, II. 1.

<sup>1280</sup> La *mêtis* dans le cadre des métamorphoses « englobe, d'après Marylène Possamaï-Pérez, tous les arts et moyens de transformer la nature, humaine et terrestre, cette forme d'intelligence qui confine à la ruse et peut utiliser les transformations, physiques comme les changements de "règnes", d'âge, de sexe, de matière, de forme ou de couleur, ou métaphoriques comme l'hypocrisie, ou les sentiments de l'orgueil, de l'amour » (Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, *op. cit.*, p. 495).

<sup>1281</sup> Nous ne retenons pas ici les métamorphoses-métaphores (Persée, Méduse, Térée, etc.) dont il a déjà été question.

<sup>1282</sup> Par exemple, les taureaux de métal qui gardent la toison d'or (L. I, chap. 36 et 38), le vieux veau transformé en jeune agneau par Médée (*ibid.*, chap. 45), le serpent de Thèbes dont la semence des dents fera naître les chevaliers thébains (chap. 67), les fourmis d'Éaque qui permettront de repeupler sa cité (chap. 90).

<sup>1283</sup> L'être métamorphosé garde en général son esprit humain qui est enfermé dans un nouveau corps.

de verbes perfectifs attendus dans le contexte de la mutation : Jupiter se *transmue* en gouttes d'or (L. I, chap. 10, fol. 16v) ; Céphale se *fait tresmuer* en étranger (L. I, chap. 21, fol. 27v) ; Achéloos *se mue* en forme de serpent puis de taureau (L. I, chap. 24, fol. 31r) ; Médée *fait venir* un vieux vélin en semblance d'un jeune agneau (L. I, chap. 45, fol. 51r) ; Périmèle est *converti* en île (L. I, chap. 65, fol. 69r) ; Io est *muee* en vache (L. I, chap. 84, fol. 87r) ; Calisto est *muee* en ourse (L. III, chap. 51, fol. 195v) ; les gens d'Ulysse sont *en bestes muer* (L. II, chap. 52, fol. 141r).

Ce sont donc les dérivés formés à partir du verbe *muer* qui sont les plus utilisés. La mutation des dieux, quant à elle, est souvent rejetée au rang des folles croyances ou de la simple métaphore<sup>1284</sup>. La mutation touche principalement les humains qui sont alors les victimes d'un personnage disposant d'un pouvoir surnaturel, comme la magicienne Circé ou les dieux païens (c'est le cas d'Éson rajeuni par Médée, des compagnons d'Ulysse, de Io, de Calisto). C'est donc la forme passive du verbe de mutation qui est utilisée. Parfois, ces mêmes personnages demandent à être transformés afin de tromper une autre personne (c'est le cas de Céphale, de Pasiphaé, de Myrrha). La forme réflexive des verbes de mutation est, quant à elle, utilisée lorsque le personnage au pouvoir surnaturel applique à lui-même son art magique : c'est le cas d'Achéloos ou de Médée qui fait venir sur elle une obscure nuée (L. I, chap. 47, fol. 53r).

Du point de vue du vocabulaire de la mutation, la transformation de Périmèle attire doublement notre attention : d'une part, parce que l'utilisation du verbe *convertir* contraste avec la fréquence des verbes formés à partir de *muer*, mais aussi parce qu'il s'agit d'un rare cas (si l'on excepte celui de Médée) où Jean de Courcy se livre à un léger développement. Pour la punir de sa défloration par Achéloos, le père de Périmèle la jette du haut d'un rocher. Pris de pitié, Achéloos intercède en sa faveur auprès de Neptune :

Puis lui compta comme pour la pitié qu'il avoit eue de s'amie requist il Neptunus, le dieu de la mer, comme il la voulsist convertir en isle, par quoy il fist muer le corps d'elle en pierre et aprez revestir de nouvelles terres, tant que en pou de temps fut grande et spacieuse, revestue de arbres, herbes et buissons. (L. I, chap. 65, fol. 69r)

Le verbe *convertir*, dans le contexte d'une transformation, indique le plus souvent un changement de nature plus que de forme<sup>1285</sup>. Achéloos demande au dieu Neptune d'avoir *pitié* de cette femme mortellement punie par sa faute. La conversion de Périmèle revêt alors un sens figuré, celui du rachat ultime de son âme par Dieu. Quant à la description de la végétation qui envahit l'île, nous sommes bien loin de la description que l'on trouve dans l'*Ovide moralisé*. Comme à son habitude, la description ovidienne de la métamorphose est progressive et montre

---

<sup>1284</sup> Elle apparaît néanmoins dans la transformation de Jupiter en gouttes d'or pour séduire Danaé. Mais, cette mutation est immédiatement réduite à une métaphore. On trouve également au chapitre 26 du livre I, la métamorphose de Jupiter « en forme de mouton », sur laquelle nous reviendrons.

<sup>1285</sup> Le Christ convertit par exemple l'eau en vin.

le corps humain qui se laisse peu à peu envahir par la nouvelle nature : la terre nouvelle enveloppe les membres et le cœur de la femme, si bien qu’Achéloos est capable de sentir la belle se pétrifier dans ses bras<sup>1286</sup>. Mais, dans la *Bouquechardière*, la description fait davantage penser à une évolution naturelle de l’île qui se boise avec le temps. Dans les métamorphoses de la *Bouquechardière*, le spectacle du mouvement qui fait la beauté de l’écriture ovidienne, et même de sa translation en roman, n’a jamais lieu. La mutation de Périmèle désigne donc peut-être symboliquement une conversion plus spirituelle que physique obtenue par la prière d’Achéloos.

En observant le vocabulaire de la métamorphose chez les mortels, on constate également que ce phénomène désigne dans la *Bouquechardière* un changement d’apparence extérieure, de la *semblance*<sup>1287</sup>. Du règne humain au règne animal, la métamorphose du géant Achéloos, lors du combat contre Hercule pour la main de Déjanire, reprend l’isotopie du changement d’apparence extérieure traditionnellement employée dans les textes latins et romans. Ne parvenant pas à venir à bout d’Hercule, Achéloos finit par mettre à profit ses connaissances dans l’art de nigromancie pour *se muer* tour à tour en « **forme** de merveilleux serpent », puis « en **figure** d’un tor » (L. I, chap. 24, fol. 31r) dans l’espoir de doubler son agilité puis sa force. De même, Actéon est mué « **en forme** de cerf » (L. v, chap. 74, fol. 322r). L’aptitude d’Achéloos à se métamorphoser est reprise au chapitre 65 du livre I, dans lequel il est dit que « celui Athelaus comme il se pavoit muer en plusieurs guises, fust par art magique ou en autre maniere, autrefois en thor et **en autres figures**, autrefois en serpent et autrefois en riviere » (L. I, chap. 65, fol. 69r). Là encore, c’est le terme de *figure* qui est retenu alors que plus loin, Achéloos rappelle son combat contre Hercule « en espece de thor » (*ibid.*). Dans ce même chapitre, l’auteur relate également le récit de la mutation de Périmèle, « par quoy il [Neptune] fist muer le **corps** d’elle en pierre » (*ibid.*). De la même façon, Iphigénie, au moment d’être sacrifiée par son père Agamemnon pour calmer la tempête qui retient les Grecs au port, est muée « en espece de vache » (L. II, chap. 10, fol. 104v). Le nouveau corps est donc le salut pour la jeune fille qui elle-même ne change pas véritablement de nature.

---

<sup>1286</sup> L. VIII, vv. 2877-2888. Mais, cet élément est probablement emprunté à une version apocryphe des *Métamorphoses*, car dans les vers considérés comme authentiques, Achéloos n’est que témoin de la scène (voir Marylène Possamaï-Pérez, *op. cit.*, pp. 87-88). Cela signifie-t-il que Jean de Courcy n’utilise pas la version d’*Ovide moralisé* transmise par l’édition de Cornelius De Boer ? Il nous semble difficile d’affirmer cela de manière vigoureuse étant donné la tendance à la rationalisation et à la réduction dont il fait montre dans les récits de métamorphoses.

<sup>1287</sup> Sur l’étude du vocabulaire de la métamorphose, voir Marylène Possamaï-Pérez, *L’Ovide moralisé...*, *op. cit.*, pp. 128-145 ; Ana Pairet, *Les Mutacions des fables...*, *op. cit.*, p. 2 et suiv. ; ou encore Cristina Noacco, *La Métamorphose dans la littérature française des XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, pp. 49-72.

En réalité, ces métamorphoses extérieures sont traitées par Jean de Courcy comme des métamorphoses *in verbis*, si bien qu'elles deviennent de simples métaphores continues. En effet, lorsqu'il fait le récit de ces métamorphoses, l'historien insiste sur leur origine livresque. Ainsi, la mutation d'Iphigénie est racontée dans un second temps comme une version particulière :

[...] l'en trouve en aucunes histores de Grece que quant on lui volt la teste hors du corps oster, on la trouva muee en espece de vache. (L. II, chap. 10, fol. 104v)

Ici, le sens du terme *histores* est ambigu, car, sous la plume de Jean de Courcy, il a en général le sens de récit historique. Tout se passe comme si Jean de Courcy mettait à distance cette version tout en laissant la liberté à son lecteur de juger de la crédibilité d'une telle affirmation. Un certain nombre de ces métamorphoses ovidiennes sont d'ailleurs racontées dans la partie analogie : qu'il s'agisse de la métamorphose de Myrrha (L. I, chap. 62, fol. 66v), de celle d'Io en vache (L. I, chap. 84, fol. 87r), de celle des fourmis qui repeuplèrent la cité d'Éaque (L. I, chap. 90, fol. 92r), de celle de Calisto en ourse par Junon puis en constellation par Jupiter (L. III, chap. 51, fol. 195v) ou encore de celle d'Actéon (L. V, chap. 74, fol. 322r). Ces récits ont le statut d'*exemplum*. Ils ont la même fonction pédagogique et le même effet perlocutoire que les exemples historiques et fictifs déjà observés. Jean de Courcy insiste souvent sur le caractère narratif de ce récit, en mentionnant de manière précise la source livresque, mettant ainsi en valeur sa nouvelle insertion dans un contexte homilétique :

L. I, chap. 90, fol. 92r : « [...] ainsi comme Ovide raconte du roy Etatus ou .VII<sup>e</sup>. livre de Methamorphose [...]. »

L. III, chap. 51, fol. 195v : « [...] ainsi comme Ovide raconte ou troiziesme livre de Methamorphose de Calisto [...]. »

L. V, chap. 74, fol. 322r : « [...] ainsi comme Ovide raconte au quart livre de Methamorphoze de Archion [...]. »

L'*exemplum* est avant tout un récit (il est « raconté »), il ne prouve pas, mais introduit le thème de la démonstration spirituelle qui se déploie dans le commentaire. Sous la plume de Jean de Courcy, l'aveu de la source livresque est souvent un indice de mise en intrigue et donc d'une activité poétique. Ainsi l'exemple, même historique, avant que de dénoter le réel, est d'abord un discours de la séduction<sup>1288</sup>.

Ce type de métamorphoses fonctionne comme un indice de littérarité, car, appartenant à la poétique du fantastique, elle « tire sa substance de formations imaginaires réactivées par le

---

<sup>1288</sup> Jean-Yves Tilliette, « L'*exemplum* rhétorique : questions de définition », in *Les Exempla médiévaux...*, op. cit., pp. 43-65.

discours narratif»<sup>1289</sup>. Elle n'a d'autre réalité que dans l'œuvre littéraire<sup>1290</sup>. C'est ce que souligne d'ailleurs le personnage de Pirithoos, au chapitre 65 du livre I, lorsqu'il qualifie le récit d'Achéloos de « fables »<sup>1291</sup>. La glose développe en effet l'affirmation de Pirithoos. Or, la démarche argumentative de Jean de Courcy est ici surprenante : pour démontrer le caractère mensonger des paroles d'Achéloos, il fait une concession sur le pouvoir de Dieu de provoquer de telles mutations. Il prend comme preuve un exemple emprunté à l'Ancien Testament, la transformation de la femme de Loth en statue de sel :

Mais teles paroles ne font a estre creues, ainçois sont fictions qui font a exposer et ramener a veritables voyes, nonobstant que Dieu ait souverain pouoir de sousfrir ce estre fait et plus fortes choses, ainsi comme on list ou .XIX<sup>e</sup>. chapitre de *Genesis* de Loth qui estoit neveu de Abraham, lequel se parti de la cité de Segor, lui et sa femme, avec eulx ses deux filles, par le command de l'angle de Nostre Seigneur et pour obvier a la punicion que il envoya sur celle cité. Et pour cause que l'angle deffendu leur avoit comme pour chose aucune ne retournassent devers icelle maudicte ville, mais la femme Loth, quant elle oÿ les flambes qui du ciel estoient ilec descendues, oncques ne se polt tenir qu'elle ne se retournast, par quoy soubdainement fut muee en une statue de pierre, aussi comme de sel. Et pource que il peut tout et que aucune chose vers lui n'est impossible, nous dit de lui le prophete David : « J'ay congneu que Nostre Seigneur est grant et nostre Dieu devant tous les dieux, et pour ce peut il toutes choses faire en ciel et en terre comme omnipotent et souverain seigneur ». (L. I, chap. 65, fol. 69r)

Seul Dieu a donc le pouvoir de changer la nature d'une chose en une autre. Si les mutations présentées par Achéloos sont fausses, c'est parce qu'elles relèvent de l'invention des poètes. Le statut d'Achéloos, qui au chapitre 24 est désigné comme un géant, est d'ailleurs ici plus ambigu, car c'est « par ses courans flos » qu'il retient Thésée auprès de lui (*ibid.*, fol. 69r). Les mutations présentées dans ce passage n'ont aucune réalité théologique : elles ne sont ni surnaturelles, ni démoniaques, ni divines, mais seulement poétiques, c'est pourquoi le compilateur rappelle à deux reprises la source ovidienne du récit (« comme Ovide raconte » ; « pource que Ovide met de celui Athelaus » *ibid.*). La référence livresque a pour effet de mettre en avant le caractère « fictionnel » de ces métamorphoses. Non seulement l'histoire est racontée par le protagoniste de la métamorphose, mais la mise en abyme permet en outre d'exhiber la manière dont une histoire est transformée en récit, autrement dit, elle insiste sur le processus de fictionnalisation. En attirant l'attention sur la nécessité d'« exposer et ramener a veritables voyes » ces fictions, le commentateur reprend l'opposition traditionnelle entre la lettre et

<sup>1289</sup> Francis Dubost, *La Merveille médiévale...*, *op. cit.*, p. 119. L'idée de littérarité du fantastique est reprise par Jean-René Valette, « Illusion diabolique et littérarité dans la *Queste del Saint Graal* et dans le *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach », in *Magie et illusion au Moyen Âge, Senefiance*, n° 42 (1999), pp. 367-382.

<sup>1290</sup> Henri Meschonnic, *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 18.

<sup>1291</sup> « Quant les Gregois entendirent ces choses que Athelaus comptoit, a grande merveille en furent esbahis, pour laquele cause dist Pirotheus que toutes ses paroles n'estoient que fables et comme tous leurs dieux n'avoient eu pouoir que teles mutacions par eulz advenissent. » (L. I, chap. 65, fol. 69v).

l'esprit. Ces épisodes apparaissent tout au plus comme de simples allégories *in verbis*<sup>1292</sup>. Par contraste, la mutation de la femme de Loth en statue de sel fonctionne comme une allégorie *in factis* : elle est à la fois *res* et *signum*.

Jean de Courcy déplace l'intérêt de la fable, qui n'est plus convoquée pour sa valeur allégorique, mais pour sa fonction édifiante en tant qu'outil pédagogique. L'auteur navigue donc entre deux systèmes non contradictoires : entre une allégorèse médiévale et une finalité plus « éthico-pédagogique » de la fable<sup>1293</sup>. Ce syncrétisme ne peut être envisagé que si le rapport entre la fable et la vérité spirituelle n'est plus pensé comme un rapport essentialiste, à la manière de la relation qui unit la lettre de l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, la Lettre et l'Esprit, mais selon un rapport d'analogie. L'analogie, qui sera au centre de la défense de l'allégorie poétique à la Renaissance, autorise un rapprochement entre la lettre et l'esprit fait par similitude. On passe donc bien d'une exégèse théologique à une herméneutique profane.

## 2. Fiction et vérité divine : l'émergence d'une pensée analogique

Dès le prologue, Jean de Courcy affirme sa filiation avec les allégoristes de la fable. À l'exemple de l'auteur de l'*Ovide moralisé* qui ouvre sa translation par un manifeste pour une allégorèse des lettres profanes<sup>1294</sup>, il dit en effet avec force que « quele chose que l'escripture die nous devons nous tousjours en vray propos tenir » (L. I, prol., fol. 1v). L'écrivain amateur part du même acquis : les fables, en tant qu'élément de la Création, sont révélatrices du plan divin pour peu que l'on sache identifier sous le voile mensonger la vérité spirituelle qu'elles contiennent. Cependant à l'instar du rapport entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, selon lequel l'histoire vétérotestamentaire préfigure l'avènement du Christ, la fable doit d'abord être ramenée au sens historique. Marylène Possamaï-Pérez signale à de nombreuses reprises que pour l'auteur de l'*Ovide moralisé* :

Le saut herméneutique ne peut être effectué si la fable n'a pas été au préalable « purifiée » et « ramenée au vrai », en recevant un sens littéral acceptable, rationnel, vraisemblable. Seuls les récits considérés comme historiques peuvent recevoir directement le sens intelligible. C'est la raison pour laquelle, au livre XV, le moraliste refuse d'interpréter la fable des hommes ailés et des sorcières qui volent : *je ne quier metre alegorie / En ce que l'auctors ne croit mie / Qui puisse estre à voir amené* (XV, 5917-19).<sup>1295</sup>

<sup>1292</sup> L'exposition qui suit relève en effet d'une allégorèse classique : Achéloos peut être pris pour la mer du monde qui corrompt les cinq sens de l'homme (les cinq îles). Alors que Périmèle représente « la benigne dame nommée Charité ».

<sup>1293</sup> L'expression est Teresa Chevrolet, *L'Idée de la fable...*, op. cit., p. 149 (sur la *fabula docet*, voir les pages 148-155).

<sup>1294</sup> « Se l'escripture ne me ment, / Tout est pour nostre enseignement / Quanqu'il a es livres escript, / Soient bon ou mal li escript. » (*Ovide moralisé*, vv. 1-4).

<sup>1295</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., pp. 396-397. Nous l'avons vu ce type de lecture existe aussi dans la *Bouquechardièrre* et est plus largement représentée : par exemple lors de la catabase de Thésée et Pirithoos secouru par Hercule.

Pourtant, dans la *Bouquechardière*, certaines fables sont irréductibles à une quelconque vérité historique et c'est en tant que fiction qu'elles reçoivent leur potentiel spirituel. C'est donc ici que se situe le nœud de la pensée de Jean de Courcy à la frontière entre allégorisme chrétien et profane. Paule Demats mentionne les différences qui opposent les allégories scripturaire et fabuleuse : 1. la fausseté du sens littéral de la fable s'oppose à la vérité du texte biblique ; 2. La fable ne dégage que de simples vérités humaines ou naturelles alors que l'Écriture sainte transmet des vérités divines ; 3. Et en enfin la lettre de la fable n'est qu'apparence et disparaît après l'exposition de son sens alors que celle de l'Écriture sainte reste intacte après l'exposition des autres sens<sup>1296</sup>. Si l'*Ovide moralisé* abandonne parfois le passage par le sens historique, il nous semble que Jean de Courcy réduit encore davantage l'opposition fondamentale entre l'exégèse chrétienne de l'Écriture sainte et l'herméneutique de la fable. C'est ce qu'il tend à montrer dans le commentaire qui suit l'épisode de la fuite de Cadmus et de la fondation de Thèbes :

Ainsi que les acteurs de jadis escrirent, nonça a Cadmus la deesse Pallas comme pour compaignie nouvele recouvrer les dens de ce serpent ilec semast et il en naistroit chevaliers armez qui lui aideroient a sa cité fonder. Mais teles fictions ne sont a mectre en texte, ne chose qui ne doye estre selon la foy creue, **ainçois sont figures des choses advenir ramenans au propos du nouvel testament**, par lesquelles on peut du vieil au neuf traire, ainsi comme on list ou .XII. chappitre du livre des Juges de Sanson, le filz Anne, duquel la mere avoit esté brehaigne jusques a ce que par l'angle de Nostre Seigneur lui fut anoncié comme elle conceveroit et enfanteroit icelui Sanson. Nous fut dés lors demonstree la nativité du benoist Jhesucrist ; par celui Sanson qui fut a l'estache batu et flagellé sa passion sainte et glorieuse ; par Jonas qui trois jours fut dedens la balaine et par le vouloir de Dieu au tiers jour sauvé sa precieuse resurrection, et par Helye qui ou mont de Carmel en ung char ardent fut en l'air ravy son ascencion sainte et glorieuse. (L. I, chap. 67, fol. 71v)

Ici, le mythographe ne passe pas par l'artifice de la vraisemblance. Comme pour la métamorphose d'Éson, le récit de la fondation de Thèbes est une « fiction » qui n'a aucune valeur historique. Mais, comme un écho à la distinction boccacienne entre les bonnes et les mauvaises fictions<sup>1297</sup>, Jean de Courcy admet l'utilité de certaines fables, celles qui « sont figures des choses advenir ramenans au propos du nouvel testament ». Le connecteur logique « ainçois » réconcilie syntaxiquement la forme invraisemblable de la fable avec la vérité chrétienne qu'elle contient. Le terme de *figure* fait l'objet d'un commentaire de Gilbert Dahan qui signale que, dans le contexte de l'exégèse biblique, il semble désigner non pas la figure de

<sup>1296</sup> Paule Demats, *Fabula...*, *op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>1297</sup> Boccace, L. XIV, chap. 9 : « je crois qu'il en existe quatre sortes. Dans la première, l'écorce manque totalement de vérité, comme par exemple quand on fait parler entre eux des animaux ou des objets [...]. Dans la seconde sorte, la surface mêle des éléments fabuleux à la vérité [...]. La troisième sorte est plus proche de l'histoire que de la fable [...]. Quant à la quatrième sorte, elle ne contient de vérité ni dans sa surface ni dans sa profondeur ; c'est une invention de vieilles en délire. » (*La Généalogie des dieux païens...*, *op. cit.*, p. 48).

style chère à la rhétorique, mais la notion capitale de typologie<sup>1298</sup>. Le geste herméneutique de Jean de Courcy va loin car il convoque les exemples des théologiens utilisés pour illustrer la spécificité du langage biblique : l'allégorie *in factis*. Ce qu'affirme l'herméneute amateur ici, c'est que la fable a autant de portée théologique que la lettre biblique.

L'exemple de Cadmus pour appuyer ce rapprochement ne nous paraît pas être pris au hasard. Que ce soit chez Arnoul d'Orléans, dans l'*Ovide moralisé* ou chez Jacques Legrand, Cadmus est l'ensemenceur, « le modèle agricole, germinatif, de la semence et de l'écriture comme sillon » pour reprendre les termes de Jacqueline Cerquiglini<sup>1299</sup>. L'épisode de la fondation de Thèbes est interprété comme une transmission des lettres grecques, inventées en Phénicie par le père de Cadmus Agénor, en Grèce. Jean de Courcy connaît cette tradition qu'il évoque au chapitre 5 du livre V dans les mêmes termes que Jacques Legrand :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> , L. I, chap. 5, fol. 11r-v)	Jacques Legrand, <i>Archiloge Sophie</i> , L. II, 3, p. 61
Lucain dit comme Cadmus trouva au temps des Grecs les lettres gregois et les apporta de Fenise en Grece dés le temps que vivoit Agenor, son pere, lesqueles lettres les Fenisiens avoient premier trouvees. Et pource que « fenis » en la langue grecque vault autant comme « rouge », sont les lettres rouges au commencement des pseumes et des vers.	Les gregues lectres trouverent jadis et premierement les Phenis, gens ainsi nommez comme tesmoigne Lucan le poete. Mais Cadmus filz de Agenor, fut celui le quel premierement presenta .XVII. lectres gregues [...].

Le mythographe choisit donc consciemment de ne pas utiliser ici cette explication historique qui permet, chez Arnoul d'Orléans comme dans l'*Ovide moralisé*, de rationaliser les éléments fabuleux de la fondation de Thèbes (la mort de ses hommes près de la fontaine, le serpent tué par Cadmus puis la semence de ses dents d'où naissent les chevaliers) :

Arrivant à la fontaine, c'est-à-dire à l'endroit où ils pensaient trouver nombre de personnes spirituelles, tandis qu'ils puisaient l'eau, c'est-à-dire qu'ils attiraient des disciples par leur éloquence, un serpent se dressa et les tua. Ceci a été imaginé parce qu'ils trouvèrent des gens plus éloquents qu'eux, qui les confondirent par leurs traits mordants. Revêtu d'une peau de lion, c'est-à-dire de fougue, tenant deux javelots, c'est-à-dire muni de faconde et de sagesse, Cadmus, décidé à venger par la discussion, lança contre le serpent un rocher, c'est-à-dire des arguments dépourvus d'efficacité, sans pouvoir nuire au serpent, c'est-à-dire à l'astuce des gens du pays. Mais il les transperça enfin d'un javelot, c'est-à-dire de sentences plus acérées et plus subtiles. Il sema ensuite les dents du serpent, c'est-à-dire inventa les lettres grecques [...]. De ces dents, c'est-à-dire des lettres grecques, naquirent des soldats en armes, c'est-à-dire des orateurs qui joutèrent comme s'ils étaient armés [...].<sup>1300</sup>

<sup>1298</sup> Gilbert Dahan signale que le terme *typus* est rare en latin médiéval et il est concurrencé par *figura* qui désigne la concordance entre les événements de l'ancien testament et ceux du nouveau testament ou de l'histoire de l'Église (Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, *op. cit.*, pp. 283-317).

<sup>1299</sup> Ce modèle masculin de l'écriture comme semence s'oppose chez Christine de Pizan au modèle féminin de Carmentis, où « est en jeu le modèle de la voix, qui fait advenir, de la construction, de l'architecture, de l'art. » Jacqueline de Cerquiglini évoque à partir de ces deux modèles d'inventeur, deux modèles d'écriture : inventer *vs* écrire, semer *vs* construire. Jacqueline Cerquiglini, *La Couleur de la mélancolie...*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>1300</sup> Arnoul d'Orléans, *Allegoriae*, III 1, traduit par Paule Demats, *Fabula...*, *op. cit.*, p. 192.

Le geste de Jean de Courcy est hautement symbolique : en refusant l'explication étimologique du mythe, qui porte sur l'invention de l'écriture grecque, il refuse de réduire l'écriture en général à son aspect historique. La fable reste fable, elle reste invention. Il affirme que c'est la littérarité de la fiction qui justifie son déchiffrement spirituel : « mais pour leurs ficcions subtillement mettre les escrirent et mistrent en livres, car elles sont amenees a moralité par alegories et exposicions » (L. I, chap. 36, fol. 42r)<sup>1301</sup>. Certaines fictions n'ont pas besoin d'être amenées « en concordance d'histoire » pour être acceptables, le geste herméneutique permet d'amener la fable à moralité, c'est-à-dire d'en déduire un enseignement conforme au dogme chrétien. La fable de Cadmus contient bien une vérité spirituelle. La légende de Cadmus et de la fondation de Thèbes fait ainsi l'objet d'une interprétation anagogique, le sens ultime de l'Écriture sainte :

Dieu omnipotent, treible en unité, est celui seul que nous devons croire et qui est le tres vray et benoist champion, celui qui quiert et querra le recouvrer du peuple que l'adversaire maudit de longtemps a ravy et en la fin du siecle envoiera ses servans Enoch et Helye qui a ce sont promis puiser en la fontaine de l'adrece du monde a la conservance de leur salvacion encontre Antecrist, le terrible serpent, qui les devorera et ceulx de leur partie. Mais le doulz Jhesucrist, nostre vray combatteur, destruira celle beste du divin dart de gloire et du tout destaindra les flambes venimeuses, si tendra aprez ce sa divine justice aux bons de joye avoir et aux mauvais misere en la mesmes maniere qu'ilz auront desservi, en l'edisificacion de la cité des cieulx, en laquele il ira habiter, avec lui ceulx de sa compaignie qui bien le auront servy en celle queste faire. (L. I, chap. 67, fol. 71v)

Les termes de la fable sont repris, à la manière de l'*Ovide moralisé*, pour signaler la concordance entre la lettre et l'esprit : le serpent de Cadmus devient l'Antéchrist ; Cadmus devient le Christ. Il confirme le système d'allégorie mis en place par les mythographes chrétiens, mais il le rend autonome. L'auteur abolit courageusement la distance qui sépare la lettre profane de la lettre sacrée. On passe donc d'une vérité théologique à une vérité poétique, de l'*allégorie des prophètes* à l'*allégorie poétique* pour reprendre les termes d'Yves Delègue<sup>1302</sup>. Les fables ovidiennes deviennent littéralement une « Bible des Gentils »<sup>1303</sup>. Le pas de côté est infime, mais significatif.

Au système d'Hugues de saint Victor qui faisait une division entre *historia* / *allegoria* (au sens d'interprétation spirituelle contenant elle-même la *simplex allegoria* et l'*anagoge*)<sup>1304</sup>, à celui de l'*Ovide moralisé* qui distinguait *fabula* / *historia* / *allegoria* s'ajoute un nouveau système *fabula* / *allegoria*. En ce sens, la manière dont Jean de Courcy traite de la fable se

<sup>1301</sup> Rappelons d'ailleurs que cette sentence porte sur les taureaux d'airain dont Jean de Courcy affirme qu'ils ne sont qu'artifices.

<sup>1302</sup> Yves Delègue (éd.), *Les Machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicoles de Lyre*, Paris, Edition des Cendres, 1987, p. 21

<sup>1303</sup> Nous détournons l'expression d'Alphonse X le Sage qui voit dans les *Métamorphoses* la narration des hauts faits des Gentils. Nous entendons l'expression de manière littérale : les fables deviennent un langage biblique. Sur la place d'Ovide dans la *General estoria* d'Alphonse X, voir la thèse d'Irene Salvo García, *Ovide dans la General estoria d'Alphonse X*, dirs Carlos Heusch & Inés Fernandez Ordóñez, École normale supérieure de Lyon et Université autonome de Madrid, 2012.

<sup>1304</sup> Hugues de saint Victor, *De scripturis*, 3, « *De triplici intelligentia sacrae Scripturae* » (PL 175, 12).

rapproche majestueusement de celle des écrivains tels que Dante et les humanistes du Quattrocento que sont Pétrarque et Boccace. Il combine deux visions de l'allégorie, l'une spirituelle, l'autre rhétorique, qui mèneront selon Teresa Chevrolet à l'allégorisme didactique de la Renaissance :

[...] d'une part, à la Renaissance, le symbole néoplatonicien, sans être nécessairement « factuel », est fortement sacralisé ; comme l'*allegoria in factis*, aussi, il contient la réalité nouménale en tant que telle dont il fonctionne comme « épiphanie ». En revanche, le signe de l'allégorie didactique, qui fait partie de l'univers tropologique (« les fables *veulent dire* quelque chose ») serait davantage assimilable à l'*allegoria in verbis*, dont le but est, nous l'avons dit, de donner à voir, à connaître. Ce dernier serait alors ce par quoi, finalement la Bible condescend aux hommes, cette extrême miséricorde de l'Écriture qui se signifie dans l'image figurée pour gagner l'entendement humain dans ce qu'il a de limité et de peu apte à entendre le langage de Dieu.<sup>1305</sup>

Cela revient-il pour autant à dire que la fable possède à l'instar de l'histoire sainte un véritable statut d'*allegoria in factis* dans la *Bouquechardière* ? La nature de la fiction, Jean de Courcy y insiste très souvent, est invention. En cela, son statut diffère de celui de l'Écriture sainte qui est composée de *res* préfigurant des choses du Nouveau Testament. On se demande alors si le terme de « figure », rencontré dans l'exemple cité plus haut, n'est pas plus ambigu qu'il n'en a l'air...

La fable contient une vérité théologique, mais le rapport est-il pensé sur la base métaphorique en ce qui concerne le sens typologique chrétien et parabolique en ce qui concerne le sens tropologique<sup>1306</sup> ? La fable ne serait pas, comme l'histoire sainte de l'ordre du symbole allégorique, mais elle serait une *métaphore vive* au sens de Paul Ricoeur : « le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir de certaines fictions de redécrire la réalité »<sup>1307</sup>. L'énoncé métaphorique n'est pas la réalité, mais il vise la réalité<sup>1308</sup> au moyen de stratégies de transferts pouvant porter sur le mot ou l'énoncé, parmi lesquelles on trouve :

1. la similitude qui repose sur des caractères communs entre des réalités différentes ;
2. l'analogie dont le transfert agit sur des réalités ontologiques séparées.

---

<sup>1305</sup> Sans réduire la spécificité du langage biblique chez les exégètes médiévaux, elle admet que la différence patristique entre l'allégorie *in verbis* et *in factis* relèverait d'une réflexion semblable sur le dualisme fondamental entre ces deux modes de figuration. Teresa Chevrolet, *L'Idée de la fable...*, *op. cit.*, pp. 140-145 (p. 141 pour la citation). Sur le symbolisme médiéval, voir la mise au point d'Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »..., *op. cit.*, pp. 59-67.

<sup>1306</sup> Voir les trois niveaux d'exégèse des victorins : *littera – metaphora ; allegoria – symbolum ; tropologia – parabola*. (Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 260).

<sup>1307</sup> Paul Ricoeur, *La Métaphore vive...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1308</sup> C'est grâce à une suspension de la référence au réel quotidien dans le discours poétique que peut se libérer « une autre sorte de référence à d'autres dimensions de la réalité » (*ibid.*, p. 187), d'où naît ensuite une vérité métaphorique : « Pour démontrer cette conception "tensionnelle" de la vérité métaphorique, je procéderai dialectiquement. Je montrerai d'abord l'inadéquation d'une interprétation qui, par ignorance du "n'est pas" implicite, cède à la naïveté ontologique dans l'évaluation de la vérité métaphorique ; puis je montrerai l'inadéquation d'une interprétation inverse, qui manque le "est" en le réduisant au "comme-si" du jugement réfléchissant, sous la pression critique du "n'est pas". La légitimation du concept de vérité métaphorique, qui préserve le "n'est pas" dans le "est", procédera de la convergence de ces deux critiques » (*ibid.*, p. 313).

À notre avis, l'allégorèse de Jean de Courcy témoigne d'une pensée analogique, plutôt que d'une pensée allégorique. Ainsi, de la même manière que l'apologie du poète – prophète / évangéliste permettait en réalité de mettre en valeur le rôle de l'herméneute, la pensée analogique contenue dans la glose permet de passer de l'intérêt heuristique de la fable à son didactisme, de la fabrique du sens spirituel par l'herméneute à sa portée édifiante pour le lecteur.

La réécriture des légendes liées au personnage de Médée rend compte selon nous d'une certaine prise de position de notre herméneute, vis-à-vis de son hypotexte, l'*Ovide moralisé*, quant à la pensée analogique. En effet, refusant d'accorder une quelconque effectivité aux charmes de la magicienne, il n'en propose pas moins un sens spirituel proche de celui de son hypotexte. Même si elle est invention, qui plus est scandaleuse et irrecevable aux yeux d'un chrétien (Médée rajeunit Éson !), la fable possède une vérité spirituelle.

Dans la tradition mythologique, Médée représente la magicienne par excellence avec Circé. Or, dans la *Bouquechardière*, le caractère surnaturel de ses pouvoirs magiques est considérablement réduit. Personnage ambigu dès l'Antiquité, la Médée médiévale est aussi un personnage mouvant dont la récupération textuelle, étudiée par Stefania Cerrito, varie au gré de traditions romanesque, mythographique ou historiographique<sup>1309</sup>.

Chez Benoît, elle est révéree pour sa science, sa fidélité et sa bienfaisance envers Jason. Le clerc tourangeau « efface complètement la femme furieuse, ses crimes et sa violence vengeresse »<sup>1310</sup> alors qu'au contraire, le premier prosateur choisit d'accentuer le caractère gratuit de l'infanticide de Médée en effaçant le personnage de Créüse et donc le motif de vengeance : « Por quoi les sages jugent que ceste fu la plus crüel mere qui onques fust »<sup>1311</sup>. De son côté, le cinquième prosateur qui insère les *Héroïdes* ovidiennes à la trame narrative troyenne propose une lecture plus psychologisante du personnage. Médée passe de la fidèle et tendre épouse à une sorcière maléfique lorsque, trahie par Jason, elle est envahie par le sentiment de jalousie<sup>1312</sup>. Chez Guido delle Colonne, les pouvoirs de Médée ne sont qu'une croyance païenne conformément à l'explication de type augustinienne<sup>1313</sup>. La complexité du personnage dans l'*Ovide moralisé* n'est pas en reste puisque, malgré la description détaillée des rituels magiques et des meurtres auxquels elle se livre, elle devient paradoxalement l'allégorie

---

<sup>1309</sup> Alain Moreau, *Le Mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Paris, Belles Lettres, 1994. Stefania Cerrito, « Les métamorphoses de Médée au Moyen Âge... », art. cit., pp. 39-56.

<sup>1310</sup> Stefania Cerrito, *ibid.*, p. 42.

<sup>1311</sup> *Prose 1*, p. 18. Le crime de Médée est ajouté par le prosateur dans une digression. Voir Stefania Cerrito, « *Mes en nostre matiere n'appartient pas : la vengeance de Médée dans le Roman de Troie et sa mouvance* », in *La Digression dans la littérature et l'art du Moyen Âge, Senefiance*, n° 51 (2005), pp. 99-113.

<sup>1312</sup> La première version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, qui reprend le texte de Darès, ne raconte pas la conquête de la toison d'or. En revanche, les *Histoire ancienne jusqu'à César 2* et *3*, qui diffèrent justement par la partie troyenne, suivent *Prose 5* (et *Prose 3*).

<sup>1313</sup> Guido delle Colonne, *Historia Destructionis Troiae*, éd. cit., Livre II, p. 15-17.

de la Vierge Marie<sup>1314</sup>. Parmi tous ces intertextes, Jean de Courcy emprunte principalement à la tradition mythographique, mais il ajoute lui aussi l'argument de la croyance païenne.

Sous la plume de Jean de Courcy, Médée apparaît dans un premier temps comme une figure positive dont la sincérité offre, pour la première fois dans la tradition, nous semble-t-il, un contraste saisissant avec l'attitude manipulatrice et hypocrite de Jason. En effet, Jean de Courcy insiste sur la valeur de son éducation conforme à son rang : « Celle Medea fut moult bele pucele, sage et subtile, de courtoise maniere, comme fille de roy tres bien endoctrinee » (L. I, chap. 38, fol. 44r). Ce portrait est original. Médée y cumule toutes les qualités de la noblesse : son portrait physique (sa beauté) est en harmonie avec son portrait moral (« sage » et « courtoise ») et intellectuel (« subtile » et « bien endoctrinee »). Malgré la densité du portrait présenté en une phrase, rien n'est dit de ses connaissances dans la science de la nigromancie. En fait, c'est Jason qui apprend au lecteur la nature de ces connaissances. En effet, à la vue du prince des Argonautes, la jeune fille tombe sous le charme, mais sa passion est bien moins détaillée que chez Ovide où elle se livre à un monologue déchirant et, malgré la passion avouée, Médée ne cherche pas encore à entrer en contact avec Jason. C'est Jason lui-même qui décide de jouer de ce penchant amoureux pour obtenir l'aide de la magicienne :

Bien s'estoit apperceue dés le jour devant comme de son amour estoit Medee esprise et aussi ja avoit par aucuns entendu comme de nigromance et de charmes savoit, parquoy il se pensa que par le bon sens d'elle a chief de son emprise pourroit il bien venir. De la bele Medee se approucha Jason et a tout son pouoir d'amours lui monstra signe et doucement adonc la salua et elle aussi son salut lui rendi de cueur benin, car ja fut esprise et en elle alumee l'amoureuse estincele. (L. I, chap. 38, fol. 44r)

Les intentions de Jason à l'égard de la jeune fille sont loin d'être nobles. L'auteur souligne d'ailleurs la fausseté de son attitude : la mauvaise pensée (*se pensa*) enclenche l'action hypocrite (*s'approucher, monstret signe, doucement saluer*). Les verbes d'action attribués à Jason s'opposent à la passivité et la naïveté de Médée. Il semble qu'ici Jean de Courcy amplifie une remarque déjà présente dans l'*Ovide moralisé* :

A cele hore fu, ce m'est vis,  
Jason plus biaux c'onc, mais ne fu.  
En lui n'avoit point de refu  
A dame qui vausist amer.  
Nulz ne doit Medea blasmesr  
S'el fu lors de s'amour esprise. (L. VII, vv. 494-499)

La déculpabilisation de Médée anticipait probablement la glose positive du personnage devenant l'allégorie de Marie.

---

<sup>1314</sup> Sur l'allégorèse des aventures de Médée, voir Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., pp. 446-448.

Le narrateur ne revient pas sur l'annonce faite par Jason au sujet des pouvoirs magiques de Médée car il avait déjà décrédibilisé de telles superstitions au chapitre 36 alors qu'il présentait les taureaux d'airain animés grâce aux « charmes et de caraux » et « par art magique » que « en celui temps usoient » (L. I, chap. 36, fol. 42r). Implicitement, l'art de Médée est donc relié aux explications sur la crédulité des peuples païens, ce qui n'est pas sans rappeler l'opinion de Guido delle Colonne :

*Sed ille fabularis Sulmonensis Ovidius sic de Medea, Oetis regis filia, de ipsa fabulose commentans, tradidit esse credendum (quod absit a catholicis Cristi fidelibus credi debere nisi quatenus ab Ouidio fabulose narratur).*<sup>1315</sup>

La glose de ce chapitre confirme notre hypothèse :

[...] parquoy assez pouons en nous considerer comme ceulx qui vivoient au temps dont nous parlons estoient nourris de la loy de nature la primitive et plus ancienne, creioient fermement en choses fantastiques qui sont ainsi impossibles songes. (L. I, chap. 38, fol. 44v)

Certes, cette glose concerne plus précisément la nature des taureaux d'airain, mais l'art de Médée est inclus dans le même espace-temps et se rattache ainsi à cette explication.

Jean de Courcy réduit donc la part surnaturelle du pouvoir de la magicienne. Lors du premier épisode dans lequel Médée utilise ses connaissances, l'auteur reste très évasif, non seulement sur la nature des ingrédients récoltés par Médée, mais aussi sur la manière dont Jason doit en faire usage :

Si cueilli herbes de plusieurs manieres et autres matieres avec assembla, de quoy ses charmes et nigromances fist et par son art tele vertu leur donna que les toreaux et autres fantasies qui la Toison doree desfendoient et povoit desfaire et a neant mectre. A Jason bailla Medee ses charmes et comme il feroit lui enseigna la voye. (L. I, chap. 38, fol. 44r)

En cela, le discours de Jean de Courcy correspond à la représentation médiévale de la magie dont Francis Dubost affirme que « ce que le Moyen Âge retiendra de ces grandes images de la magie antique, c'est essentiellement la puissance du verbe incantatoire, des *carmina*, des charmes, mais il reculera devant les évocations trop précises du rituel magique. Pendant longtemps, la littérature évitera même soigneusement d'en représenter les détails »<sup>1316</sup>. L'auteur de l'*Ovide moralisé* n'en dit pas plus que Jean de Courcy sur la préparation de la potion qui servira à Jason<sup>1317</sup>. En revanche, il révèle tous les artifices de Médée lors du combat contre les gardiens de la Toison d'or : Jason s'enduit d'un onguent qui le protège contre le feu des taureaux (L. VII, v. 567-575) ; il lance une pierre au milieu des chevaliers armés qui les font s'affronter entre eux (*ibid.*, v. 609-623) ; il endort le serpent grâce à une incantation (*ibid.*, v. 638-641). Or, rien de tout cela ne se retrouve chez notre auteur :

<sup>1315</sup> Guido delle Colonne, *Historia Destructionis Troiae*, éd. cit., Livre II, p. 16.

<sup>1316</sup> Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale...*, op. cit., t. II, p. 660.

<sup>1317</sup> *Ovide moralisé* : « Medea li done erroment / Herbes plaines d'enchantement, / Si li aprent qu'il en doit faire. » (L. VII, vv. 538-540).

Et lors comme Jason sur le champ fut venu, ses charmes print, si les ordonna ainsi comme Medee lui olt conseillié, si alerent vers lui les toreaux horribles qui feu et pulentie par la gueulle jectoient, tant que les herbes du champ faisoient bruir. Seul fut Jason entre ces fiers toreaux et par ses charmes sagement les dompta, tant que en petit d'eure vers lui appaisez furent, car si tost que ilz sentirent les charmes que il portoit, aucune vertu vers lui avoir ne pourent. (L. I, chap. 38, fol. 44r-44v)

Plus qu'une potion ou un onguent, il signale l'usage de charmes. Il ne raconte pas l'épreuve des chevaliers et le serpent n'est pas endormi, mais réduit à néant par « ces charmes ». Or, le terme de *charmes* est imprécis : il peut aussi bien désigner une drogue magique qu'une simple incantation verbale. Tout se passe comme si l'auteur voulait éviter de détailler la nature des artifices utilisés en magie. Alors que la médecine apparaît comme une science sérieuse<sup>1318</sup>, le silence de Jean de Courcy semble finalement discréditer le processus « scientifique » de la nigromancie.

Cependant, il faut avouer que l'absence de détails dans cet épisode contraste avec la description particulièrement aboutie des pratiques magiques de Médée lors du rajeunissement d'Éson (L. I, chap. 44) qu'il reprend presque littéralement à l'*Ovide moralisé*. Le pittoresque et la force descriptive de la scène tranchent avec le style habituellement mesuré et elliptique de l'auteur. Ici, les conditions pour l'apparition du fantastique sont réunies. La scène se déroule dans une atmosphère surnaturelle : Médée attend la pleine lune pour agir et la fille de roi si bien éduquée s'est débarrassée de tous les atouts de la civilisation pour entrer en communion avec la nature. Elle apparaît « deschaucez et toute eschevelee » (L. I, chap. 44, fol. 49v). Agissant comme un symbole de la puissance inquiétante de la femme, la libération des cheveux et du corps opère le passage de la femme courtoise à la femme diabolique<sup>1319</sup>. Médée commence par une invocation aux éléments de l'univers (la nuit, les étoiles, Hécate, la déesse de la lune) et un rituel de purification. La description de la cérémonie ainsi que l'utilisation du discours direct sont tellement rares dans la *Bouquechardièrre* qu'ils méritent d'être reproduits ici presque

---

<sup>1318</sup> Chez Jean de Courcy, c'est la qualité d'expertise du médecin qui ressort : « Car se il fait autrement il semble le malade qui prent medecine sans appeler le mire qui se congnoit en sa maladie et par son medecine se cuide garir mais il se donne le cop de la mort » (L. II, chap. 35, fol. 127r). Il n'est fait aucune allusion au lien entre médecine et sciences obscures, telles que l'astrologie. La confiance en la science de médecine chez Jean de Courcy contraste avec la défiance de Pétrarque envers le corps médical. Dans une lettre adressée à son ami Boccace, Pétrarque le félicite de n'avoir pas fait appel à un médecin alors qu'il était malade (Pétrarque, *Fam.*, v, 3 Pavie, 10 décembre sur l'audace des médecins). De la même façon, au chapitre 46 du livre v, alors qu'Alexandre est malade et qu'il s'apprête à prendre le « poison » de son médecin, Philippe, il reçoit une lettre de Parménion le mettant en garde contre un complot de son médecin. Le roi de Macédoine refuse de croire l'ancien et fait confiance à la prud'homie de Philippe : « tant se fia en sa preudommie que aprez son essay beust celle poison et gari tout sain de celle maladie » (L. v, chap. 46, fol. 297r). Jean de Courcy reste fidèle à la source. Cependant, ici l'état d'Alexandre s'améliore immédiatement. L'affront d'Alexandre envers le conseil de Parménion, symbole de l'ancien temps, pourrait faire écho la confiance toute nouvelle que la société du XV<sup>e</sup> siècle met en la science de la médecine.

<sup>1319</sup> Sur la symbolique de la chevelure au Moyen Âge, voir Myriam Rolland-Perrin, *Blonde comme l'or. La chevelure féminine au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence (« Senefiance » 57), 2010.

intégralement, en mettant également en parallèle le texte de l'*Ovide moralisé* pour démontrer le lien évident :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardièrre</i> , L. I, chap. 44, fol. 49v-50r	<i>Ovide moralisé</i> , L. VII, vv. 906-981
<p>Lors fut l'air net et pur de nués et de vapeurs, si regarda les estoilles qui clerement lisoient et vers le firmament sa face dreça. Et lors devotement pour son charme acomplir ses bras amont devers le ciel tendi, puis s'est elle par trois fois vers la terre enclinee et dedens une eaue sur quoy elle estoit et par trois fois ses cheveux pluncea et trois fois vers le ciel a sa voix envoiee pour sa requeste faire aux dieux qu'ilz auoient.</p> <p>Dessus la terre a deux genoulz se mist et devotement disoit ces paroles : « O tu, nuit qui peux les secretz congnoistre et toy, lune resplendissant et bele, o estoilles qui clerement luisez, confort et aide me vueillez donner a l'eure que j'ay une grande chose emprise, c'est de rajeunir Eson le vieillart pour l'amour de Jason qui m'en a requis ! » Puis tourna vers la lune et devotement dist : « Et vous, dame Hecace, de tripple forme haultaine deesse de la lune et de tous les charmes, et par vous sont tous les enchantemens fais ! Herbes et autres choses me vueillez donner qui a acomplir mon oeuvre me puissent valoir. » Puis dist : « O vous, tous dieux et toutes deesses qui par la nuit alez avantures querant, a ceste chose faire me vueillez conforter, tant que je puisse fournir ce que j'ay promis. »</p>	<p>Li airs fu clers, la nuit paisible.  Les estoiles el firmament  Luisoient bel et clerement.  Aus estoiles dresse sa face  Et vers le ciel tendi sa brace  Medee, et par trois fois l'encline,  Puis a troi fois plongié sa cine  En une eaue clere et bruiant.  Trois fois s'escrive en abaiant,  Puis s'est a terre agenouillie  Et tel priere a commencie :  « Nuiz, qui les secrez vois et sez,  Lune et estoiles qui luisez,  Hecate, dame de trois formes,  Qui les charmes fais et conformes,  Qui bien vois et sez ceste emprise,  Tuit li charmes aus enchantours,  Toutes les herbes et les flours  Qui en charmes pueent valoir,  [...]  Tuit li dieu qui par nuit obscure  Alez porchaçant aventure,  Otroiez moi, par votre grace,  Que je ceste emprise parface.  [...]  Ore ai mestier de vostre aiüe  A trouver herbes et racines  Pour faire charais et mecines  A fere Heson resiovenir</p>

Avant de revenir plus précisément sur les différences entre la version de l'*Ovide moralisé* et de la *Bouquechardièrre*, nous noterons que, probablement dans une logique d'efficacité rhétorique, Jean de Courcy signale dès le début le but de l'invocation de Médée : trouver des herbes et racines afin de rajeunir Éson. Habituellement, l'historiographe fait un usage parcimonieux du discours direct. Il ne l'utilise que pour mettre en valeur des paroles particulièrement importantes (des conseils de sagesse, des paroles de trahison) qu'il s'agit de restituer à la lettre. Ici, l'interjection (*O*) et la situation d'énonciation (le *je* s'adresse à un *tu* et à un *vous*) confèrent au discours de Médée un caractère précatif. Elle en appelle à l'intervention des dieux païens, comme un croyant en appellerait à l'intercession divine, ce que confirme aussi la modalité déontique qui indique une relation de dépendance entre le vouloir des dieux (« me vueillez donner », 2 occurrences ; « vueillez conforter ») et le pouvoir de Médée (« a acomplir mon oeuvre me puissent valoir » ; « tant que je puisse fournir ce que j'ay promis »). Cependant, le

rite sacrificiel qui précède la métamorphose d'Éson met sur la piste de la dévotion de la magicienne aux puissances démoniaques :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardière</i> , L. I, chap. 44, fol. 50r	<i>Ovide moralisé</i> , L. VII, vv. 1009-1018
Puis couvry ces autelz de raims fueilluz, de herbes vertes et de fleurs et aux dieux d'enfer sacrifices fist d'un noir mouton que l'en lui apporta et en deux fosses que ilec olt fait faire de celui mouton fist le sang decouler et avecques ce miel et lait y espan di, <b>pour ce que en celui temps avoient creance que tous aprez la mort en enfer avaloient</b> . A Pluto roy d'enfer devotement requist comme au vieil Eson vouldist maintenir l'ame dedens le corps sans sa vie finer, tant comme elle mectroit a parfaire ses charmes	Quant elle ot ces autiers couvers De rains foillis et d'erbe vers, Deus fossez fist a pieux de fer, Puis sacrefice au dieu d'enfer. D'un noir mouton fist sans atandre Le sans es deus fossez espandre, Puis y espan di miel et lait. Mais atant mie ne le lait. Le roi d'enfer prie et sa fame C'ou cors Heson retiengne l'ame

Jean de Courcy explique l'origine de ce rituel par une croyance païenne (« pour ce que en celui temps avoient creance que tous aprez la mort en enfer avaloient »), ce qui lui confère un certain degré d'historicité, mais surtout en discrédite d'emblée la vérité théologique. Il précise également le nom du roi d'enfer, Pluton, afin que le lecteur trace un lien intratextuel avec la catabase de Thésée, Pirithoos et Hercule qu'il a ramenée à concordance d'histoire au chapitre 32.

Malgré la tournure fantastique de la métamorphose, l'auteur de l'*Ovide moralisé* propose de voir dans cette scène l'allégorie du mystère de l'Incarnation : Éson, c'est d'abord « la douteuse estracion / De ceulz qui l'incarnacion / Dou fil Dieu croire ne voloient » (L. VII, vv. 1107-1109) ; son rajeunissement correspond à la volonté de Dieu de « home resiovenir / En lui double essance venir : L'une humaine, l'autre devine » (*ibid.*, vv. 1174-1177) ; Médée est une figure de la Vierge « en qui Diex IX mois s'aombra / Fu li chars qui le charroia » (*ibid.*, vv. 1179-1180)<sup>1320</sup>. Mais, dans la logique vétérotestamentaire spécifique à la *Bouquechardière*, cette scène devrait en toute logique donner lieu à une interprétation en faveur de la théorie démoniaque. Comment ne pas condamner Médée pour son pacte avec le diable, puisque celle-ci souhaite intervenir contre le cours de la vie humaine, donc contre la volonté divine ?

Le traitement du rituel magique, ainsi que la glose dans la *Bouquechardière* diffèrent par de très légers détails de l'interprétation spirituelle de l'*Ovide moralisé*. La première métamorphose de la scène, celle du brin d'olivier sec qui « en verdeur retourna » annonce le caractère diabolique de ce prodige, car il relève plus de l'illusion des sens que du miracle. Il n'en va de même pour la métamorphose d'Éson, dans laquelle Jean de Courcy tait toute référence au passage de la vie à la mort puis de la mort à la vie :

<sup>1320</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., pp. 447-448.

Jean de Courcy, <i>Bouquechardière</i> , L. I, chap. 44, fol. 50v	<i>Ovide moralisé</i> , L. VII, vv. 1065-1080
<p>Quant toutes ces matieres furent compilees et hors du feu mises en leur chaleur naturele, fist Medee <b>endormir</b> le vieillart Eson et <b>par son art en tel estat mectre que sans douleur sentir</b> de ung trenchant coustel en plusieurs lieux les vaines lui percha, tant que vuidier lui fist tout le viel sang des vaines. Aprez coucha Eson dedens la chaudiere ou la poison avoit esté cuite et <b>comme il senti les choses odorans</b> qui de la issoient, soubdainement du repos se esveilla et des lors fut de nouvel sang raempli et la char de son corps toute renouvelee. Adonc fut Eson en jeune aage venu, gay, joyeux et de leesce plain. Si se leva tantost de celle chaudiere et Medee grandement mercia.</p>	<p>Lors prist Medea le viellart,  Qu'ele ot <b>endormi</b> par son art.  Pour le viel sanc faire voidier  Le feri d'un coutel d'acier,  Puis le coucha en la poison :  Lors devint plus sains qu'un poissons,  Gais et jolis, plains de leesce.  Si chevou blancs de chenuce  Li commencerent a mercir ;  Li vis li prent a esclarcir ;  N'i remest fronce ne palor ;  Clere et vermeille a la color,  Li cors droit et lonc et apert.  Heson se merveille et espert,  Quant si se voit de joenne aage,  Mué son cors et son corage</p>

L'auteur de la *Bouquechardière* ne décrit pas les changements physiques : il les résume en une phrase : « fut de nouvel sang raempli et la char de son corps toute renouvelee ». En revanche, il affiche une curiosité plus marquée au sujet de l'état dans lequel se trouve Éson pendant le processus de transformation, qui relève de l'anesthésie : il est endormi non seulement psychiquement, mais ses sens sont endoloris et c'est par un éveil du sens de l'odorat que celui-ci « revient à la vie » avant même d'avoir reçu le nouveau sang (« des lors »). Jean de Courcy efface les traces du passage par la mort physique et donc d'une éventuelle scission entre l'âme et le corps. L'acte de Médée ne relève pas du miracle, mais d'une anesthésie des sens (un attribut possédé par le diable) et d'une opération médicale (une transfusion sanguine) plutôt que d'une résurrection. Dans un premier temps, la glose souligne l'erreur d'une telle croyance :

Merveilles sont a croire de celle Medee, comme par son art teles choses pouoit faire, et combien que aucuns nomment ce texte fable, **si asferme Ovide en *Metamorphose*** comme elle savoit tant de medecine, de nigromance et de autres ars que ce et autres choses pouoit elle bien faire, mesmement que advenues en sont plusieurs choses qui a veoir ont esté merveilles, ainsi **comme on list en la *Legende doree*** de ung enchanteur nommé Simon Maguus, lequel au temps Neron a Romme demouroit et par son art magique et enchantement faisoit sembler les mors estre ressuscitez, les arbres secs retourner en verdeur, gens mus parler, aveugles veoir et comme angle amont en l'air voler. Et tant de choses faisoit par son art que le peuple rommain en lui estoit creant. (L. I, chap. 44, fol. 50r-v)

L'*exemplum* hagiographique vient prouver l'erreur de l'opinion d'Ovide qui, cette fois-ci ne raconte pas, mais « asferme ». En effet, l'exemple du faux magicien Simon emprunté à la légende de Pierre apparaît comme une preuve chrétienne de la fausseté des croyances païennes. Cependant, il est intéressant de noter que Jean de Courcy, dans un souci de brièveté, ne raconte pas la partie de la légende qui pourrait en fait illustrer son argument : la démonstration par Pierre de l'artificialité des subterfuges de Simon. La démarche de Pierre est à rapprocher en

quelque sorte de celle de Jean de Courcy qui, à travers un déplacement du vocabulaire de la métamorphose, tend à montrer l'artificialité de la « fausse résurrection » d'Éson par Médée. Supposait-il cette partie de la légende connue ? Laisse-t-il à son lecteur la liberté de faire lui-même l'effort herméneutique qui consiste à découvrir le mensonge ? Probablement, mais en réalité, il laisse aussi à la glose le pouvoir de démontrer son argument par une citation de l'*Ecclesiastique* :

Mais pour ce que teles choses ne sont a soustenir list on ainsi en Ecclesiastiques : « Ceulz qui craignent Dieu de sa parole ne seront incredules et ceulx qui le aiment seront raemplis de la loy d'icelui » [...]. (L. I, chap. 44, fol. 50v)

Stratégie de persuasion, qui confirme les remarques de Jean-Yves Tilliette, l'*exemplum* homilétique n'est pas un argument : il raconte et c'est la glose qui doctrine<sup>1321</sup>. En fait, la référence à Ovide renvoie ici très clairement à l'auteur de l'*Ovide moralisé* qui affirmait de manière expéditive la vérité historique de la métamorphose d'Éson :

Or vous dirai selonc l'estoire  
Comment ceste fable fu voire.  
Tant sot Medea voirement  
De phisique et d'enchantement,  
Qu'el pot ce faire et plus encore  
Que la fable raconte ore. (L. VII, vv. 1081-1086)

Jean de Courcy entre en véritable débat avec l'exégète et lui oppose un argument de poids : la lettre de la Bible. L'auteur de l'*Ovide moralisé* pense en mythographe et il imite la méthode exégétique de la Bible : le sens spirituel (allégorique) est contenu dans l'histoire. Il a donc besoin de rendre historique, c'est-à-dire acceptable, la métamorphose d'Éson et du processus magique pour lui conférer un sens spirituel. Le parallèle établi par Marylène Possamaï-Pérez entre les termes de la fable et ceux de l'allégorie montre d'ailleurs « une grande cohérence », « un édifice solidement charpenté » :

Les fables, la fable mythologique dans son ensemble, sont circonscrites tout entières par la grille de la vérité chrétienne, appliquée, « plaquée » si minutieusement sur les légendes qu'aucun détail ne semble pouvoir s'en échapper.<sup>1322</sup>

Jean de Courcy pense, quant à lui, en historien et de ce point de vue, la métamorphose n'est pas véridique, ce qui ne l'empêche pas d'en extraire un sens spirituel. En tant que laïc, il se débarrasse d'un débat complexe entre théologiens : pour Thomas d'Aquin, il ne peut y avoir de sens spirituel dans la lettre profane – ce sens est propre au langage biblique –, d'où l'effort des exégètes de la fable pour intégrer les fables dans l'histoire de l'humanité<sup>1323</sup>. L'auteur de la

<sup>1321</sup> Jean-Yves Tilliette, « L'*exemplum* rhétorique : questions de définition », art. cit., p. 53.

<sup>1322</sup> Marylène Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé...*, op. cit., p. 467.

<sup>1323</sup> Sur ce débat complexe sur l'incompatibilité entre le sens littéral et le sens spirituel chez certains penseurs chrétiens, voir Armand Strubel, « *Allegoria in factis et allegoria in verbis* », art. cit. ; Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, op. cit, pp. 225-247.

*Bouquechardièrre* pratique de manière inconsciente peut-être une petite « révolution » dans le domaine de l'exégèse profane : la métamorphose d'Éson ne contient pas de vérité historique, si ce n'est finalement celle de la fausse croyance, mais on peut y découvrir un sens spirituel établi par analogie :

Et pouons de **ce texte** entendre par alegorie, comme Dieu nostre pere, nostre createur, volt l'ancienne loy faire renouveler par la pitié que il olt de son peuple et en divin char doulz et glorieux espirituellement a la terre descendre ou il cueilli les herbes de nostre humanité ou precieux vergier de la vierge sa mere [...]. (L. I, chap. 44, fol. 50v)

Plus que dans une véridicité potentielle de la fable, l'allégorie est contenue dans le *texte*. Puisque la fable fonctionne comme le langage divin et qu'elle est porteuse, dans son *verbe*, de vérités édifiantes conformes au dogme chrétien, l'herméneute conserve les termes habituels de l'exégèse chrétienne, « entendre par alegorie ». Le terme « alegorie » désigne non seulement le passage au sens spirituel, mais il indique aussi le sens typologique. Il s'agit d'une lecture métaphorique plutôt que symbolique.

L'herméneute profane décale légèrement la méthode de l'allégorèse chrétienne médiévale. Dans l'*Ovide moralisé*, Jason « **C'est** la Toison, c'est la courture / Dont Diex, douz moutons, fu couvert, / Qui dou glaive ot le cors ouvert / Pour home, et fu sacrefiez / Et pendus et crucefiez. / Pour son ami de mort garir / Fist Medee Assirtym morir, / Son frere et par les champs esandre. / Jhesus livra son cors à pandre / Et a souffrir mort et laidure / Pour sauver humaine nature » (L. VII, v. 799-809) ; « [...] li viellars Hesons : / **C'est** la douteuse estracion » (L. VII, v. 1106-1107) ; « Par la lune, qui fu plenièrre / **Puis noter** la vierge pucele » (L. VII, v. 1128-1129). Nous n'affirmons pas que l'auteur de l'*Ovide moralisé* envisage le lien entre les faits de l'Ancien et du Nouveau Testament de la même façon que celui qui unit la fable et le sens chrétien. Néanmoins, il calque fidèlement la méthode de l'exégèse biblique : les équivalences fonctionnent ainsi généralement sur les principes de l'*interpretatio nominum* (la glose sur le nom par exemple de Persée autrement nommé *Antigena*), la concordance (c'est-à-dire la mise en relation d'isotopies sémantiques différentes) et la signification des *res* (c'est-à-dire le renvoi des *res primae* en tant que réalités décrites dans l'histoire sainte à des *res secundae*)<sup>1324</sup>. Dans la *Bouquechardièrre*, même s'il reprend le lexique de la fable (les herbes, l'eau, l'onguent, la nouvelle forme), il ne crée pas explicitement des équivalences symboliques : l'épisode de la métamorphose d'Éson est **comme** celui de l'Incarnation, Médée est **comme** la Vierge, elle est **comme** Ève.

<sup>1324</sup> Voir Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, op. cit., pp. 225-247. La nature exacte du rapport entre les *res primae* et les *res secundae* interroge aussi les exégètes bibliques. Guillaume d'Auvergne pense par exemple le rapport entre les faits de l'ancien testament et ceux du nouveau en termes d'analogie. Armand Strubel signale néanmoins que cette pensée est restée sans écho (« *Allegoria in factis et allegoria in verbis* », art. cit., pp. 353-354).

De métamorphose narrative en métamorphoses intertextuelles<sup>1325</sup>, la légende de Médée finit par refléter en quelque sorte le fonctionnement de la fable, dans tout ce qu'elle a d'artificiel : illusions et métamorphoses des sens (littéral et spirituel). Médée est celle qui sauve Jason, qui renouvelle le sang d'Éson, mais elle est aussi celle qui dépèce froidement son frère, celle qui fait mourir Pélée et Créüse, celle qui tue ses deux enfants et qui tente de séduire le fils de son nouveau mari, avant d'en fomenter l'assassinat. C'est parce qu'elle est à la fois Ariane, Ysiphile et Procné<sup>1326</sup> et, ajoutons-le, Pénélope et Déjanire, qu'elle cristallise autour d'elle toutes les allégories positives et négatives. Comme dans l'*Ovide moralisé*, où Médée est comparée à Ève puis à la vierge Marie au sein d'une même glose :

Jean de Courcy, <i>Bouquechardière</i> , L. I, chap. 39, fol. 45v	<i>Ovide moralisé</i> , L. VII, vv. 711-751
<p>[...] par l'amonicion de l'ancien ennemy du siecle qui jadis fut hors mis de l'eritage celestiel sont elles hastees de teles choses faire par l'envie qu'il a de leur benefice, comme il olt lors que Dieu volt deifier son peuple humain que tant hasta nostre mere premiere de convoicter le fruit de science que hastivement fist son mari ou fruit mordre, parquoy tout l'umain siecle estoit en dampnement jusques a ce que la divine sapience qui est medecine de creature humaine cueilli l'erbe ou jardin de la vierge pucele que Dieu son pere y avoit plantee, si fust criblee ou fust de la vraye croix, par quoy le jus precieux en issi qui a tout le monde donna garison et domta les toreaux et le serpent veillable qui feu et venin par le monde jectoient et ja avoient destruit grande partie du siecle. Mais puis que il olt virginalment prinse la Toison de nostre sauveté et olt oultre passee la mondaine mer, ala il joyeusement en terre de delit lassus en son regne en gloire et leesce en la cité joyeuse immortellement.</p>	<p>Quant cil qui par son fol outrage  Fu fors mis dou noble heritage  Des cieulz, [...]  Vit l'umain lignage crier  Que Diex devoit edifier  Aus cieulz, dont cil estoit desmis [...]  Si li fist par sa decevance  Convoiter le fruit de sciance [...]  Mes la sapience devine  Jhesus, salus et medecine  De toute creature huamine,  Quant vit la dolour et la paine  Et la mort que home atendoit [...]  Vault faire assemblee et jointure  De soi et d'umaine nature  Ou cors de la vierge honoree,  Pour avoir la Toison doree  C'est la sainte virginité  De la mere, ou la déité  Se vault joindre par mariage  Charnelment al umain lignage  Si dona l'erbe et la racine  De la salvable medecine.  L'erbe fu ou jardin cueillie  Dou ventre à la vierge Marie  Ou Dieux li peres l'ot plantee.</p>

Enfin, Médée n'est pas la vierge, elle n'est pas Ève, mais elle est le modèle pédagogique qui exemplifie la dualité ontologique de l'âme féminine. Les contradictions du personnage coïncident avec les contradictions de la fable et de son sens spirituel. La fable accepte une lecture *infinie*, au risque de l'excès de sens. Le rôle de l'herméneute est de baliser cette lecture, d'en fournir les clés à son lecteur avant de lui laisser le soin de la corriger à son tour. Elle offre

<sup>1325</sup> Nous faisons allusion aux nombreuses réécritures de la légende de Médée dans diverses traditions textuelles (mythologique, romanesque, historiographique, etc.). Gérard Genette définit l'intertextualité comme « la présence effective d'un texte dans un autre » (Gérard Genette, *Palimpsestes...*, op. cit., p. 8).

<sup>1326</sup> Stefania Cerrito, « Les métamorphoses de Médée... », art. cit., p. 45.

un magnifique laboratoire de la rhétorique de la lecture mise en place par Jean de Courcy. Lecture et souvent confrontation des hypotextes, réécriture qui permet de *corriger* les fautes d'entendement de ses prédécesseurs, élaboration au moyen de l'analogie du véritable sens (ici métaphorique et non historique) et enfin refiguration de ce sens par la glose. L'herméneutique rend possible l'expérience vive, dont il ne nous est pas possible de mesurer l'effectivité, mais qui en tout cas est encouragée par cette rhétorique de la lecture.

Point de départ de notre analyse, la question du rapport entre fiction et histoire et de l'apport de la fiction à l'ensemble de l'œuvre. Arrivée à ce stade de la réflexion, nous pouvons dire que dans le cas de la métamorphose *in verbis*, c'est-à-dire lorsque celle-ci relève de la pure invention de poète, elle possède une double valeur à la fois pédagogique et spirituelle. Privé de référentialité, l'exemple mythologique est un ornement destiné à plaire et à introduire le thème moral. Dans le récit principal, à la différence de la métaphore poétique qu'il s'agissait de soulever pour découvrir la vérité historique, la métamorphose *in verbis* est une narration qui ne concorde jamais avec le régime d'historicité caractérisé par les critères de vérité et de véracité. Cependant, malgré sa fausseté du point de vue de l'histoire et sa littéarité, la métamorphose admet chez Jean de Courcy plus qu'une vérité humaine, une vérité divine. La fiction, justement parce qu'elle est irrecevable, au déchiffrement et à la juste interprétation. L'herméneute procède alors par analogie et par similitude pour retrouver le vrai sous la fable, mais cette fois-ci il s'agit de la vérité divine. L'herméneutique de la fiction vient se placer aux côtés de celle de l'histoire profane.

Si Jean de Courcy laisse donc une certaine place à la métamorphose en tant que fiction allégorique, la majorité des métamorphoses possède en réalité une certaine « vérité apologétique » : il s'agit alors des métamorphoses-illusions ou des métamorphoses *in factis*.

## **II. Les manifestations du surnaturel : illusions diaboliques et métamorphoses divines**

Laurence Harf-Lancner, qui étudie la place de la métamorphose dans la culture médiévale, souligne que, lorsque le phénomène n'est pas conçu comme un simple instrument narratif, il est une illusion spirituelle émanant du diable :

L'action diabolique ne porte pas sur les choses, mais sur l'apparence des choses qui « semblent être ce qu'elles ne sont pas ». Les démons jouent donc sur les sens des hommes. Un homme ne

peut pas revêtir une nouvelle enveloppe corporelle : ce serait une atteinte à la toute puissance divine. Mais, plongé dans un état second, il peut rêver qu'il est devenu autre.<sup>1327</sup>

Au chapitre 18 du livre XVIII de la *Cité de Dieu*, saint Augustin propose en effet une réflexion théorique sur le phénomène de la métamorphose dans laquelle il démontre que celle-ci n'est pas réelle, mais consiste en une illusion du diable dont la force et l'action s'exercent en revanche bel et bien dans le monde terrestre. Autrement dit si les pouvoirs du diable sont bien surnaturels, la métamorphose, elle est spirituelle. Les démons agissent au niveau du *phantasticum* de l'homme, c'est-à-dire de la représentation imaginaire que l'homme a de lui-même, en imprimant une fausse image<sup>1328</sup>. Contrairement à la pensée dualiste antique issue de Pythagore, la transformation, dans la pensée apologétique, n'atteint ni le corps ni l'âme, car les deux composantes de l'homme ne peuvent être scindées<sup>1329</sup>. Elle est un engourdissement de la perception que l'homme a de lui-même, qui engendre un phénomène de dédoublement. À partir de la réflexion de saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, Laurence Harf-Lancner distingue quatre registres dans lesquels l'imaginaire de la métamorphose se déploie : le diabolique, la magie, l'illusion et le rêve.

Motivé par une optique historiographique et porté par une ambition apologétique, Jean de Courcy tolère le phénomène surnaturel en tant que signe de Dieu ou du diable. Mais parce qu'elles sont causées par le diable, les métamorphoses-illusions ont un lien avec le sacré qui laisse envisager la possibilité d'une transformation effective<sup>1330</sup>. On peut dès lors s'interroger sur la réalité de la métamorphose diabolique : le diable serait-il capable à l'image de Dieu de changer la nature d'un être ? Le pouvoir du diable est-il surnaturel ou essentiellement spirituel ? La métamorphose serait-elle alors une réalité tangible pour Jean de Courcy, un simple déguisement ou une illusion diabolique ? Autrement dit, nous allons tenter de comprendre quelle est la nature du pouvoir de l'ange déchu sur l'homme, que la Bible définit comme « rusé » et « séducteur »<sup>1331</sup> et en qui le Moyen Âge finissant voyait le prince du monde.

### 1. *Le diable, un homo technicus*

C'est probablement lorsque la métamorphose-illusion est de l'ordre du déguisement que la nature diabolique de la transformation apparaît, car le déguisement n'est que la mise en œuvre d'une disposition mentale du sujet trompeur. Lorsque Céphale, rongé par la jalousie, décide de

---

<sup>1327</sup> Laurence Harf-Lancner, « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales*, 40-1 (1985), pp. 208-225 (p. 210 pour la citation). L'article est repris dans : *ead*, *Dire et peindre le Moyen Âge*, Paris, Champion, 2017, pp. 27-50).

<sup>1328</sup> L'influence des démons sur cette image fantomatique est développée par saint Augustin au chapitre 18 du livre XVIII de la *Cité de Dieu*.

<sup>1329</sup> Ana Pairet, *Les Mutacions des fables...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1330</sup> Le diable est un ange déchu, donc une créature de Dieu.

<sup>1331</sup> Jean Delumeau, *Le Péché et la peur...*, *op. cit.* qui décrit la montée du « satanisme » à la fin du Moyen Âge.

mettre à l'épreuve la fidélité de sa femme Procris, il « par art magique dont les plusieurs usoient et de sa semblance se fist tresmuer et se vesti de habit dissimulé » (L. I, chap. 21, fol. 27v). Le changement d'apparence de Céphale est bien physique. Le terme de *semblance* semble se référer à la figure du personnage (son visage et son corps) : il prend l'apparence d'un étranger. Mais la différence avec la version ovidienne est parlante. En effet, dans cette dernière, Céphale refuse de céder aux supplications amoureuses de la déesse du jour, Aurore, par fidélité pour son épouse. Blessée, la déesse lui prédit qu'il regrettera son choix. C'est elle qui sème alors le doute dans l'esprit de celui qu'elle désire et c'est encore elle qui provoque sa mutation<sup>1332</sup>. La mise en garde de la déesse fonctionne comme une malédiction. Dans la *Bouquechardière*, c'est Céphale lui-même qui prend l'initiative de sa transformation en faisant appel à des magiciens extérieurs à l'intrigue amoureuse. Et, pour parachever l'illusion, le jaloux va même jusqu'à ajouter un vêtement, c'est-à-dire un artifice bien matériel. La mise en garde d'Aurore apparaît finalement ici moins comme une malédiction que comme une prédiction. Dans le commentaire, Jean de Courcy décharge étonnamment le personnage d'Aurore de toutes connotations négatives. La déesse étant mise pour la reine des anges qui « par grant douceur et debonnaireté met paine de actraire a soy les pecheurs et de les ravir en la haulte montaigne » (*ibid.*, fol. 28v), le dédain de Céphale est rapproché du refus d'aimer Dieu. L'acte de Céphale relève donc de la *mêtis* du diable. Dans le commentaire, il est d'ailleurs rapproché du diable, figure du chasseur<sup>1333</sup>. Le déguisement n'est qu'un outil dans la réalisation d'une mauvaise action et il transcrit physiquement une disposition mentale et morale déjà présente.

De la même façon, Hercule, assoté par l'amour pour *Yolent* (que l'auteur parmi d'autres confond avec Omphale), se livre aux mêmes activités que l'être aimé (le tissage) et finit par se travestir en lui :

En celle fole amour fut Hercule si prins que autre de s'amie ne vouloit il veoir, si lui faisoit vestir ses draps femenins et ses actours sur le chief lui mectoit. Si estoit lors comme femme vestu et coiffé et gymple sur son chief assis, avec l'autre atour que pour lors mectoient femmes. (L. I, chap. 41, fol. 47r).

Le travestissement est tellement convaincant qu'un monstre, amoureux de Yolent, aperçoit un soir celle qu'il croit être l'objet de son désir, mais au moment de l'enlever, il se heurte en réalité à Hercule. Là encore, le déguisement concrétise la disposition mentale d'Hercule et l'oubli de ses valeurs chevaleresques. La « métamorphose » apparaît comme un ornement qui matérialise et rend à la fois visible et tangible le ridicule dans lequel le héros à la massue est tombé.

<sup>1332</sup> Cela est aussi rendu dans l'*Ovide moralisé* : « Et cele dont je revenoie / M'ot doné cause et soupeçon / D'entrer en mal cusençon [...] / Aurora mua mon visage / Et ma forme – bien le senti – / Qui a ce faire s'assenti » (L. VII, vv. 2896-2910).

<sup>1333</sup> « [...] avec le deable devenir chasseur en deguerpissant son loyal espoux » (L. I, chap. 21, fol. 28v).

Le récit de l'inceste souhaité et provoqué par Myrrha, que nous avons déjà évoqué, rend compte de l'ambiguïté de la métamorphose diabolique. En effet, en jouant sur la polysémie des mots (« en l'ombre de une autre femme »), Jean de Courcy déplace la mutation de l'incestueuse, qui a lieu non plus lors de la scène de repentance (où elle est alors transformée en arbre), mais au moment de commettre le crime :

Ovide raconte en *Methamorphoze* de Cynaris qui sire fut de l'isle de Paphé, lequel olt une fille nommee Mirra, laquele ama son pere si oultrageusement que par l'art du deable et l'engin d'une vieille en ombre de une autre femme coucha avec lui, tant que elle conçeust de lui ung beau filz, lequel par son nom fut Andonius clamé. (L. I, chap. 62, fol 66v)

L'univers angoissant du fantastique est déployé : l'imaginaire combine la figure du diable avec celle de la vieille sorcière. Les dons magiques de la vieille herboriste, qui sont utilisés ici non pas pour enivrer le père de Myrrha, mais pour dissimuler la jeune fille, n'appartiennent plus au domaine de la médecine, mais sont désignés comme un art du diable. Le personnage de Myrrha devient donc tout à fait diabolique et il n'est plus question du retournement typologique surprenant que l'on trouve dans l'*Ovide moralisé*, dans lequel Myrrha est l'allégorie de la Vierge Marie. L'écrivain amateur propose une lecture plus manichéenne de la métamorphose : il s'agit d'une dissimulation, un « art de voir sans être vu »<sup>1334</sup>. La mutation physique est l'expression d'une spiritualité pervertie, d'une mutation morale. La potion démoniaque de la vieille n'est pas mentionnée dans la *Bouquechardière*, mais dans la moralisation, dans laquelle Jean de Courcy oppose les ingrédients de la vraie médecine – à travers la métaphore pédagogique de la fontaine « laquele a cinq ruisseaux vertueux et loables » (dévote oraison, loyale pensée, oubliance de parole inutile, sage loquence, vraie sollicité de compagnie) – à la « desloyale maladie » (*ibid.*), dont les ingrédients servent à tromper les sens : l'oisiveté, les pensées déloyales, le langage trompeur, les folles paroles et la mauvaise compagnie.

Il en va de même pour l'aventure amoureuse contre nature de Pasiphaé. Nous avons montré ailleurs que le personnage de Pasiphaé ne possédait pas, dans la *Bouquechardière*, cette double nature que l'*Ovide moralisé* lui confère à travers le double portrait physique et moral. En effet, Pasiphaé y représente l'âme pécheresse qui renie sa nature divine (dont sa beauté lumineuse est le reflet) pour céder aux vices de la sensualité<sup>1335</sup>. Dans la *Bouquechardière*, la femme adultère est d'emblée qualifiée de « desloyale et mauvaise ». Elle offre un modèle de perversité qui contraste avec la loyauté de ses filles Ariane et Phèdre. Dès lors, la beauté de Pasiphaé n'est plus le reflet allégorique de la beauté de l'âme, mais elle est un attribut sexualisé mis en valeur pour séduire le taureau :

---

<sup>1334</sup> Marcel Détiéne & Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris, 1974, p. 36.

<sup>1335</sup> Voir Delphine Burghgraeve, « De l'accident poétique à l'essence allégorique... » art. cit., pp. 223-241.

[...] elle pensoit qu'il la deust amer pour la grande beauté qui estoit en elle, si lui **monstroit** son gent corps, ses blons crins, son cler viaire et ses beles faictures et lui sembloit qu'il y prendroit plaisir. (L. I, chap. 53, fol 58v)

Jean de Courcy développe l'isotopie du péché de luxure (la tentation, la folie, l'ardeur et l'échauffement, la rage, l'angoisse) qui confère au personnage de Pasiphaé tous les attributs de la *deablie*. C'est également au moyen d'une douceur hypocrite (« doucement lui priant » *ibid.*) qu'elle tente de convaincre Dédale de l'aider dans la réalisation de la « deablie qui au cueur la tenoit » (*ibid.*). Or, suivant l'*Ovide moralisé*, la métamorphose de Pasiphaé apparaît bien comme un simple déguisement : Dédale construit un fût « en forme de vache » qu'il revêt du cuir d'une vache en chaleur. Comme dans le cas de l'habit de Céphale, les matériaux utilisés par Dédale sont naturels (le bois et le cuir). C'est au moment de sa transformation illusoire que Pasiphaé se révèle définitivement en tant que disciple du diable :

Adonc Pasiphé, du deable temptee, toute enragee de son peché faire, dedens celle forme de vache se mist et pour recevoir la nature du thor encontre la nature du cuir la sienne mist, ainsi que l'ennemi faire lui enseignoit. (*ibid.*, fol. 59r)

Sa métamorphose n'est qu'illusion, elle est un artifice de surface fait de matériaux naturels.

Le traitement particulier du personnage de Dédale dans la *Bouquechardière* confirme la nature chimérique de l'illusion démoniaque. En effet, à la différence du texte de l'*Ovide moralisé*, Dédale est présenté en amont comme un artisan peu orthodoxe puisqu'il a fui Athènes après avoir tué son neveu Perdrix par jalousie et qu'il a recours à des procédés surnaturels :

<i>Ovide moralisé</i> , L. VIII, v. 913-917	<i>Bouquechardière</i> , L. I, chap. 53, fol. 58v
Par le conseil dou charpentier, Qui moult fu duis de ce mestier. Dedalus ot li mestres non. Encores est de lui grant renon Par son sens et par sa mestrise.	Adonc avoit en Crethe ung artificien, lequel de la cité d'Athenes nez estoit, si fut du peuple nommé Dedalus, lequel par son art et subtilité de arain faisoit ymages qui sembloient voler et plusieurs simulacres faisoit il remouvoir, par ludificacion de quoy il ouvroit.

Dans l'*Ovide moralisé*, Dédale apparaît dans l'allégorie comme une figure de Dieu, le charpentier qui créa le firmament, la terre et les enfers<sup>1336</sup>. Chez Jean de Courcy, Dédale n'est pas un simple charpentier, il est le maître de l'illusion et de la semblance : il est l'ennemi d'enfer qui « par aide et conseil [...] conçoit la beste vicieuse » (L. I, chap. 53, fol. 59v). Son art relève bien de la *mêtis* diabolique, car on retrouve l'idée de la tromperie qui se caractérise par un usage du faux-semblant et de l'illusion : l'*image*, le *simulacre* et la *ludification*<sup>1337</sup>. L'illusion diabolique est donc de l'ordre de l'artifice, de l'ornement à l'image des ailes de plumes, de cire et de gomme construites par Dédale et Icare :

<sup>1336</sup> *Ovide moralisé*, L. VIII, vv. 1767-1773.

<sup>1337</sup> Nous pourrions nous interroger sur la réflexivité de cet épisode : s'agit-il ici d'une dénonciation cachée de la « fausse littérature », l'envers de ce que Jean de Courcy souhaite réaliser ? Nous laisserons pour le moment la question que nous reprendrons plus loin.

Donc pensa Dedalus comme par artifice encontre nature ouvrir lui convenoit et trouver art, engin et maniere, par laquele il pourroit pardessus la mer voler. Lors fist par son engin deux esles merveilleuses par artifice, nom pas natureles, qui de plumes furent aourneement reneegee, donc les plus grandes a cousture tenoient et les mendres l'une sur l'autre a degrez proporcionnees, comme se en une naturele esle a cire et gomme furent attachees. (L. I, chap. 55, fol. 60r)

Le passage insiste sur la transgression des lois de la nature dans la fabrication de ces ailes. L'ouvrage a beau être un chef-d'œuvre de l'ingénierie humaine, il est voué à l'échec, parce qu'en réalité, la nature d'une chose ne peut tourner en ce qu'elle n'est pas. La tentative de Dédale ne pouvait que conduire à son malheur et l'illusion se rompre et fondre comme cire au soleil.

En revanche, le monstre, qui résulte du hideux adultère de Pasiphaé, le Minotaure, est l'incarnation de ce qui n'était qu'une couverture chez Pasiphaé : il réunit dans un même être cette double nature, à la fois homme et taureau. Il est le signe visible et *perdurable* de la filiation démoniaque. Comme le rappelle Claude-Claire Kappler, le démon ne peut procréer et c'est Pasiphaé qui, pervertie par le diable, se métamorphose en une sorte de démon incubé<sup>1338</sup>. L'isotopie de la semence se déploie d'ailleurs dans le commentaire à travers l'*exemplum* du jeune homme tourmenté par « l'art du deable » et originaire de « Sathalie » qui aima tant une femme qu'il continua à la visiter charnellement, même après sa mort. De cette union naquit alors une bête hideuse<sup>1339</sup>. L'analogie renvoyant au thème de la nécrophilie achève de rattacher cet épisode à un univers fantastique démoniaque. Toléré par Dieu qui laisse la fille du diable porter son fardeau, signe de son péché, « jusques a son terme » et « par le cours naturel delivrer » (L. I, chap. 53, fol. 59r), l'être monstrueux devient finalement le signe eschatologique de la bête de l'Apocalypse, vision envoyée par Dieu à Jean :

[...] par l'aide et conseil de l'ennemi d'enfer en soy conçoit la beste vicieuse que saint Jehan l'apposte vist en l'Apocalipse, laquele sept testes sur son col portoit et occist et devore humaine creature par les sept flambes qui des sept testes issent qui sont sept voyes de la mort d'enfer, desqueles sept voyes nous vueille garantir le pere et le filz et le Saint Esperit. (L. I, chap. 53, fol. 59r)

De signe du diable, le monstre devient signe de Dieu, car il revêt une fonction expiatoire<sup>1340</sup>.

Le pouvoir du diable passe donc par l'objet matériel et par la magie. De nombreux exemples d'objets enchantés en témoignent : le « tison dyabolique », avec lequel Althée provoque la mort de son fils, Méléagre, à distance, est enchanté par « l'art du deable » (L. I, chap. 64, fol. 68r) ; la chemise empoisonnée par Nessus qui aura raison d'Hercule, celle que Médée offre à Créüse, l'amie de Jason, pour se venger de l'infidélité de son mari (L. I, chap.

---

<sup>1338</sup> Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles...*, op. cit., p. 229.

<sup>1339</sup> Le renvoi à l'épître de saint Paul aux Galates permet ensuite d'opposer la semence de la chair corrompue à la semence en vrai esprit.

<sup>1340</sup> Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles...*, op. cit., pp. 207-253.

46). La métamorphose n'apparaît dans ce cas jamais comme surnaturelle. Elle est un déguisement, le travestissement qui matérialise un état d'esprit.

## 2. *L'art du diable : une tromperie des sens et de l'âme*

La métamorphose démoniaque entretient un rapport avec le sacré<sup>1341</sup>. Néanmoins, alors que la révélation divine apparaît souvent comme une voix, une parole spirituelle, l'opération du démon est de l'ordre de l'illusion, de la *semblance* : elle consiste à tromper les sens afin de corrompre l'esprit. Ainsi, à la différence de la *semblance* divine, l'illusion « ne concerne pas à proprement parler le rapport du terrien au spirituel, mais la modalité du vrai et du faux »<sup>1342</sup>. C'est cette rupture par rapport au régime aléthique de la transcendance qui distingue l'action du diable de celle de Dieu. En effet, alors que la mutation divine possède un sens allégorique, derrière les effets de *semblance* du diable, il n'y a aucun sens transcendantal, juste une illusion, dont le dévoilement révèle exclusivement la désillusion.

Les passages d'une nature à une autre inspirés par le diable sont donc essentiellement fantastiques, c'est-à-dire qu'ils sont des signes créés par l'imagination. Le diable ne produit rien d'autre qu'un sens littéral. En cela, il nous semble délicat de nommer ce type de métamorphoses diaboliques *in factis* comme le propose Cristina Noacco qui distingue « les transformations qui constituent les effets d'un changement réel ou décrit comme tel » (métamorphoses *in factis*) et « la projection dans le langage littéraire métaphorique des caractéristiques de l'individu – par lesquelles il s'apparente à la nature animale – [qui] permet une verbalisation du changement » (métamorphose *in verbis*)<sup>1343</sup>. Le diable possède une force d'action dans l'imagination, mais, comme le remarque Michelle Szkilnik, il n'a pas le pouvoir de rendre réelle la métamorphose ni de signifier quelque chose d'autre, à la différence de la métamorphose engendrée par Dieu :

Le diable est l'illusionniste parfait. Il ne crée rien en réalité, il ne fait que faire apparaître des images. Je crois pourtant que l'on touche ici à une différence fondamentale dans les mentalités. D'un côté, on prête au diable une réalité concrète, matérielle, des pouvoirs objectifs, indépendants de l'homme ; de l'autre, on reconnaît l'existence de forces mauvaises, mais à l'œuvre dans l'homme ; **le diable devient un principe abstrait, le mal, qui a son siège dans l'esprit et le cœur des hommes.**<sup>1344</sup>

<sup>1341</sup> Sur le lien entre magie et métamorphose chez Ovide, voir Simone Viarre, *L'image et la pensée dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, PUF, 1964, pp. 141-208.

<sup>1342</sup> Jean-René Valette, « Illusion diabolique et littérarité... », art. cit., p. 371.

<sup>1343</sup> Cristina Noacco, *La Métamorphose dans la littérature française des XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles...*, op. cit., p. 64. En fait, ce rapprochement entre le fonctionnement des allégories *in verbis* et *in factis* et des métamorphoses *in verbis* et *in factis* n'est possible que si l'on réduit la distinction complexe entre allégorie *in verbis* et allégorie *in factis* à une simple opposition entre les mots et la chose, entre un sens littéral figuré et un sens ontologique, sans prendre en compte la source profane ou sainte de la métamorphose en question.

<sup>1344</sup> Michelle Szkilnik, « Magie et sagesse dans *Berinus* », *Romania*, t. 111, n° 441-442 (1990), pp. 179-199 (p. 185).

Jean de Courcy, qui conçoit bien le fait que seul Dieu puisse véritablement changer la nature d'un être en un autre, c'est-à-dire son corps, mais aussi et surtout son âme, semble pourtant continuer d'accorder une véracité à la métamorphose « physique » engendrée par le diable, notamment lorsque celle-ci est le résultat de la magie. Le compilateur connaît, en effet, la théorie d'Augustin qui démontre la vérité de l'action des démons sur terre, en exploitant l'autorité de Varron (1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.)<sup>1345</sup>. Les commentaires sur les métamorphoses d'Achéloos, des compagnons de Diomède et de ceux d'Ulysse fournissent un témoignage presque littéral de l'assimilation de la pensée augustinienne du *phantasticum* par Jean de Courcy, tant il est évident que les chapitres 16 à 18 du livre XVIII de la *Cité de Dieu* en ont inspiré les lignes. En effet, alors qu'il vient de raconter le refus des femmes grecques d'accueillir leurs maris au retour de la guerre de Troie, Jean de Courcy raconte l'anecdote de la métamorphose des compagnons de Diomède qu'il emprunte à Varron et qu'il rapproche de l'âne d'or d'Apulée :

De celui Dyomedés **raconte Varro comme** aprez sa mort fut il du peuple Dieu clamé par l'excelence de ses haultes proescs et que par charmes ou enchantemens furent ses gens muez en oyseaux comme par plusieurs fois a l'en veu advenir mutacions teles ou semblables ainsi comme on list de Apulenus lequel fut disciple Platon qui par venin qu'il but une fois fut il mué en semblance de asne et depuis que il fut retourné en sa propre semblance disoit il bien que tousjours avoit sa pensee humaine et que teles mutacions n'estoient fors seulement au corps et nom pas a l'ame. (L. II, chap. 48, fol. 137r-v)<sup>1346</sup>

Avant de commenter cet exemple, prenons la peine d'en relever deux autres qui se rattachent à l'intertextualité augustinienne : la métamorphose d'Ulysse et de ses compagnons en bêtes par Circé que Jean de Courcy attribue aussi à Varron :

Quant la royne Circés apperceust la science de quoy Ulixés encontre elle ouvroit fist derechef ses charmes et conjuracions pour retenir lui et sa compaignie, tant que encores plus avecques lui peust son plaisir prendre. Plus scient fut Ulixés que la royne Circés et plus fortiffia ses caraux et ses charmes. Non obstant, **comme Varro raconte**, fist elle par son art les gens Ulixés en bestes muer. Mais Ulixés y mist remede tant que retourner les fist en leur essence. (L. II, chap. 52, fol. 141r)

Et l'*exemplum* qui est raconté dans l'analogie au récit de la mutation d'Achéloos en serpent et en taureau :

mais en plusieurs manieres se pouoit il bien tresmuer, car autrefois sont teles choses advenues, **ainsi comme Varro raconte** de Demostenus que il advint de lui, lequel aussi tost comme il olt ung petit mengié de sacrifice d'un enfant que les Archades avoient fait a leur dieu Lince fut il mué en figure de leu, tant que .IX. mois entiers ainsi demoura, et depuis retourna il en sa forme de homme, en la maniere que il olt esté devant. (L. I, chap. 24, fol. 31v)

<sup>1345</sup> Dans la *Cité de Dieu*, Saint Augustin discute la question de la théologie fabuleuse à partir de Varron, dont il considère qu'il se rapprocha de la vérité chrétienne en dénonçant les mensonges de la religion païenne mais qu'il n'a pas su reconnaître l'action du diable derrière les métamorphoses. Sur la théologie tripartite de Varron, voir Jean Pépin, *Mythe et allégorie...*, op. cit., pp. 276-392.

<sup>1346</sup> La métamorphose des compagnons de Diomède est aussi rapportée chez Guido Delle Colonne qui attribue l'anecdote à Ovide, *Métamorphoses*, L. XIV. Ici, l'attribution à Varron permet de revenir à la théorie de saint Augustin.

Chacun de ces récits de mutation attribués à Varron se retrouve dans le livre XVIII de la *Cité de Dieu* de saint Augustin : au chapitre 16 pour Diomède ; 17 pour Ulysse et la transformation en loup d'un certain Demænetus ; et 18 pour l'exemple de l'âne d'or d'Apulée. La métamorphose d'Apulée est bien d'origine diabolique puisque c'est après avoir ingurgité un « venin » que le philosophe platonicien devient physiquement un âne. On reconnaît ici la marque de l'ironie du diable, car quoi de plus accablant pour un philosophe que de devenir un âne, symbole de l'ignorance et de la docilité vis-à-vis du maître<sup>1347</sup>. De la même façon, Ulysse est transformé par la reine Circé, dont la puissance magique est paradoxalement peu exploitée, alors qu'Achéloos « savoit de nigromance l'art » (L. I, chap. 24, fol. 31r) et prend la forme d'animaux appartenant au bestiaire infernal (le serpent et le taureau)<sup>1348</sup>. Si l'exemple d'Apulée insiste sur le fait que la métamorphose provoquée par le diable n'est jamais qu'apparence, car seul Dieu a la réelle capacité de changer la nature d'un être, le statut de la métamorphose dans les deux autres passages cités est moins évident et souligne une ambiguïté ontologique. En fait, les exemples témoignent tous d'une difficulté à abandonner l'idée que la métamorphose diabolique physique est effective et pas seulement illusoire.

En effet, Jean de Courcy renforce la plausibilité de la métamorphose d'Achéloos en insistant sur l'autorité des auteurs qui relatent ces faits :

Grant merveille fut de celui Athelaus qui en tant d'especes ainsi se mua, comme tesmongnent les acteurs anciens, soit par fable ou vraye histore, mais en plusieurs manieres se pouoit il bien tresmuer, car autrefois sont teles choses advenues [...]. (L. I, chap. 24, fol. 31v)

Le verbe *témoigner* crée une illusion de véracité, car les auteurs sont présentés comme les relais de ce qui a été vu ou entendu. La qualité d'*anciens* confère également à leur parole une autorité incontestable. Pourtant, la version historique du combat d'Hercule contre Achéloos laisse entendre que la métamorphose n'a pas lieu :

Pource que autre part trouve comme a Athelaus fist Herculés guerre et le poursuivi et par terre et par mer tant que par deux fois l'ot Herculés desconfit en bataille, et au tiers estour qui par entr'eulx fut, se mist Athelaus en une tour fermee, mais contre Herculés garder ne la polt, ains s'enfuy et Herculés la print et a terre la fist toute raser et la contree ardre et du tout destruire. (*ibid.*, fol. 31r-v)

En réalité, l'attestation sur la métamorphose d'Achéloos est modalisée par le verbe « se pouoit il bien » qui laisse entendre qu'avant d'être de l'ordre de la vérité, elle est surtout de l'ordre du possible. Autre part, au chapitre 65, comme nous l'avons vu, les métamorphoses d'Achéloos sont qualifiées de fictions mensongères. S'agit-il d'une simple incohérence entre les deux

---

<sup>1347</sup> Ironie du sort : Lucius est puni pour sa *curiositas* qui l'avait poussé vers les sciences de la magie. Voulant aller plus haut que le maître, il est réduit au statut de monture docile et servile. (Apulée, *Les Métamorphoses ou l'âne d'or*, texte établi par D.S. Robertson, émendé, présenté et trad. par Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2010.)

<sup>1348</sup> Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, préface de Jacques Le Goff, Turnhout, Brepols, 2000.

passages ou d'un témoignage de la trajectoire de l'herméneute qui dans un premier temps admet la possibilité d'un tel phénomène d'origine diabolique avant de constater son caractère illusoire et, finalement, mensonger ? Comme nous le verrons plus loin, la suite de la glose du chapitre 24 tend à prouver le mensonge de ces métamorphoses diaboliques.

La métamorphose des compagnons d'Ulysse est quant à elle rapprochée d'un *exemplum* emprunté à une source historiographique, Guillaume de Malmesbury :

Mais ou temps passé a l'en bien veu teles choses avenir par l'art de l'ennemy d'enfer ainsi comme raconte Guillaume hystoriographe des Anglois de ung jeune homme menestrel lequel se herbegea avec deux vieilles en la voye de Romme lesqueles par leur art le muerent en asne et vendirent l'asne a ung homme du pays disans qu'il le gardast d'estre mené a l'eau et que par ce pourroit a son essence premiere retourner laquele parole celui entendu qui pas ne avoit perdu son entendement. Par quoy si tost qu'il peust du lyen eschapper il entra en ung lac qui prez de la estoit. Puis se plungea en l'eau et tant se lava que lors revint en sa premiere figure. (L. II, chap. 52, fol. 141r)<sup>1349</sup>

Tout comme dans le cas d'Achéloos, Jean de Courcy semble faire un effort pour attester la réalité de la métamorphose non seulement en faisant appel à des témoignages visuels (« a l'en bien veu »), mais aussi en renvoyant à une source à valeur référentielle (Guillaume **l'historiographe** des Anglais). Là encore, la transformation est d'origine démoniaque : dépositaire d'un savoir folklorique constitué de superstitions, de secrets obscurs, de recettes magiques, le personnage de la vieille appartient à l'univers fantastique de la sorcière<sup>1350</sup>. La bévée des deux vieilles est d'avoir cru qu'elles avaient transformé non seulement le corps, mais aussi l'esprit de l'homme (son *entendement*) : autrement dit, par orgueil, elles ont cru usurper le rôle de Dieu. Or, il s'avère qu'encore une fois, la nature de la transformation est physique : le jeune ménestrel conserve en effet ses facultés intellectuelles et sa vivacité d'esprit, que seul Dieu pourrait modifier, mais il est bien transformé physiquement en âne. Un détail contradictoire retient notre attention : comme lorsqu'il évoquait le retour des compagnons d'Ulysse « en leur essence », ici le jeune ménestrel retourne également « a son essence premiere ». Le terme désigne normalement le fond de l'être, sa nature. Or, les auteurs qui traitent de la métamorphose s'accordent en général pour insister sur le fait qu'elle ne touche que l'apparence. Là encore, le statut de la métamorphose diabolique dans l'histoire antique demeure ambigu et confirme la persistance d'une croyance en la capacité du diable à agir « réellement » et concrètement ici-bas. Le discours de Jean de Courcy révèle en tout cas une vision profane de la théorie apologétique du *phantasticum* : le diable peut changer une partie

---

<sup>1349</sup> Cette histoire est racontée par Guillaume de Malmesbury, dans ses *Gesta regum Anglorum*, éd. W. Stubbs, Londres, 1887-1889, L. II, § 171, pp. 201-202. L'exemple est mentionné par Laurence Harf-Lancner (« La métamorphose illusoire... », art. cit., p. 214).

<sup>1350</sup> Anne Paupert-Bouchez, « "Sages femmes" ou sorcières ? Les vieilles femmes des *Évangiles aux Quenouilles* », in *Vieillesse et vieillissement au Moyen Âge...*, op. cit., pp. 265-282. Nous remercions également Michelle Szkilnik de nous avoir donné accès à une communication non publiée, intitulée « Ermites chenus, matrones barbues : l'image de la vieillesse au Moyen Âge ».

de l'essence de l'homme (son corps), ce qu'Augustin n'accepte pas, mais il n'a aucune emprise sur son âme.

Parce qu'elle est une métamorphose incomplète et superficielle, la métamorphose diabolique n'a cependant aucune valeur aléthique et c'est en cela qu'elle est illusoire. Dans la suite de sa démonstration, Jean de Courcy retombe ainsi sur les théories de saint Augustin. Les démons ne peuvent pas changer la nature d'une chose, mais ils peuvent procéder à une forme de substitution entre deux choses similaires dans le but de tromper l'homme. C'est ce que confirme la glose sur les métamorphoses des compagnons de Diomède :

De telles choses parle saint Augustin et dit que teles œuvres peuvent bien advenir et estre faites par l'art de l'ennemy pour decevoir le peuple qui est sans foy et sans bonne credence, car par leur engin subtillement transportent ceulz que l'en cuide qu'ilz soient devenus bestes et en lieu de ceulz transmuent ces bestes, comme aucuneffois peut on veoir par entregetteurs lesquelz transportent si isnelement les choses que ilz tiennent que il semble de l'une que tantost soit une autre devenue tant que les aucuns cuident que celles muances soient veritables mais elles ne sont faictes sinon tant seulement par l'apparence qui par isneleté ainsi est muee. (L. II, chap. 48, fol. 137v)

Son explication sur la manière dont le diable procède est maladroite, mais il affirme, tout comme saint Augustin, que le diable agit, non pas par métamorphose, mais par substitution grâce à sa *mêtis*. Il est caractérisé par son *engin subtil*. Au moyen d'une comparaison avec les « entregetteurs », c'est-à-dire les escamoteurs, qui a le mérite d'éclairer la nuance théologique que l'auteur tente d'expliquer à son lectorat laïque, le diable rejoint la figure du prestidigitateur. La comparaison réduit l'action du diable à une supercherie, une tromperie des sens provoquée par la permutation de deux êtres d'apparence identique. Elle est désacralisée, ce qui la rend moins effrayante et la raison humaine éclairée par la foi peut en déjouer les tours. Du phénomène surnaturel dans le récit principal et attesté par l'*exemplum* historique au phénomène spirituel décrit dans la glose (la tromperie des sens), le discours de Jean de Courcy ne permet pas toujours de se faire une opinion tranchée sur la manière dont l'auteur le concevait. Cependant, il nous semble que, de manière constante dans la *Bouquechardière* et en particulier dans le rapport à la fiction, le discours de l'herméneute est censé dévoiler la vérité contenue dans l'histoire antique caractérisée par une fausse croyance insufflée par les démons. Or dans la glose, le pouvoir du diable apparaît bien souvent comme une tromperie des sens, donc il est bien de nature spirituelle et non surnaturelle, surtout lorsque ses supercheres sont comparées aux véritables métamorphoses *in factis* d'origine divine.

L'épisode de la victoire de Jason sur les taureaux d'airain avec l'aide de Médée rend compte de la victoire de l'homme sur l'artifice diabolique. À l'instar des ailes de Dédale, c'est par la magie que le roi de Colchos parvient à mettre en mouvement le métal dont sont constitués les taureaux gardiens de la Toison dorée :

En celui temps usioient de charmes et de caraux et par art magique moult de choses faisoient. Si fist le roy de Cloche pour le mouton garder et des chevaliers esprouver la force et valeur qui la vendroient pour avoir sa fille toreaux d'airain, grans et merueilleux qui par la gueule feu ardent jettoient et moult d'autres pulentes fumees. Par l'ordonnance qui a celle Toison conquerer exprimee fut, premier convenoit ces toreaux conquerir et plus, car ung serpent qui a la garder fut et jour et nuit veilloit sans dormir convenoit il vaincre et desconfire. De ce racontent les anciens acteurs plusieurs autres choses incredules au peuple, mais pour leurs ficcions subtillement metre les escrirent et mistrent en livres, car elles sont amenees a moralité par alegories et exposicions. (L. I, chap. 36, fol. 42r)

La nature métallique des taureaux, qui n'apparaît pas dans l'*Ovide moralisé*, ni dans la troisième version de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* qui contient *Prose 5*, ni chez Guido delle Colonne, se trouve aussi chez Benoît dont on connaît le goût pour les automates<sup>1351</sup>. C'est le passage de la frontière infranchissable du métal à l'animal qui retient l'attention de notre herméneute, car elle permet le déploiement du signe fantastique, déclencheur de la quête du sens spirituel (tropologique et allégorique).

L'existence des taureaux d'airain grands et merueilleux est rejetée au rang de croyance naïve, car comme le montre l'exposition, qu'il appelle de ses vœux à la fin de la description fantastique, ces taureaux ne sont qu'illusions diaboliques<sup>1352</sup> :

Pour ce est ce grant foleur de croire choses qui soient fantastiques, car par art magique sont elles composees et est invisible ludifficacion qui fait sembler les choses autres qu'elles ne sont, ainsi comme l'en dit de Virgille qui par son art fist en la cité de Rome une truie qui estoit d'airain, laquele recevoit en soy le ton des noises que le peuple faisoit dedens la cité et deux autres ymages en semblance de hommes, lesquelz a certaine heure jectoient l'un a l'autre une pomme doree qui aloit pardessus toute celle cité. Si dura celle chose une piece de temps, mais en la fin fut en neant convertie. (L. I, chap. 38, fol. 44v)

À l'instar de celui des illusionnistes, l'art du diable est qualifié ici d'« invisible ludification ». Il relève du domaine du jeu qui est largement condamné dans la *Bouquechardière*, car il est « cause et mocion de grandes iniquitez » et « deffaulte de labour convenable » (L. II, chap. 21, fol. 115r). Le jeu de dés inventé à Troie apparaît comme le symbole d'une civilisation pervertie, parce qu'il relève de l'art de la *mêtis*. L'*exemplum* relate deux des merveilles attribuées à Virgile le magicien<sup>1353</sup> : la statue d'une truie en bronze qui semble annoncer les rebellions des peuples et deux hommes-automates se lançant une pomme d'or à certaines heures. Ces deux merveilles semblent combiner deux anecdotes différentes. La truie peut ainsi faire référence au prodige dont est témoin Énée au chant VIII de l'*Énéide*. Arrivé à l'embouchure du Tibre, il est avisé en songe que l'endroit où il apercevra une truie mère de trente porcelets indiquera le lieu

---

<sup>1351</sup> Emmanuèle Baumgartner, « Le temps des automates », art. cit., pp. 15-21.

<sup>1352</sup> Ce n'est qu'au chapitre 38, après la victoire de Jason sur les taureaux grâce à l'aide de Médée, que la nature de ces taureaux est révélée. Le commentaire du chapitre 36 porte, quant à lui, sur le personnage de Pélée et sur sa tromperie.

<sup>1353</sup> Les prodiges attribués à cette figure de magicien font partie de la culture livresque médiévale et circulent dans de nombreux textes, qui reprennent les *Mirabilia Romae* et *Miracula mundi* (voir Francine Mora-Lebrun, « Virgile le magicien et l'*Énéide* des Chartrains », *Médiévales*, 26 (1994), pp. 39-57).

où Ascagne fondera la ville d'Albe<sup>1354</sup>. Mais les deux prodiges font penser aux girouettes romaines (souvent des statues de cavaliers placés en haut des tours de Rome), dont chacune était orientée en direction d'un pays conquis. La légende raconte que lorsqu'une région se rebellait, la statue de ladite région déclenchait une clochette pour avertir Rome de la trahison. Une autre statue à la pomme d'or est évoquée : celle-ci était au centre de Rome et lorsqu'une région se retournait contre la ville impériale, la statue de Rome lui tournait le dos.

La nature de l'art de Virgile n'est pas précisée, mais Virgile est plus qu'un simple *homo technicus*<sup>1355</sup>. Avec Dédale et Chus, le fils maudit qui « par l'aide du deable » « faisait [...] sembler a l'advis des gens les estoiles descendre du ciel et feu apparoir en plusieurs manieres » si bien que les Perses adorèrent le feu comme un Dieu (L. I, chap. 2, fol. 8r), Virgile est un illusionniste, et donc un disciple du diable. C'est le caractère éphémère des artifices qui signale selon Jean de Courcy le lien avec l'art du diable, car la supercherie des démons mène irrémédiablement à la désillusion. Ainsi, l'illusion des taureaux est levée de manière spectaculaire par les charmes que Médée a révélés à Jason :

Ainsi furent rompus tous ces enchantemens, si que le metal et autres matieres dont les toreaux avoient esté fais retournerent en leur premiere essence et le serpent que l'en disoit veillable fut par ces charmes en neant converti. (L. I, chap. 38, fol. 44v)

L'écart avec la tradition mythographique et romanesque est flagrant : Jason ne vient pas à bout des taureaux en combattant les monstres et en les exécutant, mais les ramenant à leur véritable *essence* métallique. En d'autres termes, les charmes rompent l'illusion du diable qui n'était que tromperie.

L'illusionniste apparaît à travers ces fausses métamorphoses comme le pâle imitateur du pouvoir de métamorphose divin, représenté par la théophanie. Jean de Courcy conclut le chapitre sur les exploits d'Hercule par une affirmation qu'il emprunte aux « acteurs » selon lesquels le héros, libérateur des fléaux du peuple, reçut ses instructions de Jupiter qui lui apparut « en forme de mouton ». L'anecdote est reprise dans l'analogie par un épisode de théophanie, dans lequel Dieu « se apparu » à Moïse, alors qu'il gardait le troupeau de Jéthro, « en flambe de feu ou buisson qui ardoit sans estre comburé » (L. I, chap. 26, fol. 33v). Dieu s'identifie alors auprès de Moïse comme le père des patriarches saints et lui annonce son rôle de libérateur et guide du peuple<sup>1356</sup>. Dieu ne se manifeste pas sous sa forme première à Moïse ni sous une

---

<sup>1354</sup> Varron dans le *De re rustica* (II, 4, 18) signale la présence d'une statue d'une truie en airain à Rome.

<sup>1355</sup> Sur le lien entre magie et technoscience, voir Pierre Thuillier, « Magie et technoscience : la grande mutation du Moyen Âge », *La Recherche*, 223 (1990), pp. 863-873.

<sup>1356</sup> « De celui Herculés distrent lors les acteurs comme les dieux le avoient envoyé en Grece pour garir le peuple de teles contrarietez et que par plusieurs fois lui olt dit Jupiter en forme de mouton dés ce qu'il fut en Libbe, par quoy ainsi avoit ces choses acomplies, comme son pere lui olt commandé, qui en celle espece avoit parlé a lui, ainsi comme on list ou troiziesme chappittre du livre de Exode de Moÿse qui gardoit les ouailles de Jetro, son cousin, prestre de Mabiam, et comme il assembloit ses bestes a l'entree du desert, vint en la montaigne de Ores,

apparence anthropomorphique. À l'exact opposé, le diable se manifeste souvent sous un aspect humain, lorsqu'il tente de séduire les hommes. La sacralité de Dieu passe par le mystère qui entoure son apparition. Moïse est d'abord intrigué par ce phénomène contre nature (le feu ne consume pas le buisson), c'est cela qui le pousse à s'approcher du buisson afin de comprendre le mystère. Mais, le buisson ardent est justement le signe que la nature divine ne peut être saisie par les yeux de l'homme. Il est une voix immatérielle et un paradoxe. Dieu est insaisissable, c'est précisément cela qui forme la garantie que l'on a affaire à Dieu et non à un imposteur.

Afin d'illustrer la tromperie de Pélée auprès de Jason qu'il envoie conquérir la Toison d'or en espérant l'y voir périr, Jean de Courcy évoque une des fameuses métamorphoses du diable<sup>1357</sup> :

[...] comme plusieurs frauduleusement et par faulces blandices ont esté honnis, ainsi que jadis en l'isle de Crethe advint que ung deable en semblance de prophete soi disant estre Moÿse a plusieurs juifs qui en celle isle estoient fuis fist entendant comme tantost d'ilec la mer passassent et en la terre de promission que perdue avoient les remettroit. Et donc eulx pensans que pour leur bien ce dist le creurent et en celle esperance en la mer se mistrent, si en fist plusieurs noyer et perir par son subtil engin et par sa parole qui trop fut deceptive. (L. I, chap. 36, fol. 42v)

On retrouve le vocabulaire de la métamorphose (« en semblance de »). L'herméneute montre d'emblée qu'il ne s'agit pas d'une métamorphose littérale, mais d'une illusion. Le diable est donc un illusionniste autant dans son aspect extérieur que dans sa parole *déceptive*, ce que signale la locution *soi disant*, qui a le sens de celui qui prétend être quelque chose et celui qui se dit être une chose. Il se pare de la parole divine en se faisant passer pour le célèbre prophète biblique, mais de prophète, il n'a que l'apparence, puisque sa parole n'a rien de providentiel. Elle est figurée : le diable a bien conduit le peuple juif jusqu'à la terre qu'il leur a promise : la damnation. La parole diabolique manipule l'esprit de ceux qui l'écoutent, ainsi le *soi disant* du diable s'oppose à la proposition participiale *eulx pensant*. La *mêtis* du diable passe par une forme de métamorphose du langage :

parquoy bien nous devons de mal faire abstenir envers nostre seigneur qui tous biens nous envoie et que par faulsece et yprocrisie ne le vueillons blandir et decevoir par fains semblans et desfaulte d'amour, sans noz vouldoirs en lui parfaictement mectre et que par nous ne soit nostre proesme deceu, especiaument ceulx de nostre lignage a qui sommes tenus plus que a autres personnes, car faulse traÿson par fains semblans monstree est reprouvee pire de Judas. (*ibid.*)

La structure en chiasme « par faulsece et yprocrisie blandir » / « decevoir par fains semblans et desfaulte d'amour » vient appuyer l'antithèse qui existe entre les paroles flatteuses du pécheur et sa mauvaise intention. Le péché de langue (la fausseté et l'hypocrisie) rejoint les

---

en laquelle Dieu a lui se apparu en flambe de feu ou buisson qui ardoit sans estre comburé, et lors parla a lui et lui dist comme il estoit Dieu, son pere de Abraham, Ysaac et Jacob, et comme il alast pour delivrer son peuple des Egipcien et mettre en bonne terre et spacieuse Cananee qui fluoit lait et miel. » (L. I, chap. 26, fol. 33v). Il s'agit du passage du chapitre 3, verset 1 à 12 de l'*Exode*.

<sup>1357</sup> L'imaginaire de la métamorphose du diable s'est développé dans les récits ascétiques, en particulier dans ceux qui rapportent la vie des pères, celle des pères du désert, ou des moines.

péchés en pensée et en action qui s'incarnent tous en la figure du traître par excellence : Judas. Emprunter les artifices « mutables » du diable éloigne donc de la mutation définitive de l'âme, à travers la conversion qui mène au salut et à la gloire éternelle.

Il ressort de ces gloses sur la nature de l'illusion diabolique que l'action démoniaque est toujours intégrée dans le plan divin. Les démons ne peuvent rien au-delà de ce que leur permet Dieu. Mais si le Créateur souhaite punir un mortel, il peut le faire par leur entremise, en recourant secrètement à leur *mêtis*. C'est le sens de l'anecdote sur la métamorphose de Demænetus. L'insistance sur le passage de Demænetus « en figure de leu » puis son retour à sa « forme de homme » nous renseigne sur la nature extérieure de la métamorphose. Il peut s'agir d'une action démoniaque, ce que confirme la citation de saint Augustin qui fait autorité :

De celles choses parle saint Augustin et dit qu'il peut bien estre que par l'œuvre du deable furent teles choses faictes pour decevoir le peuple qui est foible et sans ferme foy. (L. I, chap. 24, fol. 31v)

Pourtant, derrière l'action démoniaque se cache en réalité un autre enjeu : la preuve que le grand chef d'orchestre de cette merveille est en réalité non le diable, mais Dieu. En effet, cette métamorphose n'est qu'une semblance derrière laquelle se cache un signe, la manifestation d'une puissance surnaturelle que le diable n'a pas<sup>1358</sup>. La lecture de ces signes nous indique que la mutation apparaît davantage comme une punition divine que comme un instrument du diable pour tromper. D'une part, elle intervient après le double crime de sacrifice humain et de consommation de chair humaine. Symboliquement, la *semblance* se fait le reflet d'une *essence* : Demænetus devient physiquement ce qu'il est spirituellement, un animal anthropophage<sup>1359</sup>.

D'autre part, alors que dans la *Cité de Dieu*, la métamorphose en loup dure neuf ans, les manuscrits de la *Bouquechardièrre* indiquent un cycle de neuf mois<sup>1360</sup>. Le temps de la rédemption de Demænetus est conforme au cycle naturel de la naissance, comme si par cet acte de pénitence, il devait racheter la vie de l'enfant sacrifié et qu'il renaissait lui aussi. C'est peut-être exclusivement dans ce type de métamorphose que l'on peut repérer une dimension *in factis*, car elle est à la fois *res* et *signum*.

La glose de l'épisode d'Ulysse semble aller dans le sens d'une influence essentiellement spirituelle des démons :

Pour teles ou semblables choses ainsi muees de humains hommes en forme de bestes lesquelz voyant le peuple portent fardeaux et sommes nous recorde saint Augustin comme l'ennemy soustient telz fardeaux et sommes pour plus decevoir les foles creatures car comme l'ennemi se

<sup>1358</sup> Selon, Jean-René Valette « la semblance fonctionne comme un signe, selon la définition la plus classique qui soit ("*aliquid stat pro aliquo*") » (« Illusion diabolique et littérature... », art. cit., p. 371).

<sup>1359</sup> Sur la métamorphose en loup et notamment en loup-garou qui représente l'homme dans sa totalité, voir Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale...*, op. cit., p. 555 et suiv. et l'article de Laurence Harf-Lancner, « La métamorphose illusoire... », art. cit., pp. 27-50.

<sup>1360</sup> Seul le manuscrit de Louis de Bruges, Paris, BnF fr. ms. 65 propose neuf ans.

tient invisible cuident les gens que ce facent les bestes mais le deable par elusions fait sembler estre aux gens ce qui n'est mie a ceulx qui sont deffectifs en la foy et ne ont en Dieu leur ferme creance. En la maniere que compte saint Machaire de une pucele qui par la decepcion de l'ennemi d'enfer sembloit a ses amis muee en jument. Si fist lors ses prieres a nostre seigneur par quoy l'eluzion fut de leurs oeilz ostee et veirent clerement que ce estoit la pucele. (L. II, chap. 52, fol. 141r-v)

Compagnons de Satan, les anges déchus peuvent également influencer l'imagination de l'homme jusqu'à confondre ses sens physiques. Le diable agit par imagination sur les esprits faibles et sans foi. Ainsi ce n'est pas la pucelle qui subit la transformation, mais ses amis : ces derniers possèdent comme un « filtre » devant les yeux qui influence la représentation mentale qu'ils ont de la jeune fille. Comme l'a relevé Laurence Harf-Lancner, cette légende illustre la question de « l'interprétation juste » de l'action des démons : saint Macaire, le « serviteur de Dieu » est le seul à voir la supercherie et c'est à travers lui que la vérité est révélée. Jean de Courcy supprime le rôle d'éclaireur du saint qui est juste le narrateur de cette histoire. L'illusion diabolique est levée par le Christ lui-même à partir du moment où la jeune fille tourne son âme vers Dieu. La réelle métamorphose a eu lieu dans la conversion.

Une telle problématique se rejoue dans la transformation du roi Nabuchodonosor « en espece de beuf ». À l'opposé de ces fausses métamorphoses, celle-ci a été voulue par Dieu, c'est pourquoi elle consiste en un changement de corps, mais aussi de l'âme. Or, comme dans la légende racontée par saint Machaire, seul le théologien Épiphanes de Salamine reconnaît qu'il s'agit d'une métamorphose divine et qu'en ce sens « celui roy fut selon son cueur et sa pensee en beste mué pour la cause qu'il perdit la parole et par devant sembla estre beuf et lyon par derriere » (L. IV, chap. 20, fol. 217v9). Les « aucuns » (qui serait ici l'équivalent des prêtres de la légende de saint Machaire) disent qu'il « estoit [...] l'une moictié de chascun mois hors de son advis et l'autre moictié non » (*ibid.*). La métamorphose divine est alors levée par l'intercession du prophète Daniel. Revenant à sa première forme, le roi Nabuchodonosor n'en est pas moins converti à Dieu : la métamorphose voulue par Dieu est donc une conversion de l'âme.

Jean de Courcy confère donc au diable une marge de manœuvre dans l'esprit de l'homme. S'il ne peut changer la nature profonde d'une chose, il peut tout du moins en donner l'illusion. Cependant, il semble que, finalement, l'auteur relègue ce type d'apparitions dans un passé lointain : n'affirmait-il pas au moment d'introduire le commentaire sur les métamorphoses des compagnons d'Ulysse que ces mutations ont pu être constatées « ou temps passé » (L. II, chap. 52, fol. 141r) ?<sup>1361</sup> Les références livresques, qu'elles soient fabuleuses ou historiographiques, confirment la croyance des hommes du passé dans ces illusions inspirées par le diable. Le

---

<sup>1361</sup> De même, l'*exemplum* de Demænetus est introduit par : « car autrefois sont teles choses advenues » (L. I, chap. 24, fol. 31v).

commentaire sur la nature fantastique des taureaux d'airain propose une réflexion sur la conception vétérotestamentaire de la métamorphose-illusion :

Pour teles revolucions [les illusions fantastiques] dist Johel le prophete : « Les vieilz d'entre vous songeront les songes et les jeunes verront les visions », parquoy assez pouons en nous considerer comme ceulx qui vivoient au temps dont nous parlons estoient nourris de la loy de nature la primitive et plus ancienne, creoient fermement en choses fantastiques qui sont ainsi impossibles songes. Mais les jeunes, qui depuis sont venus et alaictés de la foy catholique, voient visiblement les choses appertes qui divinement de Dieu sont demonstrees a la salvacion de creature humaine, pourquoy leur cueur doit maindre en Dieu fermement sans plus et sans moins croire que la loy le commande. Car par la faulte de ce enteriner adviennent aux personnes teles illusions que l'ennemy leur monstre par sorts et par caraux, car ceulz qui trop croient ont leur intencion que teles choses peuvent de par Dieu advenir, ce que il hait et la loy le refuse, et ceulz qui envers lui ont trop foible creance, de l'ennemi d'enfer sont si aveuglez qu'ilz croient que ce soit chose vertueuse et que selon la loy vueille que ainsi advienne, ce qui est contre lui et nostre sauvement et fondement de male heresie qui par sortilege aveugle le peuple, en corrompant la loy les tue et occist et es flambes d'enfer les fera avaler, se en eulx ne refraingent celle intencion et fermement ensuivent la foy catholique es poins et es termes qu'elle est ordonnee. [...]. (L. I, chap. 38, fol. 44v)

La croyance dans les évènements d'origine magique (les révolutions) est donc conditionnée par le tournant que représente la venue du Christ. L'homme nouveau qui a reçu l'illumination divine doit être capable de reconnaître les signes eschatologiques menant les uns à la perte, les autres au salut. La foi est le socle sur lequel repose la bonne lecture des signes. Cependant, si le manque de foi mène inmanquablement vers les feux de l'enfer, Jean de Courcy nous indique aussi que l'excès de foi conduit à admettre l'origine divine de ces manifestations fantastiques et donc leur existence. S'agit-il d'une condamnation du mysticisme exacerbé et de la quantité de prophéties qui se développent autant dans les milieux cléricaux que dans la sphère bourgeoise à partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle ?<sup>1362</sup> La question reste ouverte, mais ce qui est certain, c'est que Jean de Courcy prône la voie du milieu, celle de la prudence et de la foi raisonnée.

Il nous semble effectivement qu'il quitte la pensée de saint Augustin du *phantasticum* pour présenter une vision plus psychologisante des manifestations du diable ou, pour reprendre les termes de Michelle Szkilnik, l'action du diable devient un « principe abstrait le mal, qui a son siège dans l'esprit et le cœur des hommes »<sup>1363</sup>. La suite du commentaire sur la mutation d'Achéloos, exemplifiée par le cycle de rédemption de Demænetus, expose une forme de psychomachie qui se joue à l'intérieur même de l'homme, dans son âme. Les exemples de ces métamorphoses-illusions qui « sont autrefois [...] advenues » (L. I, chap. 24, fol. 31v) ne sont pas convoqués pour témoigner d'une vérité historique, mais parce qu'elles rappellent le combat de l'âme contre les tentations du « diable », en tant que principe abstrait :

---

<sup>1362</sup> André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, pp. 114-133 (en particulier les p. 125 et suiv.).

<sup>1363</sup> Voir note 1344.

Par quoy nous devons estre rememoratifs comme les mauvais anges, noz ennemis mortelz, jour et nuit pourchacent de tolir a Dieu l'ame que il desire comme sa propre fille et au corps donnent de divers assaults et le deçoivent par ludificacion en lui monstrant visiblement estre plusieurs choses qui sont au contraire, tant que ilz puissent l'ame a leur plaisir avoir, puis changent plusieurs fois leurs temptacions et se muent en plusieurs manieres, en presentant les mondaines delices et les vanitez pour le corps decevoir tant qu'ilz puissent avoir la saisine de l'ame, mais le doulz Jhesucrist, le puissant combateur, pour conquerer l'ame, sa povre fille, souffri sur terre moult de divers estours tant il la conquist vertueusement et surmonta la gloire de ce monde.

L'isotopie de l'action du diable relevée ci-dessus est reprise ici, mais dans un sens psychologique : la *ludification* qui induit le dessein de tromper ; l'illusion des sens (*monstrer visiblement*) ; la substitution ; la mutabilité de l'illusion qui aboutit à la désillusion. Les tentations du diable sont transposées sur le régime spirituel : il agit sur les esprits à travers les *mondaines delices et les vanitez*, auxquelles l'homme doit résister armé des vertus d'humilité, de patience, de pitié et de charité. Le combat entre Dieu (Hercule) et le diable (Achéloos) devient une psychomachie.

Pour conclure, la légende de saint Machaire et l'histoire biblique du roi Nabuchodonosor confirment la dimension réflexive de la métamorphose, comme nous en avons fait l'hypothèse dans le cas des ailes de Dédale. Ces exemples offriraient selon nous un magnifique miroir du rapport envisagé par Jean de Courcy entre son lecteur et la fable : la fable apparaît à ses yeux sous une apparence fantastique, qui peut être le signe du diable ou le signe de Dieu. Le lecteur qui se laisse guider par Dieu grâce à l'exercice de l'herméneutique saura y déceler la vérité divine qui le conduira vers la conversion de son âme. Les tentations spirituelles du diable visent en effet à pervertir l'âme de l'homme et le détourner de sa destinée qui est de rejoindre Dieu au Paradis. Les métamorphoses-illusions s'opposent aux métamorphoses *in factis*, de la même façon que le vice et la vertu s'opposent dans le cœur de l'homme. L'enjeu est dans les deux cas la métamorphose de l'âme par la perversion ou par la conversion.

### III. Le bien et le mauvais lisant : l'inquiétante étrangeté du rêve antique

Dans la société chrétienne médiévale, comme l'ont montré les travaux de Jacques Le Goff et ceux de Jean-Claude Schmitt, le rêve est conçu comme une manifestation de puissances invisibles, positives (Dieu) ou négatives (le diable)<sup>1364</sup>. Il est un signe qui renseigne sur le destin collectif et individuel et qu'il s'agit d'interpréter. Alors que saint Grégoire proposait par exemple de distinguer les rêves en fonction de leur origine (interne : corporelle ou spirituelle et externe : démoniaque ou divine), Macrobe établit, dans son commentaire du *Somnium Scipionis*, un classement en cinq catégories, qui s'imposera parmi la culture lettrée des clercs :

---

<sup>1364</sup> Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 687-738 et Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.

*somnium, visio, oraculum, insomnium* et *visum*. Alors que le songe (envoyé au dormeur), la vision (envoyée à un être éveillé) et l'oracle sont du côté des rêves signifiants, l'*insomnium*, qui renvoie aux productions mentales nocturnes, et le *visum (fantasma)* font partie des rêves insignifiants. Ce classement, qui s'est largement imposée dans la culture lettrée des clercs, fait la part belle à une opposition imprégnée de christianisme entre les « faux rêves » et les « vrais rêves »<sup>1365</sup>. L'inquiétante étrangeté, terme que nous vient de l'allemand *unheimlich* et qui chez ~~repris par~~ Freud et Lacan, désigne l'angoisse provoquée par un affect refoulé mais qui, une fois réactivé par le réel, provoque chez le sujet un sentiment d'étrangeté (*unheim*) et de familiarité (*heim*) qui suscite souvent le désir de vérité<sup>1366</sup>. Or, c'est parce que le rêve apparaît secret, étranger mais aussi familier du fait de son origine divine qu'il déclenche le désir de vérité.

### 1. *Le rêve oraculaire antique, une prémonition*

Jean de Courcy reprend bien la dichotomie entre les « faux rêves » et les « vrais rêves », lorsqu'il propose dans la glose du songe d'Ulysse, de distinguer les révélations divines, envoyées par « les bons anges », des « elusions » et les « revelacions de l'ennemi d'enfer » (L. II, chap. 57, fol. 145v) :

ainsi comme on dist selon le philozophe : « Le dormir est ymage de mort, repos naturel, ouquel il advient operacions espiritueles les unes bonnes et les autres mençonges et revelacions de l'ennemi d'enfer. » (*ibid.*)

Le rêve, qu'il soit d'origine divine ou diabolique, se déploie lorsque la raison de l'homme est au repos. Quel est alors le statut du songe antique, c'est-à-dire du songe que font les personnages appartenant à l'histoire des peuples païens ?

Selon la perspective universelle qu'est celle de Jean de Courcy, on pourrait s'attendre à ce que les rêves des hommes appartenant à l'histoire païenne, dans laquelle sont intégrés les personnages mythologiques, se trouvent du côté des « songes creux et insomnies »<sup>1367</sup>. Mais c'est oublier que pour notre auteur, l'histoire antique appartient bien à l'histoire chrétienne et que, dans cette perspective véritablement universelle, Dieu agit déjà auprès de ces acteurs païens. Les songes d'Ulysse, de Didon, d'Adraste et d'Amphiaräus prouvent que les hommes du passé vétérotestamentaire sont aptes à recevoir, si ce n'est des visions prophétiques, du moins des mises en garde de nature divine.

<sup>1365</sup> Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 265-316.

<sup>1366</sup> Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Fernand Cambon, Paris, Gallimard, 1985 (1<sup>ère</sup> parution en allemand : 1919). Le terme *unheimlich* ne fait pas son apparition sous la plume de Freud, repris ensuite par Lacan. Il est déjà utilisé par des auteurs du genre fantastique comme E.T.A Hoffman et prend des acceptions différentes chez les écrivains ou chez les psychanalystes, nous retenons ici l'idée principal de ce sentiment contradictoire.

<sup>1367</sup> Yasmina Foehr-Janssens, « Songes creux et insomnies dans les récits médiévaux (Fabliaux, dits, *exempla*) », in *Le Rêve médiéval*, eds Alain Corbellari & Jean-Yves Tilliette, Genève, Droz, 2007, pp. 111-136.

Ayant retrouvé sa femme et son fils à Ithaque après des années d'errances maritimes, Ulysse est troublé une nuit, alors qu'il s'était couché « joyeux et liez », par une apparition qu'il a eue « en dormant », où il voit « une trop merveilleuse beste laquele lui sembloit estre dieu et homme et que en soy avoit divine et humaine nature » (L. II, chap. 57, fol. 144v). La bête merveilleuse lui annonce par des paroles énigmatiques et un signe figuré (le fer-de-lance surmonté d'une couronne d'os de poisson) qu'il perdra la vie par son propre sang. Prenant au mot les « sages de sa terre qui de teles choses savoient sortir » (*ibid.*, fol. 144v) et qui lui conseillent de garder « son corps des aguets de son sang » (*ibid.*, fol. 145r), Ulysse fait enfermer son fils Télémaque dans une prison avant de se retirer dans un château fort.

*Oraculum* ou *visum* ? L'expression « sembloit estre dieu », dans le contexte religieux de l'histoire antique, pourrait également fonctionner comme un indice de fausseté. Pourtant, avant d'introduire le commentaire qui permet de distinguer deux types de songes, Jean de Courcy procède à une accumulation d'exemples assez rare pour que nous la reproduisons ici dans son entier :

Comme plusieurs ont par teles visions des choses advenir estre vrais esperans et fermement creans es choses exposees qui de telz cas ont esté desclairees comme l'en a veues les apparicions ainsi comme Orosius raconte de **Socrates** qui une nuit songea que ung poucain blanc ainsi que noif descendoit du ciel dedens son giron et aprez en chantant jusques au ciel voloit. Si advint que l'endemain Platon le philozophe qui lors estoit enfant fut par Ariston son pere apporté a Socrates pour lui monstrier science. Si lui souvint lors du songe de la nuit qu'il avoit eu en vision. Si l'interpreta en tele maniere que celui Platon plus hault voleroit de tous les philozophes et par bonne eloquence tous les surmonteroit. **Combien que en telz songes et revolucions ne doit aucun avoir affermee exposition se de par Dieu ne lui est envoiee** ainsi que a **Joseph** qui estoit en Egipte en la court du roy Pharaon. Et doit chascun en soy avoir vray memore en la defension de ses adversaires, car quant une personne est de Dieu amé, il le conseille en ses neccessitez, ainsi comme il fist jadis aux **trois roys qui en Bethleen** aourer le alerent que par son angle leur fist en songe anoncer comme ilz retournassent par estranges voyes. Mesmement ainsi que nous dit saint Gregore comme en dormant par plusieurs fois se sont apparus a leurs disciples plusieurs vaillans hommes comme **saint Benoist et saint Augustin** et leur ordonnoient ce que ilz devoient faire. (L. II, chap. 57, fol. 145r-v)

L'évolution dans la démonstration est remarquable : passant de l'exemple historique antique (Socrate), à l'exemple biblique (Joseph interprétant les songes de Pharaon et les rois mages) à l'exemple patristique, l'orateur cautionne la valeur prospective du songe d'Ulysse.

Le chapitre suivant confirme la nature significative de ce songe, puisqu'après que Télégonus lui a porté le coup final sans savoir qu'il tuait alors son père, Ulysse constate de lui-même la vérité de son rêve :

Adoncques congnot Ulixés que il estoit son filz et que **le songe qu'il avoit eu en vision estoit veritable** et comme par ce fait l'avoit son filz occis. Comme par plusieurs fois en teles visions ont esté moult de choses monstrees en esperit par moult de manieres sans revelacion de chose fantastique [...]. » (L. II, chap. 58, fol. 146v).

La différence entre les *elusions* du diable et les songes divins se situe bien au niveau de la *senefiance*, puisque seules les visions ont une portée aléthique (*veritable*), alors que les

révélations démoniaques sont réduites à leur aspect esthétique, ce sont des « choses fantastiques ».

Le terme, qui apparaît vers la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, désigne un être ou d'une chose qui n'existe que dans l'imagination. À l'instar de Socrate et de Pharaon, Ulysse, perçu ici comme un acteur historique de l'Antiquité païenne, a pu recevoir à son tour des messages divins. La réhabilitation de la vérité divine contenue dans les songes antiques révèle une conception de la Providence développée par saint Augustin et reprise tout au long du Moyen Âge, selon laquelle « l'économie du salut est ordonnée de manière à ce que la venue du Christ soit annoncée principalement au peuple juif, mais aussi parmi les païens, ce afin de les préparer à reconnaître le Messie au moment de sa venue »<sup>1368</sup>. Cette conception permet finalement à Jean de Courcy de justifier l'intérêt d'étudier les signes de l'histoire antique, dans laquelle est incluse l'histoire sainte, mais aussi l'histoire profane. C'est *a posteriori* que le lecteur comprend que la nature *merveilleuse*, et non pas *fantastique*, de la bête qui « sembloit » mi-dieu, mi-homme fournissait un indice de l'origine divine de son songe et que le discours énigmatique faisait allusion à son aventure avec la reine Circé :

[...] elle se approucha et lui dist : « Ulixés, saches que l'assemblément de toy et de moy que si forment desires est ire et douleur qui sur toy advendra car oncques pour toy ne fut si dolente assemblee. (L. II, chap. 57, fol. 144v)

L'art du diable est plutôt du côté de la séduction, de l'artifice et de la parole hypocrite, alors que la parole divine serait du côté du déplacement du sens. La vision divine se résume souvent à une voix et une parole plus qu'à une action :

Afin que la parole soit mieux entendue des choses qui ne sont de par Dieu revelees et que dignement nous les puissions concevoir nous dit saint Jehan l'evangeliste en l'Apocalipse : « J'ay oÿ une grant voix du trosne disant 'vecy le Tabernacle de Dieu ou il habitera avec les hommes et seront avec lui et lui avec eulx' ». Si pensons donc de croire celle voix et desservir la promission de ce Glorieux et Saint Tabernacle tant que avec lui puissions avoir refuge et habitacion ou retrait de salut pour la crudelité du mortel occiseur qui ne pense si non a nous decevoir et mectre noz ames a confusion. (L. III, chap. 12, fol. 163v)

Dieu est Verbe, c'est à cela que l'on reconnaît la révélation divine de l'illusion démoniaque. Le fonctionnement sémantique du langage divin n'est pas le même que celui du langage humain : parce qu'il passe par les images, au sens pictural et rhétorique, le langage divin connote plus qu'il ne dénote.

Comme le rêve d'Ulysse, le songe de Didon correspond également à un *rêve oraculaire* selon le classement de Macrobe :

---

<sup>1368</sup> Servane Rayne-Michel, « Introduction. La prophétie médiévale : théologie et fiction, politique et langage », *Questes*, 28 (2014), URL : <http://journals.openedition.org/questes/3387>.

Une nuit lui advint comme elle se dormoit qu'elle vist Sicheus en advision, lequel lui disoit comme son frere l'avoit fausement murdry et occis et que hastivement se partist de Thir, car s'il estoit repairié de Surie par voye semblable la vouldroit il occire. (L. III, chap. 12, fol. 163v)

À son réveil, Didon se remémore la vision (« si lui souvint de celle vision » L. III, chap. 12, fol. 163v), puis après un effort de réflexion (« se pensa lors » *ibid.*), elle décide de se mettre à l'abri de son frère. Moins énigmatique, il s'agit à nouveau d'une mise en garde, dont la glose souligne la nature divine :

Ainsi que par semblables revelacions ont esté plusieurs garantis de fortune qui ont obeyé aux commandemens qui par teles voyes leur ont esté nonces [...]. (*ibid.*)

Pour cautionner la véracité de ce rêve païen, Jean de Courcy cumule à nouveau les exemples historiques puis bibliques. Il rapproche la fortune de Didon de deux aventures liées à un personnage historique antique, le poète Simonide, qu'il emprunte à Valère Maxime : dans le premier exemple, averti par une « voix », Simonide refuse d'embarquer sur un bateau, ce qui lui sauve la vie, car l'équipage se noya en mer ; une autre fois, une voix l'appelle à la porte d'une maison, alors qu'il se trouve à l'extérieur pour voir d'où provenait cette voix, la maison s'effondre derrière lui<sup>1369</sup>. Ensuite, la vision est comparée à l'injonction divine faite à Joseph, l'époux de la Vierge, de fuir en Égypte. Un détail de la glose retient pourtant notre attention, il s'agit de l'utilisation du terme « fantastique » qui, dans le cas d'Ulysse, servait à distinguer les révélations fallacieuses du diable des songes véritables. À la suite des exemples empruntés à Valère, Jean de Courcy commente :

Pour **oster l'obscurté des choses fantastiques et esclarcir la pure verité des visions** qui en telz cas adviennent dit ainsi saint Benoist comme en dormant se peuent apparoir aucunes personnes a autres qui dorment et leur donnent plusieurs revelacions non pas corporelement mais en esperit. Par quoy nous devons prendre en teles visions exposicions qui soient prouffitables en la salvacion de nous et croire que pour bien nous sont revelees ou apparues en bonne intencion, car se c'est bien nous le devons devotement faire et par voye semblable se c'est mal le laisser. (L. III, chap. 12, fol. 163v)

Ici, le terme *fantastique* semble avoir un sens plus large : il désigne l'étrangeté par laquelle se manifestent les phénomènes surnaturels. À la différence du songe vétérotestamentaire de Nabuchodonosor, qui est qualifié de « songe merveilleux et divers » (L. IV, chap. 18, fol. 216r) avant d'être renommé « vision » (*ibid.* fol. 216v) au moment de son exposition par Daniel, le songe antique est transmis par la lettre profane, au moyen d'une poétique du fantastique<sup>1370</sup>. Au sens large, cette poétique est un mode d'expression, propre aux textes profanes, qui permet de rendre compte de l'aspect étrange des signes surnaturels avant la révélation chrétienne. Ainsi, la nuit de l'union entre Procné et Térée, à l'occasion de laquelle le dieu de « espusement »

---

<sup>1369</sup> Valère Maxime, *Les Faits et Dits mémorables*, trad. Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002, t.1, L. I, chap. 7, 3 et chap. 8, 7.

<sup>1370</sup> Francis Dubost, « Fantastique médiéval : esquisse d'une problématique », art. cit., pp. 121-143.

Hyménée ne fut pas convié ni honoré, l'assemblée assiste à des « **choses fantastiques** ainsi comme horribles et merveilleux cris qui pour mal avenir furent dès lors jugez » (L. I, chap. 15, fol. 21 r). Les « choses fantastiques » sont donc des signes surnaturels, d'où naît une inquiétante étrangeté, qui a pour fonction de déclencher la quête du sens<sup>1371</sup> : le peuple païen y voit bien un mauvais présage, mais ce n'est qu'après le déchiffrement de l'herméneute chrétien que l'épisode révèle toute la portée heuristique au lecteur : ce signe annonçait la fin tragique de cette union. L'erreur des païens consiste à ignorer l'origine divine du signe et à se limiter à une interprétation des signifiants, sans aller jusqu'à comprendre la portée eschatologique de ce présage. La question de la mauvaise interprétation ou du moins de l'interprétation insuffisante se dessine dans ce passage. Comme le songe d'Ulysse, le songe de Didon est prémonitoire, nous qualifierons donc ces rêves oraculaires de *prémonition* : à la différence de la prophétie chrétienne, dont le messager par son lien privilégié avec Dieu reconnaît immédiatement la portée annonciatrice et eschatologique, la prémonition est davantage une mise en garde<sup>1372</sup>.

## 2. *Herméneutique du rêve oraculaire*

Le décalage entre le temps du vécu du songe, où les acteurs de l'histoire n'avaient pas encore pris connaissance de l'existence de Dieu, le temps de sa mise en histoire par les auteurs anciens et le temps de la glose chrétienne, qui permet de révéler la nature divine de ces songes, pourrait expliquer la forme étrange dans laquelle ont été transmis ces songes antiques. Jean de Courcy retrace la chaîne de la communication divine dans laquelle prophètes, apôtres et fidèles ont chacun leur rôle à jouer dans l'économie du salut de l'humanité :

par quoy bien devons croire la voix des prophetes, lesquelz jadis nous anoncerent la benoiste incarnation, par laquele fut rachaté et gari tout l'umain lignage de la forte et dampnable bataille a l'encontre des princes tenebreux qui tous nous faisoient fondre en l'obscur soubite par le pourchas du maleureux serpent, et des benois appostres l'introduction qui nous enseignent la foy catholique et le jugement qui est a venir, laquele nous devons croire loyaument et en tous ses poins fermement la garder, car c'est la voye, le chemin et l'adresce qui conduire nous peut ou regne pardurable et qui contre ces choses veult estre incredule, il va en la bataille contre Jhesucrist, par quoy mortellement en la terre fonda et le transgloutiront les infernaux pallus. (L. I, chap. 86, fol. 89r)

Les acteurs de l'histoire antique sont donc naturellement exclus du processus d'exégèse. Le parcours de la parole divine passe par plusieurs instances : le plan providentiel concernant le salut de l'humanité fut d'abord manifesté aux prophètes par des signes obscurs ; puis les apôtres

---

<sup>1371</sup> Jean-Claude Schmitt, « Du "moi" du rêve au "je" du récit et de l'image », in *Le Rêve médiéval...*, *op. cit.*, pp. 233-242 (p. 235).

<sup>1372</sup> Hélène Bellon-Méguelle, « Entre prédiction et résurgence : le rêve oraculaire d'Alexandre au Temple de Mars dans les *Vœux du paon* de Jacques de Longuyon », in *Le Rêve médiéval...*, *op. cit.*, pp. 173-191 et Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, pp.427-428.

ont eu pour fonction de mettre par écrit et de diffuser l'enseignement de la parole divine ; le fidèle, au bout de la chaîne, doit reconnaître le signe de Dieu et méditer la signification du message divin pour l'appliquer dans une perspective eschatologique.

La chaîne de la communication prophétique est également thématifiée dans la mésaventure qui arrive à Ulysse à la suite de son songe. Par un effet d'analepse, le rêve est raconté par le roi d'Ithaque aux « sages de sa terre qui de telles choses savoient sortir » (L. II, chap. 57, fol. 144v). Ce n'est donc pas tant la manière dont le signe divin se manifeste au songeur et se constitue en prophétie (l'heuristique) qui intéresse Jean de Courcy que la manière dont le songe est remémoré et interprété (l'herméneutique). Le passage sur le songe d'Ulysse et sa réalisation posent le problème de la *curiositas*, la prétention des hommes à vouloir déchiffrer le message divin. Comme pour le songe d'Adraste, la dimension surnaturelle de la vision est signalée par la motivation d'un certain nombre de signes fantastiques visuels (la bête hybride, à la fois divine et humaine), linguistiques (le message énigmatique qui prédit l'avenir : *ire et douleur qui sur toy advendra*) et picturaux (le fer-de-lance luisant surmonté d'une couronne de poisson). La vision est un monde qui fait signe et qui renseigne sur la fin de l'existence. C'est l'impression d'une inquiétante étrangeté qui suscite le désir de compréhension de la part d'Ulysse. Or, le roi d'Ithaque commet l'erreur de questionner à deux reprises le sens de cette vision : une première fois directement en rêve il interroge la bête, qui lui envoie alors comme réponse l'image du fer-de-lance et de la couronne de poisson, et la seconde fois il fait appel aux sages exégètes :

1<sup>re</sup> tentative de *senefiance* : « Aprez ce leur compta comme celle parole l'effraya durement, mais neantmoins lui requist plusieurs fois que le significat lui en voulsist espandre et comme adonc lui montra ung signe que par dessus ung luisant fer-de-lance une couronne d'os de poisson portoit mais autre chose ne lui voulu descouvrir. Puis leur compta comme aprez ces choses lui dist en gemissant le cuer chargé de larmes comme par son sang mesmes devoit il perdre vie si cruelement que l'un pour l'autre de celui fait mourroient » (*ibid.*, fol. 144v)

2<sup>e</sup> tentative : « Lors requist il les sages qui la furent ensembles comme celui songe voulsissent exposer et doncques penserent a celle vision tant que d'un accord lui fut interpreté que celui songe estoit signifiante de douleur et de exil en l'effusion du sang de sa personne. » (*ibid.*, fol. 144v-145r)

Ulysse tente donc d'arracher à la bête mi-dieu, mi-homme le secret de son message, mais devant l'énigme du signe pictural qui fonctionne comme un indice qu'il devra reconnaître au moment venu (les armes de Télégonus, le fils qu'il a eu avec la reine Circé), il s'en remet à l'intelligence et au langage humains. Le roi d'Ithaque n'a pas su reconnaître l'indice comme signe de Dieu et il fait confiance à l'exposition littérale des sages qui lui recommandent de rester sur ses gardes.

Or « Dieu est dans les détails » et Ulysse passe à côté de la portée allégorique du message : le *signe* n'est pas envoyé pour le mettre en garde contre un danger afin qu'il puisse

contrarier le destin, mais il fonctionne comme une *trace* du divin, une manifestation de sa présence et de sa volonté. Comme Denis Thouard le souligne en suivant la pensée de Levinas qui définit la trace comme ce qui « signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée »<sup>1373</sup> :

L'interprétation maximaliste des traces comme renvoyant à la « trace de l'Autre », trace de l'infini et du divin, fonde une herméneutique allégorique dont le souci semble être de préserver la distance entre la majesté de l'Autre et la finitude du discours plus que de comprendre l'autre, attitude soupçonnée de vouloir le « convertir en catégorie » ou de l'insérer dans une « totalité » par l'exégèse.<sup>1374</sup>

Les efforts d'Ulysse pour échapper à son destin sont vains. Pire : en écoutant les conseils des exégètes qui ont eu l'orgueil de vouloir, par leur divination, percer le mystère de Dieu, il a lui-même mis en place les conditions pour que l'avertissement divin se réalise. Après avoir éloigné son fils dévoué, Télémaque, qu'il soupçonne de vouloir l'assassiner et s'être retiré dans un château fort, il a créé les circonstances propices à le fragiliser. La notion de fatalité antique laisse ainsi place à une conception chrétienne du *libre arbitre*, dans lequel l'homme par un enchaînement de causes à effets est responsable de son sort. Cependant, ce libre arbitre consiste davantage dans l'acceptation de la mort (à l'image d'Hercule), promesse d'une vie éternelle, que dans un véritable choix, car Ulysse n'aurait pu échapper au vouloir de Dieu :

Pour ce est tres grant chose de cuider destourber les œuvres qui de Dieu sont predestinees et de prendre estrif encontre son vouloir, car tout ce qu'il lui plaist il convient que il adviene et ne peut de ses mains aucun eschapper qu'il ne soit prescript ou predestiné ainsi que il lui plaist les choses avenir. Mais ainsi comme dit saint Augustin : « Par les bons angles sont amenteues en esperit les bonnes visions ausqueles on doit prendre bon exemplaire. » Et pource que en telz songes voit on choses possibles et autres impossibles doit on savoir comme les possibles qui sont amenteues en l'effect de bonnes operacions comme elles viennent de divine revelacion et les impossibles combien que elles soient de penser vicieux, en attrait de peché ou de autrui dommage sont revolucions et choses fantastiques admonnestees de l'ennemy d'enfer qui de jour et de nuit nous tent a decevoir. (L. II, chap. 58, fol. 146v)

Ulysse n'a pas su interpréter la mise en garde, même s'il en comprend intuitivement le caractère prémonitoire. Son libre arbitre consiste à « recevoir en gré » son sort afin d'éviter de précipiter sa chute : « car ainsi qu'il lui plaist convient estre les choses et ne les peut aucun muer ne changer ainçois les convient recevoir en gré » (*ibid.*).

De la même façon, le personnage d'Amphiaräus représente la figure de l'incrédule, qui n'a pas su comprendre dans les « merveilleuses revelacions » le sens de la parole divine. C'est au chapitre 83 du livre I qu'Amphiaräus, apprend par ses « artilleux sors » que s'il participe au

---

<sup>1373</sup> Emmanuel Levinas, « La trace de l'autre », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p. 199.

<sup>1374</sup> Denis Thouard, « Indice et herméneutique : cynégétique, caractéristique, allégories », in *L'Interprétation des indices...*, *op. cit.*, pp. 75-89 (p. 85).

combat, il finira « transglouti sous terre »<sup>1375</sup>. Dans la glose qui fait suite à l'épisode du *fermail*<sup>1376</sup>, Amphiaräus incarne l'âme qui tente de « fuir le monde et la bataille temptacion » (L. I, chap. 83, fol. 85v) par opposition à sa femme, Ériphone, qui figure le corps cédant aux tentations et entraînant l'âme dans sa perte. Mais au chapitre 86, alors que la prémonition s'est réalisée et qu'Amphiaräus a bien été avalé, Jean de Courcy choisit de gloser sur le caractère merveilleux de cette disparition. La mort d'Amphiaräus est ajoutée de manière impromptue à la fin du chapitre dans la phrase-résumé qui sert de transition vers la glose :

Adonc se retrairent les Thebeyens dedens leur cité, quant la nuit fut venue, et les Gregois aux loges convint repairer, dolens pour leurs amis qu'ilz ourent perdus et principalement pour la mort de Thideus et Amphiarius, l'archevesque d'Arges, qui piteusement celui jour fut finé. De celui leur advint une grande aventure, car ainsi que celui Amphiarius qui en leur ost estoit se mist en bataille, quant elle fut assemblee, en petit d'eure ne sceust on qu'il devint, car voyans tous en la terre fondi. Avant que il partist de la cité d'Arges, avoit il bien celle mort destinee et a sa femme l'avoit dit et compté, comme ou .iiii<sup>xx</sup>II<sup>e</sup>. chappictre de ce premier livre le peut on veoir. (L. I, chap. 86, fol. 88v)

La proposition participiale « voyans tous » ainsi que le pronom collectif « on » confèrent à la scène une certaine véracité, car cette aventure, qui échappe à la raison (« ne sceust on »), peut être attestée par des témoins oculaires. Jean de Courcy opère un transfert épistémique de l'épisode qui passe de la fausse prophétie à la merveille et c'est précisément l'appartenance au champ du fantastique qui déclenche la quête du sens. Là encore, l'auteur envisage deux origines à la merveille, la magie et la révélation : « De teles choses savoir est estrange credence et convient que ce soit par aucun art magique ou par merveilleuses revelacions qui incredules sont a ceulx qui oncques ne les veirent » (*ibid.*). La vision d'Amphiaräus est comparée par analogie à celles des prophètes Michée et Éléazar qui appartiennent bien sûr à la catégorie des révélations divines. Cependant, dans la *Bouquechardièrre*, Amphiaräus est à la fois celui qui reçoit la prémonition (comme Michée et Éléazar) et celui qui refuse de l'écouter, à l'instar du roi Achab et de Josaphat qui refusent de tenir compte des avertissements respectifs de Michée et Éléazar. La condamnation d'Amphiaräus ne porte plus sur la nature du discours qu'il produit, mais sur

---

<sup>1375</sup> « En celle cité d'Arges demouroit alors Amphiarius, cil de quoy ci arriere avons ung pou parlé, lequel pour lors estoit prince de la loy et fut si tres grant clerc et de sens si garny que il n'y avoit aucun en la terre de Grece qui pour lors tant sceust des oracles divins. Moult douteux se trouva celui Amphiarius pour la mocion de celle guerre, si ala regarder en ses artilleux sors a quele fin le roy en pourroit venir. Lors trouva que pour lui n'estoit convenable que il alast en celle armee, ainçois par ses sors lui vint a congnoissance comme se il aloit avec le roy a Thebes, jamais en Arges vif ne retourneroit, ains en la voye seroit de terre transglouti. » (L. I, chap. 83, fol. 85r). Sur le lien entre le prophète et le devin, voir Richard Trachsler, Julien Abed & David Expert (éds), *Moult obscures paroles. Études sur la prophétie médiévale*, Paris, PUPS, 2007.

<sup>1376</sup> À la suite de la prémonition, Amphiaräus décide de se cacher pour échapper à l'appel du roi Adraste, mettant sa femme, *Eriphone* (Ériphyle), dans le secret. Celle-ci accepte de révéler la cachette d'Amphiaräus si Argie, la fille d'Adraste, accepte de lui céder son fermoir.

la mauvaise interprétation des signes divins : Amphiaräus n'est plus un faux prophète comme dans l'*Ovide moralisé*<sup>1377</sup>, il figure l'incrédule et le mauvais herméneute :

Et pource que teles choses furent pieça divinement revelees, de quoy les aucunes sont encores a avenir, dit saint Pierre ou Fait des apostres : « De par Nostre Seigneur je donneray demonstremens sur le ciel amont et au dessoubz en la terre signes de sang, de feu et savour de fume, si sera le soleil converti en tenebres et la lune ainsi comme sang et aprez ce vendra le grant jour de justice », par quoy bien devons croire la voix des prophetes, lesquelz jadis nous anoncerent la benoiste incarnation, par laquelle fut rachaté et gari tout l'umain lignage de la forte et dampnable bataille a l'encontre des princes tenebreux qui tous nous faisoient fondre en l'obscur soubite par le pourchas du maleureux serpent et des benois apostres l'introduction qui nous enseignent la foy catholique et le jugement qui est a venir, laquelle nous devons croire loyaument et en tous ses poins fermement la garder, car c'est la voye, le chemin et l'adresce qui conduire nous peut ou regne pardurable et **qui contre ces choses veult estre incredule, il va en la bataille contre Jhesucrist, par quoy mortellement en la terre fondra et le transgloutiront les infernaux pallus.** (L. I, chap. 86, fol. 88v-89r)

La reprise lexicale des termes de la fable (l'engloutissement d'Amphiaräus) permet d'attribuer à l'archevêque ce manque de discernement lors de l'annonce de la prémonition. Il n'a pas suivi les étapes de la mémoration, de la méditation et de la refiguration, nécessaires au déclenchement de la bonne herméneutique. Au contraire, il cède au « grant doubte et crainte » de perdre la vie (*ibid.*).

La nature de la révélation étant d'origine divine, Amphiaräus n'aurait pas dû chercher à en éviter l'issue glorieuse, car derrière les signes obscurs se dissimulait une mise en garde contre les plaisirs de la chair. En effet, emportant avec lui « vin et viande » dans sa cachette, l'archevêque semble avoir choisi les biens terrestres plutôt que la gloire éternelle auprès de son seigneur (L. I, chap. 83, fol. 85r.). Tout comme sa femme qui n'a pas su résister à l'attrait du luxe, Amphiaräus n'a pas su interpréter les signes de Dieu et corriger son comportement dans la perspective du salut. L'archevêque n'est pas un prophète, c'est un mauvais exégète<sup>1378</sup>, dont la fonction consiste moins à prédire l'avenir qu'à « révéler à l'humanité pécheresse les merveilles de Dieu et à expliciter pour elle le message divin et ses exigences »<sup>1379</sup>.

La mort d'Hector, à cause de son incrédulité face à la vision d'Andromaque, livre une réflexion analogique sur le sacrifice du Christ. En effet, lorsque sa femme lui fait part de la vision qu'elle a eue en dormant, dans laquelle une voix lui annonçait la mort de son mari au combat, Hector qualifie cette vision de « fantastiques et de nulle credence » (L. II, chap. 16, fol. 110r). À l'inverse du roi d'Ithaque ou de l'archevêque d'Argos, l'impétuosité du chevalier le pousse à se jeter dans le combat sans prudence ni crainte de sa mort prochaine. À cette attitude

---

<sup>1377</sup> « Li deables enterrera / les siens à honte et à martire / En son tenebrous cimentire. / Li faulz prophetes, li trichierres, / Li traitres, li deceverres, / Cil qui par la decepcion / De faulse predicacion / Le pueple ignorent decevra, / Male merite en recevra. » (*Ovide moralisé*, L. IX, vv. 1908-1916).

<sup>1378</sup> Il est d'ailleurs qualifié de « grant clerc et de sens si garny » (L. I, chap. 83, fol. 85r) et à aucun moment Jean de Courcy ne le nomme devin, car la prophétie, d'origine divine, apparaissait comme une mise en garde de la tentation des plaisirs terrestres.

<sup>1379</sup> André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires au Moyen Âge*, op. cit., p. 116.

orgueilleuse s'ajoute le péché de convoitise, lorsque le chevalier glorieux tue Polibétés pour s'emparer de son riche heaume. Par sa volonté orgueilleuse de défier le sort et par son refus d'agir avec humilité dans le combat, Hector finit par entraîner non seulement son corps dans sa chute, mais aussi son âme.

Pourtant, le commentaire propose un retournement allégorique surprenant par rapport à l'orientation morale que l'auteur donne à l'acte d'Hector. En effet, la glose donne lieu à deux interprétations typologiques : dans un premier temps, Andromaque est rapprochée de la reine de Saba qui prédit la mort du Christ<sup>1380</sup> alors que dans un second temps, elle est l'allégorie de la Vierge, qui conseille à son fils de ne pas se rendre à Jérusalem par peur que les Juifs ne le tuent. Comme Hector, Jésus refuse d'écouter sa mère et se rend malgré tout à Jérusalem et « la voulu son corps exposer pour secourir et aider son peuple en laquele bataille il fut pour eulx piteusement occis » (*ibid.*, fol. 111r). Le rachat de l'humanité par la mort du Christ semble en contradiction avec l'attitude orgueilleuse d'Hector, mais ce rapprochement est possible si l'on envisage l'analogie, non pas dans un rapport d'identification, mais dans une relation de contiguïté. Tout comme le Christ, Hector aurait pu chercher à éviter la mort. Le Christ ignore l'avertissement de sa mère par altruisme et parce qu'il connaît le plan divin. Or, le geste d'Hector n'est pas non plus dénué d'altruisme : c'est pour venir au secours de ses camarades qu'il se rend sur le champ de bataille (« oncques deffens ne le polt tenir que il ne alast ses gens secourir », *ibid.*, fol. 110v). Ainsi, la décision d'Hector de se rendre sur le champ peut également être perçue comme une forme de sacrifice. Cependant, Hector ne partage pas la double nature divine et humaine du Christ, c'est pourquoi, malgré tout, il ne comprend pas le signe de Dieu et son orgueil épique finit par avoir raison de son âme.

À l'opposé d'Ulysse et d'Amphiaräus qui sont des figures de mauvais herméneutes, Adraste figure le bon herméneute. Le roi d'Argos voit apparaître en songe un lion et un sanglier qui lui demandent la main de ses filles, Argie et Déyphile. Ce songe qui annonce l'arrivée de Polynice et Tydée est rapidement qualifié de vision par Jean de Courcy :

Quant il fut esveillié, a son songe pensa et dont celle vision venir lui pouoit, si lui en souvint depuis plusieurs fois et a soy mesmes se pensa et dist que bien estoit possible que de ce verroit au temps advenir aucune demonstrance. (L. I, chap. 77, fol. 80r)

La nature du songe d'Adraste est confirmée par l'analogie qui suit, dans laquelle Jean de Courcy le rapproche de l'échelle de Jacob :

---

<sup>1380</sup> « [...] ainsi comme on list ou tiers livre des Roys de la royne de Sabba laquele pour oÿr les sens du roy Salmon ala devers lui en la cité de Jherusalem dont elle olt merveille des grandes sciences puissances et richescs que en lui trouva et comme aucuns dient entre les autres vist elle ung fust qui par elle fut congneu en esperit ouquel fust seroit ung homme pendu par qui destruit seroit le royaume des juifs et ce escripst elle au roy Salmon pource que de sa bouche ne lui eust osé dire qui estoit a entendre le precieux fust ouquel fut pendu le benoist filz de Dieu. » (L. II, chap. 16, fol. 110v-111r)

par teles visions ont esté monstrees moult de choses qui bien peuent advenir, ainsi comme on peut lire en *Genesis* de Jacob qui fut filz Ysaac, quant il venoit de Bersabee et il aloit en la cité de Aaram, une nuit pour son corps reposer il se coucha dessus une roche et soubz son chief une pierre de celui lieu mist et donc en son dormant olt en advision qu'il veoit une eschiele estante sur la terre donc le couppel au ciel actouchoit et ilec les angels montans et descendans a Dieu qui ou sommet estoit, disant a Jacob : « La terre en quoy tu dors donneray a toy et a ta lignie », de quoy ainsi advint a celui Jacob comme Dieu lui olt dit en celle vision. » (L. I, chap. 78, fol. 81r).

La glose, en revanche, propose une digression sur l'origine des mauvais rêves. Le rêve oraculaire d'Adraste, la *vision* de Jacob s'opposent aux « revolucions et choses en quoy nul ne doit avoir creance ». S'appuyant sur une argumentation scientifique, Jean de Courcy attribue l'apparition de ces mauvais rêves à un déséquilibre des humeurs<sup>1381</sup> :

Si advient il selon les complexions que celle qui plus lors habonde en la personne lui donne occasion de songer plusieurs choses, par la sanguine veoir feu et choses rouges, par la colerique choses ardans et seiches, par la fleumatique eaues et choses moistes et par celle que on dit melencolique songe l'en douleur et au corps malaise [...]. (L. I, chap. 78, fol. 81v)

À ces complexions qui modifient notre entendement, il ajoute des affections thymiques comme la tristesse, l'adversité, la crainte, la douleur :

De telz songes de nuit dit Titus Livius : « Comme de la paour ou douleur qui gist ou cueur de l'omme lui viennent en dormant fantastiquement les perilz de la chose de quoy il est en doubte. » (L. II, chap. 58, fol. 146v)<sup>1382</sup>

En adoptant le point de vue de Tite-Live, Jean de Courcy se distingue d'auteurs comme Boèce, Raoul de Houdenc, Guillaume de Deguileville ou encore Philippe de Mézières, selon laquelle celui qui reçoit la vision en songe est souvent sujet à une détresse morale ou à la maladie :

Illness, anxiety, and restlessness are common mental states (though not always present) for visionary monks as well, from which the emotional stages of contemplation (which is an act of progressive vision) relieves one, or so one hopes.<sup>1383</sup>

Pour le chevalier normand, la vision divine est de l'ordre de la révélation intellectuelle et se présente à l'imagination des hommes sages et prudents. Didon et Ulysse sont également victimes d'un désordre émotionnel, mais celui-ci est une conséquence de la vision et non sa cause : à son réveil, après s'être remémoré son rêve par le prisme de la raison, Didon « se trouva

---

<sup>1381</sup> Sur l'importance des conditions de l'endormissement, de la qualité du sommeil et de l'investissement corporel et spirituel du rêveur dans la valeur du songe, voir Yasmina Foehr-Janssens, « Songes creux et insomnies... », art. cit., pp. 111-136).

<sup>1382</sup> Voir aussi : « Mesmement quant l'en est en adversité et on a le cueur arresté en tristece, en songe l'en souvent des circonstances, parce que le cueur est en crainte et douleur et ne peult reposer sans celle malaise » (*Bouquechardière*, L. I, chap. 78, fol. 81v).

<sup>1383</sup> Voir Mary Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 174 et suiv. La bibliographie sur les auteurs de récits allégoriques encadrés par un songe est abondante. Nous renvoyons de manière non-exhaustive aux études de : Christiane Marchello-Nizia, « La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale », in *Sogni nel medioevo*, éd. Tullio Gregory, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 245-259 ; Fabienne Pomel, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001 et Philippe Maupeu, « La tentation autobiographique dans le songe allégorique édifiant de Guillaume de Digulleville : *Le pèlerinage de vie humaine* », in *Songes et songeurs (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, eds Nathalie Dauvois & Jean-Philippe Gresperrin, Presses de l'université de Laval, 2003, pp. 49-67.

en pitié et en doute, en pitié pour la mort son mari Sicheus et en doute pour la crainte d'elle » (L. III, chap. 12, fol. 163v) alors que Jean de Courcy précise qu'Ulysse, ayant retrouvé le bonheur familial s'endort « joyeux et liez » (L. II, chap. 57, fol. 144v) le soir de sa vision. Ce n'est qu'après avoir raconté son songe aux sages qu'il entre non seulement « en grant doute » mais surtout, en « souspeçon » et « aguet » (*ibid.*, fol. 145r).

Non seulement l'équilibre des humeurs est nécessaire pour éloigner les songes fantastiques, mais les capacités cognitives permettent d'accéder à la parole divine. Les changements apportés par Jean de Courcy dans la narration du songe d'Adraste révèlent une attention plus soutenue au rôle de l'herméneute. Comme dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, l'auteur anticipe le récit du songe qu'il place avant la rencontre avec les deux chevaliers, Polynice et Tydée<sup>1384</sup>. Cette anticipation a pour effet de créer chez le lecteur un étonnement face à l'obscurité de ces signes qui est à l'origine de la démarche interprétative.

Dans la version longue du *Roman de Thèbes*, suivie par la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, la signification du songe est révélée au lecteur au moment même où le roi se le remémore après la rencontre des deux chevaliers. Le lecteur demeure donc passif par rapport à ce langage de signes, ce qui n'est pas le cas dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et la *Bouquechardièrre*. Cependant, la version de l'historiographe normand diffère par plusieurs aspects de sa source : en effet, alors que, dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, le roi d'Argos s'émerveille de cette vision et reste « en grant effreance »<sup>1385</sup>, dans la *Bouquechardièrre*, il fait montre d'un effort intellectuel surprenant pour comprendre son songe. Chez Jean de Courcy, Adraste agit comme un véritable herméneute : la démarche interprétative passe par la mémoration (« a son songe pensa et donc celle vision venir lui pouoit »), le ressassement, forme de méditation (« lui en souvint depuis plusieurs fois »), la refiguration, dans laquelle le songeur fait l'expérience de l'interprétation (« a soy mesmes se pensa »). Et même si Adraste ne comprend pas immédiatement la signification de ce songe, il admet sa valeur prospective. Dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, ce sont ses dieux qui lui révèlent la signification du songe<sup>1386</sup>,

---

<sup>1384</sup> Comme l'a montré Marijke de Visser-van Terwisga, l'auteur de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* emprunte l'épisode du songe prémonitoire à la version longue du *Roman de Thèbes* (Marijke de Visser-van Terwisga, « La représentation de l'antiquité dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », in *L'Antiquité dans la culture européenne du Moyen Âge. Ergebnisse der internationalen Tagung in Padua, 27.09-01.10.1997*, eds Rosanna Brusegan & Alessandro Zironi, Greifswald, Reineke-Verlag, 1998, pp. 315-322). Aimé Petit signale également que la prémonition est mentionnée dans la *Thébaïde* (I, 395-400) mais il s'agit ici non pas d'un songe mais d'une prédiction de l'oracle Apollon (Aimé Petit, « Le *Roman de Thèbes* dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*... », art. cit., pp. 113-121). Le songe est en revanche absent de la version courte du *Roman de Thèbes* et aussi de l'*Ovide moralisé*.

<sup>1385</sup> *Histoire ancienne jusqu'à César*, § 50, l. 18 (éd. cit., t. 1, p. 29).

<sup>1386</sup> « Et quant vint au jor, il ala a ses deus au temple por faire s'orison et sa demande et por respons de ceste chose prendre. Et il li distrent qu'il de lor escus regardast les conissances, si verroit des .ij. bestes dont la visions li avoit faites demostrances, les samblances. » (*ibid.*, § 55, l. 12-15).

alors que dans la *Bouquechardière*, c'est lui seul qui, à la vue des deux chevaliers Tydée et Polynice, fait le rapprochement herméneutique entre son songe et les signes visibles :

Longuement regarda Adrastus leur maniere, car beaux et gents a merveilles estoient, si print lors garde a leur vestement, comme Polimicés fut armé et vestu de la pel d'un ancien lyon et Thideus du cuir d'un senglier. Dés celle heure presente lui va souvenir de la vision que en dormant olt veue, c'estoit que ung lyon et ung fort senglier venoient en sa court pour ses filles avoir. Et doncques se pensa et olt esperance que bien pourroient estre ceulx ces deux chevaliers [...]. (L. I, chap. 78, fol. 81r)

Dans la version longue du *Roman de Thèbes* suivie par l'*Histoire ancienne jusqu'à César* et la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, les dieux indiquent au roi Adraste de regarder les écus des chevaliers sur lesquels il pourra admirer la représentation des deux animaux. Comme l'allégorie *in verbis*, le songe fonctionne de manière métaphorique, par similitude : il figure de manière référentielle (le sanglier et le lion) des signes figurés (la représentation picturale des armes). Chez Jean de Courcy, la démarche diffère, car ce sont les animaux du songe qui apparaissent comme des signes figurés, puisqu'ils sont mis à la place des signes visibles que sont les habits des deux chevaliers. Il concède à ces habitudes vestimentaires une vérité historique :

Pour faire entendre de ces deux filz de roys, c'est Thideus et Polimicés, quelz vestemens ilz avoient a celle heure, quant en la voulte ainsi s'entretroverent, **voir est** que Thideus estoit armé du cuir d'un ancien senglier et Polimicés du cuir d'un lyon fort et espés qui tout son corps couvroit, car pour le temps les preux et vaillans chevaliers de telz vestemens estoient armez, mesmement Herculés de qui parlé avons, lequel tant de proescs fist et acheva, oncques en sa vie ne fut son corps armé sinon du cuir d'un ancien lyon. (L. I, chap. 78, fol. 81r)

En transférant le rapport référentiel du signe figuré (les armes) au signe visible et historique (les vêtements des chevaliers), Jean de Courcy confère à la vision d'Adraste une dimension non plus rhétorique, mais providentielle. Même si la vision d'Adraste n'est pas une allégorie *in factis*, il nous semble qu'elle témoigne par analogie du fonctionnement de ce type d'allégories. Le référent symbolisant (les animaux du songe) préfigure le référent qu'il symbolise (les chevaliers avec leurs peaux de bêtes). La vision d'Adraste illustre la manière dont Dieu injecte du sens spirituel dans les signes obscurs pour signifier une chose réelle à venir.

En faisant d'Adraste un roi plein de discernement et de prudence, Jean de Courcy va à l'encontre de l'allégorèse proposée par l'auteur de l'*Ovide moralisé*. En effet, comme l'a remarqué Marylène Possamaï-Pérez, la légende thébaine figure dans l'*Ovide moralisé* la lutte entre le Bien et le Mal : Tydée, Polynice et Étéocle, Adraste sont des acteurs du Mal, alors que Thésée qui intervient au moment de la destruction finale de Thèbes représente le Christ<sup>1387</sup>. Le sommeil d'Adraste est associé à celui du diable qui vit dans la perpétuelle illusion de se croire

---

<sup>1387</sup> Marylène Possamaï-Pérez, « La légende thébaine dans l'*Ovide moralisé*... », art. cit., pp. 527-545. Dans la *Bouquechardière*, Tydée, nous l'avons vu, est au contraire un modèle du chevalier vertueux car il se sacrifie pour son ami (cf. la partie II, chapitre 3, II. 3).

éveillé alors qu'il se trouve toujours endormi et plongé dans une obscurité profonde<sup>1388</sup>. Il n'est pas anodin que la correction de Jean de Courcy par rapport à son prédécesseur porte sur l'allégorèse du songe, car celui-ci cristallise par sa nature ambiguë la question de la démarche herméneutique au centre des préoccupations de l'écrivain amateur : dans la perspective du salut qui est la sienne, le but du lecteur est d'apprendre à « bien lire » afin d'interpréter correctement les signes à venir.

Pour conclure, nous reviendrons une dernière fois sur le cas du songe d'Ulysse : à la différence de Socrate et de Joseph qui ont su interpréter avec justesse la signification de leurs songes, grâce à une forme de sagesse intellectuelle d'un côté et spéculative de l'autre, Ulysse n'a pas pu s'entourer d'herméneutes capables de percevoir la nature divine de la mise en garde. Mais, au bout de la chaîne de transmission, c'est finalement Jean de Courcy, en tant que le lecteur modèle devenu herméneute, qui se charge de révéler la portée heuristique chrétienne de ce songe. L'écrivain amateur prendrait donc dans le champ littéraire, la place que Joseph occupait auprès de Pharaon. Par la mise en récit et la dissociation entre le rêveur et l'auteur qui retranscrit le songe, le rêve devient un texte que le lecteur se charge désormais d'interpréter<sup>1389</sup>. L'enjeu du « jeu interprétatif » n'est plus apologétique, mais herméneutique, ce dont témoigne la dernière partie du commentaire du songe d'Ulysse :

Doncques quant nous savons qu'il nous veult decevoir et qu'il pourchace nostre destruction, nous devons enfermer ou chastel de grace et mettre trois portiers pour garder la porte desquelz le premier est foy, le second esperance et le tiers charité. Si ne aurons plus garde de lui ne de ses œuvres. (L. II, chap. 57, fol. 145)

Toute tentative de corruption du diable commence par l'impression de fausses illusions qu'il convient d'identifier afin de lui opposer d'autres armes spirituelles : la foi, l'espérance et la charité. L'isotopie du château fort, dans lequel Ulysse s'isole, est transposée sur le plan spirituel (les trois portiers du château de grâce). Aux illusions du diable, Jean de Courcy oppose d'autres images mentales qu'il fixe dans la mémoire de son lecteur au moyen d'une mnémotechnique architecturale. Grâce à un processus d'intellection, ce dernier sera alors en mesure, comme le souligne Mary Carruthers, de réactiver et réinvestir ces représentations mentales lorsqu'il se trouvera face à une situation similaire<sup>1390</sup>. Le traitement du songe antique dans la *Bouquechardière* offre donc un modèle réflexif de bonne lecture. Lors de l'interprétation, les signes du passé, comme les signes du songe, sont un *futur-rendu-présent*, tourné vers le *pas-encore*<sup>1391</sup>.

---

<sup>1388</sup> « Li sathenas plains de bouffoi, / Princes d'angoisse et d'obscurté, / Mestre chiez de maleürté, / Qui regne en la cité de paine, / Cil qui les guie et conduit et maine. / Longuement avoit soumeillié, / Mes or croi qu'il soit esveillé, [...] » (*Ovide moralisé*, L. IX, vv. 1876-1882).

<sup>1389</sup> Jean-Claude Schmitt, « Du "moi" du rêve au "je" du récit et de l'image », art. cit., p. 236.

<sup>1390</sup> Mary Carruthers, *The Book of Memory...*, op. cit., pp. 89-98.

<sup>1391</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3..., op. cit., p. 376.

\*\*\*

Au terme de ce parcours, il est devenu évident que la singularité de la *Bouquechardière* consiste dans la tentative de Jean de Courcy d'insérer la totalité de l'histoire antique dans le cadre de l'histoire universelle. Nettoyée de ses métaphores fabuleuses, la fiction ovidienne est raccordée à l'histoire profane. L'*historicisation de la fiction* trahit non pas un dédain pour les mensonges des poètes, mais une conception rhétorique de la fable proche de celle des humanistes. D'affabulateur, le statut du poète est reconsidéré : il devient un fabulateur.

La mise en place d'une poétique de la vraisemblance permet à Jean de Courcy d'exposer la vérité historique qui se cache sous la fable. La fiction devient alors un indice d'historicité : elle est en effet la manifestation d'un passé autre, révolu qu'il s'agit d'expliquer selon la vérité de l'histoire chrétienne. Elle entre dans la temporalité. L'auteur de la *Bouquechardière* agit donc en véritable historien : à travers le choix des versions, la démythisation et l'humanisation des merveilles du monde antique (le monstre, la déification), il retrace les contours d'un passé flou en réinjectant des indications temporelles, topographiques, parfois archéologiques. La fiction adhère donc au régime de l'historicité déterminé par des critères de vérité et de véracité.

Revalorisé, le rapport entre l'histoire et la fiction est pensé sous le signe d'une complémentarité : au mouvement d'*historicisation de la fiction* répond la *fictionnalisation de l'histoire*. En effet, la fiction rend l'histoire vivante (*enargeia*). La mise en intrigue autour d'acteurs et d'actions, l'insertion d'éléments relevant de l'univers familier, la projection de valeurs propres à la culture morale chrétienne (le vice et la vertu) relèvent d'une conception incarnée du temps passé. Vraie, vraisemblable et effective, la fable devient histoire profane et rivalise avec l'histoire sacrée. Elle n'est pas remythisée<sup>1392</sup> et entre donc dans le plan divin. À ce titre, elle admet une réception symbolique et une vérité profonde.

C'est aussi grâce à la force figurative et la fonction pédagogique de la fable (l'effectivité) que l'historien l'introduit en tant que récit littéraire dans la partie analogique. La fable est alors plus souvent un *exemple fictif* que *mythologique* car, en général, l'orateur chrétien réduit la narration à l'action et interrompt le récit avant la transformation fabuleuse. Ici transparaît l'intérêt de l'orateur par rapport à celui du poète : l'élan de l'écriture se réalise dans la glose et dans la conversion finale de l'âme du lecteur.

---

<sup>1392</sup> À la différence de la légende troyenne qui, sous la plume de Benoît, est remythisée grâce à une *saturation symbolique*, un *éclairage métaphysique* et un *travail de reformulation* jusqu'à devenir dans *Prose 3 et 5* un mythe littéraire (Catherine Croizy-Naquet, « Troie et le mythe », art. cit., p. 48 et p. 53).

Qu'elle fasse partie de l'histoire profane ou du livre profane, la fable livre une vérité divine. Jean de Courcy met en place une herméneutique profane, dans laquelle il abandonne l'opposition théologique entre allégorie *in verbis* et allégorie *in factis*. La *pensée analogique* prend place aux côtés de la *pensée allégorique*. Il ne s'agit plus de ramener la lettre profane à la lettre biblique et sacrée, d'en effacer la trace, afin d'autoriser la lecture d'un sens spirituel. Au contraire, la lettre profane (historique ou fictionnelle) est respectée en tant qu'allégorie poétique, à partir de laquelle l'herméneute élabore un sens spirituel. L'analogie avec l'histoire sacrée ne remplace pas la fable, elle l'illustre.

Inclus dans une temporalité chrétienne universelle, le passé antique et la lettre profane contiennent un ensemble de signes historiques ou surnaturels qui sont autant de manifestations de Dieu ou du Diable qu'il s'agit dès lors d'identifier. Les signes merveilleux et fantastiques contenus dans la lettre déclenchent par leur étrangeté et leur familiarité, le désir de vérité. La *Bouquechardière* met donc l'herméneute au centre de son système. L'écrivain amateur s'impose comme le modèle du « bien lisant ». Le songe oraculaire antique fournit à l'herméneute l'occasion de faire la démonstration de la bonne lecture. L'erreur des songeurs antiques est d'avoir interprété les signes à la lettre et, privés de la foi chrétienne, de ne pas avoir replacé l'enseignement de leur songe dans une perspective anagogique. La vérité divine enseigne que ce qui doit arriver arrivera et que le libre-arbitre de l'homme consiste à se réjouir de la perspective de l'au-delà. L'écrivain amateur est avant tout un herméneute, celui qui a su ancrer ses lectures dans sa mémoire, afin de les méditer et de les refigurer dans une temporalité à la fois actuelle (modifier son comportement présent) et prospective et eschatologique (garantir à son âme la vie éternelle). L'expérience de lecture est donc une expérience de conversion.

## Conclusion

L'écrivain ne dit que par une habitude prise dans le langage insincère des préfaces et des dédicaces « mon lecteur ». En réalité, chaque lecteur est, quand il lit, le propre lecteur de soi-même.

Proust, *Le Temps retrouvé*

Entendre et faire entendre la voix singulière d'un auteur encore peu étudié dans le panorama auctorial en pleine évolution de la fin du Moyen Âge : tel a été l'objectif de notre travail. Pour approcher cette voix en évitant l'écueil de réduire notre étude à une histoire littéraire, à une recherche biographique ou encore à une simple monographie, seule une étude du dynamisme de l'interaction entre un auteur et ses lecteurs à travers son texte nous a semblé à même de rendre compte de l'intégralité de la position de Jean de Courcy dans le champ littéraire. C'est donc l'approche communicationnelle de la littérature selon Paul Ricoeur qui nous a servi à la fois de point de départ et de fil rouge pour structurer notre recherche. Le philosophe conçoit en effet le texte littéraire comme un discours fixé par l'écriture. En tant que tel, le texte a une fonction communicative : il s'adresse à quelqu'un et fait donc intervenir un énonciateur – l'auteur du texte tel qu'il se manifeste dans et par le texte (l'auteur impliqué) – et un destinataire – le lecteur, tel qu'il est envisagé par le texte (le lecteur virtuel ou impliqué), qui reçoit non seulement le sens du texte mais ce qui est visé par le sens (le monde du texte). Un texte se veut ouvert sur le monde et sur le lecteur qui est appelé à habiter le monde<sup>1393</sup>.

En suivant ce parcours de l'auteur au lecteur, en passant par le texte, nous sommes parvenue au terme de notre étude à cerner la manière dont les trois instances entrent en interaction dans la *Bouquechardière* pour garantir la bonne réception et l'effectivité du message transmis par l'auteur. Ce sont donc les trois moments de la *mimesis* – de mise en intrigue, au sens que donne Ricoeur à ce terme –, que nous avons suivis pour déterminer le fonctionnement de la communication littéraire à travers la *Bouquechardière*. Il s'agissait dans un premier temps de s'intéresser à la *préfiguration*, c'est-à-dire à la stratégie mise en place par l'auteur et dirigée vers le lecteur, à qui il veut communiquer une vision du monde. Dans un second temps, nous nous sommes attachée à décrire la *configuration* du récit, c'est-à-dire à la concrétisation de cette stratégie au moyen d'une poétique et d'une mise en récit au service de cette vision. Enfin, la *refiguration* a fait l'objet de notre troisième partie, où nous nous sommes efforcée de

---

<sup>1393</sup> Outre les trois volumes de *Temps et récit* et *La Métaphore vive* (*op. cit.*), voir aussi Paul Ricoeur, *Du texte à l'action : essais d'herméneutique II*, Paris, éd. du Seuil, 1986, p. 128, p. 154 (en particulier).

déterminer, si ce n'est la réponse du lecteur<sup>1394</sup>, du moins une poétique de la lecture qui engage le lecteur à devenir herméneute. L'enquête fut fructueuse ; elle nous a permis de nuancer le panorama auctorial de la fin du Moyen Âge en y ajoutant une nouvelle figure aux côtés de l'intellectuel, du clerc et de l'écrivain de cour : celle de l'écrivain amateur, défini comme un lecteur laïque devenu écrivain afin de communiquer sa vision morale et spirituelle du monde à des pairs issus de la communauté des croyants. Pour ce faire, après avoir imposé sa légitimité dans le champ littéraire, l'écrivain amateur devient un historien amateur, dont le but est de raconter l'histoire de l'humanité où se trouve enfouie une vérité historique, par conséquent morale. Ce faisant, l'écrivain endosse le rôle du lecteur herméneute modèle en traçant à l'attention de son lecteur le chemin à suivre pour interpréter l'histoire et y découvrir une vérité eschatologique et spirituelle. Du parcours individuel d'un lecteur (l'écrivain amateur) au parcours d'écrivain (l'historien amateur), c'est finalement des parcours individuels de lecture (le lecteur-herméneute) que notre analyse a révélés.

### *Jean de Courcy, une figure de l'entre-deux*

Le statut de l'écrivain est un enjeu majeur du Moyen Âge finissant. Le foisonnement de la terminologie technique (les désignations de l'écrivain, de son acte, les figures de projection, d'identification ou d'autorité<sup>1395</sup>) témoigne d'une volonté grandissante de la part des auteurs d'investir par la parole un espace à la fois discursif et sociologique : le champ des écritures. L'auteur de la fin du Moyen Âge, qu'il soit issu du clergé, de l'Université ou d'une autre institution, devient de plus en plus conscient de son rôle à jouer auprès de son lectorat éduqué de la cour, sur le plan politique, moral ou simplement pour divertir. Dans leurs prologues, les auteurs contemporains de Jean de Courcy mettent souvent en place une stratégie rhétorique qui consiste à mettre en scène un portrait stylisé du *moi*, certes social et officiel, mais malgré tout individualisé (à défaut d'être individuel)<sup>1396</sup>, afin de s'approprier la confiance, la bienveillance, l'attention et parfois l'amitié de leur lecteur. Jean de Courcy n'échappe pas à cette tendance autobiographique, puisqu'il ouvre la *Bouquechardièrre* en brossant un portrait de lui-même en vieux chevalier usé par la guerre et retiré du monde qui s'est tourné vers l'étude pour échapper à l'oisiveté. Pourtant, malgré la reprise de ce *topos* de l'oisiveté que l'on trouve dans les prologues des histoires universelles (celle de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* par exemple), le portrait, censé asseoir l'autorité d'un auteur, détonne dans la scénographie de ces

---

<sup>1394</sup> Dans le cas de la *Bouquechardièrre*, l'aspect phénomélogique de la lecture nous échappe : outre les marques de possessions et les quelques notes marginales plus tardives, nous ne disposons d'aucune preuve ou trace qui pourraient nous renseigner sur la réception concrète de son œuvre.

<sup>1395</sup> Voir la base de données clerc6 : <https://wp.unil.ch/clerc6/>.

<sup>1396</sup> Dominique Iogna-Prat & Brigitte Miriam Bedos-Razak (dirs), *L'Individu au Moyen Âge...*, *op. cit.*

histoires : comment un chevalier peut-il légitimer la maîtrise d'un savoir clérical historique et théologique (puisqu'il moralise chaque chapitre) et des codes spécifiques liés à la compilation et à l'exégèse ? L'autorité de Jean de Courcy reposerait-elle seulement sur sa métamorphose de chevalier actif reconverti en vieux clerc ?

La réponse à laquelle nous sommes parvenue au terme de ce travail est pour le moins surprenante. En réalité, contrairement à Christine de Pizan par exemple ou à un Philippe de Mézières (ancien chevalier converti), l'auteur de la *Bouquechardière* ne s'approprie jamais le masque du clerc, puisque, comme notre analyse l'a montré, les personnages de clercs sont réduits à leur fonction religieuse. De même, malgré un hommage discret aux chevaliers chroniqueurs (« moi, Jean de Courcy, chevalier normand »), ce n'est pas dans cette fonction que notre auteur se reconnaît. Son statut d'historien racontant des événements d'un temps ancien induit un recul critique vis-à-vis de l'histoire, une reconfiguration qui passe par la mémoire et un travail de deuil qui le distingue de l'immédiateté émotive dans laquelle se trouvent les chevaliers-chroniqueurs, voire même les personnages de chevaliers-narrateurs (Énée par exemple). Quant aux chevaliers lettrés, tels Alexandre et Ulysse, ils sont comme le clerc réduit à leur essence : leur fonction politique.

De fait, l'écriture de Jean de Courcy est caractérisée par l'absence de réflexivité auctoriale et par une discrétion de l'auteur à travers son texte qui, en son « absence », semble se raconter de lui-même. En dehors de sa fonction de compilateur, Jean de Courcy n'investit pas son texte de sa personne auctoriale. C'est l'histoire qui est au centre de son discours. Ce silence auctorial doublé de l'autoportrait liminaire nous a invitée à repenser la question de l'auctorialité à la fin du Moyen Âge non plus en termes d'*autorité* mais de *légitimité*. Jean de Courcy n'est pas en quête d'un statut, il est né chevalier et le reste. Mais il est en quête d'une fonction auteur, d'une manière d'habiter le monde des lettres. Ce n'est ni en clerc, ni en auteur, ni en intellectuel ou écrivain de cour qu'il se pense : il apparaît comme un écrivain amateur – une catégorie qui émerge, selon nous, à la fin du Moyen Âge.

Ce statut d'écrivain amateur mobilise une double posture. Celle du chevalier, d'une part, qui confère à l'auteur des qualités éthiques et intellectuelles relevant de la sagesse pratique et d'une expertise indispensable pour parler du fait de la guerre. Ainsi, l'auteur accorde aux personnages de vieux chevaliers (Panthus par exemple) un rôle de conseillers politiques. D'autre part, la posture de la vieillesse auréole ces figures d'un *ethos* de prudence et de sagesse morale. À nouveau, Jean de Courcy ne se projette pas dans les figures du vieux prophète (à l'instar de Philippe de Mézières), du patriarche ou de l'ermite, traditionnellement porteuses du message chrétien et qui ont pour fonction de veilleur sur la communauté. Au contraire, c'est souvent le vieux chevalier qui possède leurs qualités, comme la prudence. De manière

remarquable, l'auteur de la *Bouquechardière* reste éminemment fidèle à sa condition, même lorsqu'il se pense écrivain : le chevalier évite ainsi non seulement l'accusation d'imposture, mais aussi celle de l'indignité. Jean de Courcy actualise la proposition d'Alain Chartier : « Et puis que Dieu ne t'a donné force de corps ne usaige d'armes, sers a la chose publique de ce tu pués »<sup>1397</sup>. C'est justement parce que Dieu lui a donné autrefois la force du corps et la maîtrise du métier des armes qu'il s'arroge désormais le droit d'écrire sur un sujet qu'il connaît : l'histoire des conflits entre les nations et celle de leur chute.

S'il ne fait pas le choix de la carrière politique, c'est parce qu'il est avant tout un laïc contemplatif qui estime avoir trouvé dans les lectures d'histoires anciennes des réponses universelles et chrétiennes aux dissensions politiques. Sa vieillesse et son impotence ont été le moteur de ses lectures. Ainsi, le retrait de Jean de Courcy n'est la conséquence ni d'un exil politique (comme chez Pierre Salmon), ni d'une tentation érémitique, mais bien l'expression d'un désir d'échapper à l'oisiveté : il résulte du choix d'un vieil homme sage. Dans un premier temps, comme chez Christine de Pizan, la lecture fournit à notre auteur la légitimation de son savoir livresque. Dans un second temps, elle débouche sur l'activité de contemplation : Jean de Courcy apparaît comme un lecteur dévot. Du désir de lire naît alors le désir d'écrire pour convertir son lecteur. Passeurs d'une vérité divine, l'écrivain amateur et le laïc contemplatif fusionnent en une seule figure : l'orateur chrétien, dont le discours est caractérisé par l'universalité et l'atemporalité des valeurs chrétiennes. L'engagement du laïc contemplatif s'opère ainsi sur le plan de la spiritualité.

Ayant prouvé sa légitimité grâce aux qualités que lui confèrent son rôle social, son éthique et son parcours intellectuel, l'écrivain amateur peut désormais s'appropriier les codes savants des historiens compilateurs et des exégètes commentateurs. À travers la citation philosophique, patristique et l'usage des *exempla*, il manifeste une maîtrise du savoir et des méthodes des savants médiévaux. Même s'il est fort probable que l'écrivain amateur cite ces œuvres de seconde main grâce aux traductions, la *Bouquechardière* témoigne de la laïcisation du savoir clérical à la fin du Moyen Âge. Au terme de ce parcours sur la stratégie auctoriale, il s'avère d'ailleurs que la bibliothèque imaginaire de notre écrivain amateur reflète un rapport moral et religieux au monde du texte<sup>1398</sup>. Le désir de transmettre un savoir historique et une morale à la fois eschatologique et séculière rapproche Jean de Courcy de la figure du philosophe, transposition de la figure du docteur dans le monde du laïc lettré.

---

<sup>1397</sup> Alain Chartier, *Quadriologue invectif*, éd. Florence Bouchet, Paris, Champion, p. 65.

<sup>1398</sup> Tania van Hemelryck, « La bibliothèque médiévale dans les livres : entre fantasme et réalité », in *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris, Classique Garnier, 2014, pp. 293-305.

Jean de Courcy apparaît donc comme une figure de l'entre-deux : à la fois singulier dans sa stratégie de légitimation, il n'en demeure pas moins « plus clerc que le clerc », si l'on peut dire, pour ce qui concerne le choix de son discours (l'histoire universelle), de sa méthode (la compilation et l'exégèse) et par sa démarche édificatrice. Ce sont ces gestes compilatoires (collection, sélection et recomposition) qui ont été au centre de notre deuxième partie. Il s'agissait de voir comment Jean de Courcy *fait de l'histoire*. L'analyse nous a permis de confirmer le constat de Bernard Guenée sur l'historien amateur qui, bien souvent, n'avait pas accès aux archives et se contentait de sources narratives. Jean de Courcy n'est pas encore cet « antiquaire passionné » que deviendra l'humaniste conjuguant sa passion pour le passé et une exigeante érudition<sup>1399</sup>. Cependant, il fait subir au cadre spatio-temporel de l'histoire universelle quelques distorsions qui la rendent singulière.

Le compilateur de la *Bouquechardière* accorde ainsi moins de place que ses prédécesseurs à l'histoire sainte. Là où ses modèles entrelaçaient l'histoire biblique et l'histoire profane, Jean de Courcy déplace la Genèse en ouverture dans le prologue du livre I, limite l'histoire biblique au récit de la descendance de Noé (sans s'attarder sur la lignée sacrée de Sem) et clôt son histoire universelle sur l'avènement du Christ. L'histoire sainte fournit donc un pacte de lecture eschatologique : d'une part, elle encadre la temporalité de l'histoire de l'humanité et, d'autre part, elle entoure le livre et, en dernier lieu, la lecture. L'histoire sacrée étant réduite à cette fonction encadrante, c'est l'histoire profane qui occupe une place centrale dans la *Bouquechardière*. L'ordonnement procède d'une logique à la fois biographique et dynastique qui permet au compilateur de regrouper des épisodes traditionnellement ordonnés de manière chronologique (l'histoire de Jason et de la première destruction de Troie est intégrée à l'histoire grecque : l'histoire des Assyriens est regroupée dans le livre IV avec l'histoire des Mèdes et des Perses). Le but de cet ordonnement est pédagogique : l'histoire de Jean de Courcy est politique, elle est centrée sur les relations entre les puissants du monde antique (les rois, les peuples), ce qui a pour conséquence de susciter l'intérêt d'un lectorat composé de nobles. Retracer la vie d'un homme (de sa naissance à sa mort comme il le fait avec Hercule) ou le destin d'une nation de son apogée à sa chute (Thèbes, Troie) confère à l'histoire une fonction exemplaire.

Mais le passé antique dans la *Bouquechardière* dépasse cette seule exemplarité. Notre étude a mis en évidence l'effort considérable entrepris par notre auteur pour raccorder la lignée des peuples médiévaux, les Français, les Anglais et les Italiens dans le *continuum* historique qui débute non plus avec la lignée des Troyens, mais avec celle de Japhet qui remplace ici celle

---

<sup>1399</sup> Bernard Guenée, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.*, p. 70-73.

de Sem (Abraham, Jacob, Joseph, Moïse, Josué, etc., dont les vies sont passées sous silence). Renforçant l'universalité des nations, Jean de Courcy affermit l'intentionnalité chrétienne de son histoire<sup>1400</sup>. Ce *continuum* met en place le processus d'identification nécessaire à l'actualisation. L'histoire passe de la mémoire à la refiguration (comme l'entend Paul Ricoeur), c'est-à-dire à une expérience de lecture qui vise à l'appropriation et l'actualisation dans le futur du lecteur<sup>1401</sup>. Les lecteurs contemporains sont invités à ne pas répéter l'orgueil de leurs ancêtres qui a conduit à leur mort ou la chute de leur nation. La temporalité chrétienne chez Jean de Courcy laisse envisager la possibilité d'un progrès.

L'intentionnalité eschatologique détermine aussi la grammaire et la poétique de notre historien amateur<sup>1402</sup>, autrement dit, la manière dont il agence ses sources et sa prose historique. Même sans disposer d'un accès aux archives, l'historien amateur fait un effort considérable pour authentifier son discours, jusqu'à parfois recréer l'autorité historique latine, là où son modèle, lui, restait vague. Plus qu'un mirage d'authenticité<sup>1403</sup>, l'attribution à une référence externe crée tout d'abord un effet de vérité historique qui permet à l'historien de montrer son travail de sélection et reconstitution ; surtout, cette référence génère un effet de vérité morale, puisqu'elle isole presque toujours une information contenant un potentiel d'interprétation morale (par exemple dans les informations relevant de l'altérité religieuse et culturelle). Ainsi considérée, l'attribution possède donc une fonction pédagogique essentielle.

De même, le rapport de Jean de Courcy à ses sources effectives est pensé selon le critère de potentiel d'actualisation moral. Compte tenu de l'évolution de la prose romanesque depuis le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1404</sup>, l'historien a abandonné l'antagonisme du vers mensonger et de la prose véridique qui étaient propres aux historiens du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1405</sup>. La distinction entre le *roman*, la *poetie*, la *chronique* et l'*istore* tient essentiellement dans les modèles rhétoriques que chaque mode d'écriture actualise. Jean de Courcy ne condamne ni l'un ni l'autre, mais renvoie le lecteur à des lectures complémentaires selon ses goûts et ses envies. En tant qu'historien, il a fait le choix d'un modèle rhétorique caractérisé par sa véracité et sa factualité. Ainsi, il peut inclure dans son texte des éléments empruntés aux romans, surtout lorsque ceux-ci permettent de stigmatiser un comportement contraire aux valeurs chrétiennes. Ils sont alors vidés de l'excès

---

<sup>1400</sup> Hans-Werner Goetz, « On the Universality of the Universal History », in *L'Historiographie médiévale en Europe...*, *op. cit.*, pp. 247-261 (p. 248).

<sup>1401</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté*, t. 3, *op. cit.*, p. 297.

<sup>1402</sup> Étienne Anheim & Pierre Chastang, « Conclusion. L'écriture infinie : écrire l'histoire au Moyen Âge », art. cit., p. 361.

<sup>1403</sup> En témoigne la précision et la justesse avec laquelle il cite la Bible mais aussi les auteurs patristiques et philosophiques.

<sup>1404</sup> Maria Colombo-Timelli, Barabar Ferrari & Anne Schoysman (éds), *Mettre en prose aux XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, Turnhout, Brepols, 2010.

<sup>1405</sup> Catherine Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine...*, *op. cit.*

langagier propre au romancier pour ne laisser transparaître que les faits. La prose historique de notre historien amateur se caractérise par sa sécheresse et son réalisme : les pratiques du résumé et de la répétition (par les formules topiques empruntées à la rhétorique épique mais vidées de la force perlocutoire) participent à démythifier les valeurs courtoises idéalisées par le modèle rhétorique romanesque et épique. *A contrario*, la peinture effrayante des passions humaines et des conséquences de la guerre et de l'amour contribue à renforcer la validité des valeurs chrétiennes. L'histoire antique est donc présentée comme un contre-modèle à partir duquel Jean de Courcy espère réformer les valeurs spirituelles de ses lecteurs. La vision du passé est pessimiste, mais celle du futur est ouverte : la révélation de la foi et l'extinction d'un monde corrompu par l'orgueil ouvrent la perspective d'une Rédemption qui se déploie à la fin de la lecture, à partir de la naissance du Christ.

C'est le désir de conversion du lecteur qui explique une dernière singularité de la *Bouquechardière* : l'insertion des fables ovidiennes au sein d'une histoire universelle qui pose la question du rapport de l'histoire à la fiction. Guidé par son intentionnalité chrétienne, l'écrivain amateur considère que « quele chose que l'escripture die nous devons nous tousjours en vray propos tenir » (prol., fol. 1v). Parce qu'elle provoque l'incrédulité du lecteur, la fiction enclenche le processus herméneutique nécessaire à la quête de la vérité, à la fois historique et spirituelle. Elle appelle le laïc contemplatif à devenir un lecteur herméneute et à concrétiser le pacte de lecture eschatologique. En insérant les fables dans l'histoire universelle, Jean de Courcy s'impose comme un lecteur herméneute modèle : il montre le chemin à suivre de la lettre à l'esprit.

Comme le roman, la fable n'est pas rejetée. Se démarquant de la conception des théologiens allégoristes, l'écrivain amateur ne considère pas la fable comme un mensonge. Elle est tantôt une simple métaphore poétique, tantôt un signe surnaturel de Dieu ou du diable. L'interprétation de la fable s'opère donc selon une double perspective : lorsqu'elle est métaphore, la *senefiance* peut être reconstruite par analogie<sup>1406</sup>, alors que, lorsqu'elle est un signe surnaturel, ce sens profond est révélé par une démarche exégétique, appliquée cette fois-ci non plus au livre sacré (l'Ancien Testament), mais à l'histoire profane. Ces deux démarches, analogique ou allégorique, mènent en fin de compte à la vérité divine. Qu'il réhabilite la métaphore poétique ou l'histoire antique, l'écrivain amateur s'émancipe progressivement de la du cadre d'exégèse dogmatique fourni par les théologiens.

---

<sup>1406</sup> Le rapport analogique entre l'allégorie poétique et le sens profond sera caractéristique de la démarche d'interprétation néa-platonicienne qui se développe à la Renaissance (Teresa Chevolet, *L'Idée de la fable...*, op. cit.).

Dans la *Bouquechardière*, la fable apparaît donc tantôt comme un récit (un mythe littérisé), tantôt comme une fausse croyance. À l'instar de ce que soulignent Lactance, mais également Jacques Legrand et Boccace après lui, le poète chez Jean de Courcy n'est jamais qualifié de menteur : il est un fabulateur (et non un affabulateur) car son but n'est pas de tromper mais d'inventer, d'imaginer<sup>1407</sup>. D'autre part, suivant alors la pensée de saint Augustin, le poète en tant qu'acteur de l'histoire a pu être parfois trompé par le diable ; à l'inverse, il est capable », recevoir par le vouloir de Dieu l'intuition du divin, grâce à sa « prudence et auctorité . Cette dernière qualité du poète n'est pas sans rappeler les prémisses de la théorie boccacienne du poète inspiré par la *fervor*, ce bouillonnement qui lui vient de Dieu. Néanmoins, le traitement de la légende de Persée dans la *Bouquechardière* a montré que Jean de Courcy ne se livre pas à une apologie du poète mais de l'herméneute profane. La revalorisation du poète lui permet de mettre en valeur son propre travail sur la lettre profane : à l'instar de Pierre le Mangeur qui glosait la lettre biblique, Jean de Courcy propose une glose de la lettre profane. Dans sa démarche herméneutique, notre *bien lisant* se révèle à nouveau comme une figure de l'entre-deux : s'il emprunte aux théologiens la méthode traditionnelle de l'exégèse, il l'applique en revanche de manière singulière sur la lettre et l'histoire profane, sans renier ni l'une ni l'autre.

Comme vis-à-vis du modèle rhétorique romanesque, l'écrivain amateur procède à un double mouvement d'historicisation de la fiction et de fictionnalisation de l'histoire qui répond en fait à une double exigence du discours historique : celle de la vérité et de la véracité. À l'élan poétique d'Ovide dans les scènes de métamorphose notre herméneute substitue l'élan spirituel de la glose, qui permet au sens eschatologique de l'histoire profane de se déployer. Dans un premier temps, il vide la fable de ses métaphores poétiques en prenant soin d'identifier le sens littéral qu'elles renferment. L'historien pratique ainsi une poétique de la vraisemblance qui consiste à inclure le monde mythique dans un espace, une temporalité et une réalité anthropologiques. Selon une logique évhémériste, les dieux sont des inventeurs, les monstres sont des hommes cruels, et l'univers dans lequel évoluent les héros est rendu familier au lecteur médiéval. L'historien ajoute également de nombreux effets de réel : des toponymes, des noms qui n'ont d'autre fonction que de dénoter le réel. Dans un deuxième temps, la fiction mythologique dans la *Bouquechardière* consiste en ce que Jacques Legrand appelle l'*allegation* : par sa capacité à figurer, elle permet de mieux illustrer un précepte moral. Elle possède une force pédagogique : les mésaventures de Niobé, d'Érysichton, de Vénus et Adonis, de Myrrha, d'Io, etc. illustrent toutes des comportements vicieux et, par conséquent, une vérité humaine. L'historien emprunte au régime de littérisé sa vivacité, ce qui lui permet de

---

<sup>1407</sup> Hervé Campagne, *Mythologie et rhétorique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en France...*, op. cit.

dépeindre un monde et ses acteurs avec plus de force et de clarté. Grâce à son principe d'*enargeia*<sup>1408</sup>, la fiction met en place l'illusion d'un « croire-voir » et d'un « tenir-pour-vrai »<sup>1409</sup>.

Lorsqu'il est le signe du surnaturel, l'élément fantastique ou merveilleux n'est pas considéré comme une métaphore, mais comme une allégorie. L'historien conserve ainsi le récit de certaines métamorphoses : il s'agit des métamorphoses-illusions provoquées par le diable. Elles font alors appel à des artifices qui permettent de détourner la fonction première d'un matériau (dans le cas de Céphale, de Pasiphaé, de Dédale, de Virgile ou de Médée), ou qui sont une pure illusion de l'esprit (Éson, Diomède, Ulysse). Rejoignant à nouveau la pensée de saint Augustin, Jean de Courcy considère que seul Dieu a la capacité de transformer la véritable nature d'un être en une autre. Dieu et le diable agissent donc dans le monde de l'homme et dans son âme ; c'est pourquoi le rôle de Jean de Courcy, en tant qu'herméneute, est d'apprendre à son lecteur à identifier les signes et à les interpréter.

Les songes oraculaires antiques d'Ulysse, d'Amphiaräus et d'Adraste fournissent l'occasion à Jean de Courcy de montrer la manière de *bien lire* et de *bien interpréter*. L'erreur des hommes antiques est de n'avoir pas su replacer le signe envoyé par Dieu dans une perspective eschatologique et anagogique. S'accrochant aux biens de ce monde, Amphiaräus et Ulysse ont fini par précipiter leur mort. De son côté, le lecteur de la *Bouquechardière* a reçu la révélation de la foi chrétienne grâce à l'avènement du Christ. C'est donc au prisme de cette foi révélée qu'il doit désormais d'interpréter l'histoire. Or, celle-ci n'enseigne rien de moins que la fin inéluctable de l'homme, et avec elle cependant, l'espoir du salut et de la béatitude aux côtés de Dieu. L'intentionnalité de Jean de Courcy est donc certes de réformer les mœurs de son lecteur, mais aussi de le rendre autonome face au monde du texte, et actif dans la direction spirituelle de son âme.

### **La *Bouquechardière*, une compilation d'histoires à l'usage du laïc contemplatif**

C'est au moment où le lecteur clôt le livre de la *Bouquechardière* que le futur se joue. L'œuvre est avant tout un appel au lecteur à devenir le lecteur de lui-même. Suivant le modèle de son propre parcours, l'écrivain amateur invite le lecteur à *visiter et à lire* les textes quotidiennement jusqu'à les avoir intériorisés au fond de son âme. D'une herméneutique de la lecture, nous passe ainsi à une pragmatique de la lecture, qui mène à la conversion des âmes :

En se tournant vers les modèles [de héros de l'Antiquité païenne ou biblique, personnages évangéliques et autres personnages de l'histoire et de la littérature], en se plaçant dans leur situation, en appliquant à lui-même leurs déclarations et leurs actes, l'individu prend conscience

<sup>1408</sup> Carlo Ginzburg, *Le Fil et les traces. Vrai faux fictif*, trad. Martin Rueff, Paris, Verdier, 2006, pp. 23-60.

<sup>1409</sup> Paul Ricoeur, *Le Temps raconté, t. 3...*, op. cit., p. 338.

de soi, forme sa personnalité en se modelant sur des caractères connus d'après des textes qui font autorité. Il ne s'agit pas d'une imitation, mais d'une auto-assimilation comme moyen d'auto-identification [...].<sup>1410</sup>

La *Bouquechardière* se veut une compilation à l'usage du laïc contemplatif : elle n'appelle pas à l'action, mais à la conversion de son être. En ce sens, l'attitude de Jean de Courcy ne s'inscrit pas en porte-à-faux par rapport aux écrivains de son temps (qui, face à l'urgence de la situation choisissent la voie de l'engagement politique), mais à leur côté.

En l'absence d'une étude ample sur la *Bouquechardière*, tout (ou presque) était à faire. Si nous avons opté pour la communication littéraire chez Jean de Courcy, d'autres angles d'approche pourraient mener à des études très fructueuses sur cet auteur. À titre d'exemple, nous n'avons fait qu'affleurer la question de l'émotion, pourtant omniprésente sous la plume de notre orateur chrétien. Viviane Griveau-Genest a montré à propos de Jean Gerson que le recours aux émotions constituait une stratégie rhétorique centrale dans le processus de conversion des âmes<sup>1411</sup>. C'est par l'affection que le croyant fait finalement l'expérience du divin. Il serait intéressant d'étudier de manière systématique la manière dont l'émotion mobilisée dans le discours historique et homilétique contribue à renforcer une communauté émotionnelle et affective dans laquelle serait inclus le laïc contemplatif.

Si nous ne sommes pas à même de juger de l'impact concret du livre de Jean de Courcy sur ses lecteurs, nous pouvons néanmoins faire le constat que son œuvre ne connaîtra pas de postérité au-delà des années 1480 et ne sera jamais imprimée. Elle est probablement concurrencée par les autres histoires universelles qui voient le jour à la fin du Moyen Âge et dont les auteurs sont mieux « ancrés » dans la société curiale que Jean de Courcy<sup>1412</sup>. De même, on constate en feuilletant les manuscrits que ceux-ci font rarement l'objet d'annotations manuscrites qui pourraient témoigner d'une pratique de lecture active. Au contraire, ses écrits furent copiés dans des manuscrits luxueux qui, dans les bibliothèques des nobles, acquièrent le statut d'objet d'art, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils ne furent pas lus. Notre écrivain amateur aurait-il été finalement victime de la posture de retrait sur laquelle il fondait sa sincérité, mais aussi de son manque de réseau dans le milieu de la noblesse et dans le milieu ecclésiastique ? La *Bouquechardière* a-t-elle fini « enfermée dans une armoire »<sup>1413</sup>, comme le déplore Pétrarque à propos de certaines pratiques de lecture des nobles ? La *Bouquechardière*

---

<sup>1410</sup> Aaron J. Gourevitch, *La Naissance de l'individu...*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>1411</sup> Viviane Griveau-Genest, *L'Esthétique du faire croire...*, *op. cit.*, pp. 422-515.

<sup>1412</sup> Que l'on pense à la *Fleur des histoires* composée par Jean Mansel et commandée par Philippe III le Bon. Georges Doutrepoint, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne : Philippe le Hardi, Jean sans Peur, Philippe le Bon, Charles le Téméraire*, Paris, Champion, 1909 [réimpr. : Genève, Slatkine, 1970], p. 138 et pp. 426-428.

<sup>1413</sup> Pétrarque, *Remède de la bonne et de la mauvaise fortune*, 1, 43.

avait bien l'ambition d'être un *remède de la bonne et de la mauvaise fortune*. Mais, à défaut d'avoir offert une postérité littéraire à son auteur, elle lui a offert un *art de mourir* :

Et pour ce qu'il est vieil et approuche fort la fin de ses jours vous supplie a tous comme pour lui vueilliez prier nostre seigneur que le petit de temps que il a mais a vivre le vueille pourveoir et tenir en sa grace et quant il lui plaira qu'il parte de ce siecle que il vueille son ame avec lui recueillir en son glorieux regne pardurablement. (*Explicit*, fol. 377r)

Pour les richesses qu'elle contient et les nuances qu'elle nous a permis de tracer du point de vue de la communication littéraire à la fin du Moyen Âge, il était temps de sortir l'œuvre de Jean de Courcy de son armoire.



# Bibliographie

## LES TEXTES

### Textes et manuscrits de référence :

JEAN DE COURCY, *Bouquechardièrre*, Paris, BnF fr. ms. 20124.

JEAN DE COURCY, *Le Chemin de Vaillance*, London, Royal Library Ms 14 E II.

### Sources principales de Jean de Courcy :

BENOIT DE SAINTE-MAURE, *Le Roman de Troie*, éd. Léopold Constans d'après tous les manuscrits connus, Paris, Didot, 1904-1912, 6 vols.

*Chronique dite de Baudouin d'Avesnes*, Cambrai BM, ms. fr. 683.

DARES, *De excidio Trojae historia*, éd. Ferdinand Meister, Lipsiae, Teubner, 1873.

DICTYS DE CRETE, *Ephemeridos belli Troiani libri a Lucio Septimio ex Graeco in latinum sermonem translati*, éd. Werner Eisenhut, Leipzig, Teubner, 1973.

#### *Histoire ancienne jusqu'à César :*

- *Histoire ancienne jusqu'à César 1*, Paris, BnF, ms. fr. 20125.
- *Histoire ancienne jusqu'à César 3*, Paris, BnF, ms. fr. 15455.
- [section Genèse] : COKER-JOSLIN, Mary (éd.), *The Heard Word : A Moralized History. The Genesis Section of the Histoire Ancienne in a Text from Saint-Jean d'Acre*, University of Mississippi, Romance Monographs 46, 1986.
- [section Assyrie, Thèbes, Hercule, Amazones et Minotaure] : VISSER-VAN TERWISGA, Marijke de (éd.), *Histoire ancienne jusqu'à César (estoire Rogier)*, t. 1, Orléans, Paradigme, 1995.
- [section Troie] : JUNG, Marc-René (éd.), *Histoire ancienne jusqu'à César, section « Troie », traduction d'après Darès*, in *La Légende de Troie en France au Moyen Âge, Analyse des versions françaises et bibliographie raisonnée des manuscrits*, Bâle-Tübingen, Romanica Helvetica, 1996, pp. 334-430.
- [section Alexandre] : GAULLIER-BOUGASSAS, Catherine (éd.), *L'Histoire ancienne jusqu'à César ou Histoires pour Roger, châtelain de Lille, de Wauchier de Denain. L'histoire de la Macédoine et d'Alexandre le Grand*, Turnhout, Brepols, 2012.

GUIDO DELLE COLONNE, *Historia destructionis Troiae*, éd. Nathaniel Edward Griffin, Cambridge (Massachusetts), The Mediaeval Academy of America, 1936.

*Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois*, Paris, BnF, ms. fr. 19477.

*Ovide moralisé, poème du commencement du quatorzième siècle*, publié d'après tous les manuscrits connus, éd. Cornelis de Boer, Amsterdam, Müller, 1915-1938.

[Prose 1] : *Roman de Troie en prose*, éd. partielle Léopold Constans & Edmond Faral d'après la version commune (manuscrit B.N.F. fr. 1612), Paris, Champion, Classiques français du Moyen Âge, 1922

- , *Roman de Troie en prose*, transcription de Françoise Vielliard d'après le manuscrit BnF fr. ms. 1612.

[Prose 3] : *Roman de Troie en prose*, Rouen, Bibliothèque municipale, O. 33.

- , VIELLIARD, Françoise, « Le roman de Troie en prose dans la version du ms. Rouen, Bibl. mun. O. 33 : "membra disjecta" d'un manuscrit plus ancien ? », *Romania*, t. 109, 1988, pp. 502-539.

[Prose 4] : *Le Roman de Troie en prose, version du Cod. Bodmer 147*, éd. Françoise Vielliard, Cologny-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, 1979.

[Prose 5] : ROCHEBOUET, Anne, « D'une pel toute entière sans nulle cousture ». *La cinquième mise en prose du Roman de Troie, édition critique et commentaire*, dir. Gilles Roussineau, Université Paris IV-Sorbonne, École doctorale V – Concepts et langages, novembre 2009.

*Roman d'Eneas*, éd. et trad. Aimé Petit d'après le manuscrit B.N. fr. 60, Paris, Librairie générale française, 1997.

*Roman de Thèbes*, éd. Léopold Constans d'après tous les manuscrits connus, Paris, Librairie Firmin Didot, 1890, 2 t.

### **Auteurs anciens et médiévaux :**

ARISTOTE, *La Rhétorique*, trad. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

ALAIN CHARTIER, *Quadrilogue invectif*, éd. Florence Bouchet, Paris, Champion, 2011.

ALEXANDRE DE PARIS, *Le Roman d'Alexandre*, in *The Medieval French Roman d'Alexandre. Vol. 2 : Version of Alexandre de Paris Text*, eds Edward C. Armstrong, D. L. Buffum, Bateman Edwards, L. F. H. Lowe, Princeton, Princeton University Press, 1937.

AUGUSTIN (Saint), *La Cité de Dieu, Œuvres II*, dir. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000.

BOCCACCIO, Giovanni, *Genealogie deorum gentilium libri*, éd. Vincenzo Romano, Bari, Laterza & Figli, 1951.

- , *La Généalogie des dieux (Genealogia Deorum gentilium). Livres XIV et XV : un manifeste pour la poésie*, éd. et trad. Yves Delègue, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2001.

BRUNETTO LATINI, *Li Livres dou tresor*, éd. Francis J. Carmody, Genève, Slatkine Reprints, 1998.

CHRISTINE DE PIZAN, *Chemin de longue étude*, éd. et trad. Andrea Tarnowski, Paris, Librairie Générale française, 2000.

- , *L'Epistre Othea*, éd. Gabriella Parussa, Genève, Droz, 1999.
- , *Livre de la Cité des dames*, éd. et trad. Earl Jeffrey Richards, Milan, Luni Editrice, 1998.
- , *Le Livre de la mutacion de Fortune par Christine de Pisan*, éd. Suzanne Solente, Paris, Picard, 1959-1966, 4 t.
- , *The 'Livre de la Paix' of Christine de Pisan*, éd. critique Charity Cannon Willard, 'S Gravenhage, Mouton, 1958.
- , *Le Livre des Faits et bonnes mœurs du sage roi Charles V*, éd. Suzanne Solente, Paris, Champion / Genève, Slatkine, 1936-1940.

CICERON, *De la vieillesse (Caton l'Ancien)*, trad. Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

- , *De l'orateur*, éd. et trad. E. Courbaud et H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, , t. 1 (1922), t. 2 (1928), t. 3 (1930).
- CUVELIER, *La Chanson de Bertrand du Guesclin*, éd. Jean-Claude Faucon, Toulouse, éditions univ. du Sud, 1990-1991.
- DANTE, Alighieri, *Convivio*, éd. Franca Brambilla Ageno, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1995.
- Le débat sur le « Roman de la Rose »*. *Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*, éd. Éric Hicks, Genève, Slatkine, 1996.
- DENIS DE FOULECHAT, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372), Livres I-III*, éd. Charles Brucker, Genève, Droz, 1994.
- L'Estoire de Brutus*, éd. Géraldine Veysseyre, Paris, Garnier, 2014.
- EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. Gustave Bardy, Paris, éd. du Cerf, 1952-1960 (nouvelles éds 1993-1994 , 3 t).
- EUSTACHE DESCHAMPS, *Eustache Deschamps, ca 1340-1404 : anthologie thématique*, éds James Laidlaw & Christine Scollen-Jimack, Paris, Classiques Garnier, 2017.
- , *Œuvres complètes*, éd. le marquis Queux de Saint-Hilaire, Paris, Firmin Didot, 1878-1903.
- EVART DE TREMAUGON, *Le Songe du vergier, édité d'après le manuscrit Royal 19 C IV de la British Library*, éd. Marion Schnerb-Lièvre, Paris, 1982, 2 vols.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités juives. L. I à III*, éd. Étienne Nodet, Paris, éditions du CERF, 1992.
- FRÈRE LAURENT, *La « Somme le Roi », par Frère Laurent*, éd. Édith Brayer & Anne-Françoise Leurquin-Labie, Paris, Société des Anciens Textes Français, 2008.
- GEOFFROI CHARNY, *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny. Text, Context, and Translation*, éd. Richard W. Kaeuper & Elspeth Kennedy, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.
- GEOFFREY DE MONMOUTH, *The Historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth 1, A single-manuscript Edition from Bern*, Burgerbibliothek, ms. 568, éd. Neil Wright, Cambridge, D.S. Brewer, 1985
- , *Histoire des rois de Bretagne*, trad. Laurence Mathey-Maille, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- GEOFFROY DE VILLEHARDOUIN, *La Conquête de Constantinople, avec la continuation de Henri de Valenciennes*, éd. Natalis de Wailly, Paris, Firmin-Didot, 1982.
- , *La Conquête de Constantinople*, éd. et trad. Jean Dufournet, Paris, Flammarion, 2004.
- Grandes Chroniques de France*, éd. Jean Viard, SHF, 1920.
- GUILLAUME DE LORRIS & JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, éd. Ernest Langlois d'après les manuscrits, Paris, Firmin-Didot, 1914.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La Lettres aux Frères du Mont-Dieu*, éd. Jean Déchanet, Paris, éditions du Cerf, 1975.
- GUILLAUME DE TIGNONVILLE, *Les Ditz moraulx des philosophes*, éd. Robert Eder, *Romanische Forschungen*, 33 (1915).
- ISIDORE DE SÉVILLE, *Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, éd. Wallace M. Lindsay, Oxford, Clarendon, 1911, 2 t.

- JACQUES DE VORAGINE, *La Légende Dorée*, éd. Alain Boureau *et al.*, Paris, Gallimard, 2004.
- JACQUES LEGRAND, *L'Archiloge Sophie*, éd. Evencio Beltran, Genève-Paris, Éditions Slatkine, 1986.
- JEAN DE BUEIL, *Le Jouvencel. Suivi du "Commentaire" de Guillaume Tringant*, éd. Michelle Szkilnik, Paris, Champion, 2018.
- JEAN DE BRIE, *The Medieval Shepherd. Jean de Brie's Le Bon Berger*, éd. et trad. Carleton W. Carroll & Lois H. Wilson, Tempe, ACMRS, 2012.
- JEAN DE JOINVILLE, *La Vie de Saint Louis*, éd. et trad. Jacques Monfrin, Paris, Garnier, 1995.
- JEAN DE VIGNAY, *Le Miroir historial par Jean de Vignay (L. I-IV)*, éd. sous la dir. de Mattia Cavagna, Paris, SATF, 2017, vol. 1, t. 1.
- JEAN FROISSART, *Chroniques*, éd. Siméon Luce, Gaston Raynaud, Léon et Albert Mirot, Paris, SHF, 1869-1975.
- JEAN GERSON, *Œuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, Paris, Desclée, 1960-1973.
- JEAN LE FEVRE DE RESSONS, *Les Lamentations de Matheolus*, éd. Tiziano Pacchiarotti, Alessandria, Dell'Orso, 2010.
- JEAN LE FEVRE DE SAINT-REMI, *Chronique de Jean Le Fèvre, seigneur de Saint-Rémy*, éd. François Morand d'après un manuscrit appartenant à la bibliothèque de Boulogne-sur-Mer Paris, Librairie Renouard, 1876.
- JEAN LEFEVRE, *La Vieille, ou les Dernières amours d'Ovide. Poëme français du XIV<sup>e</sup> siècle traduit du latin de Richard de Fournival par Jean Lefevre*, éd. Hippolyte Cocheris, Paris, A. Aubry, 1861.
- JUSTIN, *Abrégé des histoires philippiques de Trogue Pompée et Prologues de Trogue Pompée*, éd. et trad. Bernard Mineo, notes de Giuseppe Zecchini, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- LACTANCE, *Institutions divines, livre I*, éd. Pierre Monat, Paris, Cerf, 1986.
- LAURENT DE PREMIERFAIT, *Decameron*, éd. Giuseppe Di Stefano, Montréal, CERES, 1999.
- , *Livre de vieillesse*, éd. Stefania Marzano, Turnhout, Brepols, 2009.
  - , *Des cas des nobles hommes et femmes*, éd. Patricia M. Gathercole, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1968.
- Le Livre des fais du bon messire Jehan le Maingre, dit Bouciquaut : Mareschal de France et gouverneur de Jennes*, éd. Denis Lalande, Genève, Droz, 1985.
- MACROBE, *Commentaire au songe de Scipion*, éd. et trad. Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, t. 1(2011), t. 2 (2003).
- OROSE, *Historiae adversus Paganos*, éd. et trad. Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Paris, Les Belles Lettres, 1990
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, éd. et trad. Georges Lafaye, amendé, présenté et traduit par Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Patrologia Latina*, éd. J.-P. Migne, Paris, 1844-1864.
- PHILIPPE DE MEZIERES, *Le Songe du Viel Pelerin*, éd. Joël Blanchard, Genève, Droz, 2015, 2 vols.
- , *Une epistre lamentable et consolatoire, adressée en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396)*, éd. Philippe Contamine & Jacques Paviot avec la coll. de Céline van Hoorebeek, Genève, Droz, 2008.

- , *Preparation en Dieu de la mort d'un povre et viel pelerin selonc son desir et povre devocion*, éd. Alice Guillemain, in *Mélanges de littérature médiévale offerts à Jeanne Lods*, Paris, École Normale supérieure, 1978.
- , *Epistre au Roi Richart*, éd. et trad. Georges W. Coopland, Liverpool, Liverpool University Press, 1975.

PHILIPPE DE NOVARE, *Les quatre âges de l'homme*, traité moral de Philippe de Navarre publié pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Londres et de Metz, éd. Marcel de Fréville, Paris, Firmin Didot, 1888.

PIERRE BERSUIRE, *Reductorium morale*, éd. J. Keerberg, 1609.

PIERRE LE MANGEUR, *Petri Comestoris Scolastica Historia, Liber Genesis*, éd. Agneta Sylwan, Turnhout, Brepols, 2005.

*Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*, éd. Claude Alexandre Thomasset, Genève, Droz, 1980.

PSEUDO-CALLISTHENE, *Le Roman d'Alexandre*, trad. Bounouré-Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

QUINTE-CURCE, *Histoires*, trad. H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres, 1948.

RAOUL DE PRESLES, *La Cité de Dieu de saint Augustin traduite par Raoul de Presles (1371-1375)*, éd. sous la dir. d'Oliver Bertrand, Paris, Champion, 2013, vol. 1, 2 t.

RAYMOND LULLE, *Livre de l'ordre de chevalerie*, trad. Bruno Hapel, Paris, éd. de la maisnie, 1990.

- , *Libro de la orden de caballeria*, trad. Luis Alberto de Cuenca, Barcelone, Alianza Editorial, 1986.

ROBERT DE CLARI, *La Conquête de Constantinople*, éd. et trad. Jean Dufournet, Paris, Champion, 2004.

THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

THOMAS DE KENT, *Le Roman d'Alexandre ou le Roman de toute chevalerie*, éd. Catherine Gaullier-Bougassas, Laurence Harf-Lancner, Brian Foster & Ian Short, Paris, Champion, 2003.

TOMMASO III DI SALUZZO, *Il Libro del Cavaliere Errante (BnF ms. fr. 12559)*, éd. Marco Piccat & Laura Ramello, trad. italienne d'Enrica Martinengo, Boves, Araba Fenice, 2008.

VALERE MAXIME, *Dits et Faits mémorables*, éd. et trad. Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, t. 1 (1995.), t. 2 (1997).

VIRGILE, *L'Énéide*, éd. et trad. Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, t. 1 (1977), t. 2 (1978), t. 3 (1980).

WACE, *Wace's Roman de Brut : A History of the British*, éd. et trad. Judith Weiss, Exeter, 1999.

## ÉTUDES

ABRAME-BATTESTI, Isabelle, « Les fonctions du méta-discours poétique chez Dante, de la *Vita nuova* au *convivio* », in *Dire la Création : la culture italienne poétique et poïétique*, éd. Dominique Budor, Université Charles-De-Gaulle – Lille III, Presses universitaires de Lille, 1994, pp. 69-76.

AMOSSY, Ruth, « L'*ethos* au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs », in *Images de soi dans le discours : la construction de l'*ethos**, éd. Jean-Michel

- Adam, Ruth Amossy & Marcelo Dascal, Lausanne/Paris, Delachaux et Niestlé, 1999, pp. 147-154.
- ANHEIM, Étienne, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », in *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, dirs Dominique Iogna-Prat & Brigitte Miriam Bedos-Razak, Paris, Aubier, 2005, pp. 187-209.
- ANHEIM, Étienne, CHASTANG, Pierre, MORA-LEBRUN, Francine & ROCHEBOUET, Anne (éds), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge. Contraintes génériques, contraintes documentaires*, Paris, Classique Garnier, 2015.
- ANHEIM, Étienne & CHASTANG, Pierre, « Conclusion. L'écriture infinie : écrire l'histoire au Moyen Âge », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge. Contraintes génériques, contraintes documentaires*, éds Étienne Anheim, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun & Anne Rochebouet, Paris, Classique Garnier, 2015, pp. 351-364.
- ANTIN, Paul, « La vieillesse chez s. Jérôme », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 17 (1971), pp. 43-54.
- ARASSE, Daniel, *Léonard de Vinci : le rythme du monde*, Paris, Hazan, 2002.
- ARQUILLIERE, Henri-Xavier, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1955 (1<sup>re</sup> éd. 1933).
- ATTWOOD, Catherine, *Dynamic Dichotomie : The Poetry I in Fourteenth- and Fifteenth-century French Lyric Poetry*, Amsterdam, Rodopi, 1998.
- AUERBACH, Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1968.
- AURELL, Martin, *Des Chrétiens contre les Croisades : XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2013.
- , *Le Chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2011.
  - , « Chevaliers et chevalerie chez Raymond Lulle », in *Raymond Lulle et le pays d'Oc, Cahiers de Fanjeaux*, n° 22 (1987), pp. 143-168.
- AUTRAND, Françoise, *Charles VI*, Paris, Fayard, 1986.
- , « Culture et mentalité. Les librairies des gens du Parlement au temps de Charles VI », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, n° 28 (1973), pp. 1219-1244.
- AZZAM, Wagih, « Le printemps de la littérature. La "translation" dans Philomena de Crestiens li gois », in *Le miroir et la lettre. Écrire au Moyen Âge, Littérature*, n° 74 (1989), pp. 47-62.
- BACKES, Jean-Louis, « Mythe et fable », in *Mythe, histoire et littérature au Moyen Âge*, éds Catherine Croizy-Naquet, Jean-Pierre Bordier & Jean-René Valette, Paris, Garnier, 2017, pp. 13-24.
- BADEL, Pierre-Yves, *Le Roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980.
- , « Rhétorique et polémique dans les prologues des romans du Moyen Âge », *Littérature*, 20 (1975), pp. 81-94.
- BARBIERI, Luca, « Achille et Ulysse dans le *Roman de Troie* : deux héros ambigus », *Vox Romanica*, 67 (2008), pp. 57-83.
- , « Qui a tué Ajax, fils de Télamon ? De la double mort d'un héros et d'autres incohérences dans la tradition troyenne », *Romania*, T. 123 (2005), pp. 321-359.

- BARTHES, Roland, « L'effet de réel », *Communications*, 11 (1968), pp. 84-89.
- , « La mort de l'auteur », in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1968, vol. II, pp. 491-495.
  - , « Le discours de l'histoire », *Social Science Information*, n° 6 (1967), pp. 64-75.
- BATANY, Jean, « Du "chevalier" au "noble" dans le schéma des "trois ordres" (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », in *Qui tant savoit d'engin et d'art". Mélanges de philologie médiévale offerts à Gabriel Bianciotto*, eds Claude Galderisi & Jean Maurice, Poitiers, Université de Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2006, pp. 537-548.
- BAUMGARTNER, Emmanuèle, *L'Arbre et le pain. Essai sur la Queste del Saint Graal*, Paris, SEDES, 1981.
- , « Armoires et grimoires », in *De l'histoire de Troie au livre du Graal*, Orléans, paradigme, 1994, pp. 143-158.
  - , « Sur quelques versions du Jugement de Pâris », in *Le Roman antique au Moyen Âge. Actes du colloque du Centre d'études médiévales de Picardie des 14-15 janvier 1989*, éd. Danielle Buschinger, Göppingen, Kiimerle Verlag, 1992, pp. 23-31.
  - , « Le temps des automates », in *Le Nombre du temps. Mélanges en hommage à Paul Zumthor*, Paris, Champion, 1988, pp. 15-21.
- BAUMGARTNER, Emmanuèle et HARF-LANCNER, Laurence (éds), *Dire et penser le temps au Moyen Âge. Frontières de l'histoire et du roman*, Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle, 2006.
- BAYOT, Alphonse, « La première partie de la *Chronique dite de Baudouin d'Avesnes* », *Revue des Bibliothèques et Archives de Belgique*, t. II, n° 6 (1904), pp. 419-432.
- BEAUNE, Colette, *La Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.
- BECKER, Karin, *Le Lyrisme d'Eustache Deschamps. Entre poésie et pragmatisme*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- BEER, Jeanette M. A., *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*, Genève, Droz, 1981.
- , *A medieval Caesar*, Genève, Droz, 1976.
- BELTRAN, Evencio, « Une source de l'*Archiloge Sophie* de Jacques Legrand : l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire », *Romania*, n° 400 (1979), pp. 483-501.
- , « Jacques Legrand, O.E.S.A. Sa vie, son œuvre », *Augustiniana*, 30 (1974), pp. 132-160 et pp. 3387-414.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, 2 t.
- BÉRIOU, Nicole, *L'Avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, 2 vols.
- BINON, Stéphane, *Essai sur le cycle de saint Mercure. Martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien*, Paris, E. Leroux, 1937.
- BIRAUD, Michèle & DELBEY, Evrard, « Philomèle : du mythe aitiologique au début du mythe littéraire », *Rursus-Spicae*, n° 1 (2006), URL : <http://journals.openedition.org/rursus/45>.
- BLACKMAN, Susan, *The Manuscripts and patronage of Jacques d'Armagnac Duke of Nemours (1433-1477)*, Ph.D., University of Pittsburgh, 1993, 2 vols.
- BLANCHARD, Joël, « Compilation et légitimation au XV<sup>e</sup> siècle », *Poétique*, 74 (1998), pp. 139-155.

- BLANCHARD, Joël & MÜHLETHALER, Jean-Claude, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, PUF, 2002.
- BLOCH, Howard, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris, éd. du Seuil, 1989 (1<sup>ère</sup> éd. 1983).
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate, *Reading Myth. Classical Mythology and its Interpretations in Medieval French Literature*, Stanford, University Press, Stanford, California, 1997.
- , « Moralization and History : Verse and Prose in the *Histoire ancienne jusqu'a Cesar* (in B.N. f. fr. 20125) », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 97 : 1-2 (1981), pp. 41-46.
- BOLZONI, Lina, *La Chambre de la mémoire. Modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, Genève, Droz, 2005.
- BOQUET, Damien & NAGY, Pirooska, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, éd. du Seuil, 2015.
- BOUCHAUD, Pauline, FOUGRE-LEVEQUE, Mélanie & WALLERICH, François, « Faire de l'histoire : introduction », in *Faire de l'histoire*, dirs Pauline Bouchaud, Mélanie Fougrelève & François Wallerich, *Questes*, 36 (2017), pp. 3-18.
- BOUCHET, Florence, *Le Discours sur la lecture en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008.
- , *Lire, voir, écrire au XIV<sup>e</sup> siècle : étude du Livre du Chevalier errant de Thomas de Saluces*, thèse de doctorat sous la direction de Michel Zink, Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, 1995.
  - , « Écrivains de cour et lecteurs princiers à la fin du Moyen Âge », in *De l'homme courtois au courtisan : servir à la cour, du Moyen Âge à la Renaissance*, Camaren, 2 (2007), pp. 9-23.
  - , « De la lecture à l'écriture : quelques modes de transfert dans le *Chevalier errant* de Thomas de Saluces », in *Traduction, transcription, adaptation au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, 13 (1995), pp. 217-235.
  - , « *Le chevalier errant* de Thomas de Saluces : lectures de la description et description de la lecture vers la fin du Moyen Âge », in *La Description au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, 11 (1993), pp. 81-104.
- BOURDIEU, Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 89 (1991), pp. 4- 46.
- BOUTET, Dominique, *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française (1100-1250)*, Paris, PUF, 1999.
- BOZZOLO, Carla & LOYAU, Hélène, *La Cour amoureuse dite de Charles VI*, Paris, Le Léopard d'Or, 1982-1992, 3 vols.
- BRANDT, Hartwin, *Wird auch silbern meine Haare : eine Geschichte des Alters in der Antike*, Münschen, Beck, 2002.
- BRATU, Cristian, *L'Émergence de l'auteur dans l'historiographie médiévale en prose en langue française*, Thèse de doctorat sous la direction de Nancy Freeman Regalado, New-York, New York University, mai 2007.
- , « Clerc, Chevalier, Aucteur : The Auctorial Personæ of French Medieval Historians from the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Centuries », in *Authority and Gender in Medieval and*

- Renaissance Chronicles*, eds Juliana Dresvina & Nicholas Sparks, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 231-259.
- BREMOND, Claude, « L'exemplum médiéval est-il un genre littéraire ? », in *Les Exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, eds Jacques Berlioz & Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Champion, 1998, pp. 21-28.
- BREZZI, Paolo, « Chroniques universelles du Moyen Âge et histoire du salut », in *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris I, du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, éd. Jean-Philippe Genet, Paris, éd. du CNRS, 1991p. 241, pp. 235-245.
- BRINCKEN, Anna-Dorothee von, « Die lateinische Weltchronistik », in *Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung*, éd. Alexandre Randa, salzburg/Münschen, Anton Pustet, 1969, pp. 43-58.
- BRISSON, Luc, « L'«allégorie» comme interprétation des mythes. De l'Antiquité à la Renaissance », in *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, eds Brigitte Pérez-Jean & Patricia Eichel-Lojkine, Paris, Champion, 2004, pp. 23-39.
- BROWNLEE, Kevin, « Le projet "autobiographique" de Christine de Pizan : histoires et fables du moi », in *Au champ des escriptures. III<sup>e</sup> Colloque international sur Christine de Pizan. Lausanne, 18-22 juillet 1998*, eds Eric Hicks, Diego Gonzalez & Philippe Simon, Paris, Champion, 2000, pp. 5-23.
- BURGHGRAEVE, Delphine, « L'orateur et l'herméneute. La formation du lecteur chez Jacques Legrand et Jean de Courcy », in *Un territoire à géographie variable : la communication littéraire au temps de Charles VI*, eds Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, Paris, Garnier, 2017, pp. 163-197.
- , « De l'accident poétique à l'essence allégorique. Le détail gothique dans les portraits de Pasiphaé, de l'*Ovide moralisé* à la *Bouquechardière* de Jean de Courcy », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n° 31 (2016-1), pp. 223-241.
- BYNUM Carolyn Walker, « Did the Twelfth Century Discover the Individual ? », in *Jesus as mother*, dir. Carolyn Walker Bynum, University of California Press, Bekerley, Los Angeles, Londres, 1982, pp. 82-109.
- CABY, Cécile & DESSI, Rosa Maria, « Pour une histoire des humanistes, clercs et laïcs », in *Humanistes, clers et laïcs dans l'Italie du XIII<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, eds Cécile Caby & Rosa Maria Dessi, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 9-20.
- CAMPANGNE, Hervé, *Mythologie et rhétorique aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles en France*, Paris, Champion, 1996.
- CAMPBELL, Kirsty, « Vernacular *Auctoritas* in Late Medieval England : Writing after the *Constitutions* », in *Author, Reader, Book. Medieval Authorship in Theory and Practice*, eds Stephen Partridge & Erik Kwakkel, Toronto, University of Toronto, 2012, pp. 179-197.
- CARDINI, Franco, « Le guerrier et le chevalier », in *L'Homme médiéval*, éd. Jacques Le Goff, Paris, éd. du Seuil, 1989, pp. 87-128.
- CAROZZI, Claude, « Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33<sup>e</sup> année, n° 4 (1978), pp. 683-702.
- CARRUTHERS, Mary, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Cultur*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1<sup>ère</sup> éd. 1990).

- , *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2003.
- , « Les théories des passions dans la culture médiévale », in *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, éd. Damien Boquet & Piroška Nagy, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 107-122.
- CASSAGNES-BROUQUET, Sophie, « L'image du fondateur dans les manuscrits de la Bouquechardière », in *Ab urbe condita. Fonder et refonder la ville : récits et représentations (second Moyen Âge-premier XVI<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque international de Pau (14-15-16 mai 2009)*, éd. Véronique Lamazou-Duplan, Pau, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2011, pp. 261-274.
- CAZALAS, Sébastien, « Viriliter age ». *Éloquence, éthique et politique dans la France des Valois : les épîtres de Jean Juvenal des Ursins (1388-1473)*, thèse de doctorat dirigée par Florence Bouchet, Université de Toulouse 2, 2011.
- CECCHETTI, Dario, « Sulla fortuna del Petrarca in Francia : un testo dimenticato di Nicolas de Clamanges », *Studi francesi*, 32 (1967), pp. 201-222.
- , « L'Elogio delle arti liberali nel primo Umanesimo francese », *Studi francesi*, 28 (1966), pp. 1-14.
- CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline, *La Couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV<sup>e</sup> siècle, 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993.
- , « Un engin si subtil ». *Guillaume de Machaut et l'écriture au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. 1985).
  - , « Christine de Pizan et le scandale : naissance de la femme écrivain », in *Toutes choses sont faictes cleres par escripture : fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, éd. Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, et al., Louvain-la-Neuve, *Les Lettres Romanes*, vol. 58 (2004 : numéro Hors-série), pp. 45-56.
  - , « À la recherche des pères : la liste des auteurs illustres à la fin du Moyen Âge », *MNL*, n° 116 (2001), pp. 630-643.
  - , « Polyphème et Prométhée : deux voies de la "création" au XIV<sup>e</sup> siècle », in *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint Quentin en Yvelines (14-16 juin 1999)*, éd. Michel Zimmerman, Paris, 2001, pp. 401-410.
  - , « Fama et les preux : nom et renom à la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, n° 24 (1993), pp. 35-44.
  - , « L'imaginaire du livre à la fin du Moyen Âge : pratiques de lecture, théorie de l'écriture », *Modern Language Notes*, CVIII-4, 1993, pp. 680-695.
- CERRITO, Stefania, « Les Métamorphoses de Médée au Moyen Âge : analyse du mythe dans les versions française, italiennes et espagnoles », in *Réception et représentations de l'Antiquité, Bien dire et bien apprendre*, n° 24 (2006), pp. 39-56.
- , « Mes en nostre matiere n'appartient pas : la vengeance de Médée dans le Roman de Troie et sa mouvance », in *La Digression dans la littérature et l'art du Moyen Âge, Senefiance*, n° 51 (2005), pp. 99-113.
- CHAMPY, Philippe, *Les Courcy, mille ans d'histoire*, Guénégaud, 2007 (1<sup>ère</sup> éd. 2001).

- CHANCEL, Béatrice de, *Étude des manuscrits et de la tradition du texte de la Bouquechardièrre de Jean de Courcy*, thèse pour l'obtention du diplôme d'archiviste-paléographe, 1985.
- , « Les manuscrits de la *Bouquechardièrre* de Jean de Courcy et leur décor », in *Manuscrits et enluminures dans le monde normand (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Colloque de Cerisy-la-Salle (octobre 1995)*, éd. Pierre Bouet & Monique Dosdat, Caen, Presses universitaires de Caen, 1999, pp. 181-196.
  - , « Les manuscrits de la *Bouquechardièrre* de Jean de Courcy », *Revue d'histoire des textes*, t. XVII (1987), pp. 219-292.
- CHARBONNIER, Élisabeth, « *Senex lupus* ou vieillesse et sagesse dans la tradition renardienne », in *Vieillesse et Vieillessement au Moyen Âge, Senefiance*, 19 (1987), CUERMA, pp. 21-37.
- CHARLES, Michel, *Rhétorique de la lecture*, Paris, éd. du Seuil, 1977.
- CHARPENTIER, Hélène, « Le *Livre du trésor* de Brunetto Latini : mythe du rajeunissement ou idéal d'expérience », in *Vieillesse et Vieillessement au Moyen Âge, Senefiance*, 19 (1987), CUERMA, pp. 39-54.
- CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998.
- , *L'Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1996.
  - , *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, 1996.
- CHAZAN, Mireille, *L'Empire et l'Histoire universelle. De Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Champion, 1999.
- , « Le regard d'un historien sur son œuvre : la préface de la chronique de Robert d'Auxerre », in *Les Prologues médiévaux. Actes du colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome*, Rome, 26-28 mars 1998, Turnhout, 2000, pp. 189-228.
  - SCHMIDT-CHAZAN, Mireille, « L'idée d'Empire dans le *Memoriale Historiarum* de Jean de Saint-Victor », in *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris 1, du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, éd. Jean-Philippe Genet, Paris, éd. du CNRS, 1991, pp. 301-319.
- CHENU, Marie-Dominique, « *Involucrum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), pp. 75-79.
- , « Auctor, actor, autor », *Archivum latinitatis Medii Ævi (Bulletin du Cange)*, 3 (1927), p. 81-86.
- CHESNEY, Kathleen, « A neglected prose version of the *Roman de Troie* », *Medium Aevum*, 11 (1942), pp. 46-67.
- CHEVROLET, Teresa, *L'Idée de la fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007.
- CHIFFOLEAU, Jacques, *La Religion flamboyante : France, 1320-1520*, Paris, Éditions Points, 2011.
- CHIRON, Pierre, « Allégorie et langue, allégorie et style, allégorie et persuasion : le témoignage des traités de rhétorique », in *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. Brigitte Pérez-Jean & Patricia Eichel-Lojkine, Paris, Champion, 2004, pp. 41-73.

- CITTON, Yves, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, éditions Amsterdam, 2007.
- COKER-JOSLIN, Mary (éd.), *The Heard Word : A Moralized History. The Genesis Section of the Histoire Ancienne in a Text from Saint-Jean d'Acre*, University of Mississippi, Romance Monographs 46, 1986.
- COLEMAN, Joyce, *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- COLOMBO-TIMELLI, Maria, FERRARI, Barbara & SCHOYSMAN, Anne (éds), *Pour un nouveau répertoire des mises en prose*, Paris, Classique Garnier, 2014.
- , *Mettre en prose aux XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, Turnhout, Brepols, 2010.
- COMPAGNON, Antoine, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *fabula*, 2009, URL : <https://www.fabula.org/compagnon/auteur.php>.
- , *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- CONNOCHIE-BOURGNE, Chantal, « Miroir ou Image... Le choix d'un titre pour un texte didactique », in *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, dir. Fabienne Pomel, préface de Sabine Melchior-Bonnet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 29-38.
- CONTAMINE, Philippe, *Guerre, État et société à la fin du Moyen Âge. Études sur les armées des rois de France (1337-1494)*, Paris-La Haye, Mouton, 1972.
- , « Le *Quadrilogue invectif* d'Alain Chartier (1422) : texte de circonstance ou œuvre littéraire ? », *CRHM*, 24 (2012), pp. 37-50.
- CORBELLARI, Alain, *La Voix des clercs. Littérature et savoir universitaire autour des dits du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2005.
- COSTANTINI, Fabrizio, « *Prosa 3 di Roman de Troie* : analisi sinottica fra tradizione e traduzione », *Critica del Testo*, VII, 3 (2004), pp. 1045-1089.
- COUDERC, Camille, « Le Manuel d'histoire de Philippe VI de Valois », *Études d'histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod*, Paris, 1896, pp. 415-444.
- COURROUX, Pierre, *L'Écriture de l'histoire dans les chroniques françaises (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Garnier, 2016.
- CROIZY-NAQUET, Catherine, *Écrire l'histoire romaine au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1999.
- , *Thèbes, Troie et Carthage. Poétique de la ville dans le roman antique au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1994.
- , « Fortune et le sens de l'histoire dans la première traduction en prose française de l'*Historia destructionis troiae* de Guido delle Colonne », in *La Question du sens au Moyen Âge. Hommage au professeur Armand Strubel*, éds Dominique Boutet & Catherine Nicolas, Paris, Champion, 2017, pp. 311-326.
- , « Approches historiennes, approches littéraires. L'exemple de l'*Estoire de la guerre sainte* », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge. Contraintes génériques, contraintes documentaires*, éds Étienne Anheim, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun & Anne Rochebouet, Paris, Classique Garnier, 2015, pp. 21-36.
- , « Introduction », in *L'Histoire ancienne jusqu'à César (deuxième rédaction). Édition d'après le ms. O (ancien Philipps 23240)*, éd. Yorio Otaka, intro. et biblio. Catherine Croizy-Naquet, Orléans, Paradigme, 2016, t. 1, pp. 9-65.

- , « Wauchier de Denain ou l'expérience de l'histoire dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », in *Wauchier de Denain, polygraphe du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Sébastien Douchet, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015, pp. 75-92.
- , « Usage d'Ovide dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte Maure et dans deux de ses mises en prose : *Prose 1* et *Prose 5* », in *Les Translations d'Ovide au Moyen Âge. Actes de la journée d'études internationale à la Bibliothèque royale de Belgique le 4 décembre 2008*, éd. An Faems, Virginie Minet-Mahy & Colette van Coolput-Storms, Louvain-la-Neuve, Brepols, 2011, pp. 159-174.
- , « Penser l'histoire antique au XIII<sup>e</sup> siècle à la lumière de l'historiographie contemporaine », *Littérature*, 148 (2007/4), pp. 28-43.
- , « Troie et le mythe littéraire », in *Mythe, histoire et littérature au Moyen Âge*, éd. Catherine Croizy-Naquet, Jean-Pierre Bordier & Jean-René Valette, Paris, Classiques Garnier, 2007, pp. 43-55.
- , « Traces de l'épique dans l'historiographie au XIII<sup>e</sup> siècle », in *Palimpsestes épiques. Réécriture et interférences génériques*, éd. Dominique Boutet & Camille Esmein-Sarrazin, Paris, PUPS, 2006, pp. 203-216.
- , « Les "Retours" dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure et dans le *Roman de Troie en prose* », in *Conter Troie et Alexandre*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille & Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006, pp. 195-213.
- , « Nus contes rimés n'est verais », in *Poésie en procès, Revue des sciences humaines*, n° 276 (octobre-décembre 2004), pp. 29-44.
- , « L'Ovide moralisé ou Ovide revisité : de métamorphose en anamorphose », in *Lectures et usages d'Ovide, CRMH*, n° 9 (2002), URL : <http://journals.openedition.org/crm/49>.
- , « Le *Roman de Troie en prose* et le monde païen », *Études médiévales*, 4 (2002), pp. 197-205.
- , « Prologues et épilogues dans quelques textes historiques du XIII<sup>e</sup> siècle », in *Prologues et épilogues dans la littérature du Moyen Âge. Actes du colloque du Centre d'études médiévales et dialectale de Lille 3, Bien dire et bien apprendre*, n° 19 (2001), pp. 77-90.
- , « Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Médiévales*, 38 (2000), pp. 71-85.
- , « La description de Troie et ses avatars dans le *Roman de Troie en prose* du XIII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 39 (1996), pp. 303-320.
- , « Pyrrhus, Andromaque et ses fils dans le *Roman de Troie* », in *Fiction et Histoire : Troie et Rome au Moyen Âge*, éd. Emmanuèle Baumgartner & Laurence Harf-Lancner, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 73-95.
- , « La ville de Troie dans *Li Livre de la Mutacion de Fortune* de Christine de Pizan (vv. 13457-21248) », in *Troie au Moyen Âge, Bien Dire et Bien Apprendre*, 10 (1992), pp. 17-36.

CROIZY-NAQUET, Catherine & SZKILNIK, Michelle (éd.), *Rencontres du vers et de la prose : conscience théorique et mise en page. Actes du colloque des 12-13 décembre 2013, CEMA, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Turnhout, Brepols, 2015.*

- CURTIUS, Ernst Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, Agora, 1986 (1<sup>ère</sup> éd. 1954).
- DAHAN, Gilbert, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009.
- DALCHE, Patrick Gautier, « Représentations géographiques de l'Europe – septentrionale, centrale et orientale – au Moyen Âge », in *Europa im Weltbild des Mittelalters : kartographische Konzepte*, eds Ingrid Baumgärtner & Helmut Kugler, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 63-79.
- DAMIAN-GRINT, Peter, *The New Historians of the XIIIth Century Renaissance. Inventing Vernacular Authority*, Woodbridge, The Boydell Press, 1999.
- , « Truth, trust, and evidence in the Anglo-norman *Estoire* », *Anglo-Norman studies*, n° 18 (1996), p. 63-78.
- DELDICQUE, Matthieu, *Entre Moyen Âge et Renaissance ? La commande artistique de l'amiral Louis Malet de Graville (v. 1440-1516)*, thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, ENS, 2012, 2 vols.
- DELÈGUE, Yves (éd.), *Les Machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicoles de Lyre*, Paris, Édition des Cendres, 1987.
- DELEHAYE, Hippolyte, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909.
- DELSAUX, Olivier, *Manuscrits et pratiques autographes chez les écrivains français de la fin du Moyen Âge. L'exemple de Christine de Pizan*, Genève, Droz, 2013.
- , « Qu'est-ce qu'un *escripvain* un Moyen Âge ? », *Romania*, 132 (2014), pp. 11-158.
- DELUMEAU, Jean, *Le Pêché et la peur : la culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983.
- DELUZ, Christiane, « Quelques aspects de la nouvelle clergie dans la société des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Le Clerc au Moyen Âge, Senefiance*, 37 (1995), pp. 95-103.
- DEMARTINI, Dominique, « L'exemple de l'Amazone dans la *Cité des dames* », *Le Moyen Français*, vol. 78-79 (2016), pp. 51-63.
- DEMARTINI, Dominique, LE NINAN, Claire, PAUPERT, Anne & SZKILNIK, Michelle (éds), *Une femme et la guerre à la fin du Moyen Âge. Le Livre des faits d'armes et de chevalerie de Christine de Pizan*, Paris, Champion, 2016.
- DEMATS, Paule, *Fabula : trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973.
- DESCHELLETTE, Émilie, « L'identité à l'épreuve du mythe : la fabrique des origines, d'Énéas à Brutus », in *L'Identité*, dirs Cécile Becchia, Diane Chamboduc de Saint Pulgent & Fanny Oudin, *Questes*, 24 (2012), pp. 66-87.
- DESCOMBES, Vincent, *Le complément de sujet — Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004,
- DETIENNE, Marcel & VERNANT, Jean-Pierre, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Flammarion, Paris, 1974.
- DEVRIENDT, Émilie, « Éléments pour la définition d'une prose poétique : à propos de l'*Archiloge Sophie* de Jacques Legrand », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 97 (1997/6), pp. 963-985.
- DEZELLUS, André, *Jean de Courcy, seigneur du Bourg-Achard*, Bertout, 2001.

- DI STEFANO, Giuseppe, *Multa mentiere poeta. Le débat sur la poésie de Boccace à Nicolas de Gonesse*, CERES, Montréal, 1989.
- , « Jacques Legrand, lecteur de Boccace », *Yearbook of Italian Studies*, n° 1 (1972), pp. 248-264.
- DIAZ, José-Luis, *L'Écrivain imaginaire. Scénographies auctoriales à l'époque romantique*, Paris, Champion, 2007.
- DONOVAN, Lewis Gary, *Recherches sur le Roman de Thèbes*, Paris, SEDES, 1975.
- DOUDET, Estelle, *Poétique de Georges Chastelain (1415-1475). Un cristal mucié en un coffre*, Paris, Champion, 2005.
- , « Maître antitus orateur », in *Aymon de Montfalcon. Mécène, prince et évêque de Lausanne (1443-1517)*, édés Bernard Andenmatten, Dave Lüthi, Jean-Claude Mühlethaler & Brigitte Pradervand, *Études de Lettres*, n° 308 (2018), pp. 175-194.
  - , « Les histoires romaines, un théâtre exemplaire aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles », in *L'Exemple historique. Norme et pédagogie de l'exemplarité du Moyen Âge au XVI<sup>e</sup> siècle*, édés Danièle Dupont & Didier Lechat, *Elseneur*, 31 (2016), pp. 59-74.
  - , « De la mise en scène du scandale de la représentation, les moralités dramatiques d'expression française (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25 (2013), pp. 237-252.
  - , « De la dissonance historique à la conjointure littéraire : l'art de la manipulation textuelle dans la Chronique de Georges Chastelain », in *Écritures de l'histoire (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque du Centre Montaigne, Bordeaux, 19-21 septembre 2002*, Genève, Droz, 2005, pp. 239-256.
- DOUTREPONT, Georges, *Les Mises en prose des épopées et des romans chevaleresques du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Palais des Académies, 1939
- , *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne : Philippe le Hardi, Jean sans Peur, Philippe le Bon, Charles le Téméraire*, Paris, Champion, 1909 [réimpr. : Genève, Slatkine, 1970].
- DRAGONETTI, Roger, *Le Mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987.
- DUBOIS, Anne, *Valère Maxime en français à la fin du Moyen Âge. Images et tradition*, Turhnout, Brepols, 2016.
- DUBOST, Francis, *La Merveille médiévale*, Paris, Champion, 2016.
- , *Aspects fantastiques de la littérature médiévale (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Champion, 1991.
- DUBUC, Blanche Doris, *Étude critique partielle du Chemin de Vaillance de Jean de Courcy d'après le manuscrit BM Royal 14 E. II*, thèse de doctorat soumise à l'université du Connecticut, 1981.
- DUCHEMIN, Pierre, *Histoire du Bourg-Achard*, Pont-Audemer, 1890.
- DUCROT, Oswald, *Le Dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.
- DUFOURNET, Jean, « La Thébàïde de Stace et le Roman de Thèbes : à propos du livre de G. Donovan », *Revue des langues romanes*, 82 (1976), pp. 139-160.
- DULAC, Liliane, « Le chevalier Hercule de l'Ovide moralisé au Livre de la Mutacion de Fortune de Christine de Pizan », in *Lectures et usages d'Ovide*, CRMH, n° 9 (2002), URL : <https://journals.openedition.org/crm/68>.

- , « L'autorité dans les traités en prose de Christine de Pizan : discours d'écrivain, parole de prince » in *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, eds Liliane Dulac et Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995, pp. 15-24.
- DUPORT, Danièle & LECHAT, Didier (eds), *L'Exemple historique. Norme et pédagogie de l'exemplarité du Moyen Âge au XVI<sup>e</sup> siècle*, *Elseneur*, 31 (2016).
- DUVAL, Frédéric (dir.), *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge. Petite anthologie commentée de succès littéraires*, Genève, Droz, 2007.
- , « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », in *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Étude et répertoire*, dir. Claudio Galderisi, avec la coll. de Vladimir Agrigoroaei, Turnhout, Brepols, 2011, t. 1, pp. 47-92.
  - , « Petite enquête lexicologique sur l'Antiquité », in *L'Antiquité entre Moyen Âge et Renaissance. L'Antiquité dans les livres produits au Nord des Alpes entre 1350 et 1520*, eds Chrystèle Blondeau & Marie Jacob, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2011, pp. 19-44.
  - , « Les fonctions de l'histoire romaine au Moyen Âge : analyse de quelques prologues de traduction », in *Gouvernement des hommes, gouvernement des âmes*, eds Venceslas Bubenicek & Roger Marchal, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2007, pp. 169-183.
- ECKART, Gilles, « Principes et pratique de la "translation" des œuvres classiques en langues vulgaires : le cas de la *Philomena* attribuée à Chrétien de Troyes (d'après Ovide, *Métamorphoses VI*) », in *La Transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance : du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, éd. Pierre Nobel, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, p. 143-154.
- ECO, Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. Myriem Bouzahier, Paris, Grasset, 1985.
- FAIVRE D'ARCIER, Louis, *Histoire et géographie d'un mythe : la circulation des manuscrits du De excidio Troiae de Darés le Phrygien (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, École des chartes, 2006.
- FAJEN, Robert, *Die Lanze und die Feder. Untersuchungen zum Livre du chevalier errant von Thomas III, Markgraf von Saluzzo*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 2003.
- FELIX, Julien (éd.), *Comptes rendus des échevins de Rouen, avec des documents relatifs à leur élection (1409-1701). Extraits des registres des délibérations de la ville et publiés pour la première fois*, Rouen, A. Lestringant, 1890.
- FERLAMPIN-ACHER, Christine, « Le monstre dans les romans des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », in *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, eds Dominique Boutet & Laurence Harf-Lancner, Paris, PENS, 1993, pp. 69-87.
- FERLAMPIN-ACHER, Christine & GIRBEA, Catalina (dirs), *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, Rennes, PUR, 2017.
- FLORI, Jean, *Guerre sainte, Jihad, Croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'Islam*, Paris, 2002.
- , *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1998.
  - , *Croisade et chevalerie, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles, De Boeck 1998.
  - , *L'Essor de la chevalerie XI-XII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 1986.

- , « La chevalerie selon Jean de Salisbury (nature, fonction, idéologie) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77 (1982), pp. 35-77.
- FOEHR-JANSSENS, Yasmina, « Songes creux et insomnies dans les récits médiévaux (Fabliaux, dits, *exempla*) », in *Le Rêve médiéval*, éd. Alain Corbellari & Jean-Yves Tilliette, Genève, Droz, 2007, pp. 111-136.
- , « Le clerc, le jongleur et le magicien : figures et fonctions d'auteurs aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », in *Toutes choses sont faictes cleres par escripture : fonctions et figures d'auteurs du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, éd. Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry, et al., Louvain-la-Neuve, *Les Lettres Romanes*, vol. 58 (2004 : numéro Hors-série), pp. 13-31.
- FONTANNAZ, Nicole, *Les Chroniques de la Bouquechardière de Jean de Courcy* (Genève, BPU ms. fr. 70/1-70/2, mémoire de licence dirigé par Nicolas Bock, Université de Lausanne, 2007.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et Écrits, Tome 1 : 1954-1969*, éd. Daniel Depert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 789-821 (1<sup>ère</sup> parution 1969).
- FREUD, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Fernand Cambon, Paris, Gallimard, 1985 (1<sup>ère</sup> parution 1919).
- FRITZ, Jean-Marie, « Mise en scène de la *translatio* dans les *Vies* médiévales d'Adam et Ève », in *La Transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance (vol. 1 : du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle)*, éd. Pierre Nobel, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, pp. 99-118.
- , « Du Dieu émasculateur au roi émasculé : métamorphoses de Saturne au Moyen âge », in *Pour une mythologie du Moyen âge*, éd. Laurence Harf-Lancner & Dominique Boutet, Paris, Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, n° 41 (1988), pp. 43-60.
- GALLY, Michèle, « L'amant, le chevalier et le clerc : l'auteur médiéval en quête d'un statut », in *Images de l'écrivain*, éd. José-Luis Diaz, *Textuel*, n° 22 (1989), pp. 11-28.
- GAUCHER-REMOND, Élisabeth, *La Biographie chevaleresque. Typologie d'un genre (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 1994.
- , « Propagande et opinion publique dans *Le Livre des faits du Maréchal Boucicaut* », in *Un territoire à géographie variable : la communication littéraire au temps de Charles VI*, éd. Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghraeve, Paris, Garnier, 2017, pp. 81-101.
- GAUCHER-REMOND, Élisabeth & GARAPON, Jean (dirs), *L'Autoportrait dans la littérature française. Du Moyen Âge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses Universitaires, 2013.
- GAULLIER-BOUGASSAS, Catherine, *L'Historiographie médiévale d'Alexandre le Grand*, dir. Catherine Gaullier-Bougassas, Turnhout, Brepols, 2011.
- , *Les Romans d'Alexandre. Frontières de l'épique et du romanesque*, Paris, 1998.
  - , « Écrire en prose sur Alexandre le Grand au XIII<sup>e</sup> siècle. Les choix de l'historiographe Wauchier de Denain », in *Wauchier de Denain, polygraphe du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Sébastien Douchet, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015, pp. 93-111.
  - , « Alexandre et la lutte contre l'idolatrie selon la *Bouquechardière* de Jean de Courcy : idole religieuse et idole amoureuse », in *Actualiser le passé : figures*

- antiques du Moyen Âge à la Renaissance*, eds Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, Lausanne, Serval, 2012, pp. 79-94 (URL : [https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB\\_34DBDAE31C15.P001/REF](https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_34DBDAE31C15.P001/REF)).
- , « Alexander and Aristotle in the French Romances », in *The Medieval French Alexander*, eds Donald Maddox & Sara Sturm-Maddox, State University of New York Press, 2002, pp. 57-73.
  - , « Alexandre le Grand et la conquête de l'Ouest dans les romans d'Alexandre du XII<sup>e</sup> siècle, leurs mises en prose au XV<sup>e</sup> siècle et le *Perceforest* (1<sup>ère</sup> partie) », *Romania*, tome 118, n°469-470 (2000), pp. 83-104.
- GAUVARD, Claude, « Christine de Pizan et ses contemporains : l'engagement politique des écrivains dans le Royaume de France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, eds Liliane Dulac & Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995, pp. 105-128.
- , « La Fama, une parole fondatrice », *Médiévales*, n° 24 (1993), pp. 5-13.
- GENET, Jean-Philippe (éd.), *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris I du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, Paris, éd. du CNRS, 1991.
- GENETTE, Gérard, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991.
- , *Seuils*, Paris, éd. du Seuil, 1987.
  - , *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, éd. du Seuil, Paris, 1982.
  - , *Introduction à l'architexte*, Paris, éd. du Seuil, 1979.
  - , *Figures III*, Paris, éd. du Seuil, 1972.
- GINGRAS, Francis, *Le bâtard conquérant. Essor et expansion du genre romanesque au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2011.
- GINZBURG, Carlo, *Le Fil et les Traces. Vrai faux fictif*, trad. Martin Rueff, Lagrasse, Verdier, 2010.
- , *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Paris, Verdier, 2010 (1<sup>ère</sup> éd. 1986, 1<sup>ère</sup> trad. fr. 1989).
  - , « Montrer et citer. La vérité de l'histoire », *Le Débat*, 56 (1989), pp. 41-51.
- GOETZ, Hans-Werner, « On the Universality of the Universal History », in *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris I, du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, éd. Jean-Philippe Genet, Paris, éd. du CNRS, 1991, pp. 247-261.
- GONTERO, Valérie, *Parure d'or et de gemmes. L'orfèvrerie dans les romans antiques du XII<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2002.
- GOSMAN, Martin, « Alain Chartier : le mythe romain et le pouvoir royal français », in *Entre fiction et histoire : Troie et Rome au Moyen Age*, eds Emmanuèle Baumgartner & Laurence Harf-Lancner, Paris, 1997, pp. 161-182.
- GOUREVITCH, Aaron J., *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, trad. Jean-Jacques Marie, Paris, éd. du Seuil, 1997.
- GOUVERNEUR Sophie, « Léo Strauss : art d'écrire et clair-obscur », *Rue Descartes*, n° 65 (2009/3), pp. 35-45.

GRIVEAU-GENEST, Viviane, *L'esthétique du faire croire : étude littéraire des sermons français et latins de Jean Gerson*, thèse de doctorat dirigée par Marie-Christine Gomez-Géraud & Jean-Yves Tilliette, Université de Paris-Nanterre et Université de Genève, 2017.

- , « L'autorité de l'homélie : polyphonie et *ethos* auctorial dans les sermons de Jean Gerson. », in *Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité. Actes du colloque tenu les 20 et 21 juin 2013 à Lausanne*, éd. Jérôme Meizoz, Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, *Fabula / Les colloques*, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document2410.php>.

GUENEE, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.

- , « *Ego, je*. Affirmation de soi par les historiens français (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 2 (2005), pp. 597-611.
- , « Introduction », in *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris I, du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, éd. Jean-Philippe Genet, Paris, éd. du CNRS, 1991, pp. 13-21.
- , « L'historien et la compilation au XIII<sup>e</sup> siècle », *Journal des savants*, vol. 1, n° 1 (1985), pp. 119-135.
- , « Histoire, mémoire, écriture. Contribution à une étude sur les lieux communs », *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1983, p. 441-456.
- , « La culture historique des nobles : le succès des Faits des Romains (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », in *La Noblesse au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, essais à la mémoire de Robert Boutruche, réunis par Philippe Contamine*, Paris, PUF, 1983, pp. 261-288.
- , « Histoire et chronique. Nouvelles réflexions sur les genres historiques au Moyen Âge », in *La Chronique et l'histoire au Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1984, pp. 3-12.
- , « L'histoire entre l'éloquence et la science. Quelques remarques sur le prologue de Guillaume de Malmesbury à ses *Gesta Regum Anglorum* », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 126<sup>e</sup> année, n° 2 (1982), pp. 357-370.
- , « "Authentique et approuvé" : recherches sur les principes de la critique historique au Moyen Âge », in *La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, éd. Yves Lefèvre, Paris, CNRS, 1981, pp. 215-229.
- , « Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28<sup>e</sup> année, n° 4 (1973), pp. 997-1016.
- , « L'historien par les mots », in *Le Métier d'historien au Moyen Âge. Études sur l'historiographie médiévale*, éd. Bernard Guenée, Paris, Publications de la Sorbonne, 1977, pp. 1-17.

GUERRIER, Olivier, *Quand « Les poètes feignent » : « fantaisie » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Champion, 2002.

GUMBRECHT, Hans Ulrich, « Complexification des structures du savoir. L'essor d'une société nouvelle à la fin du Moyen Âge », in *G.R.L.M.A.*, VIII 1, pp. 20-28.

- HAMESSE, Jacqueline, « Le modèle de la lecture scolastique », *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dirs Guglielmo Cavallo & Roger Chartier, Paris, éd. du Seuil, 2001, pp. 125-145.
- HAMON, Philippe, *Du descriptif*, Paris, Hachette, 1993.
- , *Texte et idéologie : valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*, Paris, PUF, 1984.
- HANS-COLLAS, Ilona & SCHANDEL, Pascal (éds), *Les manuscrits illustrés des Anciens Pays-Bas*, avec la coll. de Hanno WIJSMAN, conseiller scientifique : François Avril, Paris, BNF, 2010.
- HARF-LANCNER, Laurence, « À propos du mythe d'Alexandre. La captation d'une figure historique », in *Mythe, histoire et littérature au Moyen Âge*, éds Catherine Croizy-Naquet, Jean-Pierre Bordier & Jean-René Valette, Paris, Garnier, 2017, pp. 57-68.
- , « L'élaboration d'un cycle romanesque antique au XII<sup>e</sup> siècle et sa mise en images : le *Roman de Thèbes*, le *Roman de Troie* et le *Roman d'Enéas* dans le manuscrit BN. français 60 », in *Le Monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École Normale Supérieure (Paris, 17-19 décembre 1987)*, éds Marie-Françoise Baslez, Philippe Hoffmann & Monique Trédé, Paris, PENS, 1992, pp. 291-306.
  - , « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales*, 40-1 (1985), pp. 208-225.
- HASENOHR, Geneviève (éd.), *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, études assemblés et revus avec la collaboration de Marie-Clotilde Hubert, Sylvie Lefèvre, Anne-Françoise Leurquin, Christine Ruby & Marie-Laure Savoye, Turnhout, Brepols, 2015.
- , « “Dire la vérité”, “oïr la vérité” : quelle vérité ? À propos de quelques occurrences de *vérité* relevées dans les sermons de Gerson », in *La Transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance, vol. 1 : du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, dir. Pierre Nobel, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2005, pp. 13-28.
  - , « Les prologues des textes de dévotions en langue française (XIII<sup>e</sup> siècle-XV<sup>e</sup> siècles : formes et fonctions », in *Les Prologues médiévaux. Actes du colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome, Rome, 26-28 mars 1998*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 593-638.
  - , « La société ecclésiastique selon le chancelier Gerson : typologie et vocabulaire », in *Pfaffen und Laien. Ein mittelalterlicher Antagonismus ?*, éds Eckart Conrad Lutz & Ernst Tremp, Fribourg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1999, pp. 209-233.
  - , « L'essor des bibliothèques privées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *Histoire des bibliothèques françaises. Les Bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, dir. André Vernet, Promodis, 1989, pp. 215-249.
  - , « La littérature religieuse », in *Grundriss der romanischen Litteraturen des Mittelalters*, dir. Daniel Poirion, Heidelberg, Carl Vinter Universitätsverlag, 1988, t. VIII, vol. 1, p. 266-305.
- HATTAWAY, Neil, « *Compilatio* : from Plagiarism to Compiling », *Viator*, 20 (1989), pp. 19-44.
- HAUG, Hélène, *Fonctions et pratiques de la lecture à la fin du Moyen Âge. Approche sociolittéraire du discours sur la lecture en milieu curial d'après les sources narratives françaises et bourguignonnes (1360-1480)*, thèse de doctorant dirigé par Tania van Hemelryck, Université catholique de Louvain, 2013.

- , « Lectures devant la cour : enjeux d'une pratique sociale », in *Cultures courtoises en mouvement*, éd. Isabelle Arseneau & Francis Gingras, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2011, pp. 300-311.
  - , « Le passage de la lecture oralisée à la lecture silencieuse : un mythe ? », *Le Moyen français*, 65 (2009), pp. 1-22.
- HERICHE-PRADEAU, Sandrine, « *Perceforest* ou cent inscriptions à ponctuer. Des manuscrits à l'imprimé de 1528 (Galliot du Pré, Nicolas Cousteau) », in *Mettre en livre. Pour une approche de la littérature médiévale*, dir. Anne Salamon, *Études françaises*, vol. 53, n° 2 (2017), pp. 77-101.
- HICKS, Eric « Une femme dans le monde : Christine de Pizan et l'écriture de la politique », in *L'Hostellerie de pensée : études sur l'art littéraire au Moyen Âge offertes à Daniel Poirion par ses anciens élèves*, éd. Michel Zink, Danielle Régnier-Bohler, Eric Hicks & Manuela Python, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 243-253.
- HIRDT, Willi, « Les âges de la vie chez Dante », in *Les Âges de la vie au Moyen Âge. Actes du colloque du département d'Études médiévales de l'université de Paris-Sorbonne et de l'université de Friedrich-Wilhelm de Bonn, Provins, 16-17 mars 1990*, éd. Henri Dubois & Michel Zink, pp. 187-197.
- HUCHET, Jean-Charles, « Les déserts du roman médiéval : le personnage de l'ermite dans les romans des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Littérature*, vol. 60 (1985), pp. 89-108.
- HÜE, Denis, « L'image de l'âge : traités et poèmes des Âges de l'homme », in *Vieillesse et Vieillessement au Moyen Âge*, *Senefiance*, 19 (1987), CUERMA, pp. 133-150.
- IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Paris, éditions du Cerf, 1996.
- , *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam, Grüner, 1989.
- IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le Défi laïque : existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Paris, Vrin, 2013.
- IOGNA-PRAT, Dominique et BEDOS-RAZAK, Brigitte Miriam (dirs), *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005.
- ISER, Wolfgang, *L'Acte de lecture*, trad. Evelyne Sznycer, Bruxelles, éditions Mardaga, 1985 (1<sup>ère</sup> parution 1976).
- JAMES-RAOUL, Danièle, « Le royaume de Femenie entre utopie et dystopie : les Amazones dans les textes encyclopédiques médiévaux », in *L'Eutopie entre utopie et dystopie*, éd. Peter Kuon & Gérard Peylet, Pessac, PUB, 2014, pp. 43-57.
- , *La Parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion, 1997.
- JAUSS, Hans-Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. de l'allemand par Calude Maillard, Paris, Gallimard, 1978 (1<sup>ère</sup> parution 1972).
- , « Cinq modèles d'identification esthétique. Complément à la théorie des genres littéraires au Moyen Âge », in *Atti. XIV Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza, Napoli, 15-20 aprile 1974*, Napoli- Amsterdam, Gaetano Macchiaroli libraio editore, 1978, pp. 145-164.
  - , « Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos : Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter », in *Terror und Spiegel. Probleme der Mythenrezeption*, éd. Manfred Fuhrmann, München, 1971, p. 187-209.

- JEANROY, Alfred, « Boccace et Christine de Pisan : le *De claris mulieribus*, principale source du *Livre de la Cité des Dames* », *Romania*, n° 189 (1922), pp. 93-105.
- JEAUNEAU, Edouard, « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses Guillaume de Conches », *Archives d'histoires doctrinales et littéraires du Moyen Âge*, 24 (1957), pp. 35-100.
- JENNEQUIN, Marie, « Le "portrait" d'Auteur au Moyen Âge : parcours iconographique à travers les miniatures de quelques manuscrits », in *Iconographies de l'écrivain*, éd. Nausicaa Dewez & David Martens, *Interférences littéraires*, n° 2 (2009), pp. 27-37.
- JONSSON, Einar Mar, *Le Miroir, naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- JUNG, Marc-René, *La Légende de Troie en France au Moyen Âge. Analyse des versions françaises et bibliographie raisonnée des manuscrits*, Bâle-Tübingen, Francke, 1996.
- , *Hercule dans la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Genève, Droz, 1966.
  - , « Le Roman de Troie en prose du manuscrit Rouen Bibl. Mun. O. 33 », *Romania*, 108 (1987), pp. 433-460.
  - , « *Poetria*. Zur Dichtungstheorie des ausgehenden Mittelalters in Frankreich », *Vox Romanica*, n° 30, 1971, pp. 44-64.
- KAEUPER, Richard W. & KENNEDY, Elspeth (éds), « Introduction », in *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny. Text, Context, and Translation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, pp. 3-64.
- KAPPLER, Claude-Claire, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Bibliothèque historique Payot, 1999 (1<sup>ère</sup> éd. 1980).
- KENNEDY, Angus J., « The Protrayal of the Hermit-Saint in French Arthurian Romance : the Remoulding of a Stock-Character », in *An Arthurian Tapestry : Essays Lewis Thorpe*, éd. Kenneth Varty, French Department of the University, Glasgow, 1981, pp. 69-82.
- KETTLER, Karen M., « The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages », in *A Companion to Josephus*, éd. Honora Howell Chapman & Zuleika Rodgers, Malden/Oxford, Wiley Blackwell, pp. 368-381.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000.
- KLIBANSKY Raymond, PANOFKY, Erwin & SAXL, Fritz, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.
- KOROLEVA, Elena, *Écrire l'histoire universelle au Moyen Âge : Alexandre le Grand et l'histoire de la Macédoine dans les chroniques du nord de la France*, sous la direction de Catherine Gaullier-Bougassas, Université de Lille, 2018.
- KOSTA-THEFAINE, Jean-François, *Le Chant de la douleur dans les poésies de Christine de Pizan*, Nantes, Petit Véhicules, 2007.
- KRÜGER, Karl Heinrich, *Die Universalchroniken*, Turnhout, Brepols, 1985.
- KRYNEN, Jacques, *L'Empire du roi : idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1993.
- LAGE, Guy Raynaud de, « Les "romans antiques" dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », *Le Moyen Âge*, n° 63 (1957), pp. 267-309 (réimp. dans Guy Raynaud de Lage, *Les premiers*

- romans français et autres études littéraires et linguistiques*, Genève, Droz, 1976, pp. 55-86).
- LAURENT, Françoise, « Wauchier de Denain. De l'historiographie à l'hagiographie, l'histoire d'une continuation », in *Wauchier de Denain, polygraphe du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Sébastien Douchet, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015, pp. 15-28.
- LAVOCAT, Françoise (dir.), *La Théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, éd. du CNRS, 2010.
- LE BLIC, Damien & LEMIEUX, Cyril, « Le scandale comme épreuve, éléments de sociologie pragmatique », *Politix*, 71 (2005), pp. 9-38.
- LE BRUN, Claire, « Traduire le « moult prouffitable » : Jacques Legrand (vers 1400) et la traduction pédagogique », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, n° 1 (1993), pp. 27-60.
- LE GOFF, Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.
- , *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964.
  - , *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977.
  - , *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, éditions du Seuil, 1975 (1<sup>ère</sup> éd : 1957).
- LE NINAN, Claire, *Le Sage Roi et la clergesse. L'Écriture politique dans l'œuvre de Christine de Pizan*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- LECOINTE, Jean, *L'Idéal et la différence : la perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, Droz, 1993.
- LECURIEUX, Lucien, « Étude sur la *Bouquechardière* », *École nationale des Chartes*, Positions de thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1909, Macon, Protat Frères, 1909, pp. 79-86.
- LEJEUNE, Philippe, *Signes de vie. Le pacte autobiographique*, 2, Paris, Seuil, 2005.
- , *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.
- LOBRICHON, Guy, « Le Mangeur au festin. L'*Historia scholastica* aux mains de ses lecteurs : gloses, bibles en images, bibles historiques (fin XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII<sup>e</sup> siècle*, éd. Gilbert Dahan, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 289-312.
- LOGIE, Philippe, « L'oubli d'Hésione ou le fatal aveuglement : le jeu du tort et du droit dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure », *Le Moyen Âge*, t. CVIII (2002/2), pp. 235-252.
- , « Le Roi Priam dans *Le Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure », in *La Figure du roi, Bien dire et bien apprendre*, n° 18/2, 2000, pp. 57-71.
- LOOZE, Laurence de, *Pseudo-autobiography in the Fourteenth Century : Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissat ans Geoffrey Chaucer*, Gainesville, University Press of Florida, 1997.
- LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, 4 t.
- LUCKEN, Christopher, « L'œil dans l'oreille. L'histoire ou le monstre de la fable », in *L'Histoire dans la littérature*, eds Laurent Adert & Eric Eigenmann, Genève, Droz, 2000, pp. 37-57.

- , « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Anges à la terre des Bretons », in *L'Invention de l'Histoire, Médiévales*, 38 (2000), pp. 36-70
- LUCKEN, Christopher & SEGUY, Mireille, « L'invention de l'histoire », in *L'Invention de l'Histoire, Médiévales*, n° 38 (2000), pp. 5-16.
- LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, J. Vrin, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1987.
- LUSIGNAN, Serge & ORNATO, Ezio, « Les difficultés d'une typologie des écrits du Moyen Âge tardif », in *Pratiques de la culture écrite en France au XV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque international du CNRS. Paris, 16-18 mai 1992*, eds Monique Ornato & Nicole Pons, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 551-563.
- LUSIGNAN, Serge & PAULMIER-FOUCART, Monique (dirs), *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII<sup>e</sup> siècle*, avec la coll. de Marie-Christine Duchenne, Grâne, Éditions Creaphis, 1997.
- LYNDE-RECCHIA, Molly, *Prose, Verse and Truth-telling in the Thirteenth Century : An Essay on Form and Function in Selected Texts, Accompanied by an Edition of the Prose Thebes as Found in The Histoire ancienne jusqu'à César*, Lexington, French Forum, 2000.
- MAINGUENEAU, Dominique, *Analyser les textes de communication*, Paris, Armand Colin, 2006 (1<sup>ère</sup> éd. 1998).
  - , « Le recours à l'*ethos* dans l'analyse du discours littéraire. Quelques réflexions », in *Postures d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité. Actes du colloque tenu les 20 et 21 juin 2013 à Lausanne*, eds Jérôme Meizoz, Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, *Fabula*, 2014, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document2424.php>
  - , « Problèmes d'*ethos* », *Pratiques*, n° 113-114 (juin 2002), pp. 55-68.
- MARCHELLO-NIZIA, Christiane, « La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale », in *Sogni nel medioevo*, éd. Tullio Gregory, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 245-259.
  - , « L'Historien et son prologue : forme littéraire et stratégies discursives », in *La Chronique et l'histoire au Moyen Âge*, éd. Daniel Poirion, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1984, pp. 13-25.
- MARECHAUX, Pierre, « Mythologie et Mythographie dans la *Généalogie des dieux païens*. Les contradictions de l'herméneutique et de la poétique », in *Boccace humaniste latin*, eds Hélène Casanova-Robin, Susanna Gambino Longo & Frank La Brasca, Paris, Classique Garnier, 2016, p. 215-249.
- MARGHESCO, Mircea, *Le concept de littérarité. Critique de la métalittérature*, Paris, Kimé, 2009.
- MARNETTE, Sophie, *Narrateur et points de vue dans la littérature française médiévale. Une approche linguistique*, Bern, Peter Lang, 1998.
- MARTIN, Jean-Pierre, *Les Motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (discours de l'épopée médiévale I)*, Paris, Champion, 2017.
  - , « Les motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 120, 1987, pp. 315-329.
- MATHEY-MAILLE, Laurence, *Écritures du passé : histoires des ducs de Normandie*, Paris, Champion, 2007.

- , « Temps de l’histoire et temps du mythe dans le *Roman de Brut* », in *Le Roman de Brut, entre mythe et histoire*, dirs Claude Letellier & Denis Hüe, Orléans, Paradigme, 2003, pp. 117-127.
- MAUPEU, Philippe, *Pèlerin de vie humaine : autobiographie et allégorie narrative de Guillaume de Deguileville à Octovien de Saint-Gelais*, Paris, Champion, Paris, 2009.
- , « Des “Lamentations Salmon” à la “Consolation de Raison” : l’ethos de l’écrivain conseiller dans les *Dialogues* de Pierre Salmon et Charles VI (1409 ; ca 1412) », in *Un territoire à géographie variable : la communication littéraire au temps de Charles VI*, eds Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, Paris, Garnier, 2017, pp. 55-80.
  - , « La tentation autobiographique dans le songe allégorique édifiant de Guillaume de Digulleville : *Le pèlerinage de vie humaine* », in *Songes et songeurs (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, eds Nathalie Dauvois & Jean-Philippe Groperrin, Presses de l’université de Laval, 2003, pp. 49-67.
- MEIZOZ, Jérôme, *La Fabrique des singularités. Postures II*, Genève, éditions Slatkine, 2011.
- , *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l’auteur*, Genève, Slatkine Éruditions, 2007.
  - , « La fabrique d’une notion. Entretien avec Jérôme Meizoz au sujet du concept de “posture” », propos recueillis par David Martens, *Interférences littéraires/Littéraire intertextuelles*, nouvelle série, n° 6, mai 2011, pp. 199-212
- MELVILLE, Gert, « Le problème des connaissances historiques au Moyen Âge. Compilation et transmission des textes », in *L’Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l’Université de Paris I du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, éd. Jean-Philippe Genet, Paris, éd. du CNRS, 1991, pp. 21-41.
- MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, 1970.
- MESSERLI, Sylviane, *Œdipe enténébré. Légendes d’Œdipe au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 2002.
- , « Œdipe en Judas : la figure d’Œdipe dans l’*HAC* », in « *Ce est li fruis selonc la letre* ». *Mélanges offerts à Charles Méla*, eds Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens & Sylviane Messerli, Paris, Champion, 2002, pp. 425-438.
- METOIS, Julie, « La traduction *De excidio Troiae* de Darès le Phrygien et ses liens avec le *Roman de Troie* (deux exemples du XIII<sup>e</sup> s.) », in *La Légende de Troie de l’Antiquité Tardive au Moyen Âge. Variations, innovations, modifications et réécritures*, dirs Eugenio Amato, Élisabeth Gaucher-Rémond & Giampiero Scafoglio, Atlantide, n° 2 (2014), <http://atlantide.univnantes.fr>.
- METRY, Emmanuelle, « *Fortuna et Philosophia*, une alliance inattendue. Quelques remarques sur le rôle de Fortune dans la *Consolation de philosophie* de Boèce », in *Fortune : thème, représentation et discours*, eds Yasmina Foehr-Janssens & Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003, pp. 59-70.
- MEYER, Paul, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, F. Vieweg, Libraire-éditeur, 1886.
- , « Les premières compilations françaises d’histoire anciennes », *Romania*, n° 53 (1885), pp. 1-81.

- MEYERS, Jean, « L'épique de Théodulde : "démonisation" ou "sacralisation" de la mythologie », in *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, eds Brigitte Pérez-Jean & Patricia Eichel-Lojkine, Paris, Champion, 2004, pp. 335-347.
- MILHAT, Morgane, *L'Histoire de Troie au XV<sup>e</sup> siècle. Édition critique de la première traduction française de l'Historia Destructionis Troiae de Guido delle Colonne*, Thèse pour le diplôme d'archiviste, 2012, p. I-XVI.
- MINET-MAHY, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI. Imaginaires et discours*, Paris, Champion, 2005.
- , « Odyssées maritimes et *translatio* vers la cité de Dieu dans le manuscrit de l'*Ovide Moralisé*, Rouen BM 0.4 », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 15 (2008), pp. 307-332.
  - , « "Si semoit sel en leu d'avaine" (*OM*, XII, v. 1031). De la traduction d'Ovide aux figures d'auteur : Ulysse et le bouclier d'Achille », in "*Pour acquérir honneur et pris*". *Mélanges de moyen français offerts à Giuseppe Di Stefano*, eds Maria Colombo Timelli & Claudio Galderisi, Montréal, CERES, 2004, pp. 137-153.
  - , « Étude des métaphores végétales dans trois commentaires sur le Cantique des cantiques (Origène, Apponius, Bernard de Clairvaux) », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 46-182 (2003), pp. 159-189.
- MINNIS, Alastair J., *Medieval Theory of Authorship : Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London, Scholar Press, 1984.
- , « Late-Medieval Discussions of *compilatio* and the Role of the Compiler », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 101 (1979), pp. 385-421.
- MINOIS, Georges, *Histoire de la vieillesse en Occident : de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Fayard, 1987.
- MOEGLIN, Jean-Marie, « La vérité de l'histoire et le moi du chroniqueur », in *La Vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle). Actes de la conférence organisée à Rome en 2012 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome*, dirs Jean-Philippe Genet, Paris/Rome, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, 2015, pp. 521-538.
- MOMBELLO, Gianni, « Les Complaintes des .IX. Malheureux et des .IX. Malheureuses. Variations sur le thème des Neuf Preux et du "*Vado Mori*" », *Romania*, n° 87 (1966), pp. 345-378.
- , « Per un'edizione critica dell'*Epistola Othea* di Christine de Pizan. I. La Fortuna dell'opera », *Studi Francesi*, 24 (1964), pp. 401-417.
  - , « Per la fortuna del Boccaccio in Francia. Jean Miélot traduttore di due capitoli delle *Genologia* », *Studi sul Boccaccio*, 1 (1963), pp. 415-436.
- MONFRIN, Jacques, « La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XV<sup>e</sup> siècle », in *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism Outside Italy. Proceedings of the International Conference. Louvain, May 11-13, 1970*, Leuven, Leuven University Press / Den Haag, Nijhoff 1972, pp. 131-170.
- MORA-LEBRUN, Francine, « *Mètre en romanz* ». *Les Romains d'antiquité du XII<sup>e</sup> siècle et leur postérité (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 2008.
- , « *In Praesentia* : le genre historique au prisme du document », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge. Contraintes génériques, contraintes documentaires en*

*histoire*, eds Étienne Anheim, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun & Anne Rochebouet, Paris, Garnier, 2015, pp. 7-18.

- , « D'une esthétique à l'autre : la parole féminine dans *l'Illiade* de Joseph d'Exeter et le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure », in *Conter de Troie et d'Alexandre*, eds Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille & Michelle Szkilnik, Paris, PUPS, 2006, pp. 31- 50.
- , « Les combats dans le *Roman de Thèbes* : le clerc et les chevaliers », *L'information littéraire*, vol. 55 (2003/1), pp. 42-52.
- , « Virgile le magicien et l'*Enéide* des Chartrains », *Médiévales*, 26 (1994), pp. 39-57.

MOREAU, Alain, *Le Mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Paris, Belles Lettres, 1994.

MÜHLETHALER, Jean-Claude, « Œuvre d'art et émotion : l'*Énéide*, de Virgile à Octovien de Saint-Gelais », in *Art et expérience esthétique dans la littérature du Moyen Âge*, *Memini*, 22-23 (2017), URL : <https://journals.openedition.org/memini/954>.

- , « Postures lyriques entre France et Angleterre. Le poète et son public à l'époque de Charles VI », in *Un territoire à géographie variable : la communication littéraire au temps de Charles VI*, eds Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghgraeve, Paris, Classiques Garnier, 2017, pp. 201-238.
- , « Échec amoureux et échec politique : le remploi du *Voyage au paradis* dans le *Chevalier errant* de Thomas III de Saluces », in *Les Voyages d'Alexandre au paradis : Orient et Occident, regards croisés*, eds Catherine Gaullier-Bougassas & Margaret Bridges, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 447-461.
- , « Le vol d'Icare, du *Roman de la Rose* à Christine de Pizan : de la dénonciation de l'orgueil à la défense de la *curiositas* intellectuelle », *Anabases*, 16 (2012), pp. 85-101.
- , « Tristesses de l'engagements : l'affectivité dans le discours politique sous le règne de Charles VI », *CRMH*, 24 (2012), pp. 21-36.
- , « Pour une préhistoire de l'engagement littéraire en France : de l'autorité du clerc à la prise de conscience politique à la fin du Moyen Âge », *Versants*, n° 55 (2008), pp. 11-32.
- , « Une génération d'écrivains embarqués : le règne de Charles VI ou la naissance de l'engagement littéraire en France », in *Formes de l'engagement littéraire (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, dirs Jean Kampf, Sonja Florey & Jérôme Meizoz, Lausanne, Antipodes, 2006, pp. 15-32.
- , « Quand Fortune sont les hommes. Aspects de la démythification de la déesse, d'Adam de la Halle à Alain Chartier », in *Fortune : thème, représentation et discours*, eds Yasmina Foehr-Janssens & Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003, pp. 177-206.
- , « "Traictier de vertu au proufit d'ordre de vivre" : relire l'œuvre de Christine de Pizan à la lumière des miroirs des princes », in *Contexts and Continuities. Proceedings of the ivth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 July 2000) Published in Honour of Liliane Dulac*, dirs Angus J. Kennedy, Rosalind Brown-Grant, James C. Laidlaw & Catherine M. Müller, Glasgow, University of Glasgow Press, « Glasgow University Medieval French Texts and Studies », 2002, t. 2, pp. 585-601.

- , « *De ira et avaritia* ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité », *CRMH*, 9 (2002), URL : <http://crm.revues.org/82>.
  - , « Le poète et le prophète. Littérature et politique au XV<sup>e</sup> siècle », *Le Moyen français*, 13 (1983), pp. 37-57.
- MÜHLETHALER, Jean-Claude & BURGHGRAEVE, Delphine (éds), *Un territoire à géographie variable : la communication littéraire au temps de Charles VI*, Paris, Classiques Garnier, 2017.
- MUSSOU, Amandine, « Le roi, le tyran et le sage : Charles VI, Evilmerodag et Moïse dans le *Songe du vieil pelerin* », *Questes*, 13 (2008), pp. 67-80.
- NELTING, David, « ...*per sonare un poco in questi versi...* Dichterliche Auctorität und Selbstautorisierung bei Dante », *Autorschaft und Autorität in den romanischen Literaturen des Mittelalters*, éd. Susanne Friede & Michael Schwarze, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 74-95.
- NEMO-PEKELMAN, Capucine, « Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », *Revue de droit français et étranger*, 85 (2007), note 39, pp. 491-504.
- NGUYEN, ANH THY, « L'écriture de l'histoire à la fin du Moyen Âge : une étude textuelle et matérielle des Mémoires de Jean de Haynin », in *Faire de l'histoire*, dirs Pauline Bouchaud, Mélanie Fougère-Lévêque & François Wallerich, *Questes*, 36 (2017), pp. 85-107.
- NIEVERGELT, Marco, *Allegorical Quests from Deguileville to Spenser*, Boydell & Brewer, 2012.
- NOACCO, Cristina, *La Métamorphose dans la littérature française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- NORA, Pierre, « Entre Mémoire et Histoire », in *Les Lieux de mémoire*, dir. Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1984-1992.
- NORTIER, Geneviève, *Les Bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie (Fécamp, Le Bec, Le Mont Saint-Michel, Saint-Evroul, Lyre, Jumièges, Saint-Wandrille, Saint-Ouen)*, éditions P. Lethielleux, Paris, 1971.
- , NORTIER-MARCHAND, Geneviève, « La Bibliothèque de Jumièges au Moyen Âge », in *Jumièges, Congrès scientifique du XIII<sup>e</sup> centenaire (Rouen, 10-12 juin 1954)*, Rouen, Lecerf, 1955, pp. 599-615.
- OLLIER, Marie-Louise, « Discours en abyme ou la narration équivoque », in *La Forme du sens : textes narratifs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Études littéraires et linguistiques*, Orléans, Paradigme, 2000, pp. 87-98.
- ORNATO, Enzo, *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.
- , « Préface », in *Un traducteur et un humaniste de l'époque de Charles VI : Laurent de Premierfait*, éd. Carla Bozzolo, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 5-13.
  - , « Les humanistes français et la redécouverte des classiques », in *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV<sup>e</sup> siècle*, éds Carla Bozzolo & Ezio Ornato, Paris, éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1992, pp. 1-45
  - , « La prima fortuna del Petrarca in Francia », *Studi francesi*, 14 (1961), pp. 201-217 et 15 (1961), pp. 401-414 ;

- OSCHEMA, Klaus, *Bilder von Europa im Mittelalter*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2013.
- OUY, Gilbert, « L'humanisme et les mutations politiques et sociales en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », in *L'Humanisme français au début de la Renaissance. 14<sup>e</sup> colloque international de Tours*, Paris, J. Vrin, 1973, pp. 27-44.
- PAGOT, Simone, « Du bon usage de la compilation et du discours didactique. Analyse du thème "guerre et paix" chez Christine de Pizan », in *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac & Bernard Ribémont, Paradigme, Orléans, 1995, pp. 39-50.
- PAIRET, Ana, *Les Mutacions des fables. Figures de la métamorphose dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002.
- PALAZZO, Éric, « Le portrait d'auteur dans les manuscrits du Moyen Âge », in *Portraits d'écrivains. La représentation de l'auteur dans les manuscrits et les imprimés du Moyen Âge et de la première renaissance*, éd. Éric Palazzo & Régis Rech, Poitiers, 2002, pp. 21-34.
- PARKES, Malcolm B., « Lire, écrire et interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dir. Guglielmo Cavallo & Roger Chartier, Paris, éd. du Seuil, 2001, pp. 115-130.
- , « The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book », in *Medieval Learning and Literatur. Essays presented by R. W. Hunt*, éd. J. J. G. Alexander & M. T. Gibson, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-141.
- PARUSSA, Gabriella, « Introduction », in *Christine de Pizan, L'Epistre Othea*, éd. Gabriella Parussa, Genève, Droz, 1999, p. 1-194.
- , « Instruire les chevaliers et conseiller les princes : l'Epistre Othea de Christine de Pizan », in *Studi di Storia della civiltà letteraria francese. Mélanges offerts à Lionelle Sozzi*, Paris, Champion, 1996, pp. 129-155.
- PASTORE, Graziella, « Nicolas de Gonesse commentateur de Valère Maxime : le travail de l'exégète entre originalité et emprunt » in *Original et originalité. Aspects historiques, philologiques et littéraires. Actes du IV<sup>e</sup> colloque de l'AIEMF, Louvain-la-Neuve, 20, 21 et 22 mai 2010*, éd. Olivier Delsaux & Hélène Haug, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2011, p. 152.
- PAUL, Jacques, *Le Christianisme occidental au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 2004.
- PAULMIER-FOUCART, Monique, « L'actor et les auctores : Vincent de Beauvais et l'écriture du *speculum majus* », in *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint Quentin en Yvelines (14-16 juin 1999)*, éd. Michel Zimmerman, Paris, 2001, pp. 145-160.
- , « La compilation dans le *speculum historiale* de Vincent de Beauvais : le cas Hugues de Fleury », in *L'Historiographie médiévale en Europe. Actes du colloque organisé par la Fondation Européenne de la Science au Centre de Recherches Historiques et Juridiques de l'Université de Paris 1 du 29 mars au 1<sup>er</sup> avril 1989*, éd. Jean-Philippe Genet, Paris, éd. du CNRS, 1991, pp. 51-66.
- PAULMIER-FOUCART, Monique & SCHMIDT-CHAZAN, Mireille, « La datation dans les chroniques universelles françaises, du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 4 (1982), p. 778-819.
- PAUPERT, Anne, « Philosophie "en fourme de sainte Theologie" », in *Christine de Pizan : une femme de science, une femme de lettres*, éd. Juliette Dor & Maire-Élisabeth Henneau, Paris, Champion, 2008.

- , PAUPERT-BOUCHEZ, Anne, « “Sages femmes” ou sorcières ? Les vieilles femmes des *Évangiles aux Quenouilles* », in *Vieillesse et vieillissement au Moyen Âge, Senefiance*, 19 (1987), Aix-en-Provence, CUERMA, pp. 265-282.
- PAVEL, Thomas, *Univers de la fiction*, trad. par Thomas Pavel, Paris, Seuil, 1988.
- PAYEN, Jean-Charles, « L’érémisme dans le *Mongiage Guillaume* : une solution aristocratique à la conversion chevaleresque », in *Les Chansons de geste du cycle de Guillaume d’Orange. T. III : Les Mongiages Guibourc. Hommage à Jean Frappier*, éd. Philippe Ménard & Jean-Charles Payen, Paris, SEDES, pp. 181-207.
- PEPIN, Jean, *Mythe et allégorie : les origines grecque et la contestation judéo-chrétienne*, Paris, Aubier, 1958.
- PEREZ-JEAN, Brigitte & EICHEL-LOJKINE, Patricia (éd.), *L’Allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004.
- PETERS, Ursula, *Das Ich im Bild. Die Figur des Autors in volkssprachigen Bilderhandschriften des 13. bis 16. Jahrhunderts*, Köln, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2008.
  - , « *Digitus argumentalis*. Autorbilder als Signatur von Lehr-auctoritas in der mittelalterlichen Liedüberlieferung », in *Manus loquens : Medium der Geste – Gesten der Medium*, éd. Mathias Bickenbach & Annina Klappert, Köln, 2003, pp. 31-65.
- PETIT, Aimé, *L’Anachronisme dans les romans antiques du XII<sup>e</sup> siècle. Le Roman de Thèbes, le Roman d’Eneas, le Roman de Troie, le Roman d’Alexandre*, Paris, Champion, 2002.
  - , *Naissances du roman : les techniques littéraires dans les romans antiques du XII<sup>e</sup> siècle*, Lille/Paris/Genève, Université de Lille/Honoré Champion/Slatkine, 1985.
  - , « Le traitement du personnage d’Amphiaräus par Wauchier de Denain dans l’*Histoire ancienne jusqu’à César* », in *Actes du colloque : Image et mémoire du Hainaut médiéval*, éd. Jean-Charles Herbin, Camélia, Presses Universitaires de Valenciennes, 2004, pp. 183-192.
  - , « Capanée dans le *Roman de Thèbes* », *L’information littéraire*, vol. 55 (2003/2), pp. 23-29.
  - , « Le *Roman de Thèbes* dans l’*Histoire ancienne jusqu’à César*. À propos d’une édition récente », *Le Moyen Âge*, T. CVII (2001/1), pp. 113-121.
- PEYRAFORT-HUIN, Monique, « D’un lecteur à l’autre : emprunts et circulation de manuscrits à Rouen à la fin du Moyen Âge », *Tabularia « Études »*, n° 14 (2014), URL : <http://journals.openedition.org/tabularia/2257>.
- PIAGET, Arthur, « Le *Chemin de Vaillance* de Jean de Courcy et l’hiatus de l’e final des polysyllabes aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », *Romania*, XXVII (1898), pp. 582-607.
- POIRION, Daniel, *Le Poète et le Prince. L’évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d’Orléans*, Genève, Slatkin Reprints, 1978 (1<sup>ère</sup> éd. 1965).
- POMEL, Fabienne, *Les Voies de l’au-delà et l’essor de l’allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001.
  - , « S’écrire en lectrice. Les métamorphoses de Christine de Pizan dans *Le Chemin de longue étude* », in *Lectrices d’Ancien Régime*, éd. Isabelle Brouard-Arends, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 215-230.
- POSSAMAÏ-PÉREZ, Marylène, *L’Ovide moralisé. Essai d’interprétation*, Paris, Champion, 2006.
  - , « La Légende thébaine dans l’*Ovide moralisé* : un exemple de contamination des sources », in « *Ce est li fruis selonc la letre* ». *Mélanges offerts à Charles Méla*, éd.

- Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens & Sylviane Messerli, Paris, Champion, 2002, pp. 527-545.
- , « Métamorphose et merveille. Contribution à l'étude du fantastique dans la littérature médiévale », in « *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees* ». *Hommage à Francis Dubost*, eds Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique Le Nan & Jean-René Valette, Paris, Champion, 2005, pp. 525-552.
  - , « Chrétien de Troyes au début du XIV<sup>e</sup> siècle : *Philomena* “moralisé” », in *L'œuvre de Chrétien de Troyes dans la littérature française, réminiscences, résurgences et réécritures*, éd. Claude Lachet, Lyon, C.E.D.I.C, 1997, pp. 169-185.
  - , « Les Dieux d'Ovide “moralisés” dans un poème du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle », in *Fées, dieux et déesses au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, n° 12 (1994), pp. 203-214.
- PRUD'HOMME Caroline, « Donnez, vous recevrez. Les rapports entre écrivains et seigneurs à la fin du Moyen Âge à travers le don du livre et la dédicace », *CONTEXTES*, 5 (2009), URL : <http://contextes.revues.org/4259>.
- RABEL, Claudia, « L'estude d'un tres noble seigneur garny a planté de plusieurs beaulx livres. L'iconographie des bibliothèques médiévales dans les mss enluminés », in *Le Goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, dir. Danielle Bohler, *Cahiers du léopard d'or*, 11 (2006), pp. 245-289.
- , « Artiste et clientèle à la fin du Moyen Âge : les manuscrits profanes du Maître de l'échevinage de Rouen », *Revue de l'Art*, 84 (1989), pp. 48-60.
- RAYNE-MICHEL, Servane, « Introduction. La prophétie médiévale : théologie et fiction, politique et langage », *Questes*, 28 (2014), URL : <http://journals.openedition.org/questes/3387>.
- REVEST, Clémence, « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XV<sup>e</sup> siècle », *Annales*, 68<sup>ème</sup> année, n° 3 (2013), pp. 665-696.
- RIBEMONT, Bernard, *De Natura Rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995.
- RICHARD, Charles, *Notice sur l'ancienne bibliothèque des échevins de la ville de Rouen*, Rouen, 1845.
- RICŒUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, éd. du Seuil, 2000.
- , *La Métaphore vive*, Paris, éd. du Seuil, 1997.
  - , *Du texte à l'action*, Paris, éd. du Seuil, 1986.
  - , *Temps et récit*, Paris, éd. du Seuil, 1985, 3 vols.
- ROCCATI, G. Matteo, « Humanisme et préoccupations religieuses du XV<sup>e</sup> siècle : le prologue de la *Josephina* de Jean Gerson », in *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV<sup>e</sup> siècle*, eds Carla Bozzolo & Ezio Ornato, Paris, éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1992, pp. 107-122.
- ROCH, Martin, *L'Intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- , « “Odeur de mort, odeur de vie” (2 Co 2, 16) : olfaction et communication dans quelques commentaires bibliques du XII<sup>e</sup> siècle », in *Körper, Kulture, Kommunikation. Corps, culture, communication*, eds Alexander Schwarz, Catalina Schiltknecht & Barbara Wahlen, Bern, Peter Lang, 2014, pp. 317-328.

- , « Saints guerriers ou guerriers saints : quels modèles pour les chevaliers chrétiens ? », in *Esprit de chevalerie et littérature chevaleresque*, Fu Jen University, Tapei, 2004. [En ligne], URL : <http://www.svd.fju.edu.tw/fl/medieval/papers/5b.pdf>
- ROCHEBOUET, Anne, « *D'une pel toute entière sans nulle cousture* ». *La cinquième mise en prose du Roman de Troie, édition critique et commentaire*, dir. Gilles Roussineau, Université Paris IV-Sorbonne, École doctorale V – Concepts et langages, novembre 2009.
- , « Structure narrative, mise en page et modèle biblique dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », in *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, eds Véronique Ferrer & Jean-René Valette, Genève, Droz, 2017, pp. 593-608.
  - , « Épitaphes et espace funéraire dans les récits de la chute de Troie. Entre "effet de vérité" et construction d'un univers de fiction », in *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge. Contraintes génériques, contraintes documentaires*, eds Étienne Anheim, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun, Anne Rochebouet, Paris, Classique Garnier, 2015, pp. 115-130.
  - , « La contamination textuelle, processus de création pour la littérature médiévale ? L'exemple du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure et de sa cinquième mise en prose », in *Contaminations*, dirs Albizu, Birrer, Burkhardt *et alii*, Aachen, Shaker Verlag, 2012, pp. 77-94.
  - , « Les deux destructions de la ville de Troie : de la dérivation à la compilation dans les première, troisième et cinquième mises en prose du *Roman de Troie* », in *Mettre en prose aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, eds Maria Colombo Timelli, Barbara Ferrari & Anne Schoysman, avec la coll. d'Irene Finotti, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 225-233.
- ROCHEBOUET, Anne et SALAMON, Anne, « Les échecs et la cité de Troie », in *La Règle du jeu*, dirs Amandine Mussou & Laëtitia Tabard, *Questes*, 18 (2010), pp. 30-43.
- ROLLAND-PERRIN, Myriam, *Blonde comme l'or. La chevelure féminine au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2010.
- ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2006.
- RUCQUOI, Adeline, « Le héros avant le saint : Hercule en Espagne », in *Ab urbe condita. Fonder la ville, récits et représentations (second Moyen Âge – premier XVI<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque international de Pau (14-15-16 mai 2009)*, éd. Véronique Lamazou-Duplan, Toulouse, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2011, pp. 55-75.
- RYCHNER, Jean, *La Chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*, Genève, Droz, 1995.
- SAENGER, Paul, « Lire aux derniers siècles du Moyen Âge », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dirs Guglielmo Cavallo & Roger Chartier, Paris, éd. du Seuil, 2001, pp. 147-174.
- SALAMON, Anne, *Écrire les vies des Neuf Preux et des Neuf Preuses à la fin du Moyen Âge : étude et édition critique partielle du Traité des Neuf Preux et des Neuf Preuses de Sébastien Mamerot (Josué, Alexandre, Arthur ; les Neuf Preuses)*, dir. Gilles Roussineau, thèse de l'Université Paris-Sorbonne, 2011.
- , « Palingénésie des premiers livres bibliques dans quelques histoires universelles du XV<sup>e</sup> siècle », in *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, eds Véronique Ferrer & Jean-René Valette, Genève, Droz, 2017, pp. 627-628.
  - , « Les Neuf Preux : des Hommes illustres ? », in *Les Hommes illustres*, dirs Marion Chaigne-Legouy & Anne Salamon, *Questes*, 17 (2009), pp. 84-88.

- , « Les Neuf Preux : entre édification et glorification », in *Figures royales à l'ombre du mythe*, dirs Natalia Bercea-Bocskai & Amandine Mussou, *Questes*, 13 (2008), pp. 38-52.
- SALVADOR, Xavier-Laurent, *Vérité et Écriture(s). Étude linguistique des versions médiévales de la Bible en langue française*, Paris, Champion, 2007.
- , « Guyart des Moulins, traducteur de Comestor », in *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII<sup>e</sup> siècle*, éd. Gilbert Dahan, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 289-312.
- SALVO GARCÍA, Irene, *Ovide dans la General estoria d'Alphonse X*, dirs Carlos Heusch & Inés Fernandez Ordóñez, École normale supérieure de Lyon et Université autonome de Madrid, 2012.
- SCHERTZ, Claire-Marie, « De l'auteur au lecteur : communication littéraire dans le *Songe du Viel Pelerin* de Philippe de Mézières », in *Un territoire à géographie variable : la communication littéraire au temps de Charles VI*, eds Jean-Claude Mühlethaler & Delphine Burghraeve, Paris, Garnier, 2017, pp. 135-162.
- SCHMALE, Franz-Josef, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.
- , *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994.
  - , « Du "moi" du rêve au "je" du récit et de l'image », in *Le Rêve médiéval*, eds Alain Corbellari & Jean-Yves Tilliette, Genève, Droz, 2007, pp. 233-242.
- SCHNERB, Bernard, « Charles V au miroir du *Songe du vergier* », *Le Moyen Âge*, n° 3 (2010), t. CXVI, pp. 545-559.
- SCHOYSMAN, Anne, « L'écriture mythographique de l'histoire à la cour de Bourgogne : les *Genealogie deorum gentilium* de Boccace exploitées par Jean Miélot, remanieur de l'*Épître Othea* de Christine de Pizan », in *Écritures de l'histoire (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque du Centre Montaigne, Bordeaux, 19-21 septembre 2002*, eds Danièle Bohler & Catherine Magnien Genève, Droz, 2005, pp. 73-82.
- SCHULZE-BUSACKER, Elisabeth, « Philippe de Novare, les *Quatre âges de l'homme* », *Romania*, 127 (2009), p. 104-146.
- SELLIER, Philippe, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? », *Littérature*, 1984, pp. 112-126.
- SENEILLART, Michel, *Les Arts de gouverner. Du Regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, éd. du Seuil, 1995.
- SEZNEC, Jean, *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1993.
- SIGANOS, André, « Définitions du mythe », in *Questions de mythocritique*, eds Danièle Chauvin, André Siganos & Philippe Walter, Paris, éditions Imago, 2005, pp. 85-100.
- SILVI, Christine, « La voix de l'autre dans la construction du savoir (*Placides et Timéo, Sydrach, L'image du monde, Li livres dou tresor*) : quelles stratégies discursives pour quels enjeux ? », in *Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, éd. Arnaud Zucker, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 381-402.
- SPIEGEL, Gabrielle, *Romancing the Past : the Rise of the Vernacular Prose Historiography in Thirteenth Century France*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993.

- , « Genealogy : Form and Function in Medieval Historical Narrative », *History and Theory*, vol. 22, n° 1 (1983), pp. 43-53.
- STRUBEL, Armand, « *Grant senefiance a* » : *allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002.
- , « La personnification allégorique, avatar du mythe : Fortune, Raison, Nature et Mort chez Jean de Meun », in *Pour une mythologie du Moyen Âge*, eds Laurence Harf-Lancner & Dominique Boutet, Paris, ENS, 1988, pp. 61-72.
  - , « *Allegoria in factis et allegoria in verbis* », *Poétique*, n° 23 (1975), pp. 342-357.
- SUARD Françoise, *Chanson de geste et tradition épique en France au Moyen Âge*, Orléans, Paradigme, 1994.
- SURPRENANT, André, « Unes petites croniques abregees sur Vincent : nouvelle analyse du *Manuel dit de Philippe VI de Valois* », in *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1990, pp. 439-466.
- SZKILNIK, Michelle, « Le compagnonnage guerrier dans le *Jouvencel* de Jean de Bueil », in *La Voix des peuples : épopée et folklore. Mélanges offerts à Jean-Pierre Martin*, eds Marie-Madeleine Castellani & Emmanuelle Poulain-Gautret, Lille, Éditions du Conseil Scientifique de l'Université Lille 3, 2016, pp. 347-359
- , « Le *Jouvencel* ou le *Roman des faits d'armes et de chevalerie* », in *Une femme et la guerre à la fin du Moyen Âge, Le Livre des faits d'armes et de chevalerie de Christine de Pizan*, eds Dominique Demartini, Claire Le Ninan, Anne Paupert & Michelle Szkilnik, Paris, Champion, 2016, pp. 166-178.
  - , « À quoi se résume une vie ? Du souci de la 'brefté' dans les biographies du *XV<sup>e</sup> siècle* », in *Faire court : l'esthétique de la brièveté dans la littérature du Moyen Âge*, eds Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner & Michelle Szkilnik, Paris, PSN, 2011, pp. 137-152.
  - , « The Art of Compiling in Jean de Bueil's "Jouvencel" (1461–1468) », *Fifteenth-Century Studies*, 36 (2011), pp. 169-179.
  - , « Déplaisir de la cour et joie du champ de bataille dans le *Jouvencel* de Jean de Bueil », *Le Moyen Français*, vol. 62 (2008), pp. 117-132.
  - , « Magie et sagesse dans *Berinus* », *Romania*, t. 111, n° 441-442 (1990), pp. 179-199.
  - , Michelle Szkilnik, « Écrire en vers, écrire en prose. Le choix de Wauchier de Denain », *Romania*, n° 107 (1986), pp. 209-230.
  - , « Ermites chenus, matrones barbues : l'image de la vieillese au Moyen Âge » (communication non publiée).
- TANNIOU, Florence, « *Raconter la vraie estoire de Troye* ». *Histoire et édification dans le Roman de Troie en prose (Prose I, version commune)*, dir. Catherine Croizy-Naquet, Thèse de l'Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense, 2009.
- TAYLOR, Craig, *Chivalry and the ideals of Knighthood in France during the Hundred Years War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- THOMAS, Jean-François, « Le mot latin *allegoria* », in *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, eds Brigitte Pérez-Jean & Patricia Eichel-Lojkine, Paris, Champion, 2004, pp. 75-92.

- THOUARD, Denis, « L'Enquête sur l'indice. Quelques préalables », in *L'Interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, éd. Denis Thouard, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 9-21.
- , « Indice et herméneutique : cynégétique, caractéristique, allégories », in *L'Interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, éd. Denis Thouard, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, pp. 75-89.
- THULLIER, Pierre, « Magie et technoscience : la grande mutation du Moyen Âge », *La Recherche*, 223 (1990), pp. 863-873.
- TILLIETTE, Jean-Yves, « Adapter, transposer, exposer : aspects de la réception de la poésie ovidienne dans la littérature française autour de 1300 », in *La Moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, éd. Hélène Bellon-Méguelle, Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens & Ludivine Jaquiéry, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 165-179.
- , « Ovide lu par un 'antiquaire' médiéval : le commentaire aux Fastes d'Arnoul d'Orléans », in *Les Traductions d'Ovide au Moyen Âge. Actes de la journée d'études internationales à la Bibliothèque Royale de Belgique le 4 décembre 2008*, éd. Anne Faems, Virginie Minet-Mahy & Colette Van Coolput-Storms, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 4-15.
  - , « Ovide et son "moralisateur" au miroir de Pythagore. Figures de l'auteur dans l'Ovide moralisé », in *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, éd. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille & Michelle Szkilnik, Paris, Presses sorbonne nouvelle, 2009, pp. 201-222.
  - , « L'exemplum rhétorique : questions de définition », in *Les Exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, éd. Jacques Berlioz & Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Champion, 1998, pp. 43-65.
  - , « Savants et poètes du Moyen Âge face à Ovide : les débuts de l'aetas ovidiana (v. 1050 – v. 1200) », in *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, éd. Michelangelo Picone & Bernhard Zimmermann, Stuttgart, M & P, 1994, pp. 63-104.
- TINKLE, Theresa, « Saturn of the Several Faces : a Survey of the Medieval Mythographic Traditions », *Viator*, vol. 18 (1987), pp. 289-308.
- TRACHSLER, Richard, *Disjointures – Conjointures. Étude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*, Tübingen und Basel, A. Francke Verlag, 2000.
- TRACHSLER, Richard, ABED, Julien & EXPERT, David (éd.), *Moult obscures paroles. Études sur la prophétie médiévale*, Paris, PUPS, 2007.
- VALETTE, Jean-René, « La Queste del Saint Graal, une hagiographie en semblance : défi laïque et spiritualité décléricalisée », in *Les Dossiers du Grihl* (2015), URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6324>.
- , « Le héros et le saint dans la Queste del Saint Graal : image et ressemblance », in *De sens rassis. Essays in Honor of Rupert T. Pickens*, éd. Keith Busby, Bernard Guidot & Logan E. Whalen, Amsterdam-New York, Rodopi, 2005, pp. 667-681.
  - , « Illusion diabolique et littérature dans la Queste del Saint Graal et dans le Dialogus Miraculorum de Césaire de Heisterbach », in *Magie et illusion au Moyen Âge, Senefiance*, n° 42 (1999), pp. 367-382.
- VAN HEMELRYCK, Tania, « Du livre lu au livre écrit. La lecture et la construction de l'identité auctoriale à la fin du Moyen Âge », in *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen*

Âge : Actes de la journée d'étude organisée par le Centre de recherche "Pratiques médiévales de l'écrit" (PraME) de l'Université de Namur et le Département des Manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique (Bruxelles, 18 mars 2010), eds Xavier Hermand, Étienne Renard & Céline van Hoorebeeck, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 185-194.

- , « La bibliothèque médiévale dans les livres : entre fantasme et réalité », in *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris, Classique Garnier, 2014, pp. 293-305.
- , « Introduction », in *Original et originalité. Aspects historiques, philologiques et littéraires. Actes du IV<sup>e</sup> colloque de l'AIEMF, Louvain-la-Neuve, 20, 21 et 22 mai 2010*, eds Olivier Delsaux & Hélène Haug, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2011.
- , « Où sont les "Neuf Preux" ? Variations sur un thème médiéval », *Studi francesi*, 42-1 (1998), pp.1-8.

VAUCHEZ, André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

- , *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.
- , « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études*, T. 402 (2005/1), pp. 55-67.
- , « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », in *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, École Française de Rome, 1991, pp. 161-172.
- , « Jacques de Voragine et les saints du XIII<sup>e</sup> siècle dans la *Légende dorée* », in *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*, dir. Brenda Dunn-Lardeau, Montréal-Paris, 1986, pp. 27-56.

VAUCHEZ, André (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, éd. du Seuil, 2012.

VERNET, André (éd.), *Les Bibliothèques médiévales, du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, Promodis, eds du Cercle de la Librairie, 1989.

- , « Les manuscrits de Claude d'Urfé (1501-1558) au château de La Bastie », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 120<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 1 (1976), pp. 81-97.

VIALA, Alain, « Institutions et usages », *Romanica Wratislaviensia*, XXXVIII (1991 : *La Littérature et les institutions*), pp. 5-12.

VIARRE, Simone, *La Survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Poitiers, C.E.S.C.M., 1966.

- , *L'image et la pensée dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, PUF, 1964.
- , « Ovide de l'Antiquité à l'*aetas ovidiana* », in *Ovide métamorphosé. Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, eds Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille & Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2009, pp. 21-32.

VIELLIARD, Françoise, « Du *Roman de Troie* à la "vraie estoire de Troie" (*Prose I* version commune) : le choix de l'Histoire », in *Conter de Troie et d'Alexandre*, eds Laurence

- Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille & Michelle Szkilnik, Paris, PUPS, 2006, p. 177-193.
- , « La traduction du *De excidio Troiae* de Darès le Phrygien par Jean de Flixecourt », in *Medieval Codicology, Iconography, Literature, and Translation. Studies for Keith Val Sinclair*, eds Rolfe Monks, Peter et Owen, Douglas & David Roy, Leiden, New York et Köln, 1994, pp. 284-295.
  - , « La traduction du *De Excidio Troiae* de Darès le Phrygien par Jofroi de Waterford », in *Troie au Moyen Âge, Bien dire et bien apprendre*, 10 (1992), pp. 185-205.
  - , « Le Roman de Troie en prose dans la version du ms. Rouen, Bibl. mun. 0 33. "Membra disjecta" d'un manuscrit plus ancien ? », *Romania*, 109 (1988), pp. 502-539.
- VISSER-VAN TERWISGA, Marijke de, *Histoire ancienne jusqu'à César (Estoires Rogier)*, tome 2, Orléans, Paradigme, 2000.
- , « La représentation de l'antiquité dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* », in *L'Antiquité dans la culture européenne du Moyen Âge. Ergebnisse der internationalen Tagung in Padua, 27.09-01.10.1997*, eds Rosanna Brusegan & Alessandro Zironi, Greifswald, Reineke-Verlag, 1998, pp. 315-322
  - , « Récits mythiques et moralisations dans l'*HAC* (Paris B.N.F. fr. 20125) », in *Europäische Literaturen im Mittelalter. Mélanges en l'honneur de Wolfgang Spiewok*, éd. Danielle Buschinger, Greifswald, Reineke-Verlag, 1994, pp. 143-151.
- VITZ Evelyn Birge, *Orality and Performance in Early French Romance*, Cambridge, D. S. Brewer, 1999.
- VOISENET, Jacques, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, préface de Jacques Le Goff, Turnhout, Brepols, 2000.
- WALTERS, Lori J., « The *Vieil Solitaire* and the *Seulette* : Contemplative Solitude as Political Theology in Philippe de Mézières, Christine de Pizan, and Jean Gerson », in *Philippe de Mézières and His Age Piety and Politics in the Fourteenth Century*, eds Renate Blumenfeld Kosinski & Kiril Petkov, Leiden / Boston, 2012, pp. 119-144.
- WEITZEL GIBBONS, Mary, « Christine's Mirror : Self in Word and Image », in *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 July 2000)*, dirs Angus J. Kennedy, Rosalind Brown-Grant, James Laidlaw & Catherine Müller, Glasgow, Glasgow University Medieval French Texts and Studies, 2002, t. 2, pp. 367-396.
- WIRTH, Jean, « L'iconographie médiévale de la Roue de Fortune », in *Fortune : thème, représentation et discours*, eds Yasmina Foehr-Janssens & Emmanuelle Métry, Genève, Droz, 2003, pp. 105-127.
- WOLEDGE, Brian, *Bibliographie des romans et nouvelles en prose française antérieurs à 1500, Suppléments (1954-1973)*, Genève, Droz, 1975.
- WOLFF, Étienne, « Pourquoi un chrétien comme Fulgence s'intéresse-t-il aux mythes ? », in *Mythe et Fiction*, eds Danièle Auger & Charles Delattre, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, pp. 441-450.
- WOLFZETTEL, Friedrich, « La Fortune, le Moi et l'œuvre : remarques sur la fonction poétologique de Fortune au Moyen Âge tardif », in *The Medieval Opus. Imitation, Rewriting and Transmission in the French Tradition*, éd. Douglas Kelly, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1996, pp. 197-210.

ZINK, Michel, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003.

- , *La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, PUF, 1985.
- , *La Prédication en langue romane : avant 1300*, Paris, Champion, 1976.
- , « Auteur et autorité au Moyen Âge », in *De l'autorité. Colloque annuel du Collège de France*, dir. Antoine Compagnon, Paris, Odile Jacob, 2008, pp. 143-158.
- , « Littérature(s) », in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, dirs Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt, Paris, Fayard, 1999, pp. 610-623.

ZUMTHOR, Paul, « La glose créatrice », in *Les Commentaires et la naissance de la critique littéraire. France-Italie (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, eds Gisèle Mathieu-Castellani & Michel Plaisant, Paris, Aux Amateurs du livre, 1990, pp. 11-18.

# Table des matières

<b>INTRODUCTION DE LA NECESSITE DE LIRE, D'ECRIRE ET D'INTERPRETER .....</b>	<b>9</b>
<b>PARTIE I L'ECRIVAIN AMATEUR EN QUETE DE LEGITIMITE .....</b>	<b>23</b>
<b>CHAPITRE 1 LA POSTURE DU CHEVALIER : LE MOI SOCIAL .....</b>	<b>29</b>
<b>I. La fabrique d'une fonction auteur : l'écrivain amateur .....</b>	<b>32</b>
1. « Je ne puis plus pour la guerre servir » : un autoportrait du chevalier en négatif .....	32
2. Ni clerc, ni auteur, ni intellectuel : le refus des masques d'autorité .....	35
a. Le clerc : une fonction religieuse .....	35
b. Jean de Courcy, un auteur ? .....	45
3. De l'autorité à la légitimité .....	52
<b>II. Généalogie auctoriale du chevalier .....</b>	<b>56</b>
1. Le masque du chevalier lettré .....	56
2. Moi, Jean de Courcy, chevalier normand : un hommage aux chroniqueurs ? .....	62
3. Les chevaliers narrateurs, témoignage et émotion .....	66
<b>CHAPITRE 2 LA POSTURE DU VIEUX CHEVALIER RETIRE : UNE ETHIQUE .....</b>	<b>73</b>
<b>I. Ethos du vieux chevalier retiré : un modèle de sagesse séculière .....</b>	<b>74</b>
1. Le vieux chevalier : une figure littéraire entre ermite et prophète .....	76
2. L'autorité politique du vieux conseiller : vieillesse et prudence .....	91
3. L'orateur chrétien ou la parole légitimée .....	100
<b>II. La posture du lecteur dévot : de la dévotion à l'interprétation .....</b>	<b>105</b>
1. La représentation du chevalier en prière : un laïc contemplatif .....	105
2. Topique et poétique de la lecture dévotionnelle .....	111
3. Du lecteur aux lecteurs : une communauté dévotionnelle .....	130
<b>CHAPITRE 3 LA POSTURE DE L'HISTORIEN MORALISTE : UN DISCOURS .....</b>	<b>137</b>
<b>I. Poétique de la compilation et processus de légitimation .....</b>	<b>138</b>
1. Le rapport aux autorités : le compilateur, un artisan .....	139
2. La bibliothèque imaginaire du commentateur : vulgarisation de la spiritualité .....	145
3. L'autorité du philosophe : une figure laïque de sage .....	149
a. L'acculturation chrétienne du discours philosophie .....	150
b. Le philosophe : le détenteur d'une morale séculière .....	153
<b>II. L'historiographe et le mythographe au service de la spiritualité chrétienne .....</b>	<b>156</b>
<b>PARTIE II L'HISTORIEN AMATEUR EN QUÊTE DE VÉRITÉ HISTORIQUE ET MORALE .....</b>	<b>165</b>
<b>CHAPITRE 1 REGIR LE TEMPS ET ORDONNER L'HISTOIRE ANTIQUE .....</b>	<b>171</b>
<b>I. Inscription calendaire et générationnelle de l'histoire antique .....</b>	<b>171</b>
1. La Bouquechardière, une histoire universelle ou antique ? .....	172
2. Les microcycles biographiques : le choix de la matière .....	179
3. L'histoire sainte : une fonction encadrante et un continuum historique .....	192
<b>II. Préfiguration, configuration et refiguration de l'histoire .....</b>	<b>204</b>

1.	Trace archéologique et trace écrite : le passage de l'histoire à la mémoire.....	204
2.	L'interprétation du document : l'histoire providentielle .....	214
3.	Le potentiel d'actualisation de la légende troyenne.....	220
<b>CHAPITRE 2</b>	<b>SELECTIONNER ET COMPILER : USAGE DES SOURCES ET DE LA REFERENCE EXTERNE.....</b>	<b>233</b>
<i>I.</i>	<i>La sincérité : aux sources de l'historien amateur .....</i>	<i>235</i>
1.	L'histoire, le roman, la poésie et la chronique : entre aveux et désaveux.....	235
a.	« Parce que je ne le trouve en vrai istore » .....	235
b.	Le témoin, le chroniqueur et l'historien : Darès, un alter ego ? .....	239
2.	Au croisement des sources effectives : usage des sources romanesques et mythologiques .....	246
a.	Un exemple de montage de sources : l'histoire de Troie .....	246
b.	Stace, l'auteur-cadre de l'histoire de Thèbes : un mirage des sources ?.....	262
<i>II.</i>	<i>L'authenticité de l'histoire : effets de vérité historique et morale.....</i>	<i>268</i>
1.	Le travail de l'historien amateur : identification et reconstitution de l'autorité .....	268
2.	L'attribution : signal de l'altérité et moteur de l'interprétation morale .....	275
<b>CHAPITRE 3</b>	<b>RECOMPOSER L'HISTOIRE ANTIQUE POUR REFORMER LES MŒURS .....</b>	<b>285</b>
<i>I.</i>	<i>Réécrire la guerre : réalisme et sobriété de la prose historique .....</i>	<i>286</i>
1.	La reconstruction archéologique du nombre : une image du réel vraie et intelligible .....	286
2.	Une écriture de la guerre en creux : l'évidement des motifs épiques .....	290
a.	Récentrer le récit sur l'essentiel : une pratique du résumé.....	290
b.	Démythifier le héros épique .....	298
c.	Édifier : écrire le spectacle de la mort .....	305
<i>II.</i>	<i>Le discours politico-moral du moralisateur : corriger les puissants.....</i>	<i>310</i>
1.	Les vices et les vertus dans l'exercice du pouvoir .....	311
a.	Un exemple de gouvernement faillible : les vieux rois .....	311
b.	Le bon gouvernement du roi aux vertus chrétiennes.....	319
2.	Réaffirmation des valeurs de la noblesse .....	321
a.	Une noblesse de sang et de cœur.....	322
b.	La force militaire .....	325
c.	Le cas d'Hercule : admiration vs identification .....	330
3.	Les vertus spirituelles du chevalier : le défenseur de la foi chrétienne .....	334
a.	Entre spiritualité et mysticisme : quel modèle de chevalerie ? .....	334
b.	La mission civilisatrice et pacificatrice du chevalier.....	342
<b>PARTIE III</b>	<b>LE LECTEUR-HERMENEUTE EN QUETE DE VERITE DIVINE.....</b>	<b>349</b>
<b>CHAPITRE 1</b>	<b>DEFENSE DE LA FABLE ET DE L'HERMENEUTIQUE PROFANE .....</b>	<b>355</b>
<i>I.</i>	<i>De l'affabulateur au fabulateur : le statut de la fable dans la Bouquechardière .....</i>	<i>356</i>
1.	Fable, histoire et allégorie : une lecture hybride, mi-poétique, mi-théologique .....	357
2.	La science de poésie : la fable entre métaphore poétique et allégation .....	369
a.	Une définition humaniste de la fable .....	369
b.	Métaphore fabuleuse et ornementation de l'histoire.....	372
c.	L'exemplum fictif au service de l'allégation.....	377
<i>II.</i>	<i>La légende de Persée : de l'écriture poétique à l'herméneutique profane .....</i>	<i>379</i>
1.	Démythification de la fable et de l'allégorie .....	380

2.	Persée ou le triangle de la communication littéraire profane : Dieu, le poète et l'herméneute .....	389
a.	Défense du poète antique .....	389
b.	Défense de l'herméneutique profane .....	394
CHAPITRE 2	LA FABLE EN TANT QU'HISTOIRE : UNE POETIQUE DE LA VRAISEMBLANCE .....	399
I.	<i>Inclure la théologie fabuleuse dans l'histoire universelle</i> .....	399
1.	L'explication évhémériste : la crédulité des peuples .....	400
2.	De la loi de nature à la loi écrite : la temporalité chrétienne universelle .....	405
II.	<i>Le degré zéro de la fable</i> .....	409
1.	Le régime d'historicité de la fable : la vérité et la véracité .....	409
a.	Taire la fable : l'historicisation .....	410
b.	Dépeindre la réalité antique : la vraisemblance .....	413
c.	Appréhender le monde antique : l'anthropomorphisme .....	416
2.	Réécriture du mythe de Saturne : de la poétique à la rhétorique de la lecture .....	426
III.	<i>L'allégation : la fable comme exemplum mythologique</i> .....	436
1.	L'économie de la métamorphose .....	437
2.	La métamorphose métaphorique .....	440
CHAPITRE 3	LA METAMORPHOSE EN TANT QUE SIGNE : L'HERMENEUTIQUE DU FANTASTIQUE .....	445
I.	<i>Allégorie poétique et vérité divine</i> .....	447
1.	Écriture de la métamorphose in verbis .....	447
2.	Fiction et vérité divine : l'émergence d'une pensée analogique .....	452
II.	<i>Les manifestations du surnaturel : illusions diaboliques et métamorphoses divines</i> .....	467
1.	Le diable, un homo technicus .....	468
2.	L'art du diable : une tromperie des sens et de l'âme .....	473
III.	<i>Le bien et le mauvais lisant : l'inquiétante étrangeté du rêve antique</i> .....	484
1.	Le rêve oraculaire antique, une prémonition .....	485
2.	Herméneutique du rêve oraculaire .....	489
	<b>CONCLUSION</b> .....	<b>501</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>513</b>
	<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	<b>551</b>



## **De couleur historique et d'odeur de moralité : poétique et herméneutique de l'histoire antique dans la *Bouquechardière* de Jean de Courcy (1416)**

### **Résumé :**

La *Bouquechardière* est une histoire universelle moralisée écrite à partir de 1416 par Jean de Courcy, un chevalier normand. En dépit de cette appropriation plutôt inhabituelle d'un genre historique particulièrement ancré dans la théologie, le texte de Jean de Courcy a peu suscité l'intérêt de la critique. Notre présent travail vient combler cette lacune en questionnant la manière dont l'auteur laïque revisite les codes historiques et homilétiques qui constituaient jusque-là l'apanage des clercs. À un niveau plus large, notre étude permet aussi de cerner davantage la variabilité d'un panorama auctorial et d'une communication littéraire en pleine évolution à la fin du Moyen Âge. Issu d'une culture laïque, Jean de Courcy doit imposer sa crédibilité à la fois intellectuelle et morale dans le champ des écritures. Sans usurper les rôles du clerc ou de l'intellectuel, il crée sa propre fonction auteur : celle de l'écrivain amateur qui fonde sa légitimité sur une expérience acquise dans le monde, une accumulation du savoir par la lecture et une attitude dévotionnelle. Son approche chrétienne et édifiante de la lecture détermine le choix d'écrire une histoire antique à une époque où les écrivains ont plutôt tendance à réagir à l'actualité. En effet, la manière dont il ordonne, compile, sélectionne et recompose la matière trahit une forte soumission de l'histoire à la perspective eschatologique. Traçant un *continuum* historique des acteurs de l'Antiquité jusqu'au lecteur contemporain, le compilateur crée les conditions nécessaires à son actualisation. La finalité spirituelle de la lecture autorise alors l'insertion surprenante des fables ovidiennes dans la trame historique. La fiction mythologique historicisée contient un potentiel herméneutique : elle s'offre comme un signe de Dieu à déchiffrer au moyen d'une méthode analogique et allégorique. C'est donc en lecteur modèle que Jean de Courcy apprend à son lecteur à fixer le sens des mots et des choses pour qu'au moment de refermer le livre, le processus de refiguration de l'histoire voit le jour. En d'autres termes, la lecture mène à la conversion spirituelle.

**Mots clés :** *allégorie, auctorialité, compilation, fable, herméneutique, lecteur, moralisation, prose historique, histoire universelle.*

## **With *couleur historique* and *odeur de moralité* : poetics and hermeneutics of Ancient History in Jean de Courcy's *Bouquechardière* (1416)**

### **Abstract :**

The *Bouquechardière* is a moralized universal history written from 1416 by Jean de Courcy, a Norman knight. Despite this rather unusual appropriation of a historical genre particularly rooted in theology, Jean de Courcy's text has not aroused much critical interest. Our present work fills this gap by questioning the way in which the lay author revisits the historical and homiletic codes that were until then the prerogative of clerics. On a broader level, our study also makes it possible to better identify the variability of an auctorial panorama and a literary communication in full evolution at the end of the Middle Ages. Coming from a secular culture, Jean de Courcy must impose his intellectual and moral credibility in the field of writing. Without usurping the roles of the cleric or the intellectual, he creates his own « fonction auteur »: an amateur writer who bases his legitimacy on an experience acquired in the world, an accumulation of knowledge through reading and a devotional attitude. His Christian and

edifying approach to reading determines the choice to write an Ancient History at a time when writers tend to react to current events. Indeed, the way in which he ordered, compiled, selected and recomposed the material reveals a strong submission of history to the eschatological perspective. Tracing a historical continuum from the actors of Antiquity to the contemporary reader, the compiler creates the necessary conditions for its actualisation. The spiritual purpose of the reading then allows the surprising insertion of Ovidian fables into the historical framework. Historicalized mythological fiction contains a hermeneutical potential : it is offered as a sign of God to be deciphered by using an analogical and allegorical method. It. As a model reader, Jean de Courcy teaches his own reader to fix the meaning of words and things, so that when the book is closed, the process of « refiguration » of history is born. In other words, the reading leads to spiritual conversion.

***Keywords : allegory, authorship, compilation, fable, hermeneutics, reader, moralisation, historical prose, universal history.***

**UNIL - UNIVERSITÉ DE LAUSANNE**

Faculté des Lettres  
Section de Français médiéval

Bâtiment Anthropole  
Bureau 2051  
CH-1015 Lausanne

**ET**

**UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3**

ED 120 – Littérature française et comparée  
EA 173 – CERAM

Maison de la recherche  
Bureau A009  
4 rue des Irlandais  
FR-75005 Paris