

Université de Montréal

Conte et compter. Le récit bref et la « révolution commerciale » du XIII^e siècle

par
Gabriel Cholette

Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de
Doctorat (Ph. D.)
en Littératures de langue française

Mai 2021

© Gabriel Cholette

RÉSUMÉ

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, une redéfinition du paysage littéraire s'effectue au moment même d'un grand essor économique que les historiens appellent la « révolution commerciale du XIII^e siècle » (1160-1330). Ce contexte culturel et social semble permettre l'émergence de nombreuses formes narratives de langue vernaculaire caractérisées par la brièveté (contes exemplaires, dits, fables, fabliaux, lais et miracles), dont la plupart ne survivront pas à la fin de cette période. Partant de cette observation, cette thèse examine les liens qui unissent les récits brefs aux discours commerciaux. Elle propose que les formes littéraires caractérisées par une économie du vers ont non seulement été un véhicule de choix pour transmettre et problématiser les idées marchandes, mais qu'elles se sont aussi instituées sur leur capacité à narrativiser des enjeux qui leur était contemporains. Véritables laboratoires poétiques et culturels, les formes brèves ont été à la fine pointe du discours social et ont participé à redéfinir le rapport à l'argent, à l'échange, à la valeur et à la dette, à un moment important du développement de la pensée économique au Moyen Âge.

Divisée en huit chapitres, cette thèse s'intéresse d'abord au lexique commercial en langue vernaculaire, avant de faire des études plus pointues d'enjeux discursifs propres à l'époque. Si le vocabulaire marchand est employé dans les premiers monuments de la langue française, on remarque que les œuvres produites à partir des années 1160 l'utilisent plus fréquemment et qu'elles leur accordent désormais des sens monétaires (chapitre 1). Tout au long du XIII^e siècle, ce vocabulaire a un usage varié, puisqu'il permet à la fois d'exprimer les échanges sur terre, en même temps qu'il permet de métaphoriser l'idée chrétienne de la rédemption. L'analyse des acceptions concrètes, abstraites et « éthico-économiques » de ce lexique nous permet de faire un premier pas dans le corpus des formes brèves afin d'en marquer les spécificités (chapitre 2). Notant que les formes brèves n'utilisent pas de la même façon les termes de l'économie, nous avons établi une véritable typologie des genres à partir des différences constitutives (chapitre 3 et chapitre 4). Dans la deuxième partie de cette thèse, les composantes narratives des récits brefs ont été examinées à la lunette des discours économiques de la « révolution commerciale ». Les récits qui racontent la vente d'un cheval ont réinvesti la notion juridique du juste prix en problématisant les échanges de biens jugés équivalents (chapitre 5). La question de la fraude monétaire a nourri un nombre d'intrigues où des échanges non équivalents sont accomplis et où un personnage tente d'obtenir un surplus sur un autre, à un moment où les théologiens débattent de la notion même de *superhabundantia* (chapitre 6). Remanié tout au long du Moyen Âge, selon les goûts du jour et en fonction des changements d'attitudes face à l'usure, le miracle d'*Abraham le juif* a permis de transmettre l'idée que les dettes monétaires ne se pensent indépendamment des dettes divines (chapitre 7). Enfin, le dernier chapitre s'intéresse à l'idée d'« économie narrative », qui n'apparaît pas dans les *Arts poétiques médiolatins*, mais qui est rendue bien sensible par des récits brefs démesurés qui ne respectent pas la contrainte de la brièveté (chapitre 8).

Mots-clés : littérature médiévale, poétique des genres, récit bref, littérature et économie.

ABSTRACT

During the second half of the 12th century, the redefinition of the literary landscape happens at the same time as a great economic growth that is known to the historians as the “commercial revolution of the 13th century” (1160-1330). This cultural and social context seems to have permitted the emergence of numerous narrative forms in the vernacular language that are characterised by their brevity (pious tales, *dits*, *fables*, *fabliaux*, *lais* and *miracles*), most of which won’t survive the end of the period. Starting from this observation, this thesis examines the links that unites the *récits brefs* to the commercial discourses, showing that the literary forms characterised by an economy of the verse have not only been the perfect vehicle to transmit and problematize the merchants’ ideas, but also that they have instituted themselves on their capacity to create narratives from contemporary issues. Poetic laboratories of the cultural ideas, the brief forms have been at the leading edge of the social discourse and have participated in sharpening the ways to conceive the notions of value, money, exchange and debt, during an important moment of the development of the economical thought in the Middle Ages.

Divided into eight chapters, this thesis examines first the vernacular commercial lexicon, before making more in-depth studies of discursive issues specific to the time. If the commercial vocabulary is already used in first monuments of the French language, we notice that the works produced from the 1160s use it more frequently and give them monetary meanings (chapter 1). Throughout the thirteenth century, this vocabulary has a varied use, since it expresses both the exchanges on earth and the Christian idea of redemption. The analysis of the concrete, abstract and “ethico-economic” meanings of this lexicon allows us to take a first step in the corpus of short forms in order to examine their specificities (chapter 2). Noting that short forms do not use economics terms in the same way, we were then able to establish a true typology of genres from their respective uses (chapter 3 and chapter 4). In the second part of this thesis, the narrative components of the short stories were examined through the lens of the economic discourse of the “commercial revolution”. Stories about the sale of a horse have reinvested the legal notion of a *justum pretium* by problematizing the exchange of goods deemed to be equivalent (chapter 5). The question of monetary fraud has fuelled a number of intrigues where unequal exchanges are accomplished and where one character tries to obtain a surplus over another, at a time when theologians are debating the very notion of *superhabundantia* (chapter 6). Revamped throughout the Middle Ages, according to the tastes of the day and according to the changes of attitudes towards usury, the *Miracle of Abraham the Jew* made it possible to transmit the idea that the monetary debts are not thought independently of divine debts (chapter 7). Finally, the last chapter is interested in the idea of “narrative economy”, which does not appear in the Latin poetic arts, but which is made very sensitive by disproportionate short narratives who do not respect the constraint of brevity (chapter 8).

Keywords : medieval literature, poetics, short narratives, literature and economy.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
REMERCIEMENTS	v
INTRODUCTION	1
Les récits brefs de langue française entre 1160 et 1330	7
Une autre vision de la « révolution commerciale »	20
Les « récits marchands » du « long » XIII ^e siècle	27
CHAPITRE 1 – ORIGINE DES MOTS DU COMMERCE	35
Premiers monuments de la langue française : <i>avoir, burg, bourgeois, deniers, merz, marchié, marchant, valor, vendre</i>	37
Les <i>Lois de Guillaume</i> : <i>achat, chetel, gage, plege et sou</i>	43
Agriculture et commerce : le <i>gaiing</i>	50
Circulation monétaire : <i>argent, change et monoie</i>	52
Transactions commerciales : <i>bargaine, paiier, pris et soudre</i>	59
CHAPITRE 2 – USAGES DES MOTS DU COMMERCE	69
Emplois concrets et figurés. Les mots <i>achat</i> et <i>coust</i> .	71
Emplois éthico-économiques. Le mot <i>dete</i>	75
Tendances narratives des acceptions concrètes, figurées et éthico-économiques. Le mot <i>vente</i> .	77
Pièces d'argent et besant de Dieu. Emplois des termes numismatiques en ancien français	86
Le commerce outre-ciel. Emplois du mot <i>rachat</i> en ancien français	89
Prêt à intérêt excessif. Emplois du mot <i>usure</i> en ancien français	94
CHAPITRE 3 – DISTRIBUTION DES MOTS DU COMMERCE (LAIS, MIRACLES, FABLES)	101
Loin du bourg. Le genre du lai et les mots du commerce	105
Des marchands de vérité. Le genre du miracle et les mots du commerce	124
Des jugements commerciaux. Le genre de la fable et les mots du commerce	137
CHAPITRE 4 – DISTRIBUTION DES MOTS DU COMMERCE (EXEMPLES, DITS, FABLIAUX)	157
Fournir l'exemple. Les contes exemplaires et les mots du commerce	159
Dire charitablement. Les dits narratifs et les mots du commerce	184
Conter et compter. Le genre du fabliau et les mots du commerce	205
CHAPITRE 5 – LE MARCHÉ DU CHEVAL	227
Sémiotique du cheval. Le discours social et l'emblème de la chevalerie	229
Enjeux juridiques liés à l'achat et la vente. <i>L'homme, le cheval et le bouc et Le paysan et son cheval</i>	235
L'équivalence des biens. <i>Les deus chevaux</i>	245

Économie caritative. <i>Le marchant et l'asne de l'Isopet de Lyon</i> et de <i>l'Isopet I – Avionnet, Prêt du marchand à l'écuyer (Ci nous dit, chapitre 499)</i>	252
L'envers de la charité. Le spectre du commerce humain	266
CHAPITRE 6 – LA FRAUDE ET LA MONNAIE	279
Sémiotique de la monnaie. Le discours social entourant la monnaie	280
La consommation des espèces. Le miracle <i>Des marchans qui offrirent a Nostre Dame deniers puis li tolirent</i> de Gautier de Coinci	286
Ventes intéressées. Le fabliau <i>Le foteor</i>	298
Doute vraisemblable. Le fabliau <i>Le bouchier d'Abbeville</i>	309
Spéculer et régler. Le <i>Dit de la béguine</i>	322
CHAPITRE 7 – LA DETTE DU CHRÉTIEN	337
La dette infinie et les dettes remboursables. Discours sur la dette au Moyen Âge	338
D'un miracle à l'autre. Les versions françaises du miracle d' <i>Abraham le juif</i>	344
Le contrat de foi. Signification et interprétation du contrat de prêt chez Adgar	349
<i>Mutuum</i> ou non ? L'espoir du gain dans les différentes versions du miracle	354
Du prêt à la dette. Le remaniement urbain du miracle d' <i>Abraham le juif</i> chez Gautier de Coinci	362
Acquittement miraculeux. Le transport des dettes dans la Deuxième collection anglo-normande et chez Gautier de Coinci	369
Abraham, le père. La conversion du juif dans les différentes versions du miracle	379
CHAPITRE 8 – L'ÉCONOMIE NARRATIVE DES RÉCITS BREFS	391
Gérer les mots. La <i>dispositio</i> dans les arts poétiques médiolatins au Moyen Âge	392
La signification sociale de la dépense. Le <i>Lai de Lanval</i> de Marie de France et le <i>Miracle de Théophile</i> de Gautier de Coinci	406
Démésure verbale et économique. Les fabliaux du <i>Chevalier qui fist parler les cons</i> et du <i>Prestre et du chevalier</i>	421
Une latitude économique. Le <i>Lai du Chèvrefeuille</i> de Marie de France et la production brève du « long » XIII ^e siècle	437
CONCLUSION	447
INDEX DES ŒUVRES	463
BIBLIOGRAPHIE	467
ANNEXES	vii

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont tout d'abord à mon directeur de thèse, Francis Gingras, envers qui j'ai accumulé, au fil des années, une dette incommensurable et insolvable. À plus d'une reprise, j'ai eu la chance de bénéficier de la générosité d'un homme d'une grande érudition, qui m'a appris, avec patience, à braver l'épreuve qu'est la thèse. Sa rigueur intellectuelle se conjugue avec un grand amour pour ses étudiant-e-s et je garderai précieusement en tête l'aide qui m'a été offerte alors que, à certains moments, la tâche ne me semblait plus réalisable !

J'aimerais également remercier la Professeure Isabelle Arseneau, sans qui je n'aurais pu découvrir les joies des études médiévales. L'enseignement et la recherche de ce professeur hors pair ont continué de m'inspirer tout au long de mes études doctorales et je m'estime heureux d'avoir pu être un jour considéré comme l'une de ses ouailles.

Je souligne l'appui du *Fonds de recherche du Québec* pour la première année de ma thèse et du *Conseil de recherches en sciences humaines* pour les trois années qui ont suivi, ainsi que ceux offerts par le Département des littératures de langue française et le Centre d'études médiévales de l'Université de Montréal. L'aide précieuse m'a permis de plonger pleinement dans l'écriture de cette thèse.

Mes collègues médiévistes ont été un réseau particulièrement stimulant et bienveillant qui m'a permis d'approfondir ma pensée et m'a permis de grandir pendant les quatre dernières années. Je remercie donc Isabelle Delage-Béland, Raphaëlle Décloître, Camilia Gélinas, Audray Jolin, Ariane Bottex-Ferragne et Julien Stout. Je n'aurais pas pu accomplir cette thèse sans vous.

Un merci tout particulier à Alejandro Polanco, avec qui j'ai vécu chaque moment de cette thèse. Je peux déjà m'imaginer le futur éclatant qui attend cet esprit brillant.

À mes ami-e-s qui en plus d'être des personnes incroyables ont été des compagnons de route exceptionnels à chaque étape de cette thèse : Samuelle Bourgault, Jean-François Garneau, Emma Forgues, Maxime Carbonneau, Rachel Nadon et Frédérique Côté.

À mon père et à ma mère, que j'aime de tout mon cœur.

Introduction

On voudrait croire l'art libéré des contraintes de l'économie. Quoi de plus romantique que le mythe d'Arthur Rimbaud qui s'exile, pauvre, avant de connaître la gloire, laissant derrière lui des richesses considérables ? Cette volonté de dissocier les questions monétaires et l'expression artistique est sans doute tributaire, au XX^e et au XXI^e siècle, de la répulsion très clairement véhiculée par Karl Marx envers l'argent, « essence générique aliénée, aliénante et s'aliénant, des hommes¹ ». Dans le *Manifeste du surréalisme* de 1924, André Breton oppose la poésie et la monnaie quand il écrit : « Le temps vienne où elle décrète la fin de l'argent et rompe seule le pain du ciel sur la terre!² ». La littérature et économie, jugées à tort antinomiques, ont pourtant partie liée, mais les liens de ce couple improbable sont le plus souvent dédaignés par la critique³.

Cette opposition n'est toutefois pas limitée à la modernité. Il suffit de retracer l'histoire des homonymes *compter* et *conter*, qui donnent son titre à cette thèse, pour observer dans le temps la volonté de bien marquer la distinction entre deux notions qui ont néanmoins la même étymologie. En latin classique, le verbe *computare* est issu de *putare* (« émonder », « penser ») qui est augmenté du préverbe *-cum* (« avec », « ensemble »). Le sens double de *putare* a donné deux séries de mots : une première associée à l'idée de la taille, une deuxième à celle de la pensée⁴. L'idée du « compte » est métaphoriquement liée au fait de laisser une trace, comme des entailles dans le bois qui servent à dénombrer.

¹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1990, p. 122.

² André Breton, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1966, p. 19.

³ Marc Shell conclut *Money, Language, and Thought* en écrivant : « *Concealing or attempting to avoid the internalization of monetary form in thought and language turns it, as Plato suggested long ago, into an even more dangerous intellectual disease by hiding its symptoms ; it anaesthetizes the potentially motivating sting of economic process. [...] From the age of ancient electrum to that of contemporary electricity, men have been trying to expel money from the mind or to transform money of the mind into an agent of liberation* » (« Dissimuler ou tenter d'éviter l'intériorisation de la forme monétaire dans la pensée et le langage la transforme, comme Platon l'a suggéré il y a longtemps, en une maladie intellectuelle encore plus dangereuse en cachant ses symptômes ; il anesthésie la piqûre potentiellement motivante du processus économique. [...] De l'âge de l'électrum antique à celui de l'électricité contemporaine, les hommes ont essayé d'expulser l'argent de l'esprit ou de transformer l'argent de l'esprit en un agent de libération », nous traduisons). Marc Shell, *Money, Language, and Thought. Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, p. 186-187.

⁴ Voir Martial Enragues, « Compter et conter », *Vie et langage*, n° 28, 1954, p. 303-304.

Au X^e siècle, en latin populaire, *comptar* en vient à vouloir dire, par extension sémantique, « narrer [énumérer] l'ensemble des événements d'un récit ». Puis, en français, dès le XI^e siècle, *conter* permet d'exprimer les deux sens du mot, sans être distingués par la graphie. Les deux mots ont alors un sens très proche qui pourrait être celui d'une suite logique issue de la pensée, une définition qui n'est pas étrangère à la notion de récit, où il s'agit après tout de détailler une suite d'évènements⁵. Au XIII^e siècle, la forme *compter*, calquée sur la racine étymologique, commence à se spécialiser sémantiquement pour désigner ce qui relève du calcul, dans une graphie qui sera adoptée définitivement au XV^e siècle. Il semble y avoir là une séparation qui tend à se marquer dans la langue entre l'art de conter et le fait de compter.

Il n'est sans doute pas anodin que cette distinction graphique apparaisse d'abord au XIII^e siècle car la société médiévale discute alors fortement de ces deux pratiques. En effet, la fin du XII^e siècle voit la naissance de formes narratives en langue française, au moment même où s'effectue une croissance économique importante. Les conditions de cette dernière sont nombreuses : la population croît⁶, la découverte de mines d'argent permet l'augmentation de la circulation de la monnaie⁷, les échanges s'intensifient et se développent dans des marchés qui sont en pleine expansion⁸, les villes s'agglomèrent⁹, une classe sociale issue du bourg se redéfinit en mettant à profit sa capacité à mener des affaires¹⁰ et un climat clément est

⁵ Georges Gugenheim écrit que « [l]e lien commun entre les deux sens est la notion d'«énumérer» ». Georges Gugenheim, *Les mots français dans l'histoire et dans la vie*, Paris, A. & J. Picard & Cie, 1962, p. 16.

⁶ Cette affirmation s'appuie sur les relevés de feux, dont l'interprétation fait l'objet de débats chez les historiens. Mathieu Arnoux affirme à cet effet que « [i]l n'existe donc en définitive dans notre documentation aucune preuve péremptoire d'une augmentation massive de la population aux XI^e-XII^e siècles, mais un large faisceau d'indices concordants renvoyant à un processus global, où croissance démographique, conquête et mise en valeur des terroirs et intensification des échanges sont liées ». Mathieu Arnoux, « Croissance et crises dans le monde médiéval XI^e-XV^e siècle », *Cahiers du monde russe*, n° 46, 2005. En ligne : <http://journals.openedition.org/monderusse/8787> À ce sujet, voir aussi Arnould Maurice-Aurélien, *Les relevés de feux*, Turnhout, Brepols, 1976.

⁷ Peter Spufford, *Money and its Use in Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

⁸ Jacques le Goff, *Marchands et banquiers au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je », 1956.

⁹ Patrick Boucheron et Denis Menjot, *La ville médiévale. Histoire de l'Europe urbaine*, vol. 2, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

¹⁰ Simone Roux, *Les racines de la bourgeoisie*, Paris, Sulliver, 2011.

favorable aux activités agricoles¹¹. Les historiens de l'économie Raymond de Roover¹², Robert S. Lopez¹³ et, plus récemment, Peter Spufford¹⁴ ont vu dans ces transformations le début de la « révolution commerciale » du « long » XIII^e siècle, un siècle qui s'étend des années 1160 à 1330.

Ces deux grandes dates délimitent une période de prospérité économique, qu'il ne faudrait toutefois pas envisager comme l'avènement occidental des échanges, monétaires et non monétaires. En effet, Michael McCormick a récemment démontré qu'il existait une activité économique bien avant la « révolution commerciale », dénonçant par le fait même les dangers d'une conception téléologique de l'histoire économique :

*The vision of an impoverished and stagnant agrarian economy in the time of Charlemagne still has powerful adherents. But new approaches are undermining that vision. The most important concern the economics of the great estate, the not unrelated issue of dependent traders, and the extraordinary trading world of the North Sea which is emerging from the earth. Together, these three developments challenge the old vision of a stagnant and closed economy in north-western Europe around 800 a.d.*¹⁵

Sans vouloir reconduire l'idée que le commerce connaîtrait une véritable renaissance au milieu du XII^e siècle après s'être éteint pendant près de mille ans, il est tout de même possible d'affirmer que les questions liées aux échanges gagnent une importance nouvelle à cette époque et que les discours sur le sujet s'intensifient. On retrouve, en amont de ces dates, le III^e Concile de Latran de 1179, sous le pontificat d'Alexandre III, où un mode d'agir économique propre à tous les chrétiens est défini par rapport à la figure de l'usurier, qui fait

¹¹ À propos des changements climatiques, voir Hubert Horace Lamb, *Climate, History and the Modern World*, Londres, Routledge, 1995, p. 177-82 et Hubert Horace Lamb, *Weather, Climate & Human Affairs*, London, Routledge, 1988, p. 40-74. À propos des activités agricoles, voir Georges Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles). Essai de synthèse et perspectives de recherches*, 2 vol, Paris, Aubier, 1962.

¹² Raymond de Roover, « The Commercial Revolution of the Thirteenth Century », *Bulletin of the Business Historical Society*, n° 16, 1942, p. 34-39.

¹³ Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

¹⁴ Peter Spufford, *Money and its Use*, *op. cit.*

¹⁵ « La vision d'une économie agraire appauvrie et stagnante à l'époque de Charlemagne a encore de puissants adhérents. Mais de nouvelles approches permettent de nuancer cette vision. Les plus importantes concernent l'économie du grand domaine, la question non sans rapport des commerçants dépendants, et le monde commercial extraordinaire de la mer du Nord qui émerge de la terre. Ensemble, ces trois développements remettent en question l'ancienne vision d'une économie stagnante et fermée dans le nord-ouest de l'Europe vers 800 après J.-C. » (nous traduisons). Michael McCormick, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce AD. 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 6.

figure de contre-exemple absolu. En aval de cette période grondent les crises monétaires du deuxième tiers du XIV^e siècle qui ne mettent pas fin aux réflexions économiques, mais qui semblent en réorienter les enjeux. Le « long » XIII^e siècle est marqué par une préoccupation profonde quant à la possession de richesses, au moment précis où les mentalités changent et que l'*avaritia* (l'avarice) prend la place de la *superbia* (l'orgueil) dans la hiérarchie des sept péchés capitaux¹⁶.

Dans les vingt dernières années, les travaux féconds de l'historien italien Giacomo Todeschini ont suscité une nouvelle compréhension de la pensée économique médiévale, que l'on sait désormais indissociable du discours théologique à partir duquel il naît et se développe¹⁷. Cette conception met fin au lieu commun (encore tenace) d'un Moyen Âge insensible aux questions liées à l'argent, trop préoccupé à dénoncer les dangers de l'usure et de l'avarice. S'il est vrai que l'Église a mis en garde contre certains comportements économiques, notamment à travers l'exégèse biblique¹⁸, il n'en reste pas moins qu'elle a été à l'avant-garde de la mise en place d'un lexique (et, ce, dès le haut Moyen Âge comme le démontre Valentina Toneatto¹⁹) qui allait structurer, jusqu'à nos jours, les façons de concevoir et de parler de « l'économie²⁰ » dans le but d'administrer et d'encourager la circulation de richesses²¹.

Plus attentive au lexique et aux discours employés pour penser les échanges, cette conception nouvelle de l'économie médiévale n'a encore eu que très peu d'écho du côté de la recherche en littérature. En 2014, le critique Carlos F. Clamote Carreto a constaté les effets de cette « révolution » économique dans la production littéraire du « long » XIII^e siècle en

¹⁶ Jacques Le Goff, *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986, p. 10.

¹⁷ Giacomo Todeschini, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. Nathalie Gailius et Roberto Nigro, Lagrasse, Verdier, coll. « Format de poche », 2008 et Giacomo Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, NIS, 1994.

¹⁸ Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014.

¹⁹ Valentina Toneatto, *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse, (IV^e-début IX^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

²⁰ Il n'y a certes pas de sciences économiques au Moyen Âge et le mot « économie » n'a, en lui-même, pas le même sens au Moyen Âge : du grec *oikonomia*, le mot désigne plutôt la gestion d'une maison. Le terme est tout de même utilisé dans cette thèse pour désigner ce qui touche à l'échange, à la mesure et à la valeur en acceptant que, le plus souvent, les discours sur ce sujet soient imbriqués à d'autres domaines, comme la théologie.

²¹ Giacomo Todeschini, *Les Marchands et le temple*, *op. cit.*

étudiant les liens qui unissent « imaginaire marchand » et « économie du récit »²². Il s'intéresse cependant essentiellement aux formes longues (romans, chansons de geste, chantefable²³), et fait relativement peu de cas des formes brèves contemporaines (lais, fables, fabliaux, dits). Les années associées par les historiens à la révolution économique correspondent pourtant exactement à celles où émergent puis disparaissent certains genres brefs en langue vernaculaire caractéristiques de la production narrative en langue d'oïl. En effet, le fabliau, qui connaît son véritable essor au début du XIII^e siècle, ne survit pas à l'époque des famines et de la peste noire²⁴. Le miracle, caractérisé par sa narrativité de la collection d'Adgar (ca. 1150) à celle de Jean le Marchant (entre 1252 et 1262), devient une forme dramatique à la fin du XIII^e siècle et au XIV^e siècle. Les lais et les dits, qui donnent à lire des récits jusqu'aux années 1330, cessent de le faire après cette date. Même les fables, dont l'ancienneté et la pérennité dépassent largement le cadre médiéval, connaissent néanmoins un nouveau souffle en langue vernaculaire précisément au milieu du XII^e siècle, notamment avec le recueil de Marie de France. La période que les historiens ont nommé la « révolution commerciale », une période où le commerce devient le sujet d'importants débats, concorde parfaitement avec le développement des narrations brèves en langue française, qui associent de façon singulière l'art de conter dans une économie de mots et des questions relatives à la mesure, à l'échange et à la valeur. Il a donc semblé pertinent de proposer une étude systématique de la dimension économique des récits brefs (contes exemplaires, dits, fables, fabliaux, lais, miracles), à la lumière des lexiques et des discours des années 1160 à 1330.

²² Carlos F. Clamote Carreto, *Contez vous qui savez de nombre. Imaginaire marchand et économie du récit au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, coll. « Essais sur le Moyen Âge », 2014.

²³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴ L'historicité de la forme du fabliau a déjà été envisagée par Dominique Boutet, *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française 1100-1250*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 242-248.

LES RÉCITS BREFS DE LANGUE FRANÇAISE ENTRE 1160 ET 1330

Les récits brefs constituent une étape importante dans le développement du matériau utilisé, le français, dans sa variante du Nord (la langue d'oïl), une langue alors encore relativement neuve que les scribes façonnent à leur manière. Dans son *Essai de poétique médiévale*, Paul Zumthor écrit que « le texte est le produit d'une opération d'encodage, pratiquée à partir de l'intégrité structurelle et culturelle d'un état de langue²⁵ ». Cet encodage, nous l'examinerons à partir du vocabulaire marchand, puisque nous sommes convaincus que c'est à partir de l'analyse linguistique qu'il est possible de mesurer l'écart qui se creuse entre un texte et un contexte idéologique précis. En Angleterre, en France, aussi bien qu'en Bourgogne, en Champagne et à Flandre, les récits qui s'écrivent dans la langue vernaculaire revendiquent une certaine distance avec le latin, langue des clercs et de l'autorité. Par les associations nouvelles qu'ils proposent dans leurs récits, les auteurs de récits brefs participent à la constitution d'un système culturel et imaginaire différent de celui des élites « intellectuelles » et donnent un sens nouveau aux concepts et aux discours économiques de l'époque. Nous reviendrons à cet égard à plus d'une occasion sur l'idée que les formes brèves ont été des « laboratoires poétiques des idées culturelles », ce qui est dévoilé par l'examen des opérations de « codage » et « recodage » qu'entraîne la création verbale, pour reprendre le terme de Paul Zumthor.

À cela, on peut ajouter que le français entretient une relation particulière avec ce qui relève de l'économie. Certes, les documents qui sont à la base de la pensée théologico-économique médiévale sont composés en latin, comme pour les entrées à valeur prescriptive que l'on trouve dans les Conciles de Latran ou pour les textes scolastiques de Thomas d'Aquin et de Pierre de Jean Olivi²⁶, mais l'historien Jacques le Goff rappelle les liens importants qui unissent le vernaculaire, l'écrit et les affaires marchandes :

Indispensable est aussi au marchand la connaissance des langues vulgaires pour entrer en contact avec ses clients. Très tôt, c'est en langue vulgaire que sont tenus les livres de comptes [et] que

²⁵ Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, p. 10-11.

²⁶ Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition (1200-1350)*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1992.

sont écrits les actes commerciaux [...]. Au début, le français fut la langue internationale du commerce en Occident²⁷.

Répondant à des usages différents du latin, le français devient une langue dont les fonctions sont liées à l'échange. Grâce à des analyses lexicales et poétiques, nous tâcherons de montrer que les formes brèves vernaculaires du « long » XIII^e siècle investissent pleinement cette « fonctionnalité » linguistique. Dans de nombreux cas, elles montrent que ce n'est pas seulement l'argent qui peut s'échanger, mais aussi le savoir. Le prologue des récits brefs exprime souvent des leçons de poétique à l'aide de mots qui en révèlent « l'économie », comme de petites pièces de monnaie dont la valeur reste à évaluer.

Dans le lot des formes en langue vernaculaire qui naissent à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, tel que le roman, le lai, le dit et le fabliau, la critique a eu tôt fait de noter que certains genres se distinguent par leur brièveté. En 1972, dans son *Essai de poétique médiévale*, Paul Zumthor regroupait les récits brefs du domaine d'oïl (dits, fables, fabliaux, lais et miracles). Il identifiait alors quelques caractéristiques propres à ce corpus : dimension textuelle relativement petite, unité narrative, présentification du sens, tendance à l'exemplarité et structure narrative organisée autour de la pointe ou de la chute finale²⁸. Dans une communication proposée au colloque de Montréal sur la nouvelle en 1972, l'auteur élaborait davantage sa pensée et proposait de considérer la « brièveté comme forme », c'est-à-dire de reconnaître une poétique singulière aux récits brefs²⁹. Conçue ainsi, la brièveté semble être un élément qui supprime la filiation générique des œuvres. En 1979, le colloque dirigé par Danielle Buschinger sur *Le récit bref au Moyen Âge* s'ouvrait avec une communication de Jean-Charles Payen où il affirmait que « [l]es auteurs du Moyen Âge occidental, et leur public, semblent n'avoir qu'une conscience très approximative des genres littéraires³⁰ ». Ce propos, qui fait écho à une affirmation souvent citée de Paul Zumthor³¹, a longtemps orienté les

²⁷ Jacques le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1962.

²⁸ Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 380-404.

²⁹ Paul Zumthor, « La brièveté comme forme », dans *La nouvelle. Formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval*, éd. Giuseppe di Stefano et Pamela Stewart, Montréal, Plato Academic Press, 1983, p. 3-8.

³⁰ Jean-Charles Payen, « Lai, fabliau, exemplum, roman court. Pour une typologie du récit bref aux XII^e et XIII^e siècles », dans Danielle Buschinger (dir.), *Le récit bref au Moyen Âge. Actes du colloque des 27, 28 et 29 avril 1979*, Paris, Honoré Champion, 1980, p. 7.

³¹ Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 159.

recherches de médiévistes qui ne croyaient pas retrouver une logique satisfaisante dans la panoplie des étiquettes employées pour parler des récits brefs, une liste qui peut certes être déconcertante³² !

Malgré la persistance de ce propos dans certains cercles, plusieurs chercheurs ont sondé les textes afin de démontrer que les étiquettes génériques médiévales n'étaient pas parfaitement interchangeables. Cette démonstration doit beaucoup aux travaux de Hans Robert Jauss, qui envisage le genre « au point de rencontre de la synchronie (système des relations entre genres, thèmes et personnages) et de la diachronie (relation avec les traditions antérieures et postérieures)³³ ». Cette conception du genre permet de considérer un texte précis par rapport à l'horizon d'attente du lecteur :

La relation du texte singulier avec la série de textes constituant le genre apparaît comme un processus de création et de modification continue d'un horizon. Le nouveau texte évoque pour le lecteur (l'auditeur) l'horizon d'une attente et de règles qu'il connaît grâce aux textes antérieurs, et qui subissent aussitôt des variations, des rectifications, des modifications ou bien qui sont simplement reproduits. La variation et la rectification délimitent le champ, la modification et la reproduction définissent les limites de la structure d'un genre³⁴.

Suivant cette définition du genre, des auteurs comme Peter Damian-Grint³⁵ et Francis Gingras³⁶ ont suivi de près l'utilisation des étiquettes *estoire* et *roman* dans les textes pour constater que le lexique y est employé avec une relative stabilité. Des travaux récents, comme le collectif *Faire court. L'esthétique de la brièveté dans la littérature du Moyen Âge* publié en 2011, ont mis à profit les témoignages des scribes et ont permis de voir dans les mots choisis pour décrire les récits brefs non pas un usage aléatoire, mais bien un système qui révèle sa propre cohérence à quiconque y prête attention³⁷. Les études variées, prises genre par genre, témoignent d'une typologie relativement stable où les formes sont marquées par un certain nombre de caractéristiques, parmi lesquelles figure la brièveté.

³² On retrouve après tout les termes *conte*, *dit*, *aventure*, *essample*, *fable*, *fablel*, *fabliau*, *merveille*, *miracle*, *roman* pour qualifier les récits !

³³ Hans Robert Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », *Poétique*, n° 1, 1970, p. 81-82.

³⁴ *Ibid.*, p. 85.

³⁵ Peter Damian-Grint, « *Estoire as Word and Genre: Meaning and Literary Usage in the Twelfth Century* », *Medium Ævum*, vol. LXVI, n° 2, 1997, p. 189-206.

³⁶ Francis Gingras dans *Le bâtard conquérant. Essor et expansion du genre romanesque au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2011.

³⁷ Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik, *Faire court : l'esthétique de la brièveté dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Presse de la Sorbonne nouvelle, 2011.

En prenant comme modèle ces recherches – et d’autres travaux récents qui portent un regard attentif sur les étiquettes génériques³⁸ –, cette thèse suppose qu’il est possible de définir les genres – ne serait-ce que par un certain nombre de critères, même minimaux – et que les étiquettes employées ne le sont pas de manière parfaitement aléatoire. La méthode lie ainsi une approche poétique – des éléments qui ordonnent la production et la réception des textes dans un contexte culturel précis – à l’analyse du discours. La définition de la notion de « discours » utilisée est celle que propose Émile Benveniste dans *Problèmes de linguistique générale* : « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l’intention d’influencer l’autre quelque manière³⁹ ». En tant que transmetteur de message et en tant qu’instrument d’action, le récit est en soi un message communicationnel qui interprète à sa façon les discours d’une société – comme les discours éthico-économiques qui nous intéressent ici – afin d’en donner une version décalée. Ce constat éclaire le double mouvement qui se produit entre la littérature et la société, qui s’influencent mutuellement. Ces deux instances ont leur propre langage qui « s’approprient » un état de langue :

La langue pourvoit les parlants d’un même système de références personnelles que chacun s’approprie par l’acte de langage et qui, dans chaque instance de son emploi, dès qu’il est assumé par son énonciateur, devient unique et nonpareil, ne pouvant se réaliser deux fois de la même manière. Mais hors du discours effectif, le pronom n’est qu’une forme vide, qui ne peut être attachée ni à un objet ni à un concept. Il reçoit sa réalité et sa substance du discours seul⁴⁰.

Le texte littéraire est ainsi considéré comme un locuteur qui « fait agir » la langue, un processus retravaille les discours d’une société (par exemple, le discours de l’église sur les enjeux économiques).

Les récits brefs de langue française composés au cours du « long » XIII^e siècle de la « révolution commerciale » (1160-1330) constituent les différents acteurs discursifs qui seront à l’étude. Cette délimitation repose sur trois critères de sélection : la narrativité, la brièveté et la langue. Dans le domaine français, les récits brefs font tous l’usage du vers, hormis la traduction anonyme en prose des *Parabolæ* d’Eudes de Cheriton et l’*Isopet* de Jean de Vignay,

³⁸ Isabelle Delage-Béland a récemment démontré de façon convaincante que le comportement du terme *fable* est relativement stable. Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire. Les fictions mitoyennes et la troisième voie du fabliau*, Montréal, Université de Montréal, 2017.

³⁹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 242.

⁴⁰ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. II, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 68.

deux exceptions dans le paysage littéraire du Moyen Âge central conservées tout de même dans le corpus de « récits brefs de langue française ». Cette caractéristique commune est primordiale, car l'utilisation du vers au XIII^e siècle – alors que s'écrivent au même moment de longs cycles en prose⁴¹ – se fait en ayant conscience d'utiliser une forme dont l'exécution demande un savoir-faire, mais qui coure le risque d'être associée au mensonge et au ouï-dire⁴². De la fin du XII^e siècle au premier tiers du XIV^e siècle, un nombre impressionnant de formes courtes donnent à lire des récits qui revendiquent de façon différente le rapport à la fiction. Ceux-ci cessent d'être produits près de cinquante ans avant que s'écrivent en prose les premières nouvelles de langue française, au XIV^e siècle⁴³. La coupe diachronique permet ainsi de rendre compte d'un « moment fort » des genres narratifs brefs en langue française (contes exemplaires, dits, fables, fabliaux, lais, miracles) avant que certains s'éteignent (comme le fabliau) et que d'autres s'altèrent (comme les lais qui deviennent des formes lyriques ou et les miracles mariaux qui deviennent des formes dramatiques).

Le critère de la narrativité ne va pas sans poser quelques problèmes de définition. Si le terme générique de « fabliau » est instinctivement associé à sa dimension narrative et, ce, dès la définition de Joseph Bédier⁴⁴, d'autres genres n'indiquent pas systématiquement leur narrativité par des marqueurs dans le périmètre ou à l'intérieur du texte. Le terme *conte*, par exemple, peut-être utilisé pour entamer aussi bien un récit qu'une autre forme de discours. Il a donc été nécessaire d'avoir recours à une définition minimale pour établir le corpus. Dans *Figures III*, Gérard Genette distingue l'histoire (« le signifié ou le contenu narratif »), du récit (« le signifiant, énoncé, discours ou texte narratif ») et de la narration (« l'acte narratif producteur et, par extension, l'ensemble de la situation réelle ou fictive dans laquelle il prend place »)⁴⁵. Pour qu'il y ait un récit, précise-t-il, il doit y avoir une « succession d'évènements,

⁴¹ Patrick Moran, *Lectures cycliques. Le réseau inter-romanesque dans les cycles du Graal du XIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 2014.

⁴² Francis Gingras, « La part du vers dans la définition médiévale du fabliau », dans Catherine Croizy-Naquet et Michelle Szkilnik (dir.), *Rencontres du vers et de la prose : conscience théorique et mise en page*, Turnhout, Brepols, coll. « Texte, codex & contexte », 2015, p. 67-74.

⁴³ Nelly Labère, « Défricher le jeune plant ». *Étude du genre de la nouvelle au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque du XV^e siècle », 2006, p. 689.

⁴⁴ Joseph Bédier, *Les Fabliaux : études de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge*, Genève, Slatkine, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études », 1982 [1893], p. 30.

⁴⁵ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 72.

réels ou fictifs, qui font l'objet [d'un] discours⁴⁶ ». Cette définition a permis de mener une première étape de délimitation du corpus et a permis de rejeter les formes dramatiques (jeux et débats⁴⁷) et lyriques (chansons, *sirventès*, motets, rondets, etc.⁴⁸).

En envisageant la narrativité des genres brefs du Moyen Âge, il devient clair que le dit occupe une place particulière dans cet ensemble, car la majorité des textes qui se désignent comme « dit » dans le prologue ou l'épilogue ne donne pas à lire un récit. Dans son ouvrage *Le « dit » et sa technique littéraire, des origines à 1340*, Monique Léonard a fait un travail considérable en regroupant les 684 textes qui ont été désignés comme « dit » par les auteurs, par les scribes, par les rubricateurs ou – critère contesté – par la critique moderne⁴⁹. En effet, dans sa recension de cette monographie, Pierre-Yves Badel écrit que la « volonté d'exhaustivité a conduit M. Léonard à une impasse. [...] Le corpus se fait lourd dès lors qu'il groupe les textes appelés *dits* non seulement par leurs auteurs et leurs copistes, mais aussi par les seuls critiques modernes⁵⁰ ». Au terme de sa recherche, l'auteure est venue à la conclusion que cette forme serait une « composition littéraire » et non un genre⁵¹. Cette affirmation pourrait sans doute être nuancée en revisitant le corpus choisi et en distinguant les occurrences génériques des autres types d'occurrences, mais elle témoigne du réel problème définitoire ressenti par tout chercheur qui choisit d'affronter le corpus des dits, particulièrement hétérogène.

Le travail colossal de dépouillement effectué par Monique Léonard constitue toutefois un excellent point de départ pour répertorier les dits narratifs du « long » XIII^e siècle. En

⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁷ À propos du débat comme genre « dramaturgique », à la lisière du narratif et du dramatique voir Claude Thiry, « Débats et moralités dans la littérature française du XV^e siècle : intersection et interaction du narratif et du dramatique », *Le Moyen Français*, n° 19, 1986, p. 203-244. Plus récemment, Hélène Haug a envisagé les conditions de réceptions envisagées par l'auteur et a écrit que « le débat se différencie à la fois du texte narratif clos et de la pièce de théâtre ». Haug Hélène, « La lecture des débats en moyen français : approches d'un jeu courtois », *Le Moyen Age*, n° 122, 2016, p. 275-302.

⁴⁸ Pierre Bec, *La lyrique française au Moyen âge (XII^e-XIII^e siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux. Études et textes*, vol. 1, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1977, p. 38-39.

⁴⁹ Cette proportion des textes uniquement désignés comme « dit » par la critique moderne serait de 40% selon l'auteure. Monique Léonard, *Le "dit" et sa technique littéraire, des origines à 1340*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 343.

⁵⁰ Pierre-Yves Badel, « Monique Léonard, *Le "dit" et sa technique littéraire des origines à 1340*. Paris, Champion, 1996 », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 41, 1998, p. 57.

⁵¹ Monique Léonard, *Le "dit", op. cit.*, p. 352.

retirant de cette liste les récits qui se désignent eux-mêmes comme des fabliaux ou des lais dans le corps du texte, quarante-cinq textes répondent à la définition de récit proposée par Gérard Genette. Dans cette section du corpus, vingt-quatre ont été rédigés par Jean de Saint-Quentin⁵², auteur à la production marginale lorsqu'on le compare à d'autres *diteors* qui n'ont produit que très peu de récits⁵³. Plusieurs dits allégoriques ont été intégrés au corpus, dont des récits de Watriquet de Couvin (*Le dit de l'arbre royal*, *Le dit de l'araignée*, *Le dit de l'escarbot* et *Le dit de la fontaine d'amour*), de Hue Archevesque (*De la mort largesse*) et du clerc de Vaudoy (*Dieu d'Amour, d'été et de mai*). Les derniers dits narratifs sont l'œuvre de Baudouin de Condé (*Conte des héraults*), de Jean de Condé (*Le dit du figuier*, *L'homme qui avait trois amis*, *Sot le conte*, *Le dit du valet qui aima la femme d'un bourgeois*) et d'auteurs anonymes, tels que le *Dit de Robert le Diable* et le *Dit de Florence de Rome*.

Le critère de narrativité permet d'exposer un certain nombre de cas limite, comme le *Credo à l'usurier*⁵⁴, une parodie du *Credo* contenue dans quatre recueils importants de formes brèves (Berne, Burgerbibliothek, 354 ; Cambridge, Trinity College Library, O. 2. 45 ; Londres, British Library, Harley 4333 ; Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 837), qui s'ouvre avec une situation initiale minimale : au moment de mourir, un usurier fait venir à lui un prêtre pour se confesser. Il entame alors le récit de sa vie et le texte se ferme, de façon plutôt abrupte (une fin qui coïncide avec la fin du *Credo*), avec la réponse du prêtre. Certes mince, la succession d'évènements (l'appel et l'arrivée du prêtre, puis la confession) permet de qualifier ce texte de récit, ne serait-ce que minimalement. Il est alors remarquable que la prière soit déformée pour faire place à un usurier et à son aveu. On remarque déjà une certaine affinité entre les questions monétaires et la narrativité, qui se resserre autour de la confession des péchés. L'acte de narrer a en soi quelque chose d'économique, apprend-on grâce au *Credo à*

⁵² L'attribution des vingt-quatre textes à Jean de Saint-Quentin reste incertaine, tel que l'affirme Berger Munk Olsen dans l'introduction de édition des textes : « L'auteur se nomme lui-même Jehan de Saint-Quentin à la fin du *Dit du chevalier et de l'escuier* (H 221). Même si l'on n'a pas encore prouvé de façon définitive que tous ces dits ont été composés par lui, il n'en reste pas moins qu'ils constituent un groupe tout à fait homogène, unis par les mêmes procédés de versification et de style, la même langue et, à peu près, la même inspiration ». *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin*, éd. Berger Munk Olsen, Paris, Société des anciens textes français, 1978, p. CXLVI.

⁵³ Jean de Condé, à qui l'on reconnaît une production particulièrement variée, n'a écrit que quatre dits narratifs en comparaison à soixante-cinq dits non-narratifs (soit 6%).

⁵⁴ *Fabliaux et contes des poètes français des XI^e, XII^e, XIII^e, XIV^e et XV^e siècles*, éd. Dominique Martin Méon, Paris, Warée, 1808, p. 106-114.

l'usurier. Dans l'exercice de l'aveu, il importe de procéder à une synthèse : il faut créer un fil narratif à partir des comportements, économiques et autres, en insistant bien sur ses péchés pour obtenir l'absolution. La forme est éminemment courte, car le prêtre n'a qu'un temps limité à consacrer à l'audition du pécheur, et la brièveté même du *Credo* se fonde sur cette communication fictive.

Ce dernier point concerne donc la longueur du texte. Dans les ouvrages qui se sont intéressés à la question de la brièveté au Moyen Âge et à d'autres époques, il est courant de distinguer le *bref* du *court*. Ce qui est de petite dimension n'est pas nécessairement concis, ni l'inverse. De plus, un narrateur peut critiquer la prolixité tout en donnant à lire un récit particulièrement long, comme *Trubert* (2978 vers), le fabliau le plus long du corpus qui n'hésite pas à affirmer, de façon probablement ironique, « Bon taisir vaut, trop parler nuit ! » (v. 2729). Il n'en demeure pas moins que ce qui a pu être considéré comme bref relève à la fois du quantitatif (une petite dimension) et du qualitatif (une façon d'écrire). En ce sens, il est possible de considérer la brièveté comme un « horizon d'attente » tel que l'entend Hans Robert Jauss, soit un « ensemble de règles préexistant pour orienter la compréhension du lecteur (du public) et lui permettre une réception appréciative⁵⁵ ». Les écarts par rapport à cette norme peuvent créer un effet sur le lecteur, qui sent bien la différence entre une description succincte et une description trop longue.

La brièveté aurait donc des conséquences autant du côté de la production que de la réception. Écrire un texte bref (court et concis) s'effectue avec des procédés particuliers qui ont été examinés par la critique⁵⁶, notamment dans le collectif *Faire court* dirigé par Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik⁵⁷. Le choix de composer un récit abrégé a des conséquences directes sur la lecture, ce que Philippe Ménard a spécifiquement observé chez Marie de France⁵⁸. En effet, en réduisant au minimum la taille du récit, les *Lais* pratiquent un « art de la suggestion » qui force le lecteur à interpréter le texte, à y trouver un « surplus » de sens comme l'indique le *Prologue* général (v. 16). Les « effets » sur la lecture

⁵⁵ Hans Robert Jauss, « Littérature médiévale », *art. cit.*, p. 81-82.

⁵⁶ Par exemple, Jan A. Nelson a identifié le procédé de l'*emphasis* dans la pratique de Marie de France, un procédé qui permet, selon Geoffroy de Vinsauf, d'abrégé un texte ou un discours. Jan A. Nelson, « Abbreviated Style and les *Lais* de Marie de France », *Romance Quarterly*, n° 39, p. 131-143.

⁵⁷ Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik, *Faire court*, *op. cit.*

⁵⁸ Philippe Ménard, *Les Lais de Marie de France : contes d'amour et d'aventure du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1979.

sont nombreux et peuvent varier selon les genres : une fable abrège différemment du fabliau, qui est généralement plus long. À cet égard, il semble utile de considérer que la taille même des textes ait en soi quelque chose « d'économique ». Les formes brèves, différentes bien que toutes marquées par le désir d'être concis, ont joué avec l'attente du lecteur en termes de rythme et de taille des textes, créant parfois du sens en évitant d'être bref. L'étude de la brièveté demande ainsi à observer les jeux de négociations avec la norme formelle et ce « commerce » littéraire se lie parfois aux discours marchands.

Pour bien établir le corpus des récits brefs, il reste encore à distinguer ce que nous considérons comme bref. Nous avons résisté à circonscrire le corpus par rapport à un nombre maximum de vers, puisque nous nous sommes rapidement rendu compte qu'une telle limite était difficilement opératoire. Nous avons plutôt choisi d'intégrer à notre corpus tous les genres narratifs généralement considérés comme bref (contes exemplaires, *dits*, *fables*, *fabliaux*, *lais*, *miracles*), sorte de « noyau » autour duquel nous avons concentré nos études lexicales. Puis, nous avons fouillé dans les manuscrits pour trouver les autres pièces brèves qui gravitent autour afin de compléter notre étude. Depuis le travail de Keith Busby⁵⁹, les médiévistes reconnaissent la pertinence des études sur les fonctionnements des recueils dans les considérations poétiques⁶⁰, comme pour la définition médiévale de la brièveté. Comme l'affirme Francis Gingras,

Les regroupements qui apparaissent à travers les collections médiévales accordant manifestement une importance certaine à ce critère puisque les manuscrits qui réunissent des textes brefs et des textes longs ne pratiquent jamais (du moins, pour ceux qui sont parvenus jusqu'à nous) de panachages entre romans et récits brefs⁶¹.

Par « panachage », le médiéviste entend qu'au sein d'un même recueil qui réunit romans et textes brefs, les romans sont regroupés (généralement au début ou à la fin du codex) et pratiquement jamais intercalés de récits brefs. Du point de vue de la réception, les formes longues sont ainsi consciemment mises à distance des formes brèves. Ce comportement dans

⁵⁹ Keith Busby, *Codex and Context. Reading Old French Narrative Manuscript*, 2 vol., Amsterdam, Rodopi, coll. « Faux Titre », 2002.

⁶⁰ Le nombre de travaux récents témoigne de l'intérêt pour cette approche. Voir notamment Yasmina Foehr-Janssens et Olivier Collet (dir.), *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, Brepols, Turnhout, 2010 ; Tania Van Hemelryck et Stefania Marzano, *Le recueil au Moyen Âge. La fin du Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2010 ; Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler (dir.), *Lire en contexte : enquête sur les manuscrits de fabliaux, Études françaises*, vol. XLVIII, n° 3, 2012.

⁶¹ Francis Gingras, *Le bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 336.

les recueils permet ainsi d'établir une limite un peu rigide – mais informée par la constitution des recueils de récits brefs – afin de distinguer des récits qui ne sont pas marqués d'une étiquette générique, comme pour deux « aventures » de Gauvain, *Le chevalier à l'épée* (1206 vers d'octosyllabe) et *La mule sans frein* (1136 vers d'octosyllabe), qui font partie d'un recueil principalement constitué de petites pièces, le ms. Berne, Burgerbibliothek, 354⁶². Ces récits, qui se lisent beaucoup plus rapidement qu'un roman, ont des trames narratives qui sont centrées autour d'un nombre réduit d'évènements. S'ils sont bien à la frontière du long et du court, en termes quantitatifs, leur réception manuscrite permet de les envisager comme des récits brefs.

En observant les principes d'organisation des manuscrits, force est de constater qu'il existe un groupe de pièces brèves qui est capable de cohabiter dans des recueils marqués par la disparité formelle. Ces ensembles n'intègrent cependant pas toutes les formes de récits (brefs ou non) du Moyen Âge central. En effet, regroupées à part dans des légendiers⁶³, la plupart des hagiographies circulent en groupe, indépendamment des dits, des fables, des fabliaux, des lais et des miracles. Seules *La vie de sainte Marie l'Égyptienne*, une hagiographie de 1296 vers, et *La vie de sainte Élysabel*, vraisemblablement trop longue pour être considérée comme brève avec ses 2162 vers, se retrouvent entre d'autres pièces brèves dans le ms. Paris, BnF, fr. 837 et dans le ms. Paris, BnF, fr. 1635. Leur intégration dans ces manuscrits relève fort probablement d'une volonté de regrouper des œuvres de Rutebeuf et non par souci de rapprocher des œuvres brèves en fonction de leur forme ou de leur appartenance générique. Nous les avons donc rejetés. Afin de retrouver un groupe de textes homogène du point de vue de la production et de la réception, les récits brefs intégrés à des trames narratives plus larges (comme le *Chastoiement d'un père à son fils* et le *Roman des sept sages*, mais aussi les récits brefs

⁶² Sur la composition de ce manuscrit, voir Keith Busby, *Codex and Context. Reading Old French Narrative Manuscript*, vol I, Amsterdam, Rodopi, coll. « Faux Titre », 2002, p. 413 ; Luciano Rossi, « À propos de l'histoire de quelques recueils de fabliaux. I : Le Code [*sic*] de Berne », *Le Moyen Français*, n° 13, 1983, p. 58-94 ; Jean Rychner, « Deux copistes au travail. Pour une étude textuelle globale du manuscrit 354 de la Bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne », dans Ian Short (dir.), *Medieval French Textual Studies in Memory of T.B. W. Reid*, Londres, Anglo-Norman Text Society, 1984, p. 187-218.

⁶³ Françoise Laurent, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 1998.

insérés dans le roman arthurien⁶⁴) ont également été exclus, les considérant comme « d'autres voies » du roman pour reprendre l'expression de Yasmina Foehr-Janssens⁶⁵.

Les critères de narrativité, de brièveté et de langue ont ainsi permis d'établir un corpus d'œuvres brèves et narratives produites entre les années 1160 et 1330 qui circulent dans des manuscrits communs :

- Les quarante-cinq *dits* énumérés plus haut ;
- Les cent deux fables de Marie de France⁶⁶ ;
- L'*Isopet II de Paris*⁶⁷ ;
- L'*Isopet de Chartres*⁶⁸ ;
- L'*Isopet de Lyon*⁶⁹ ;
- L'*Isopet I-Avionnet*⁷⁰ ;
- La traduction des *Parabolæ* d'Eudes de Cheriton⁷¹ ;
- L'*Isopet* de Jehan de Vignay⁷² ;
- Le corpus de fabliaux établi par les éditeurs du *Nouveau recueil complet des fabliaux (NRCF)*⁷³ ;
- Seize récits brefs qu'Anatole de Montaiglon et Gaston Raynaud considèrent comme des fabliaux dans le *Recueil général et complet des fabliaux*⁷⁴ ;
- Les douze *lais* de Marie de France⁷⁵ ;
- Deux *lais* de Jean de Condé (*Le lai du blanc chevalier* et *Le lai du lévrier*)⁷⁶ ;

⁶⁴ Voir par exemple Bénédicte Milland-Bove « Les nouvelles des romans arthuriens en prose du XIII^e siècle : narrations longues, narrations brèves ? », dans *Faire court*, *op. cit.*, p. 249-267.

⁶⁵ « Sans l'histoire-cadre, l'exemple ne peut être entendu pour ce qu'il est : une tentative, réussie, de faire de la fiction un instrument efficace dans la grande bataille immémoriale de la vie contre la mort. Sans le récit enchâssé et sa dimension spéculaire, impossible de penser en quoi le roman se donne pour vocation de conduire le héros, et avec lui le livre et son lecteur, à leur métamorphose. » Yasmina Foehr-Janssens, *Le Roman des sept sages ou l'autre voie du roman*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 20.

⁶⁶ *Marie de France. Fables*, éd. Charles Brucker, Louvain, Peeters, 1998.

⁶⁷ *Recueil général des Isopets*, Julia Bastin, t. 1, Paris, Honoré Champion, 1930.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Recueil général des isopets*, éd. Julia Bastin, t. 2, Paris, Société des anciens textes français, 1930.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Recueil général des isopets*, éd. Pierre Ruelle, t. 4, Paris, A. et J. Picard et Cie, 1999.

⁷² « The *Ysopet* of Jehan de Vignay », éd. Guy Evertt Snavelly, *Mélanges A. M. Elliott*, Baltimore, 1911, p. 347-374.

⁷³ *Nouveau recueil complet des fabliaux (NRCF)*, éd. Willem Noomen, Nico van den Boogaard *et al.*, 10 t., Assen, Van Gorcum, 1983-1998.

⁷⁴ *Recueil général et complet des fabliaux des XIII^e et XIV^e siècles*, éd. Anatole de Montaiglon et Gaston Raynaud, 6 t., New York, Franklin, coll. « Burt Franklin Research and Source works series », 1872-1890.

⁷⁵ *Lais bretons (XII^e-XIII^e siècles) : Marie de France et ses contemporains*, Nathalie Koble Mireille Séguy, Paris, Honoré Champion, coll. « Champion classiques », 2011.

- Les vingt-et-un *lais* anonymes⁷⁷ ;
- *Le lai de l'ombre* de Jean Renart⁷⁸ ;
- La collection anglo-normande de miracles mariaux composée au début du XIII^e siècle⁷⁹ ;
- *Les miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coinci⁸⁰ ;
- *Les miracles de Notre-Dame de Chartres* de Jean le Marchant⁸¹ ;
- *Le miracle du Sacristain* de Rutebeuf⁸² (les fabliaux sont dans le *NRCF*) ;
- Les contes pieux de la *Vie des pères*⁸³ ;
- *Le Ci nous dit*⁸⁴ ;
- Des récits brefs qui ont été reçus comme des « nouvelles courtoises » par la critique moderne (*Châtelaine de Vergy*)⁸⁵ ;
- Les réécritures des mythes d'Ovide (*Le lai de Narcisse, Pyrame et Thisbé, Philomena*)⁸⁶ ;

⁷⁶ *Dits et contes de Baudouin de Condé et de son fils Jean, d'après les manuscrits de Bruxelles*, éd. Auguste Scheler, t. 2, Turin, Rome, Bruxelles, Devaux, 1866-1867, p. 1-48 et 303-353.

⁷⁷ L'examen premier des œuvres a été fait avec l'édition de la Pléiade : *Lais du Moyen Âge*, Philippe Walter (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018. Les éditions suivantes ont également été consultées : *Les lais anonymes des XII^e et XIII^e siècles. Édition critique de quelques lais bretons*, éd. Prudence Mary O'Hara Tobin, Genève, Droz, 1976 ; *The Lay of Aristote*, éd. et trad. Leslie C. Brook et Glyn S. Burgess, Liverpool, University of Liverpool, Department of French, 2011 ; *Le Lai du conseil*, éd. Brindusa Elena Grigoriu, Catharina Peersman, et Jeff Rider, Liverpool, University of Liverpool, 2013 ; *"Le lai du cor" et "Le manteau mal taillé". Les dessous de la Table ronde*, éd. Nathalie Koble, Paris, Éditions ENS Rue d'Ulm, 2005 ; « *The lay of Espervier* » éd. Glyn S. Burgess, *The Medieval Imagination, "Mirabile dictu": Essays in Honour of Yolande de Pontfarcy Sexton*, éd. Phyllis Gaffney et Jean-Michel Picard, Dublin, Four Courts Press, 2012, p. 17-46. ; *The Anglo-Norman Lay of Haveloc*, éd. et trad. Glyn S. Burgess et Leslie C. Brook, Cambridge, Brewer, 2015 et *The Old French Lays of "Ignauré", "Oiselet" and "Amours"*, éd. Glyn S. Burgess et Leslie C. Brook, Cambridge, Brewer, 2010.

⁷⁸ *Nouvelles courtoises occitanes et françaises*, éd. Suzanne Méjean-Thiolier et Marie-Françoise Notz-Grob, Paris, Librairie générale française, 1997.

⁷⁹ *La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte vierge*, éd. Hilding Kjellman, Paris/Uppsala, Champion/Akademiska Bokhandeln, 1922, reprint Genève, Slatkine, 1977.

⁸⁰ Gautier de Coinci, *Miracles de Notre-Dame*, éd. Victor Frederic Koenig, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 4 vol., 1955-1970.

⁸¹ Jean le Marchant, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, éd. Pierre Kunstmann, Chartres/Ottawa, Société archéologique d'Eure-et-Loir/Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Publications médiévales de l'Université d'Ottawa », 1973.

⁸² Rutebeuf, *Œuvres complètes*, Paris, Lettres gothiques, coll. « Le livre de poche », 2001, p. 585-634.

⁸³ *La vie des pères*, éd. Félix Lecoy, 3 t., Paris, Société des anciens textes français, 1987-1999.

⁸⁴ *Ci nous dit, recueil d'exemples moraux*, éd. Gérard Blangez, 2 t., Paris, Société des anciens textes français, 1979-1986.

⁸⁵ *Nouvelles courtoises*, dir. Michel Zink, Paris, Le livre de poche, coll. « Lettres gothiques », 1997.

⁸⁶ *Pyrame et Thisbé, Narcisse, Philomena. Trois contes français du XII^e siècle*, trad. Emmanuèle Baumgartner, Paris, Gallimard, 2000.

- Les quatre *Credo* et *Paternostre* narratifs⁸⁷ ;
- Les « aventures » de Gauvain (*Le chevalier à l'épée* et *La demoiselle à la mule*)⁸⁸.

En plus des 781 chapitres du *Ci nous dit*, dont nous établirons la singularité au quatrième chapitre de cette thèse (voir *infra*, p. 174-184), cela fait un total de 853 textes dépouillés dans le but de mettre au jour les liens qui se sont tissés entre la littérature vernaculaire du Moyen Âge central et les discours économiques de la même époque.

UNE AUTRE VISION DE LA « RÉVOLUTION COMMERCIALE »

Parler d'une « révolution commerciale » sous-entend une conception particulière de cette période historique. La notion a d'abord été employée dans un article de Raymond de Roover intitulé « The Commercial Revolution of the Thirteenth Century », afin de désigner « *a drastic change in the methods of doing business or in the organization of business enterprise just as an industrial revolution means a complete change in the methods of production*⁸⁹ ». Cette notion survient à un moment important de l'historiographie médiévale où les historiens luttent contre le portrait esquissé par Werner Sombart, influencé par les écrits de Karl Marx, d'un Moyen Âge qui n'aurait pas donné de rôle précis à l'argent. Cette vision du Moyen Âge comme époque repoussoir, « pré » capitaliste et « pré » économie de marché, a été nuancée par des travaux qui ont su montrer les innovations techniques liées à l'économie (le transport maritime des marchandises, le crédit, les banques, les contrats, la comptabilité), en associant à l'époque une idéologie du profit, comme le laisse entendre l'article de Michaël Postan publié en 1933 intitulé « Medieval Capitalism⁹⁰ ». Notons dans ce courant le chapitre centré sur l'échange de Robert S. Lopez dans *The Cambridge Economic History of Europe*,

⁸⁷ *Parodies des thèmes pieux*, éd. Eero Ilvonen, Paris, Champion, 1914, p. 83-133 et « Quatre Patenostres parodiques », éd. Jean Subrenat, *Senefiance*, n° 10, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1981, p. 533-540.

⁸⁸ *Two Old French Gauvain Romances: "Le chevalier à l'épée" and "La mule sans frein"*, éd. R. C. Johnston et D. D. R. Owen, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1972.

⁸⁹ « Un changement drastique dans les méthodes commerciales ou dans l'organisation des entreprises commerciales, tout comme une révolution industrielle signifie un changement complet dans les modes de production » Je traduis. Raymond de Roover, « The Commercial Revolution of the Thirteenth Century », *Bulletin of the Business Historical Society*, n° 16, 1942, p. 34.

⁹⁰ Michael Moisse Postan. « Medieval Capitalism », *Economic History Review*, n° 4, 1933, p. 212–27.

publié en 1941, jalon déterminant dans la cristallisation de l'expression « *Commercial Revolution* ». Cette vision, quelque peu anachronique, a eu comme effet de redorer le blason des *dark ages* et d'instituer une réflexion théorique particulièrement importante sur les comportements des divers agents de l'économie médiévale.

En 1971, Lopez développe davantage les idées de son chapitre dans un livre intitulé *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950–1350* où il note une expansion économique au haut Moyen Âge suivit d'une contraction au bas Moyen Âge. En fait, les années 1970 voient un regain d'intérêt pour ce paradigme historiographique avec les travaux de Georges Duby et de Lester K. Little, qui déterminent aussi une rupture claire au milieu du XII^e siècle entre une « économie du don » et une « économie du profit⁹¹ », influencé par la conception d'une économie institutionnalisée de Karl Polanyi⁹². Dans son ouvrage, *Guerrier et paysans, VII^e-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Georges Duby écrit que « [l]a monnaie n'était pas seulement une mesure, c'était une valeur véritablement vivante et susceptible de fructifier. N'hésitons pas à qualifier de capitaliste une telle attitude à l'égard de l'argent⁹³ ». L'importance accordée à la monnaie sera suivie de près et largement détaillée par l'historien Peter Spufford dans *Money and its Use in Medieval Europe* en 1988, avec l'hypothèse que la découverte de mines d'argent au milieu du XII^e siècle est l'un des plus grands déclencheurs – sinon le plus grand – de l'épanouissement économique du « long » XIII^e siècle⁹⁴. Selon l'auteur, la quantification massive des échanges monétaires entraîne, un peu par effet domino, des changements qualitatifs importants dans la vie des hommes et des femmes du Moyen Âge. Se fige ici la conception d'une révolution commerciale centrée autour de l'augmentation draconienne de la circulation monétaire, avec de nouvelles dates correspondant à ce mouvement de l'argent, soit de 1160 à 1330.

On voit bien que l'idée d'une révolution par le commerce entre le milieu du XII^e siècle et le premier tiers du XIV^e siècle est clairement liée à des enjeux du XX^e siècle : le rapport à

⁹¹ Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

⁹² Karl Polanyi, « The Economy as Instituted Process », dans Karl Polanyi, Conrad Aresberg et Harry Pearson, *Trade and Market in the Early Empires. Economics in History and Theory*, New York, Free Press, 1957, p. 243-270.

⁹³ George Duby, *Guerrier et paysans, VII^e-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 290.

⁹⁴ Peter Spufford, *Money and its Use*, *op. cit.*

l'argent et l'idéologie du profit. L'étude des mouvements monétaires s'est révélée productive puisqu'elle a permis d'expliquer et de faire le lien entre de nombreux changements qui se produisent dans la société médiévale pendant ce « long » XIII^e siècle. Si le paradigme historiographique de la « révolution commerciale » se trouve encore dans les manuels d'économie médiévale, comme celui de Philippe Contamine *et al.*, publié chez Armand Colin en 1997⁹⁵, ou, plus récemment, *An Economic and Social History of Later Medieval Europe* de Steven A. Epstein publié en 2009⁹⁶, les historiens utilisent désormais cette notion avec précaution. L'évolution de la position de Jacques le Goff sur la centralité des questions monétaires au Moyen Âge est à cet effet exemplaire. Dans *Marchands et Banquiers du Moyen Âge*, son premier ouvrage, l'historien qualifie le marchand de « précapitaliste⁹⁷ », avec un peu de retenue sur la position tranchée de Wernart Sombart. Il modifie toutefois sa position dans *Le Moyen Âge et l'argent*, ouvrage publié de façon posthume en 2010, où il rejette alors la vision téléologique d'un Moyen Âge capitaliste ou précapitaliste au profit d'une conception moins anachronique⁹⁸ : celle d'une société où la logique sociale de la *caritas* domine.

Car comme l'ont montré les travaux de Giacomo Todeschini, le rapport à la richesse et à la pauvreté au Moyen Âge central diffère grandement du nôtre et l'historiographie contemporaine gagne à resituer l'économie médiévale dans un réseau plus fidèle aux préoccupations de l'époque. Ceci ne s'est pas fait sans s'attaquer à un certain nombre de préjugés qui ont orienté les études en économie médiévale. Notamment, les historiens ont trop longtemps relayé l'idée d'une incompatibilité profonde entre pensée économique et pensée théologique, ce que des ouvrages comme *Economics in the Medieval Schools* de Odd Langholm, publié en 1992, ont permis de réfuter. Dans cet ouvrage – qui reste incontournable malgré une approche ouvertement téléologique, l'auteur avouant chercher les premières

⁹⁵ Philippe Contamine (dir.), *L'économie médiévale*, Armand Colin, Paris, 1997, p. 209-266.

⁹⁶ Steven A. Epstein, *An Economic and Social History of Later Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 70-99.

⁹⁷ Jacques le Goff, *Marchands et banquiers*, *op. cit.*, p. 39.

⁹⁸ « Enfin, il m'a paru s'imposer de préciser, comme l'avaient déjà fait plusieurs historiens notoires, que le capitalisme n'est pas né au Moyen Âge, et même que le Moyen n'a pas été une période précapitaliste : la pénurie de métaux précieux, la fragmentation des marchés empêchaient que les conditions en fussent réunies ». Jacques le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*, Paris, Perrin, coll. « Pour l'histoire », 2010, p. 226.

« découvertes » de concepts économiques modernes⁹⁹ –, l'analyse méthodique des écrits des théologiens de Paris a permis de montrer que les questions liées à la valeur s'inscrivent à cette époque dans une relation de dépendance à la pensée chrétienne. Cette réunion des deux sphères considérées comme indépendantes est fondamentale. Dans *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, en identifiant concrètement les logiques et les vocabulaires des discours économiques du Moyen Âge, Giacomo Todeschini a démontré qu'il « n'exista jamais d'imperméabilité entre le marché et le monde chrétien, pas plus que de séparation nette entre la morale et les affaires¹⁰⁰ ».

Tout au long du Moyen Âge, l'Église promeut un fort discours selon lequel l'idée de la possession est à penser selon une dialectique des échanges et une dialectique du salut. Les objets terrestres sont en soi une épreuve pour le chrétien en route vers son salut. Plus encore, comme l'a montré Valentina Toneatto dans *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse*, « [d]ans ces constructions lexicales qui parlent du salut en termes d'échange économique, tout semble donc se passer comme si l'être chrétien était indissociable d'un mode d'agir économiquement¹⁰¹ ». En effet, le rapport à la « richesse » – ou bien la notion de « l'avoir » – est associé, dès le Haut Moyen Âge dans les textes monastiques et chrétiens des premiers siècles, à un idéal tel que l'on le retrouve formulé dans une épître de l'apôtre Paul aux Corinthiens (2 Co 6,10) : *nihil habentes et omnia possidentes* (« ne rien avoir et tout posséder »). Cela suppose une distinction cruciale entre l'idée même de l'avoir et de la possession. Comme le démontre Giacomo Todeschini dans *Les Marchands et le Temple*, l'avoir « pouvait signifier *avaritia*, passion pour l'avoir même » et la « soif de posséder et d'accumuler les choses¹⁰² » ; tandis que le « posséder » « constituait une richesse collective [...] pour l'ensemble des apôtres en tant que sujet collectif et saint¹⁰³ ». Le vocabulaire théologico-économique ordonne ainsi la relation entre l'homme et les choses, mais également entre l'homme et la collectivité chrétienne, tant l'avoir individuel est dévalué au profit de l'idée de possessions partagées.

⁹⁹ Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰⁰ Giacomo Todeschini, *Richesse franciscaine*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰¹ Valentina Toneatto, *Les banquiers du seigneurs*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰² Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 26-27.

¹⁰³ *Ibid*, p. 26.

Cette distinction entre l'avoir et la possession, que l'on trouve déjà dans les écrits monastiques du Haut Moyen Âge comme la *Règle* de saint Benoît, s'ancre profondément dans le langage de sorte qu'elle est transmise jusqu'à l'aube de ce que les historiens appellent la « révolution commerciale ». Le caractère supra-personnel des possessions – c'est-à-dire, le fait que les biens doivent être envisagés avant tout par leur utilité sociale pour éviter l'avarice – devient une façon de vivre dans la société chrétienne qui n'est pas réservée aux moines. « Dans les prédications et dans les écrits de ceux qui ont subi l'influence de la réforme du XI^e siècle », pour citer Giacomo Todeschini, la « pauvreté » devient « à la fois la condition éthique idéale des seigneurs et la position économique et sociale appropriée des subalternes¹⁰⁴ » :

Comme le Christ, pauvre par excellence, pouvait nourrir de soi et de son propre pouvoir des foules innombrables d'hommes et de femmes, de la même manière l'Église, durant tout le Moyen Âge, se présentait comme un corps collectif dont les biens, n'appartenant à personne en particulier, étaient à même de pourvoir aux besoins de tous ceux qui pouvaient se dire pauvres¹⁰⁵.

Ce rapport aux pauvres accordait ainsi un rôle important à l'Église qui devient l'institution en mesure de gérer et d'administrer les possessions. Le *Décret* de Gratien, au milieu du XII^e siècle, insiste sur le devoir de l'évêque de prendre soin de ses ouailles. S'établit alors, entre pauvreté symbolique et pauvreté réelle, un système généralisé basé sur la possession qui unit la société chrétienne.

Au moment de la progression de l'urbanisation et de la généralisation des échanges en monnaie, l'idéal économique et éthique s'appuie donc sur une longue tradition. Au cours du XX^e siècle, les recherches des historiens ont pourtant envisagé la « révolution commerciale » comme un moment de transition entre une « économie du don » qui serait ancienne vers une « économie du profit » nouvelle. En postulant une scission entre une Église immuable et une réalité socioéconomique changeante, Lester K. Little a ainsi associé l'émergence des ordres mendiants à une « crise spirituelle de la culture médiévale urbaine¹⁰⁶ ». Au XIII^e siècle, dans cette relation particulière entre la « richesse » et la « pauvreté », une richesse qui est administrée par l'Église et qui est avant tout envisagée par son utilité sociale et une pauvreté

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁶ Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. X.

matérielle et symbolique qui permet d'atteindre la perfection du Christ, l'idée de « crise » est probablement à nuancer. L'anxiété liée à l'argent, idée qui est reprise dans le collectif *Money, Morality, and Culture* en 2010¹⁰⁷, semble avoir subi un effet de grossissement lorsqu'on considère le traitement de la monnaie par rapport aux autres commodités, comme l'a illustré Julie L. Mell en observant les recueils d'*exempla*. Elle écrit que, dans ces textes :

*[the religious authors] did not treat money as something distinct and special. Rather [they] were intent upon asserting that objects of economic value had multiple layers of value created in acts of exchange and transferred through networks of economic association or secondary market exchanges.*¹⁰⁸

Quand Lester K. Little traite de la question de l'argent au Moyen Âge, c'est en empruntant une conception similaire à celle de Max Weber pour qui « *money [is] the most abstract and impersonal elements that exists in personal life*¹⁰⁹ ». Or, pendant la période que les historiens ont nommé la « révolution commerciale », l'argent, comme les possessions matérielles, s'inscrit dans un réseau d'utilité sociale. Les ordres mendiants, comme les franciscains qui font vœu d'un *usus pauper* pour reprendre le terme de Pierre de Jean Olivi, sont des regroupements urbains qui prennent conscience du rapport aux objets dans la vie quotidienne. Ils prônent un détachement des choses matérielles, imitant de ce fait la pauvreté du Christ. Les ordres ne se seraient donc pas constitués essentiellement en réponse à une crise spirituelle qui aurait découlé de la transition d'une économie du don vers une économie de marché.

En suivant de près la façon dont les discours théologico-économiques du Moyen Âge tentent d'orienter le rapport à la richesse et à la pauvreté, il est possible de nuancer l'idée d'une transition radicale entre une « économie du don » et une « économie du marché », telle que l'ont conçue des auteurs comme Lester K. Little et George Duby. Comme l'a démontré, par exemple, Anita Guerreau-Jalabert¹¹⁰, la *caritas* anime la société médiévale de l'Occident

¹⁰⁷ Juliann Vitullo et Diane Wolfthal, *Money, Morality, and Culture in Late Medieval and Early Modern Europe*, Londres, Routledge, 2010.

¹⁰⁸ « [les auteurs religieux] ne traitaient pas l'argent comme distinct et spécial. Plutôt, [ils] avaient l'intention de démontrer que les objets détenant une valeur économique avaient plusieurs couches de valeur, qui étaient créées dans les actes d'échange et transféré à travers des réseaux d'association économique ou des marchés d'échange secondaires. » Julie L. Mell, *The Myth of the Medieval Jewish Money Lender*, vol. 2, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018, p. 164.

¹⁰⁹ Lester K. Little, *Religious poverty*, *op. cit.*, p. 33.

¹¹⁰ Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Françoise Héritier-Augé, Élisabeth Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, Édition des archives contemporaines, 1995, p. 133-203.

et, ce, même pendant le « long » XIII^e siècle qui aurait vu s'intensifier les échanges commerciaux. En 2010, Chris Wickham a écrit, en conclusion à *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, que :

*We see no significant difference between the economic structures of the early and central Middle Ages, even if the eleventh century was rather more economically active than before [...]. There was commerce in both; negotiation in both; contract in both. It is not only unhelpful and misleading, but pointless, to exoticize the pre-1050 period, to turn it into the only period without the profit motive, or whichever aspect of 'modernity' any given scholar wishes to privilege*¹¹¹.

Il importe donc de revoir la façon dont on conçoit la « révolution » qui se serait produite entre la fin du XII^e siècle et le premier tiers du XIV^e siècle afin de la restituer dans des considérations propres à l'époque.

La « révolution commerciale » du « long » XIII^e siècle, telle qu'elle a été définie par les historiens du XX^e siècle, suppose que l'augmentation des échanges monétaires entraîne une reconfiguration de la société médiévale et une « crise de la spiritualité » qui finirait par provoquer la création d'ordres mendiants. Les travaux de Giacomo Todeschini – et des chercheurs de plus en plus nombreux qui partagent une conception similaire de l'histoire économique médiévale¹¹² – ont ouvert des voies de recherche davantage centrées sur le lexique éthico-économique, qui permettent d'envisager la situation autrement. L'idée de la charité ordonne la communauté des chrétiens et incite à ne pas désirer l'accumulation des possessions, puisque ce rapport à l'avoir pourrait avoir des conséquences fâcheuses pour les fidèles. Cet idéal caritatif, extrêmement prégnant dans les discours commerciaux du « long » XIII^e siècle, nous force à ré-envisager cette idée d'une transition claire d'une « économie du don » vers une « économie du profit », car même les marchands dans leur activité de vente et

¹¹¹ « Nous n'observons pas de différence significative entre les structures économiques du début du Moyen Âge et du Moyen Âge central, même si le XI^e siècle était plus économiquement actif qu'auparavant [...]. Il y avait du commerce dans les deux, de la négociation dans les deux, des contrats dans les deux. Il n'est pas seulement peu serviable et fallacieux, mais inutile d'exotiser la période pré-1050, pour la transformer en une période qui ne connaissait pas le désir du profit, ou n'importe quel aspect de la "modernité" qu'un chercheur souhaite privilégier. » Chris Wickham, « Conclusion », dans Wendy Davies et Paul Fouracre (dir.), *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 259-260.

¹¹² Voir par exemple Valentina Toneatto, « La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge », *Médiévales*, n° 60, 2011, p. 187-202 et Clément Lenoble, « Monnaie, valeur et citoyenneté chez Olivi et Eiximenis. "Moralisation de l'économie" ou "économie politique" médiévale ? », *Médiévales*, n° 68, 2015, p. 161-180.

d'achat sont incités à redistribuer les profits par l'aumône et à ne pas taxer d'usure les prêts qu'ils effectuent aux autres chrétiens. Comme l'écrit Julie L. Mell, « *[i]f one were to hold to the old binary categories of gift/profit, one would have to say that money functions simultaneously as both gift and commodity in the worldview of medieval religious authorities*¹¹³ ». Cette conception nouvelle des paradigmes historiques incite ainsi la recherche sur les rapports entre littérature et économie à revoir sa propre façon d'envisager la transition vers le « long » XIII^e siècle.

LES « RÉCITS MARCHANDS » DU « LONG » XIII^e SIÈCLE

Durant les trente dernières années, le paradigme d'une transition d'une « économie du don » à une « économie du profit » a été le socle de monographies de grande qualité consacrées aux liens entre commerce et littérature¹¹⁴. Ces livres se sont le plus souvent concentrés sur les formes longues du Moyen Âge. Attentifs à la poétique des genres, Eugene Vance¹¹⁵, Judith Kellogg¹¹⁶ et, plus récemment, Carlos F. Clamote Carreto ont tour à tour utilisé la sémiotique pour déceler dans les intrigues la trace d'un « imaginaire marchand¹¹⁷ » qui se serait infiltré dans les chansons de geste ou dans les romans. Pour ces chercheurs, l'imprégnation des œuvres avec les idées marchandes est à décoder, elle s'imisce sournoisement là où on ne s'y attend pas. Ainsi, Eugene Vance propose que la figure romanesque du chevalier puisse être envisagée comme le marchand qui voyage avec ses possessions à vendre : « *the fictive knight of romance is curiously similar in many ways to the real merchant as a new important person*

¹¹³ « Si quelqu'un en était à conserver les anciennes oppositions binaires du don et du profit, cette personne devrait avancer que l'argent fonctionne simultanément comme des dons et des commodités selon la perspective des autorités religieuses médiévales. » Julie L. Mell, *The Myth of the Jewish Moneylender*, *op. cit.*, p. 164-165.

¹¹⁴ Une monographie de Gijsbert Schilperoort publiée en 1933 n'est pas dépourvue d'intérêt puisqu'elle s'attaque à un éventail de genres et convoque plusieurs œuvres méconnues. Il décrit néanmoins les marchands comme des figures influencées sans le savoir par un « esprit capitaliste ». Gijsbert Schilperoort, *Le commerçant dans la littérature française du Moyen Âge : caractère, vie, position sociale*, Groningen, Den Haag, J. B. Wolters, 1933.

¹¹⁵ Eugene Vance, *Marvelous Signals. Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, Lincoln/Nebraska, University of Nebraska Press, 1986.

¹¹⁶ Judith Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange : Economic Institutions, and Literary Form in Old French Narrative*, Peter Lang Publishing, American University Studies, 1990.

¹¹⁷ Carlos F. Clamote Carreto, *Contez vous qui savez de nombre*, *op. cit.*

*in the social horizon of Champagne*¹¹⁸ ». L'hypothèse, formulée à partir du *Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes, s'appuie directement sur le contexte historique et, plus encore, sur le passage d'une « économie du don » à une « économie du profit » :

*it seems to me inevitable that the rapid transformation, in the twelfth century, of a barter economy into a profit-motivated monetary economy centered on traveling professional middlemen who bought in order to sell, thereby instigating a kind of protocapitalism, led to a new conception of God as God of just prices*¹¹⁹.

Nous avons avancé des arguments qui permettent de montrer pourquoi cette vision « protocapitaliste » du Moyen Âge central semble inadéquate. Il est tout de même significatif que, pour le médiéviste, l'épistémologie marchande soit avant tout perceptible dans la figure littéraire du chevalier, et ne convoque presque aucun marchand dans son analyse. Ce déplacement permet à Eugene Vance d'élaborer sur une société profondément changée : l'idée d'un bouleversement social passe par un brouillage des signes et s'interprète à tous les niveaux du texte.

Dans un ouvrage publié en 2014, Carlos F. Clamote Carreto renchérit sur l'opacité profonde de « l'imaginaire marchand ». À propos de Hersent, une bourgeoise au gros ventre dans la chanson d'*Aiol*, il montre également que la logique commerciale s'exprime par le renversement des signes textuels :

Le spectre de la *mimésis* diabolique liée à l'image du singe continue à planer sur cette séquence qui représente clairement, au seuil de l'antiphrase, une parodie du rituel courtois (subordonné à l'imaginaire du don) célébré par un personnage dont l'activité se situe aux antipodes du geste oblatif : une marchande qui, de surcroît, est usurière et avare. Mais il y a mieux encore : l'affaire de l'andouille, où un signifiant abject usurpe la place d'un autre signe dans la syntaxe du texte et du monde, n'est-elle pas l'emblème du dérapage symbolique introduit par l'économie monétaire qui crée un système de signification totalement arbitraire où le signifiant (l'argent) n'entretient plus aucun rapport substantiel ni avec le signifié (l'objet rêvé du désir), ni avec la chose qu'il désigne (qu'il permet d'acquérir)¹²⁰ ?

¹¹⁸ « [L]e chevalier fictif du roman se rapproche de plusieurs façons du marchand réel [ou historique], en tant que nouvelle personne importante dans l'horizon social de Champagne ». Eugene Vance, *Marvelous Signals*, *op. cit.*, p. 123.

¹¹⁹ « [I]l me semble inévitable que les transformations rapides, au douzième siècle, d'une économie du troc vers une économie motivée par le profit monétaire centrée sur des intermédiaires professionnels qui achète dans le but de vendre, instituant par le fait même une sorte de "protocapitalisme", ait mené vers une nouvelle conception de Dieu en tant que le Dieu des justes prix. » Nous traduisons. *Ibid.*, p. 116.

¹²⁰ Carlos F. Clamote Carreto, *Contez vous qui savez de nombre*, *op. cit.*, p. 235.

À la crise économique provoquée par l'augmentation des affaires commerciales répondrait la crise du signifié. Pour le médiéviste, la « syntaxe du texte et du monde » devient sujette à un « dérapage symbolique » en raison de l'intrusion du vocabulaire marchand. Les changements sociaux de la nouvelle société urbaine font tourner le monde sur lui-même. À plusieurs occasions dans le livre, il avance l'idée que la conception marchande de la valeur provoque l'hybridation des genres, un bouleversement de nature poétique.

Il n'est pas question de nous inscrire en faux par rapport à ces analyses, qui s'appuient par ailleurs sur un corpus qui n'est pas le nôtre. Il est bien possible que les genres épiques et romanesques, poétiquement liés à l'idéologie féodale et courtoise, réagissent fortement à l'arrivée des mots et des discours marchands dans les œuvres. Convoquant en outre l'imaginaire d'un passé lointain, elles restent peut-être les emblèmes – et ce, même au XIII^e siècle – d'une attitude conservatrice envers le commerce. Mais il nous semble important de souligner que ces études ont laissé une figure littéraire dans l'ombre : celle des personnages de commerçant. En cherchant partout là où l'esprit du profit se cachait, les monographies sur la littérature médiévale et l'économie ont oublié d'interroger la présence bien concrète des marchands dans les œuvres narratives. Et pourtant, ils y sont ! De nombreux récits brefs produisent des intrigues qui mettent à l'avant-scène la figure fictionnelle du marchand. Ces histoires forment une voie particulière des formes brèves de langue vernaculaire au Moyen Âge et exploitent des motifs et des idées qui leurs sont propres. Elles commencent à être produites en langue vernaculaire dès la seconde moitié du XII^e siècle – avec le remaniement d'*Abraham le juif* d'Adgar – et cessent presque entièrement de l'être quand la production d'œuvres narratives brèves diminue au début du XIV^e siècle, montrant à tout moment une forte perméabilité avec les enjeux commerciaux qui leurs sont contemporains. Se faisant, elles apparaissent comme de véritables laboratoires culturels et poétiques qui ont leur propre utilité et qui, de surcroît, participent au changement des mentalités et des discours sociaux.

De plus, il faut remarquer qu'un événement marquant du milieu de la période scelle un rapport particulier avec les comportements économiques et l'activité de mise en récit. Au cœur du « long » XIII^e siècle, en 1215, le IV^e Concile de Latran condamne directement l'usure, en la décrivant avant tout comme un péché psychologique. Ce même concile rend obligatoire la confession annuelle pour tous, c'est-à-dire qu'au moins une fois par année, les fidèles doivent se rendre à l'Église pour y avouer leurs péchés. Puisque l'usure est elle-même définie comme

un problème « intérieur » qu'il faut « extérioriser » par la confession, cette forme de contrôle social et politique constitue l'un des efforts du clergé pour mettre un frein aux activités usuraires. Elle dévoile également la proximité qui existe, pour la société médiévale, entre le récit et la confession, la narrativité et les questions de rédemption. Il semble pour nous que la production d'un ensemble de textes brefs marqués par leur volonté de didactisme et par leur dimension exemplaire tout au long du XIII^e siècle participe de cette culture qui met de l'avant l'expiation des péchés par l'aveu comme une façon de régir les bonnes et les mauvaises attitudes face à la richesse. Si spiritualité et commerce n'étaient pas indissociables à cette époque, il semble que cela soit en partie grâce aux récits brefs qui ont problématisé cette conception précise des comportements économiques, véhiculant parfois de façon directe les idéaux de la chrétienté, mais venant souvent interroger le rapport aux mots de l'économie et aux discours commerciaux. À côté des aveux concis et efficaces de la confession, qui supposent un autre rapport à la vérité, les récits brefs ont dévoilé la force du langage dans toutes les prises de parole, que celles-ci proviennent d'un marchand ou d'un prêtre.

L'examen des récits marchands du « long » XIII^e siècle voudrait ainsi mettre au jour les liens fondamentaux qui unissent la littérature narrative brève de langue vernaculaire et la société nouvellement urbaine du Moyen Âge central. L'étude de l'imaginaire économique qui s'y déploie est plutôt vaste et il est la plupart du temps marqué par l'actualité. Cette porosité au discours ambiant est un élément de démarcation avec les formes longues, telles que le roman et la chanson de geste, qui apparaissent moins réceptives aux idées commerciales nouvelles. Au contraire, les récits brefs, eux, sont souvent à la fine pointe du discours économique ; parfois, il semble même que les desseins poétiques aient entraîné des éléments de réflexion qui allaient ensuite être repris par la pensée économique du clergé. On constate un réel va-et-vient entre les formes narratives et le discours social, comme quoi ils ont été des acteurs de premier plan dans une société en pleine transformation. À travers la rencontre de l'économique et du narratif, les récits brefs ont revu leur propre façon de raconter. L'homonymie entre le *compte* et le *conte* ne tient pas seulement à un hasard étymologique, elle marque une réelle parenté entre deux sphères du savoir qui n'ont pas été imperméables l'une à l'autre.

Afin de ne pas reconduire un certain nombre de préjugés sur la période, il nous a semblé nécessaire de partir d'une enquête lexicale détaillée dans les œuvres brèves qui a

comme fonction de dévoiler les « espaces » de déploiement du vocabulaire commercial. Une première section de la thèse, à valeur fortement introductive, a ainsi été constituée. Le chapitre 1 s'attache ainsi à distinguer les différentes institutions commerciales entre elles à partir des mots-clefs du vocabulaire marchand. En partant des plus anciens textes de la langue française (la *Passion de Clermont-Ferrand*, la *Vie de saint Alexis*, la *Chanson de Roland*, mais aussi des textes juridiques, tels que les *Lois de Guillaume*) et en allant jusqu'aux récits de tous genres qui auraient été produits pendant les décennies initiales de la « révolution commerciale », il apparaît clair que les années 1180 constituent un point tournant dans le développement sémantique du lexique économique-commercial, puisque les mots « s'ouvrent » alors à des contextes nouveaux, monétaires, qui apparaissent plus fréquemment dans les œuvres littéraires.

Le chapitre 2 sert à repérer et à évaluer les différents types d'emploi du vocabulaire commercial dans notre corpus d'œuvres brèves, en s'intéressant à leur environnement lexical. Cette méthode a permis de distinguer les usages concrets (« un marchand achète une pomme »), des usages figurés (« Dieu a racheté l'humanité par son sacrifice ») et des usages « éthico-économiques » qui lient les deux niveaux de sens (l'injonction morale « on doit racheter son âme en faisant des dons aux pauvres » adjoint en effet des comportements terrestres à la possibilité d'obtenir son salut). S'il est bien entendu que les formes narratives brèves inscrivent les mots du marché dans un contexte diégétique (en moyenne 65 % des occurrences), cet emploi constitue néanmoins un champ de déploiement propre aux récits, qui supposent par le fait même des enjeux particuliers dans l'ensemble des discours de l'époque sur les pratiques économiques.

Une fois ces différents emplois distingués, l'analyse du lexique avec la lunette du genre proposée aux chapitres 3 et 4 permet de distinguer l'usage du vocabulaire du commerce dans l'ensemble des récits brefs. On constate alors que l'emploi des mots du commerce varie selon les formes et qu'il est possible d'établir une véritable typologie des genres à partir de leur traitement du lexique économique-commercial. Les récits brefs n'ont pas tous utilisé aussi fréquemment les termes relatifs au marché et ils en ont fait des usages singuliers suivant leur vocation poétique. Le chapitre 3 s'intéresse aux formes dont l'essor en langue vernaculaire correspond à la seconde moitié du XII^e siècle : les lais, les miracles et les fables. Ces genres utilisent généralement moins le vocabulaire du commerce, mais les occurrences de termes à

teneur économique sont hautement significatives. Les premiers miracles et les lais de Marie de France tendent à vouloir se distinguer de la pensée marchande. Les mots apparaissent dans des contextes qui servent à attester la vérité et l'utilité morale des récits brefs, en les distinguant de la parole des commerçants qui peuvent faire varier la valeur du réel grâce à leurs discours mensongers. Quelques années seulement après cette première vague de récits marchands, les fables de Marie de France ne témoignent déjà plus du même malaise envers le lexique de la négociation et on trouve deux fables qui thématisent et problématisent la vente d'un cheval. L'analyse des manuscrits recueillant des lais, des miracles et des fables permet aussi de montrer la place de choix qu'occupe le vocabulaire du commerce dans l'histoire des formes brèves.

Le chapitre 4 s'intéresse quant à lui aux formes narratives dont « l'âge d'or » correspond au XIII^e siècle ou au début du XIV^e siècle, soit les contes exemplaires, les dits narratifs et les fabliaux. Ces genres ont la particularité de recourir abondamment au vocabulaire commercial. Les paratextes des contes exemplaires et des dits narratifs établissent leur autorité en rappelant l'importance de la charité et en dévalorisant les comportements avarés. Les différents groupes de textes n'ont pas tout à fait les mêmes fonctions : si la *Vie des pères* s'intéresse à la dimension psychologique et « intérieure » de la gestion de richesses, les dits narratifs incitent leur lectorat à envisager les implications sociales et « extérieures » des pratiques économiques. Le *Ci nous dit* propose quant à lui une sorte d'encyclopédie des enjeux commerciaux, illustrant une variété de problèmes qui touchent à l'argent et à l'échange. Enfin, les intrigues marchandes des fabliaux ont souvent une dimension réflexive qui permet de problématiser l'art de *conter*. L'analyse de manuscrits de pièces brèves élaborés après la « révolution commerciale » nous permettra de comprendre la tentative de renouvellement que connaissent alors les formes narratives et nous permettra d'avancer des hypothèses sur la disparition de quelques genres narratifs brefs.

Après une première section consacrée au lexique du marché, les quatre chapitres qui suivent envisagent les rapports étroits qu'entretiennent les formes brèves avec les discours commerciaux du « long » XIII^e siècle. Au cinquième chapitre de cette thèse, nous verrons que les premiers « récits marchands » composés dans la seconde moitié du XII^e siècle s'emparent de l'emblème de la chevalerie, le cheval, et créent un motif narratif autour de sa vente et qui est remanié jusqu'à ce que les histoires brèves tombent en désuétude. Au fil des remaniements

de ce « micro-récit », les auteurs dévoilent leur connaissance des enjeux de droit qui leur sont contemporains, comme les notions de *justum pretium* (« juste prix ») et de *laesio enormis* (« lésion énorme ») qu'ils adaptent en fonction de leur visée poétique. Il semble que le motif de la vente du cheval, tel que nous le désignerons, s'appuie sur les propriétés distinctives du récit bref et permet de bien cerner les singularités de cette « manière de dire » qui est sans égal dans le discours social de la nouvelle société urbaine du Moyen Âge.

Le chapitre 6 concerne l'augmentation des échanges monétaires dans la société urbaine et dans les récits brefs. Dans le discours ecclésiastique, l'argent est systématiquement associé à la fraude usuraire. Les formes narratives s'emparent de cette association féconde à partir de laquelle ils produisent des intrigues qui problématisent les échanges non arithmétiques (des échanges déséquilibrés où un individu perçoit un surplus sur l'autre). Encore une fois, il est frappant de constater que la proximité qui existe entre les récits brefs et le discours social. Les courtes histoires qui font de la circulation monétaire un ressort narratif dévoilent la dimension sociale des échanges, ainsi que la force du langage, arme redoutable qui permet de faire varier la valeur du réel.

Le chapitre 7 est consacré entièrement au *Miracle d'Abraham le juif*, un récit qui a grandement circulé et dont la réception dépasse largement les années de la « révolution commerciale » en amont et en aval, puisque les éléments narratifs les plus anciens remontent au VII^e siècle. À chaque fois qu'il est copié, le récit varie en fonction des mutations sociales et des transformations des discours sur le commerce, ce qui en fait un objet d'étude de haute valeur pour notre travail. L'histoire est celle d'un prêteur sur gage qui rejette la religion juive après avoir fait un prêt à un chrétien. Ce récit de conversion est particulièrement révélateur d'un contexte culturel précis où religion et économie sont intimement liés, puisqu'il s'appuie sur la conversion d'une dette commerciale en dette spirituelle. Il est également lié aux innovations techniques et commerciales de l'époque, comme les contrats de vente. Nous verrons que la diffusion de ce texte doit beaucoup à l'étonnement que suscite l'intervention miraculeuse au cœur de l'intrigue (une bouteille jetée à la mer en guise de remboursement, qui se dirige directement vers le créancier). Lorsque la lettre de change est inventée – un envoi d'argent qui fonctionne exactement comme la bouteille jetée la mer ! –, il semble que l'histoire ne parvienne plus à fasciner. On voit donc que l'essor et la circulation de ce « récit marchand » dépendent directement du contexte social et technique.

Enfin, le chapitre 8 s'intéresse à « l'économie narrative » des récits brefs. Utilisée par Quintilien au 1^{er} siècle après Jésus-Christ, l'expression « économie narrative » ne semble pas avoir été employée pendant le Moyen Âge pour parler des principes d'organisation textuelle. Néanmoins, les arts poétiques médiolatins utilisent un récit bref marchand (*De mercatore*) pour illustrer les façons d'abrèger un texte. Nous avons tenté de voir si ce lien fort entre le personnage du marchand et la brièveté se trouvait dans notre corpus d'œuvres brèves. Les témoignages les plus probants ont été trouvés du côté des récits qui déjouent les horizons d'attente formels en se distinguant par une longueur impressionnante. Se faisant, ils mettent en place une réflexion sur le rapport aux normes, qu'elles soient économiques, sexuelles ou linguistiques. La fin de ce chapitre envisage les récits brefs comme des formes à proprement parler « économiques », ayant utilisé la thématique et les discours du marché pour nourrir des réflexions sur la brièveté textuelle.

Au fil de cette thèse, il apparaîtra de plus en plus nettement que les récits brefs sont indissociables du contexte social qui leur permet d'exister. Les formes narratives brèves de langue vernaculaire qui naissent pendant la seconde moitié du XII^e siècle investissent des idées nouvelles de la société marchande qu'ils rendent leur. Qui plus est, la pensée économique n'a pas été imperméable aux réflexions qui étaient mises de l'avant par les récits, s'ouvrant, au cours du XIII^e siècle, aux complications temporelles ou psychologiques propres à l'échange. Cela permet de mettre de l'avant un constat clair : les récits brefs n'ont pas été au second plan d'une histoire qui aurait avancé de façon indépendante. Ils ont plutôt été des acteurs importants d'une société en pleine mutation.

Chapitre I

Origine des mots du commerce

Les mots du commerce sont monnaie courante dans le discours. L'*achat*, la *vente*, les *marchands*, voilà des termes qui ne nécessitent pas d'ouvrir un dictionnaire pour les comprendre. S'ils sont bien enracinés dans l'usage quotidien, ces mots ont des emplois qui, dans certains cas, sont concomitants de la naissance du français. Avant de plonger dans les formes brèves de la « révolution commerciale » afin de voir comment le lexique commercial y est employé, il importe de retracer les usages les plus anciens de ces mots en langue vernaculaire, que l'on trouve déjà dans les « premiers monuments » de la langue française ainsi que dans les premiers textes littéraires vernaculaires. Il s'agira donc, dans ce premier chapitre, de suivre le développement sémantique d'une vingtaine de mots¹, autant dans la synchronie (les différents usages d'un mot à une certaine époque) que dans la diachronie (les changements de sens à travers le temps).

Pour ce faire, les dictionnaires étymologiques (*Dictionnaire Étymologique de l'Ancien Français*, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*), de latin classique (*Gaffiot et Olivetti*), de latin médiéval (*Du Cange*), ainsi que les dictionnaires d'ancien français (celui de Tobler et Lommatzsch, mais également ceux de Godefroy, de Greimas et de Takeshi Matsumara) et de français moderne (*Trésor de la langue française*) ont été consultés afin de répertorier les mutations sémantiques qui s'effectuent entre les X^e et XIV^e siècles. Pour chaque renvoi, nous citons une définition française dans le corps du texte et la définition allemande de Tobler et Lommatzsch en note de bas de page, en commentant les écarts. Cela nous permet d'éviter les traductions successives (ancien français > allemand > français moderne) dans le but d'alléger la lecture. Les entrées des dictionnaires nous ont entraîné vers des types de discours variés – vies de saint, romans, textes juridiques et autres – que nous décrivons rapidement afin de bien comprendre comment sont utilisés les mots dans un contexte particulier. Cette analyse lexicale et sémantique permet de voir un tournant décisif au milieu du XII^e siècle, au moment où les mots économiques s'emploient dans un cadre « commercial », soit dans tout ce qui concerne les activités d'achat, de vente et d'échange de biens. Ce tournant coïncide avec le moment

¹ En ordre alphabétique : *achat*, *argent*, *aveir*, *bourg*, *bourgeois*, *change*, *chetel*, *denier*, *gage*, *gaaing*, *marcheant*, *marchié*, *merz*, *monoie*, *paiier*, *plege*, *pris*, *sou*, *soudre*, *valor*, *vendre*.

précis où les historiens constatent l'augmentation de la circulation monétaire et le décuplement des échanges. L'examen des changements de sens dans les premiers textes de la langue française permettra aussi d'aborder les mutations sociales qui s'opèrent dans la société médiévale au moment de la « révolution commerciale ».

AUTOUR DE L'AN MIL. PREMIERS EMPLOIS FRANÇAIS DES MOTS DU COMMERCE

Le tournant de l'an mil et la révolution agricole des X^e-XII^e siècles marquent vraisemblablement, en Occident, le début de mutations profondes du rapport aux possessions, qui, sur le plan lexical, entraînent une reconfiguration du vocabulaire économique. Comme l'explique avec justesse Sylvain Piron, dans un article sur les changements lexicaux du début du millénaire, cette époque permet l'épanouissement des termes liés aux prélèvements :

Entre le dixième et le douzième siècle, le vocabulaire des pratiques économiques s'est modifié en profondeur. Certains termes latins classiques sont tombés en désuétude, d'autres ont changé assez nettement de signification, tandis que sont apparus de nombreux néologismes. Il ne s'agit pas simplement de termes techniques, qui foisonnent en effet, notamment pour désigner les innombrables types de prélèvements féodaux. Sont également concernées des notions de base qui décrivent et qualifient les principales activités économiques, à commencer par la notion même de valeur².

L'analyse de Sylvain Piron, qui examine le développement sémantique de la notion latine de *valor* pendant la seconde moitié du XI^e siècle, permet de réfuter l'idée traditionnellement reçue que le « long » XIII^e siècle serait le berceau des pratiques économiques au Moyen Âge. De plus, sa démonstration élargit les pistes de recherche de Giacomo Todeschini, qui se concentre sur le lexique éthique-économique chrétien, en signalant d'autres lieux de formation des mots du commerce. Il encourage par le fait même à creuser du côté de la langue vernaculaire, affirmant que les termes français ont eu une grande incidence sur la formation du langage économique médiéval. C'est cette voie que nous avons décidé d'emprunter, en nous concentrant sur les sens marchands attestés par les usages les plus anciens en français.

² Sylvain Piron, « Albert le Grand et le concept de valeur », dans Roberto Lambertini, Leonardo Sileo, *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Rome, FIDEM, 2010, p. 131-156.

Premiers monuments de la langue française : avoir, burg, bourgeois, deniers, merz, marchié, marchant, valor, vendre.

Durant l'Antiquité, les poètes et les marchands ont le même dieu : *Mercurius*, équivalent romain d'Hermès, le messager, maître de l'éloquence et du négoce. Car « bien parler », c'est l'atout de tous ceux qui ont les mots comme principal outil de travail et de tous ceux qui espèrent convaincre par le langage. Le nom *Mercur* est à rapprocher de l'étymon *mercari* (« trafiquer ») et de *merx* (« marchandise »), qui a donné toute une série de mots en latin qui se rapportent à la possession de biens matériels. Le dictionnaire latin-français de Félix Gaffiot donne au verbe *mercari* le sens premier d'« acheter ». Par extension, le mot possède le sens de « faire du commerce » dans une comédie de Plaute, intitulée *Mercator* (*Le Marchand*), où l'on en fait un usage passif³.

Les dérivés des mots en ancien français *marchant* et *marchié* viennent du latin *mercatus* (« commerce », « marché public », « négoce »), dérivé de *merx* (« marchandise ») et de *mercis* (« grâce »). Les racines *merx* et *mercis* ont aussi donné la famille de mots en ancien français *mercier*, *mercerie*, *mercerot*, ainsi que le mot *comerce*, formé par le rapprochement des mots latins *cum* + *merx*, dont on n'a répertorié à ce jour que quelques occurrences en ancien français, à partir du XIII^e siècle⁴. Ces mots sont cependant moins communs que « marchand » et « marché » qui sont employés en français dès le tournant de l'an mil. En effet, à la fin du X^e siècle, dans la *Passion de Clermont-Ferrand*, texte liturgique en langue d'oïl qui relate les événements entourant la naissance et la mort du Christ, les termes *marched* et *marchedan* sont utilisés avec les sens respectifs « d'une réunion de vendeurs et d'acheteurs

³ Félix Gaffiot, « Mercari », *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934, p. 969. Désormais, les renvois à ce dictionnaire se feront par l'abréviation Gaffiot.

⁴ Godefroy, vol. 9, 133b : « Relation pour l'échange des marchandises » ; *Dictionnaire Étymologique de l'Ancien Français*, « Comerce », dans le *DEAFél*. En ligne : <https://deaf-server.adw.uni-heidelberg.de/lemme/comerce#comerce> Consulté le 11 juillet 2019. Désormais, les renvois à ces dictionnaires se feront par les abréviations Gdf et *DEAFél*.

dans un lieu public où se débitent denrées et marchandises⁵ » et de « celui qui fait du commerce⁶ ».

Ces occurrences surviennent alors qu'est relaté le *tradement* (« la trahison ») de Judas envers le Christ. Du latin classique *trado* (soit « donner » ou « abandonner »), ce terme connaît une fortune particulière puisqu'il donnera en anglais le verbe *to trade* (« échanger ») et en français le verbe *trahir*. L'apparition du mot dans la *Passion de Clermont-Ferrand* réunit ces deux sens que les langues ont séparés, en ce que l'échange du Christ contre trente deniers constitue une véritable trahison, dans tous les sens du terme. Ce trafic est d'ailleurs décrit dans le texte à l'aide du vocabulaire économique de la *vente* :

Trenta deners dunc li en pro
Son bon sennior que lo tradisse :
Si chera merz ven si petit !
Hanc non fud hom qui magis l'audis⁷

La valeur de Jésus-Christ, considéré comme une vulgaire marchandise (« *merz* »), n'est pas reconnue par Judas qui le *ven* pour la somme ridicule de trente deniers (« Si chera merz ven si petit ! », v. 87), le même montant que dans la Vulgate (Mathieu 27,9). Du latin *denarius* (« qui contient dix unités »), cette monnaie d'argent valait dix as sous l'Empire romain, mais sa valeur a grandement varié tout au long du Moyen Âge. Bien entendu, la somme de trente deniers remise en échange de la trahison du Christ est bien faible et cette scène de trahison connaît une grande fortune au moment de la « révolution commerciale », particulièrement dans les collections d'exemples français, tout en offrant les premières occurrences des mots en langue française dérivés de *merx* (*merz*, *marched* et *marchedan*), de *denarius* (*denier*) et de *vendere* (*vendre*).

La proximité de ces mots dans la *Passion de Clermont-Ferrand* laisse penser que les termes du marché constituent bien, comme nous le supposons, un ensemble de mots qui peuvent être rapprochés par le sens (ou, autrement dit, un champ lexical). Au moment de la rédaction de la *Passion*, les historiens attestent l'existence de foires mobiles où il est possible

⁵ Tobler et Lommatzsch, vol. 5, 1334-1347 : « Markt, öffentliche Gelegenheit zu Kauf und Verkauf » ; Centre national de ressources textuelles et lexicales, « Marché », dans le *Trésor de la langue française informatisé*. <https://www.cnrtl.fr/definition/marché> Consulté le 11 juillet 2019. Désormais, les renvois à ces dictionnaires se feront par les abréviations TL et CNRTL.

⁶ TL, vol. 5, 1130-1146 : « Kaufmann, Händler » ; CNRTL, « Marchand ».

⁷ *Passion de Clermont-Ferrand*, éd. Silvio D'Arco Avalle, Milan/Naples, Ricciardi, 1962, v. 85-88.

d'obtenir des effets de toutes sortes⁸. Dans ces marchés qui se déplacent de régions en régions circulent des objets matériels (des *merz*), utiles à la vie quotidienne. Toutefois, le vocabulaire de la vente rend compte d'une dimension transcendante en ce que la « marchandise » est ce qui a la plus grande valeur pour le chrétien : Jésus-Christ (à propos des emplois chrétiens du lexique économique, voir Chapitre 2). En ce sens, la première utilisation du lexique commercial charge les termes d'une dimension spirituelle, propre à la pensée religieuse du Moyen Âge, mais aussi propre au genre de ce texte qui relève de la liturgie.

Un terme important en langue française, qui permet d'envisager la conception éthique de l'économie médiévale, est la forme substantive dérivée de l'infinitif *avoir*. Cette forme, rare en latin (*habere* dans le sens de « richesses » existe certes⁹), est particulièrement fréquente en ancien français, tel qu'en témoignent les six occurrences qui se trouvent déjà dans la *Vie de saint Alexis*, telle que conservée par le manuscrit le plus ancien, le psautier de Saint-Alban, daté des environs de 1139¹⁰. La substantivation de l'infinitif accorde de nouvelles fonctions grammaticales au verbe *avoir*¹¹ : ainsi, en ancien français, elle lui donne un sens concret (par exemple, « richesse »). L'infinitif substantivé perd l'ensemble des sèmes propres au verbe, mais peut s'employer partout où l'on utiliserait un nom¹², ce qui a pour conséquence de l'intégrer naturellement au système bicasuel du syntagme nominal¹³. C'est ainsi qu'il est employé dans la *Vie de saint Alexis* au moment de la nuit de noces du futur saint :

Com veit le lit, esguardat la pucele,
Donc li remembret de son seinor celeste,
Que plus at cheir que tot aveir terrestre :

⁸ Jacques le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 16-19.

⁹ Claude Buridant, « La substantivation de l'infinitif en ancien français : aperçu et perspectives », dans *Langue française*, n° 147, 2005, p. 98-120. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-langue-francaise-2005-3-page-98.htm>. Consulté le 11 juillet.

¹⁰ Christopher Storey, « Glossaire », dans *La vie de saint Alexis. Texte du manuscrit de Hildesheim (L). Publié avec une introduction historique et linguistique un commentaire et un glossaire complet*, Genève, Droz, 1968, p. 130.

¹¹ Claude Buridant, « La substantivation de l'infinitif en ancien français : aperçu et perspectives », dans *Langue française*, n° 147, 2005, p. 98-120.

¹² Heere Douwe Veenstra, *Les formes nominales du verbe dans la prose française du XIII^e siècle. Participe présent – Gérondif – Infinitif*, Rotterdam, W. L. & J. Brusse, 1946, p. 139.

¹³ Comme par exemple dans *La vie de saint Alexis*, *op. cit.*, v. 523 : « De noz aveirs feruns granz departies ».

« E, Deus, » dist il, « com forz pechiez m'apreset !
S'or ne m'en fui, mout criem que ne t'en perde¹⁴. »

À ce moment du récit, Alexis comprend l'enjeu, très important dans la pensée chrétienne, que constituent les *avoirs terrestres* par rapport à la possibilité du salut, marquée ici à la rime par le syntagme « seinor celeste ». Pour obtenir sa rédemption, Alexis doit se dépouiller de ses biens, un acte qui rappelle la pauvreté évangélique du Christ.

Les considérations eschatologiques concernant l'avoir résultent du fait que, pendant les premiers siècles du christianisme, le terme est fortement connoté dans la pensée religieuse. Selon Giacomo Todeschini,

Le verbe avoir, *habere*, ne désignait pas un comportement qui coïncidait nécessairement avec le fait de posséder, *possidere*, mais plutôt un état à la fois mental et économique impliquant une occupation de fait et un contrôle des biens terrestres – qu'ils soient meubles ou immeubles – qu'il était pourtant possible de dissocier de la possession, le « posséder » étant conçu comme contrôle conscient des biens et des désirs qu'ils engendrent¹⁵.

La deuxième épître de l'apôtre Paul aux Corinthiens formule le rapport idéal du chrétien face aux richesses dans un système où le désir excessif se nomme *avaritia* : *nihil habentes et omnia possidentes* (« ne rien avoir et tout posséder », 2 Corinthiens 6, 10). « L'avoir », en tant qu'ensemble de possessions matérielles, doit être considéré selon son utilité sociale et il n'est que le patrimoine légitime des institutions sacrées¹⁶. L'examen de la *Passion de Clermont-Ferrand* et de la *Vie de saint Alexis*, deux textes à teneur religieuse, tend à confirmer cette façon singulière d'utiliser les mots du marché.

Le vocabulaire marchand est attesté à nouveau dans la *Chanson de Roland* (ca. 1080), une épopée médiévale pratiquement contemporaine de la *Passion de Clermont-Ferrand* (ca. 1100). Dans cette chanson de geste, qui relate la défaite de l'arrière-garde de Charlemagne au col de Roncevaux, les termes sont utilisés pour la première fois hors contexte liturgique, mais prennent place dans un récit qui ressemble étonnamment à celui que l'on trouve dans la *Passion*. En effet, dans la *Chanson de Roland*, le traître Ganelon – que la

¹⁴ *La vie de saint Alexis*, éd. Maurizio Perugi, Genève, Droz, « Textes littéraires français », 2000, v. 56-60.

¹⁵ Giacomo Todeschini, *Les marchands*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

critique a souvent rapproché de Judas¹⁷ – accepte de trahir son armée en échange d'un gain personnel :

« Bel sire Guenes, » ço li ad dit Marsilie,
« Je vos ai fait alques de legerie,
Quant por ferir vus demustrai grant ire.
Guaz vos en dreit par cez pels sabelines ;
Melz en valt l'or que ne funt cinq cenz livres :
Einz demain noit en iert bele l'amendise. »
Guenes respunt : « Jo nel desotrei mie.
Deus, se lui plaist, a bien le vos mercie ! » (v. 512-519)

Aux vers 1406-1047, l'acte de Ganelon sera résumé de la sorte : « Malvais servise le jur li rendit Guenes / Qu'en Sarraguce sa maisnee alat vendre ». Le *tradement* de Ganelon est comparable à celui de Judas notamment parce qu'il repose sur le même lexique de la vente. Le récit rejoue alors, dans un univers guerrier, le récit biblique de la trahison.

Le terme *marché* apparaît dans une acception nouvelle, celle de la « vente ou l'achat à un prix débattu¹⁸ », au moment de résumer l'entente conclue :

Li quens Rollant apelet Olivier :
« Sire cumpainz, mult ben le saviez
Que Guenelun nos ad tuz espiez.
Pris en ad or e aveir e deners.
Li emperere nos devreit ben venger.
Li reis Marsilie de nos ad fait *market* ;
Mais as espees l'estruvrat esleger. » (v. 1145-1151)

Le *market* (« l'entente ») proposé par le roi Marsile ne peut être accepté par Roland et Olivier, chevaliers dont la valeur les empêche de trahir leur roi. À cause de leur action, les personnages risquent de perdre leur *valor* individuelle. Le terme est utilisé dans la *Chanson de Roland* avec ses deux acceptions médiévales : soit, 1) « ce qu'une personne est estimée pour son mérite, ses qualités¹⁹ » ; ou, 2) « ce que vaut une chose pécuniairement²⁰ ». L'avare Ganelon accorde trop d'importance à ce qui relève du deuxième sens et en perd ainsi sa valeur personnelle ; à l'opposé, l'archevêque félicite Roland pour ses grandes qualités, en faisant varier les deux sens que l'on accorde au verbe *valoir* :

¹⁷ Voir par exemple Gérard J. Brault, *The Song of Roland*, Pennsylvania State University, 1979, t. I, p. 100 et 400-403.

¹⁸ *TL*, vol. 5, 1137-1138 : « *fig. Handel, Geschäft* » ; CNRTL, « Marché ».

¹⁹ *TL*, vol. 11, 105 : « *Wert, Trefflichkeit, Tüchtigkeit, Tapferkeit* » ; DEAFél, « Valor ».

²⁰ *TL*, vol. 11, 106 : « *Wert (Geldwert)* » ; DEAFél, « Valor ».

Dist l'arcevesque : « Asez le faites ben !
Itel *valor* deit avoir chevaler
Ki armes portet e en bon cheval set ;
En la bataille deit estre forz e fiesrs,
U autrement ne *valt* .iii. deners » (v. 1876-1880)

Les premières occurrences françaises du substantif *valor* et du verbe *valoir* révèlent ainsi deux façons d'évaluer les choses à travers la réinterprétation du récit de la trahison dans la Passion du Christ. Tel Judas, qui avait vendu le Christ pour une somme dérisoire, Ganelon démontre sa nature peccable en accordant plus de valeur à des biens matériels qu'à son seigneur, alors que le comportement de Roland lui évite d'être comparé à des poussières (« .iii. deners »).

L'apparition des termes *deniers*, *vente*, *valor* et *market* dans la *Chanson de Roland* s'accompagne de la première présence d'une autre notion clef de la « révolution commerciale » : le *bourgeois* (v. 2691), soit « l'habitant du bourg ». En ancien français, les mots *bourg* et *bourgeois* – et leurs dérivés, tel que *bourjoisie* que l'on retrouve à partir de 1240 sous la forme *bourgesie* avec le sens juridique de « qualité d'habitant des cités » (et non la « classe des bourgeois »)²¹ – viennent du latin *burgus*, en usage depuis le II^e siècle, issu du germanique *burg* (« forteresse ou village fortifié »)²². L'apparition des bourgeois dans la *Chanson de Roland* et l'évaluation en termes monétaires (« ne valt .iii. deners », v. 1880) ont déjà été étudiées par Erich Köhler²³, puis par Judith Kellogg qui y a vu la marque des « contradictions internes » de la société médiévale²⁴. Cette interprétation, qui a le mérite de montrer que la langue est imprégnée par les questions monétaires dès la *Chanson de Roland*, repose pourtant sur le postulat que le haut Moyen Âge aurait été étranger aux opérations commerciales, ce que des travaux récents, comme ceux de Laurent Feller²⁵, de Charles Wickham²⁶ et de Jean-Pierre Devroey²⁷, ont pu nuancer. Les articles de Sylvain Perron sur la

²¹ *TL*, vol. 1, 1074 : « *Gesamtheit der Bürger* » ; CNRTL, « Bourgeoisie ».

²² *TL*, vol. 1, 1063, 32.

²³ Judith Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange*, *op. cit.*, p. 1.

²⁴ Erich Köhler, « Quelques observations d'ordre historico-sociologique sur les rapports entre la chanson de geste et le roman courtois », *Chanson de Geste und Höfischer Roman*, Heidelberg, Carl Winter, 1963, p. 21-30.

²⁵ Laurent Feller, « Sur la formation des prix dans l'économie du haut Moyen Âge », dans *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 3, 2011, p. 627-661.

²⁶ Chris Wickham, *Framing the early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

²⁷ Jean-Pierre Devroey, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs, VI^e-IX^e siècles*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2006.

création de néologismes économiques au tournant de l'an mil permettent de penser que l'époque n'était pas aussi étrangère au commerce qu'on a pu le dire²⁸.

Du point de vue lexicographique, l'utilisation des termes issus de la racine *merx-* et du terme *denier* laisse supposer une connaissance, au moins minimale, de l'existence des marchés et du fonctionnement de la monnaie. En admettant que l'on n'utilise pas dans des textes destinés à la lecture ou à la performance des mots tout à fait étrangers à son public, l'utilisation de termes commerciaux ne conforte pas l'image d'un Moyen Âge où le don et le troc auraient été les seuls mécanismes d'échange avant longtemps. À vrai dire, les X^e et XI^e siècles ont déjà doté la langue vernaculaire de mots relatifs à l'économie, des mots qui allaient avoir une grande fortune pendant le « long » XIII^e siècle de la « révolution commerciale ».

On voit dès lors que les premières occurrences en langue française des mots de l'économie sont soit issus d'un contexte directement religieux (comme dans la *Passion de Clermont-Ferrand* ou dans la *Vie de saint Alexis*) ou bien, situés dans un autre contexte, avec un écho à la trahison de Ganelon dans la *Chanson de Roland*. Seules exceptions : le terme de *valor* semble moins marqué idéologiquement dans la *Chanson de Roland* ; de plus, le terme *burgeois*, mot qui devient plus fréquent avec l'agglomération progressive des milieux urbains, semble lui aussi moins associé à la dimension religieuse. Cette première vague de traduction en français des termes économiques dans des textes liturgiques et épiques est suivie d'une deuxième, pendant la première moitié du XII^e siècle, dans un texte à teneur juridique.

Les Lois de Guillaume : achat, chetel, gage, plege et sou.

Les Lois de Guillaume (ca. 1130)²⁹ témoignent du premier emploi de plusieurs mots du vocabulaire économique. Ce document juridique, qui contient une série de lois et de coutumes accordées par Guillaume le Conquérant à son peuple, est conservé par deux manuscrits qui donnent le texte en deux langues différentes : le ms. Holham 228, le plus ancien des deux

²⁸ En plus de l'article déjà cité, citons l'article sur la notion de risque, tout aussi éclairant : Sylvain Piron, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XII^e-XIII^e siècles », dans dir. Emmanuelle Collas-Heddeland (et al.), *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Éditions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 2004, p. 59-76.

²⁹ *Lois de Guillaume le conquérant en français et en latin. Textes et études critiques*, éd. John E. Matzke, Paris, Alphonse Picard et fils, 1899.

manuscrits³⁰, est en anglo-normand ; le ms. London, British Museum, Harley ms. 746, plus tardif, est écrit en latin. Dans ces manuscrits, on trouve 52 jugements, avec l'amende payée par le coupable. On y trouve ainsi les premières occurrences en français du mot *sou*, issu du latin *solidum* (« massif, entier »). Ce terme, qui renvoyait à une monnaie romaine en or, perd de la valeur quand il passe en ancien français, car, au Moyen Âge, le *sou* est une pièce de monnaie valant douze deniers.

Dans les *Lois de Guillaume*, si l'amende ne nécessite pas le jugement d'un seigneur³¹ et si elle n'aboutit pas à la mort³², le *sou* et le *denier* sont les formes de paiement de la majorité des forfaits³³. La valeur en monnaie constitue de la sorte une forme de hiérarchisation des méfaits commis. Plus le crime est grave, plus la quantité de pièces augmente. Ainsi, celui qui pousse une femme par terre doit remettre 10 sous à son seigneur (« Ki abat femme a terre pur fere lui force, la multe mal seinur .x. sol³⁴ ») et celui qui crève l'œil d'autrui doit remettre 70 sous à la victime (« Si alquns crieve l'oïl al altre per aventure quel que seit, si amendrad .lxx. solz³⁵ »). Le choix de la monnaie comme instrument de mesure étonne en ce qu'elle semblait circuler de façon plus ou moins courante – mais certainement plus couramment qu'on a pu le dire – au moment de la rédaction des *Lois*³⁶. « Vestiges de droits anciens³⁷ », comme l'écrit l'historien du droit Jean-Marie Carbasse, ce système est fondé sur les « compositions pécuniaires » de la loi salique : « en cas d'infraction, le coupable doit “composer” avec sa

³⁰ *Lois de Guillaume*, p. XX.

³¹ Comme par exemple la loi 12 : « Cil ki autrui femme purgist, si forfeit sun were vers sun seinur » (*Ibid.*, p. 11).

³² Comme par exemple la loi 35 : « Si le pere truvet sa file en avulterie en sa maisoun, u en la maisoun soun gendre, bien li leïst ocire la avultere. » (*Ibid.*, p. 25)

³³ Certaines lois ne laissent pas la place à un paiement, comme la sixième où l'on explique qu'il faut attendre un an et un jour une chose trouvée avant de se l'approprier, après l'avoir déclarée trouvée : « Autresi de avoir adiré e de autre truveure, seit mustred de treis parz delvisned, qu'il ait testimonie de la truveure. E si aucuns vienged avant pur clamer la chose, duinst gwage e truiest plege, que si autre le cleimt dedez l'an e un jur, qu'il l'ait a dreit eu la curt celui ki l'avera trued. » (*Ibid.*, p. 7)

³⁴ *Ibid.*, p. 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

³⁶ Voir Peter Spufford, « Before the Commercial Revolution », dans *Money and its use*, *op. cit.*, p. 1-74.

³⁷ Jean-Marie Carbasse, « Les droits du Moyen Âge », dans *Histoire du droit*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2015, p. 33-72. En ligne : <https://www.cairn.info/histoire-du-droit--9782130653349-page-33.htm>

victime, c'est-à-dire la dédommager par une somme d'argent ou un bien de valeur équivalente³⁸ ».

Au cœur des compositions se trouve le crime d'homicide, le *wergeld* (le « prix d'homme »), qui était fixé à 200 sous d'or pour un Franc et 100 sous pour un Romain³⁹. Ce prix médian, autour duquel tous les méfaits sont mesurés, semble avoir été revu dans les *Lois de Guillaume*, si l'on se fie à la composition pour l'homicide qui revient à 10 sous pour le « franc hume » et 20 sous pour le « serf⁴⁰ ». À moins que ce soit le crime capital qui ait été revu : l'obligation de respecter la paix du roi, loi importante puisqu'elle a été placée au deuxième rang, tout juste après l'obligation d'offrir le refuge à l'Église⁴¹, implique la somme symbolique de 100 sous⁴², celle que l'on trouvait dans la loi salique. Dans les deux cas, il y a tout un système d'évaluation qui est en vigueur derrière cette utilisation du *sou* pour signifier la valeur d'un geste et le hiérarchiser parmi d'autres.

Dans le cadre de l'établissement des amendes, les *Lois de Guillaume* conservent l'occurrence la plus ancienne du mot *chetel*, du latin médiéval *capitale* (« en tête »), qui renvoie en ancien français aux « biens mobiliers ou immobiliers d'un individu⁴³ ». Le terme témoigne d'un degré d'abstraction propre à l'écrit juridique, qui doit s'appliquer à des contextes variés. Ainsi la loi 27 stipule que, si un voleur est trouvé, ses possessions doivent être remises au seigneur des lieux, à la femme du seigneur, en plus de remettre les biens volés remis à celui qui poursuit (*chalanjeur*) : « Si larrecin est trued, en ki terre que ceo seit, e le arrun ovec, li seinur de la terre e la femme averunt la meité del aveir al larrun, e les chalenjurs lur chatel, s'il le trovent⁴⁴ ». Dans cette phrase, l'*aveir* revient au seigneur ; le *chetel* à celui qui poursuit. Le vocabulaire utilisé dans le texte latin, *bonurum* (« biens, ce que l'on possède ») et *rem* (terme large qui renvoie aux choses, à toute réalité concrète ou abstraite, mais plus particulièrement dans ce cas à « ce qu'on a volé »), permettent de distinguer les

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ « Si hom ocist autre, e il seit cunuissant e il deive faire les amendes, durrad de sa manbote al seinur pur le franch hume .x. sol e pur le serf .xx. sol. » *Lois de Guillaume*, p. 8.

⁴¹ « Ceo est a saver : Pais a seinte iglise. De quel forfeit que hom oust fet, e il poust venir a seinte iglise, oust pais de vie et de membre. » *Lois de Guillaume*, p. 1.

⁴² « E ki enfreint la pais le rei, en Merchenelaha cent souz les amendes. Autresi de hemfore et de agwait purpensé. Icel plait afert a la curune le rei. » *Lois de Guillaume*, p. 2.

⁴³ *TL*, vol. 2, 314 : « *Besitz, Habe, Gewinn* » ; DEAFél, « *Chetel* ».

⁴⁴ *Lois de Guillaume*, p. 22.

deux usages : l'*avoir* englobe probablement toutes les possessions d'un individu (*bonurum*), alors que le *chatel* renvoie ici seulement aux biens volés (*rem furatam*), à ce qui a été emporté lors de la fuite du larron.

Avec les mots *chatel* et *avoir* (que l'on a vu utilisé sous sa forme substantive à partir de la *Vie de saint Alexis* et encore dans la *Chanson de Roland*), la langue vernaculaire se dote d'un langage abstrait désignant les possessions individuelles. Les *Lois de Guillaume*, en raison de leur forme particulière, mettent à profit ce lexique abstrait où le *chatel* et l'*aveir* peuvent renvoyer à un éventail de biens mobiliers et immobiliers, des choses bien « solides », pour renvoyer à l'étymologie du mot *sou*. Juste avant la « révolution commerciale », le lexique économique français est apte à décrire une société où le rapport aux possessions matérielles est l'objet de débats. Comme l'écrit Giacomo Todeschini, le rapport aux biens matériels s'affine au moment de la centralisation ecclésiastique qui s'effectue entre les XI^e et XII^e siècles :

Se dessine alors une catégorie économique du « posséder » qui fait de l'« avoir » un système organisé de relations sociales. Les hommes qui « possédaient quelque chose pouvaient dorénavant percevoir leurs possessions comme les pages d'un plus grand livre : celui des possessions de la chrétienté occidentale⁴⁵.

La création des termes abstraits en français, qui désignent l'*avoir* et qui renvoient au rapport aux choses, témoigne d'une société où la façon de *posséder* est en train de changer. La nature juridique des *Lois de Guillaume* offre une vision particulière de la notion de *possession* qui est envisagée entre deux personnes, la personne poursuivante et celle poursuivie, afin de résoudre un conflit temporel, des enjeux différents de ceux qui animent les penseurs chrétiens du début du XII^e siècle.

Les *Lois de Guillaume* mettent aussi en lumière une autre série de mots qui permettent de penser les échanges et qui s'inscrivent dans un contexte où l'on établit les règles entre un débiteur et son créancier : les mots *achater*, *plege* et *gage*. Le verbe en ancien français *achater* provient du latin populaire *accaptare*, mot dont l'origine est difficile à établir, selon le *Trésor de la Langue Française informatisé (TLFi)* : soit il provient du verbe latin *captare* « prendre » renforcé par le préfixe *-ad* (« vers soi »), soit il s'agit d'une réfection d'après *captare*, du latin classique *acceptare* (« recevoir »)⁴⁶. Le sens de *captare* (« prendre »), présent dans les deux

⁴⁵ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 60.

⁴⁶ CNRTL, « Acheter » ; *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. 24, 68a. Désormais, les renvois à ce dictionnaire se feront par l'abréviation *FEW*.

hypothèses étymologiques, est conservé dans la première apparition du mot *achater* au X^e siècle dans un fragment d'une *Homélie sur le prophète Jonas*, un texte où le latin alterne avec le protofrançais : « Acheder ço que li preirets⁴⁷ ». Au XI^e siècle, le mot est encore utilisé avec le sens de « procurer » dans la *Vie de saint Alexis* : « Donc li achater fille ad un noble franc⁴⁸ ». Il faut attendre la première moitié du XII^e siècle, avec les *Lois de Guillaume*, pour que le terme soit utilisé dans un contexte monétaire à la loi 45 qui stipule qu'il ne faut acheter quoi que ce soit (« ne mort ne vif ») sans témoins :

Ne nul achat le vailiant de .iiii. den., ne mort ne vif, sans testimoine ad .iiii. hommes u de burg u de vile. E se hum le chalange, e il nen ait testimonie, si n'ad nul warant, rende l'un al hum soun chatel, e le forfait eit qui aver le deit⁴⁹.

Rendu en latin par le verbe à la troisième personne du singulier *emat* (« acheter »), le verbe *acheter* est ici accompagné du complément circonstanciel de prix (« .iiii. den. »), ce qui constitue la première occurrence monétaire du terme. L'extrait cité est remarquable en ce qu'il regroupe sous le même thème (*Ne quis aliquid sine testibus emat* dans la version latine) la plupart des termes analysés jusqu'ici, marquant déjà le risque associé aux pratiques commerciales et le besoin de *testimonie* (« témoin ») et de *warrant* (« garant »).

En fait, les textes en langue vernaculaire du X^e et du XI^e siècles font usage de certains mots qui relèvent à la fois du droit et l'économie. Terme que l'on conserve de nos jours en anglais sous la forme *pledge* et en français, dans le vocabulaire juridique, sous la forme *pleige*, l'ancien français *plege* (« garantie » ou « caution) vient du bas latin *plebium* et *plevium*, dérivés de *plebium* (« garantir »), lui-même issu du vieux-francique *plegan* (« cautionner »)⁵⁰. Attesté dans la *Loi salique* au VI^e siècle⁵¹, il est utilisé dans la *Loi de Guillaume* dans le cadre de la pratique féodale du *relief*, c'est-à-dire la redevance versée à un seigneur lors de la reprise du fief⁵², comme dans la loi 20 : « De relief a vilain : le meillur aver qu'il averad, u cheval u bof u vache, durrad a sun seinur, e puis seient tuz les vilains en franc plege⁵³. » Dans ce cas,

⁴⁷ *Homélie sur le prophète Jonas*, éd. Karl Bartsch, dans *Chrestomathie de l'ancien français (VIII^e-XI^e siècles)*, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1920, p. 6.

⁴⁸ *Vie de saint Alexis*, v. 40.

⁴⁹ *Lois de Guillaume*, p. 29.

⁵⁰ *FEW*, vol. 16, p. 634-635.

⁵¹ *Pactus Legis Salicae*, éd. Karl August Eckhardt, Hannover, Monumenta Germaniae Historica, 1962, 2 tomes.

⁵² Gdf, vol. 6, 765a : « droit payé par un vassal pour relever son fief » ; *DEAFél*, « Relief ».

⁵³ *Lois de Guillaume*, p. 17.

l'abandon des objets participe du *francpleige* anglo-normand, tel qu'on le trouve formulé dans la huitième loi des *Dix articles* :

Omnis homo, qui voluerit se teneri pro libero, sit in plegio, ut plegius teneat et habeat illum ad iusticiam si quid offenderit. Et si quisquam talium evaserit, videant plegii ut simpliciter solvant quod calumniatum est, et purgent se, quia in evaso nullam fraudem noverunt⁵⁴.

Le *plege* est alors à comprendre comme un ensemble de biens qui agit comme caution et qui permet la résolution des conflits juridiques, dans un système de compensation matérielle, ce qui montre par ailleurs que le sou n'était pas l'unique forme de consolation en cours.

Notion voisine du *plege*, le *guage* signifie en ancien français « ce qu'on laisse en dépôt, comme garantie d'une dette, du respect d'un accord, de l'exécution de quelque chose⁵⁵ ». Le mot provient de l'ancien bas francique *waddi* (« gage ») et est attesté dans les *Gloses de Reichenau*⁵⁶. Dans les *Lois de Guillaume*, le terme est fréquemment associé au verbe *donner* et est souvent cooccurrent du mot *plege* accompagné du verbe *trouver*, tel que dans la loi 21 qui porte sur la production de *warant* (« garantie ») :

De entercement de vif avoir, kil vldra clamer pur embled e voldrad duner gwage e truver plege a parsivre sun appel dunc estuvera a celui ki l'avera entre mains numer sun guarant, s'il l'a⁵⁷.

« Donner gage et trouver garantie », les deux termes participent du même processus légal qui permet d'obtenir caution. Les termes seront utilisés consécutivement dans les formes brèves du XIII^e siècle, comme un duo de mots que l'on associe volontiers. De plus, au moment de la « révolution commerciale », la notion de *prêt à gage* préoccupe les théologiens qui l'associent au danger de l'usure (voir *infra*, p. 94-98). Il fallait donc faire ce détour vers le lexique, peut-être plus juridique qu'économique, avant d'aborder les changements du « long » XIII^e siècle et de la société médiévale au moment de son urbanisation.

Avec les mots *achat*, *chetel*, *sou*, *plege* et *gage*, en plus des termes que l'on trouvait déjà dans les premiers « monuments » de la langue française (la *Passion de Clermont-Ferrand*, la *Chanson de Roland* et la *Vie de Saint Alexis*), les *Lois de Guillaume* témoignent d'une société où les possessions matérielles – et pas seulement l'argent – font partie des

⁵⁴ *Pactus Legis Salicae*, op. cit., p. 398.

⁵⁵ *TL*, vol. 11, 833 : « Pfand, Bußgeld » ; CNRTL, « Gage ».

⁵⁶ Hans Wilhelm Klein et André Labhardt, « Pignus : wadius », dans *Die Reichenauer Glossen*, t. 1, p. 85.

⁵⁷ *Lois de Guillaume*, p. 18.

enjeux quotidiens. Issus de la loi salique, les mots *sou* et *denier* font part intégrante d'un système de référence où l'argent agit comme instrument de mesure de la valeur des choses « solides » (matérielles). Avec le terme abstrait *chetel*, qui permet de renvoyer à un avoir sans le désigner, l'ancien français participe à la réflexion collective sur la notion de *possession*, qui est centrale dans les textes latins de la même époque. Enfin, avec *plege* et *guage*, les *Lois de Guillaume* rendent compte de certaines activités commerciales. Cela fait qu'il y a déjà un lexique relativement varié qui est déjà en usage en français, bien avant la « révolution commerciale » du XIII^e siècle.

LA PÉRIODE 1160-1330. EMPLOIS COMMERCIAUX ET CHANGEMENTS DE SENS

Dans un chapitre intitulé « The Place of Money in the Commercial Revolution of the Thirteenth Century », l'historien des monnaies Peter Spufford écrit :

*It is within this 'long thirteenth century' that fundamental changes took place in the methods of doing business that have been dignified with the title 'the commercial revolution'. Dramatic changes certainly also took place in the physical form of the coinage of western Europe during this long century of the commercial revolution and it is these that have generally attracted the attention of historians and numismatists alike*⁵⁸.

Ce lien entre la révolution du commerce et l'augmentation de la circulation de la monnaie en argent a longtemps été considéré comme fondamental, montrant l'impact des monnaies sur les mentalités⁵⁹. Si la centralité de la monnaie dans les changements qui se sont effectués pendant le « long » XIII^e siècle est maintenant nuancée par les historiens – comme le fait Jacques le Goff dans son dernier ouvrage⁶⁰ –, l'examen des néologismes et de l'expansion du lexique à la fin du XII^e siècle tend à confirmer que l'augmentation de la circulation monétaire a eu un effet

⁵⁸ « C'est dans ce "long XIII^e siècle" que des changements fondamentaux s'effectuent dans les méthodes commerciales qui ont été longuement dignifiées par l'expression "révolution commerciale". Des changements spectaculaires ont certainement également eu lieu dans la forme physique du monnayage de l'Europe occidentale au cours de ce long siècle de révolution commerciale et ce sont ceux-ci qui ont généralement attiré l'attention des historiens et des numismates. » Peter Spufford, *Money and its use, op. cit.*, p. 240.

⁵⁹ Cette hypothèse est encore importante dans les travaux de Joel Kaye, tels que *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 et, plus récemment, *A History of Balance, 1250-1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 520.

⁶⁰ Jacques le Goff, *L'argent et le Moyen Âge, op. cit.*, p. 226.

sur le langage. En effet, plusieurs termes – dont ceux qui touchent directement à l’argent (*argent* et *monnaie* par exemple), mais aussi les mots *change* et *gaaing* – sont utilisés dans des contextes pécuniaires. De plus, les termes *bargaine*, *païier*, *prix* et *soudre*, qui sont liés à la notion de *valor*, « s’ouvrent » à des emplois marchands au milieu du XII^e siècle. L’analyse lexicale et sémantique révélera que l’ancien français se dote de termes qui lui permettent d’aborder les enjeux découlant de l’urbanisation de la société médiévale.

Agriculture et commerce : le gaaing.

Après la « révolution agricole » du Moyen Âge, dont la « période de grande intensité » se situerait autour de 950-1050 selon George Duby⁶¹, une économie de ville commence à se former. Ces deux « lieux » de production ont continué d’exister tout au long de la période qui nous intéresse. Du côté du lexique, se trouve le cas particulier du mot « gain » qui illustre bien, par sa polysémie, l’importance de l’économie agraire et de l’économie commerciale au milieu du XII^e siècle. Car en ancien français, le substantif *gaaing* et le verbe *gaaignier* peuvent renvoyer autant à la réalité rurale du Moyen Âge, en signifiant le « travail de la terre », qu’à la réalité urbaine, en renvoyant au « profit matériel ou monétaire ». Le verbe *gaaignier* en ancien français provient du bas latin *wadaniare*, qui est emprunté au vieux francique *waidanjan* (« paître »). Cette étymologie place déjà le mot dans un espace agricole, celui du pâturage, où les animaux sont laissés à leur aise. Dans la culture triennale, qui se développe vers le IX^e siècle, les terres en jachère sont labourées après la période de pâturage et le substantif *gaaing* peut renvoyer à une « terre labourable », tandis que le verbe *gaaigner* a le sens de « cultiver la terre », « labourer », puis « semer » dès le XII^e siècle⁶². Cette acception se trouve par exemple dans le *Roman de Brut*, dont la rédaction remonte à 1155⁶³, au moment où Brutus décide de fonder la ville de Londres :

⁶¹ Georges Duby, « La révolution agricole médiévale », *Géocarrefour*, n° 29, 1954, p. 361. Bien entendu, voir également, Georges Duby, *L’économie rurale et la vie des campagnes dans l’Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1962, 2 vol.

⁶² *TL*, vol. 4, 11 : « (*Land*) *Bebauen, bearbeiten* » ; DEAFél, « gaaigner ».

⁶³ La date est donnée par Wace dans l’épilogue. Wace, *Le roman de Brut*, éd. Ivor Arnold, Paris, Société des anciens textes français, 1938, t. 1, v. 14865.

Brutus esguarda les montainnes,
Vit les valees, vit les plainnes,
Vit les mores, vit les boscages, [...]
Vit les terres bien guaaïnier ;
Pensa sei que cité fereit.
Et Troie renovelereit⁶⁴.

Associé au substantif *terre*, le verbe *guaaïnier* signifie dans ce cas l'action de cultiver les terres.

Toutefois, à la fin du XII^e siècle, au moment où la circulation des monnaies augmente et où les villes s'urbanisent, le mot *gaaing* peut aussi être utilisé dans des contextes où il renvoie à un profit matériel. Par un phénomène de restriction sémantique, le substantif passe de la « terre que l'on laboure pour obtenir un profit » à l'idée plus générale de « profit ». Dans les chansons de geste, le mot *gaaïn* peut ainsi renvoyer au « butin », mais le terme prend aussi un sens commercial dans *Aiol*, une chanson de geste de la deuxième moitié du XII^e siècle⁶⁵, où il est écrit : « Vous m'envoïés en France por gaïgnier, / Al fort roi Loeÿs pour acointier⁶⁶. » Cette fois, la juxtaposition avec la notion d'*accointement*, qui peut prendre le sens de « commerce » selon le *DEAF*, mais qui signifie vraisemblablement dans ce contexte « l'action d'entrer en rapport avec autrui », oriente ici la compréhension du verbe *gaaïgnier*. En plus de ces sens agraires – qui sont très fréquents pour le verbe et le substantif ainsi que les dérivés *gaaïgneure*, *gaaïgniere*, *gaaïnable*, etc., – se développe donc un sens monétaire qui est celui que l'on conserve encore de nos jours.

La polysémie du mot *gaaing*, qui demeure en plein cœur de la « révolution commerciale », invite à la prudence quant à l'importance que l'on accorde aux répercussions des mutations monétaires dans le système économique médiéval. Si le commerce est de plus en plus fréquent à travers le « long » XIII^e siècle – et que ces changements stimulent la pensée au sein des universités médiévales⁶⁷ –, l'économie reste majoritairement liée à l'agriculture. La dimension urbaine qu'acquiert le *gaaïn* n'oblitére pas le sens agricole du mot au XIII^e siècle, ni même au XIV^e siècle. Le *Thresor de la langue francoyse* de Jean Nicot, publié

⁶⁴ *Ibid.*, v. 1209-1211 et 1216-1218.

⁶⁵ Pour un examen critique de la datation de l'œuvre, voir Jean-Marie Ardouin, *Aiol*, Paris, Honoré Champion, coll. « Classiques français du Moyen Âge », 2010, p. 99-109.

⁶⁶ *Aiol*, v. 476-477.

⁶⁷ Sur la pensée économique des scolastiques, voir Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, *op. cit.*

en 1606, donne encore au mot *gain* le deuxième sens de « proufit qui vient de la terre par semance⁶⁸ ». Ce n'est qu'à la fin du XVII^e siècle, avec la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, à l'époque du mercantilisme, que cette acception disparaît. Tout de même, il reste que dans la société urbaine du « long » XIII^e siècle, les mots en langue française « s'ouvrent » à des sens qui expriment les réalités changeantes de l'époque.

Circulation monétaire : argent, change et monnaie

Tel que l'indique le dictionnaire latin-français de Félix Gaffiot, l'origine latine du mot *monnaie* provient du latin *Moneta*, qui était d'abord le surnom de Junon, la « mère des muses », surnom qu'elle aurait reçu pour avoir prévenu les Romains de l'arrivée d'un tremblement de terre⁶⁹. Construit pour le culte, le temple de Junon Monéta était un lieu où l'on frappait la monnaie, d'où le premier sens de *moneta*, « hôtel de la monnaie⁷⁰ ». L'acquisition du sens médiéval et moderne est donc le résultat d'une synecdoque attestée chez Ovide (I^{er} siècle av. J.-C.) par laquelle le mot qui signifie « le lieu où l'on frappe la monnaie » devient également « la pièce frappée d'une effigie⁷¹ ».

Au Moyen Âge, les premières occurrences françaises du mot renvoient déjà à des pièces qui ont une certaine valeur et que l'on peut échanger. Dans l'*Érec et Énide* de Chrétien de Troyes (ca. 1170), lors du mariage des personnages éponymes, le narrateur explique que tous les convives sont heureux, même les jongleurs qu'on n'a pas oublié de *paier* (mot auquel nous reviendrons plus tard⁷²) :

Ce jor furent juleor lié,
Car tuit furent a gré païé :
Tot fu randu quanqu'il acurent
Et molt bel don doné lor furent :
Robes de veir et d'erminetes
De conins et de violetes,
D'escarlate, grise ou de soie ;
Qui vost cheval, qui volt monnaie,

⁶⁸ Jean Nicot, « Gain », dans *Thresor de la langue francoyse*, 1606. En ligne : <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=gain&submit=&dicoid=NICOT1606>

⁶⁹ Gaffiot, p. 992.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² Voir *infra*, p. 62-63.

Chasuns ot don a son voloir
Si boen com il le dut avoir.⁷³

L'énumération de dons – les robes de toutes couleurs et matières – trouve sa mesure sous la forme du *cheval*, possession de grande valeur au Moyen Âge, et de la *monnaie*, qui agit ici comme une réserve de valeur.

Peu de temps après, dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes (ca. 1180), la *monnaie* est employée dans un contexte urbain où son sens se spécialise, selon le *TLFi*, en « pièce de métal servant aux échanges, frappée par une autorité souveraine⁷⁴ » :

Et esgarde la vile toute,
Pueplee de molt bele gent,
Et les changes d'or et d'argent
Trestoz covers et de monoies,
Et voit les places et les voies
Toutes plaines de bons ovriers
Qui faisoient divers mestiers⁷⁵.

La présence et l'échange de monnaies d'or et d'argent, en plus de la présence d'ouvriers de tous genres qui se regroupent en *mestiers* à la fin du XII^e siècle⁷⁶, marquent la description des villes médiévales, qui voient augmenter la circulation des espèces à la même époque. Sous le regard de Gauvain, qui croit « [q]u'en la vile eüst toz jors foire⁷⁷ », l'argent entre dans le cycle de production et de consommation propre au milieu urbain, lieu de « totes marchandise⁷⁸ ».

Il est fort probable que les « changes d'or et d'argent » que Gauvain perçoit soient un artifice du roman qui tente de dépeindre une ville où l'abondance règne (une ville qui s'opposerait à la *terre gaste* qui ouvre le roman, un lieu où la richesse manque). Car le Moyen Âge central est marqué par un débalancement majeur quant à ses métaux précieux. D'un côté,

⁷³ Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, éd. Mario Roques, Paris, Champion, coll. « Classiques français du Moyen Âge », 1953, v. 2055-2062.

⁷⁴ CNRTL, « Monnaie » ; *TL*, vol. 6, 215 : « *Münze, Geldstück nomnisma (numisma)* ».

⁷⁵ Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal, publié d'après le ms. Fr. 12576 de la Bibliothèque Nationale*, éd. William Roach, seconde édition revue et augmentée, Paris, Librairie Droz, 1959, v. 5758-5764.

⁷⁶ Marie-Thérèse Lorcin, *La France au XIII^e siècle : économie et société*, Paris, Nathan, 1975, p. 13.

⁷⁷ *Ibid.*, v. 5778.

⁷⁸ *Ibid.*, v. 5782.

pénurie d'or⁷⁹ ; de l'autre, circulation d'argent relativement stable pendant les premiers siècles du second millénaire, jusqu'à la découverte et l'exploitation de mines d'argent sous le règne du souverain Otto II de Misnie, lequel sera surnommé par le fait même « le riche »⁸⁰. D'abord frappé en tant que pfennigs, le métal argenté a été reforge dans l'ensemble de l'Europe à partir de la fin du XII^e siècle et de façon exponentielle au cours du XIII^e siècle⁸¹. Jusqu'aux années 1320, quand la circulation des espèces diminue à la suite de plusieurs crises monétaires⁸², les pièces faites en argent se multiplient.

Contrairement à l'or, qui reste rare, l'argent passe de main en main dans les villes du Moyen Âge central, mais aussi dans les campagnes⁸³. L'importance de ce métal est telle que, du point de vue du langage, le mot *argent* (du latin *argentum*, lui-même issu de l'indo-européen commun *ar(e)g*⁸⁴) devient un complément du nom fréquemment associé aux pièces à la fin du XII^e siècle. Aux alentours de 1150, dans le *Roman de Thèbes*, le *marc* (« quantité de huit onces ») fait la mesure de l'*argent*, ce qui constitue la première occurrence du mot avec le sens de « monnaie fabriquée avec ce métal⁸⁵ ». Ensuite, au milieu du XIII^e siècle, quand la circulation des monnaies faites à partir du métal blanc s'intensifie⁸⁶, le mot *argent* élargit son champ sémantique, et devient, par métonymie, le terme qui englobe toutes les monnaies, à partir de 1270 selon le *TLFi*⁸⁷.

Les emplois des mots *argent* et *monnaie* sont au diapason des changements sociaux qui se produisent pendant le « long » XIII^e siècle, lorsque la monnaie circule davantage et qu'elle est l'intermédiaire des échanges. À cet égard, le développement du mot *or* est particulièrement

⁷⁹ Au Moyen Âge, l'or est un « problème », rien de moins, pour reprendre le titre de l'article de March Bloch, « Le problème de l'or au Moyen Âge », *Annales d'histoire économique et sociale*, n° 19, 1933, p. 1-34.

⁸⁰ Cet événement, qui en ferait rêver plus d'un, nous est rapporté par l'humaniste allemand Georgius Agricola que cite Peter Spufford en introduction à son chapitre sur le mouvement de l'argent dans les années 1160-1330 dans *Money and its use*, *op. cit.*, p. 109.

⁸¹ *Ibid.*, p. 109-131.

⁸² John Day, *Monnaies et marché au Moyen Âge*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 1994, p. 89-107.

⁸³ Sur l'argent en général au Moyen Âge, voir le collectif *L'argent au Moyen Âge. Actes du XVIII^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998.

⁸⁴ Julius Pokorny, « ar(e)g », dans *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1959, p. 64-65.

⁸⁵ *TL*, vol. 1, 520 : « Geld » ; CNRTL, « Argent ».

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Idem.*

intéressant car il intervient souvent dans des constructions qui le lient non pas au terrestre, mais au céleste. Très tôt, dès l'époque de la *Chanson de Roland*, le terme métaphorise l'ensemble des richesses du monde dans l'expression « Pur tut l'or de Deu⁸⁸ ». Dans cette expression, l'*or* est marqué par un usage figuré qui « l'ouvre » à un sens plus grand. Puis, aux environs de 1200, la Bible de Guiot de Provins utilise le proverbe « N'est pas tout ors qu'en voit relure⁸⁹ » – une traduction en vernaculaire du proverbe latin *non omne quod nitet aurum est*, qui veut dire « les apparences peuvent être trompeuses » – où l'*or* renvoie, par extension, au concept de « valeur », de « qualités rares⁹⁰ ». Ces deux exemples montrent que le terme *or* s'utilise dans des contextes différents de l'argent et s'ouvre à des sens métaphoriques qui l'associent aux qualités morales ou à la richesse divine. Cela est vraisemblablement le résultat de la rareté du métal, que l'on trouve cependant en abondance en Afrique à la même époque, ce qui provoque un commerce important des métaux entre les deux continents pendant tout le XIII^e siècle⁹¹. Spufford affirme que la situation monétaire changera au début du XIV^e siècle, avec l'exploitation intensive des mines d'or en Hongrie, entraînant le regain de la circulation des pièces de ce métal⁹².

Or ou argent, le métal doit être frappé pour devenir monnaie, processus que l'on désigne parfois dans les textes par le mot *monnayer*. En ancien français, *moneer* est la forme verbale du substantif *monnaie* avec la désinence *-er* et renvoie à la conversion des métaux en monnaie, ainsi qu'à la frappe des pièces par une empreinte. Ainsi l'adjectif *monneez* se retrouve-t-il dans le *Couronnement de Louis* (ca. 1135) associé au substantif *deniers* : « Or et argent et deniers moneez⁹³ ». Ce monnayage des deniers est en fait assez complexe en raison de la situation monétaire de l'époque. Au X^e siècle, le droit de frappe n'est pas seulement détenu par le roi de France, mais aussi par des seigneurs laïques ou ecclésiastiques, qui frappent la monnaie de monogrammes royaux⁹⁴. Cela veut dire que plusieurs monnaies sont en

⁸⁸ *Chanson de Roland*, v. 1540.

⁸⁹ Guiot de Provins, *Bible*, v. 1280, dans John Orr, *Les œuvres de Guiot de Provins, poète lyrique et satirique*, Manchester, Imprimerie de l'Université, p. 10-93.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ Peter Spufford, *Money and its use*, *op. cit.*, p. 163-186.

⁹² *Ibid.*, p. 267-288.

⁹³ *Couronnement Louis*, éd. Ernest Langlois, Paris, Firmin Didot, 1888, v. 2260.

⁹⁴ À propos de cette très partielle histoire du monnayage, nous nous référons à l'ouvrage de Jean Duplessy, *Les monnaies françaises royales : de Hugues Capet à Louis XVI (987-1793)*, Paris, Maison

circulation et qu'elles ne sont pas toutes frappées dans des ateliers royaux, mais aussi dans des ateliers usurpés qui tirent profit de cette entreprise. La situation change progressivement avec les rois de France du XIII^e siècle, Philippe Auguste (1180-1223), Louis IX (1226-1270) et Philippe le Bel (1285-1314), qui légifèrent sur le commerce des monnaies et imposent leur propre devise. À la fin du XIII^e siècle, saint Louis fait de la livre tournoi, une pièce d'argent frappée à Tours, la monnaie de compte du domaine royal, statuant sur son poids, alors que le poids des deniers variait alors de ville en ville. La création de cette monnaie permet la stabilisation des devises, qui sera renforcée par la frappe de pièces en or sous Philippe le Bel au XIV^e siècle.

L'existence de nombreux ateliers, en plus de falsificateurs de monnaies qui manipulent les pièces durant l'époque de la « révolution commerciale », laisse des traces dans le langage, notamment par la présence fréquente des adjectifs *bonne* ou *mauvaise* ainsi que *vraie* ou *fausse* qui viennent souvent qualifier la *monnaie*. Dans le corpus des formes brèves, sur les 28 occurrences du mot que l'on trouve dans l'ensemble des récits, 10 sont cooccurrentes à un adjectif qui vient « esprover » (« approuver ») la valeur de la monnaie, pour reprendre le verbe de la fable *Dou mercheant et de l'asne* dans la collection de l'*Isopet de Lyon*⁹⁵. Ainsi dans le *Chevalier qui fist parler les cons*, un chevalier attache à sa courroie dix livres de *bone monnoie* afin d'aller acheter une robe :

Si li porte de bons deniers :
Dis livres de bone monnoie,
Qu'il a ceinz en une corroie
Por achater robe mardi. (*Chevalier qui fist parler les cons*, v. 287)

Comme pour les « bons deniers », le fait de qualifier la monnaie par son authenticité (*vraie* ou *fausse*, *bonne* ou *mauvaise*) témoigne d'une crainte bien réelle quant à la nature des devises, dont on se méfie.

Parce que les monnaies peuvent varier en poids et en matériau, parce que le risque d'échanger des mauvaises devises est toujours existant et parce que la valeur des pièces étrangères n'est pas connue de tous, le rapport à la monnaie devient un savoir détenu par

Platt, 1999. Les ouvrages suivants nous ont aussi été utiles : Marc Bompaire et Françoise Dumas, *Numismatique médiévale : monnaies et documents d'origine française*, Turnhout, Brepols, 2000 ; John Day, *Monnaies et marchés au Moyen Âge*, Paris, Ministère de l'Économie et du budget, 1994 ; Marc Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, Paris, Armand Colin, 1954.

⁹⁵ *Dou mercheant et de l'asne* dans l'*Isopet de Lyon*, v. 78.

certain experts, dont l'activité est relayée par la notion de *change*. En 1155, le verbe *changer* apparaît avec deux acceptions sous la plume de Wace. Dans sa forme transitive, telle qu'on la trouve dans le *Roman de Brut*, elle signifie le fait de changer le nom d'une ville pour un autre :

Issi change l'on pluors nuns ;
Pur Kaerusc fud Karlion,
Li dreiz fust Kaerlegion,
Mais genz estranges unt le nom
Abregied par subtractiun :
De Legion Liun unt fait
E de Kaer unt e retrait
E pur tut unt Karlion dit
Si unt fit le nun plus petit⁹⁶.

Ce passage où les mots se substituent les uns aux autres constitue la plus ancienne attestation du verbe *changer* avec le sens de « remplacer quelque chose par une autre chose de même nature⁹⁷ ». Il s'agit de l'acception la plus proche de son étymologie latine, *cambiare* (« échanger »), dont l'origine est donnée comme gauloise dans le *Glossaire d'Endlicher*⁹⁸. Dans le cas du *Roman de Brut*, ce sont les mots qui s'altèrent : le narrateur explique, en faisant bien sentir la proximité sonore des toponymes, comment *Kaerlegion* se « change » par soustraction en *Karlion*.

Dans la *Vie de saint Nicholas*, rédigée elle aussi par Wace en 1155, *changer* dans sa forme intransitive signifie « changer les monnaies en cours contre des valeurs équivalentes⁹⁹ ». Le sens étymologique est encore sensible : le change des monnaies consiste à remplacer une monnaie par une autre de même valeur. Dans le récit de Wace, le mot est utilisé quand un voleur s'empare d'une image de saint Nicolas et la rapporte à son *tolneu* (un mot rare, du latin *teloneum*, « perception fiscale », qui signifie en ancien français « bureau de perception des droits de douane ou de péage, aussi droit payé par les marchands pour l'étalage des marchandises sur les marchés »). *Changer* apparaît alors dans sa forme intransitive :

Quant cil l'oï, meus la gardat
Et plus l'out cher et plus l'amat.
Al tolneu, la u il changat,
U il son avoir asemblat,

⁹⁶ *Roman de Brut*, v. 3195-3204.

⁹⁷ *TL*, vol. 2, 221 : « *trans. wechseln, ändern* » ; CNRTL, « Changer ».

⁹⁸ Pierre-Yves Lambert, *La langue gauloise : description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*, Paris, Errance, coll. « Collection des Hespérides », 2003, p. 192.

⁹⁹ *Idem*.

L'image saint Nicholas mist,
De sun avoir gardein le fist¹⁰⁰.

Comble du comble, ce voleur d'objets saints est aussi changeur, ce métier désavoué qui devient de plus en plus commun pendant le « long » XIII^e siècle de la « révolution commerciale ».

Spécialistes de la monnaie, les changeurs s'occupent d'établir la valeur des pièces provenant de marchés extérieurs afin de faciliter les échanges. Ils sont aussi responsables du commerce des métaux précieux, ce qui, pour Jacques le Goff, leur confère une « influence considérable¹⁰¹ ». Comme l'a montré Raymond de Roover, dans une perspective cependant quelque peu téléologique, ce sont les changeurs qui exercent les activités économiques – telles que la prise de dépôt et l'investissement de prêt – qui seront celles des banquiers à l'époque moderne¹⁰². Puisqu'il implique le contrôle du cours de la monnaie, le métier de changeur suscite la méfiance dans la société médiévale. Que le voleur de la *Vie de saint Nicolas* soit également associé au métier de changeur n'étonne donc pas, considérant la perception sociale de ces individus. L'épisode qui, dans la pensée médiévale – notamment dans l'exégèse¹⁰³ –, scelle le sort des changeurs est celui de l'expulsion des marchands et des changeurs du Temple de Jérusalem, qui figure dans les quatre évangiles (Marc 11, 15-19 ; Matthieu 21, 12-17 ; Luc 19, 45-48 et Jean 2, 13-16).

Ce passage est notamment compilé dans le *Ci nous dit*, recueil d'exemples français du début du XIV^e siècle, où il est écrit que

li debonnaires Jesucriz fu entrés en Jerusalem, si s'en ala premierement au temple. Et trouva marchans qui vendoient bues et coulons, et changeurs d'argent. Et fist un fleau de cordes et les chassa hors mout fierement, disant : Ma meison sera apelee maison d'oroisons et vous en faites fosse a larrons. Et senefie qu'en ne doit vendre n'acheter ne paier ne demander ses doites, ne parler de nulle parolle ieuseuse en sainte eglyse ou temps qu'en chante la messe ne les autres heures. (*Ci nous dit*, ch. 47, ligne 1-4)

¹⁰⁰ Wace, *La Vie de saint Nicolas*, éd. Einar Ronsjö, Copenhague/Lund, Munksgaard/Gleerup, coll. « Études romanes de Lund », 1942, v. 673-678.

¹⁰¹ Jacques le Goff, *Marchands et banquiers*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰² Raymond de Roover, *Money Banking and Credit in Mediaeval Bruges. Italian Merchant-Bankers Lombards and Money-Changers. A Study in the Origins of Banking*, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1948, p. 352.

¹⁰³ Emmanuel Bain, « Les marchands chassés du Temple, entre commentaires et usages sociaux », *Médiévales*, n° 55, 2008, p. 53-74.

Encore une fois rapprochés des *larrons* (des « voleurs »), les changeurs sont expulsés, par la parole du Christ, hors de l'enceinte de l'Église. Leur activité économique est, selon ce court récit, proscrite des lieux sacrés et des jours saints, comme pour les marchands, un autre métier préoccupé par l'argent.

S'il est vrai que la recherche du XX^e siècle a peut-être été trop centrée sur les questions monétaires, pour reprendre la réserve émise par Jacques le Goff dans *L'argent et le Moyen Âge*¹⁰⁴, l'analyse du lexique commercial montre néanmoins que l'augmentation de la circulation des monnaies à partir des années 1160 a eu un impact concret sur le langage. Les mots *argent*, *monnaie*, *monnayer*, *change* et *changer* gagnent tous des sens nouveaux en langue française, témoignant des modifications récentes du système monétaire. Dans une société où le métal argenté est le principal métal qui constitue les devises, les mots *argent* et *monnaie* deviennent ceux que l'on emploie le plus fréquemment pour désigner les pièces qui sont des réservoirs de valeur et qui sont des intermédiaires dans les échanges. De plus, en raison du système complexe des devises, des individus deviennent les experts de la monnaie et sont capables d'interpréter les valeurs qui sont « changeantes ». Les mots en langue vernaculaire sont ainsi employés dans des contextes inédits propres à la société urbaine de la fin du XII^e siècle et au développement du commerce qui la caractérise. Cela nous amène à une dernière catégorie de mots associés aux échanges et aux types de transactions qui s'effectuent à l'aube de la « révolution commerciale ».

Transactions commerciales : bargaine, paiier, pris et soudre.

Dans le livre *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Lester K. Little décrit la transition d'une « économie du don » – « [where] goods and services are exchanged without having specific, calculated values assigned to them¹⁰⁵ » – vers une « économie du marché » – « [where] one expects everything to have an assigned value¹⁰⁶ ». D'une part, comme nous l'avons vu plus haut, du point de vue du lexique commercial qui se

¹⁰⁴ Jacques le Goff, *L'argent et le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 226.

¹⁰⁵ « [Où] les biens et les services sont échangés sans avoir une valeur spécifique et calculée qui leur est assignée. » Lester K. Little, *Religious Poverty*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰⁶ « [Où] chaque chose à une valeur assignée. » *Idem*.

développe dès le tournant du second millénaire, cette idée demande à être nuancée, car certains textes rédigés avant 1160 ont déjà le souci de mesurer les valeurs des biens matériels à l'aide du denier. D'autre part, des travaux comme ceux de Laurent Feller, qui s'intéressent à la notion de « prix » au haut Moyen Âge, permettent de reconnaître le calcul des valeurs à l'époque que décrit Little comme celle du don et de la largesse. La fin du XII^e siècle assiste néanmoins à la naissance de certains mots (*bargaine*, *paiier*, *pris* et *soudre*) qui semblent plus près de l'idée du profit, telle que proposée par Little, que de la notion chrétienne de *caritas*, qui, selon Giacomo Todeschini, serait le *modus operandi* du Moyen Âge¹⁰⁷.

On le voit, l'une des notions centrales des débats historiographiques sur l'économie au Moyen Âge est celle de *prix*, que l'on définit comme la mesure d'une valeur. Le terme *pris* en ancien français provient du latin *pretium*, soit la « valeur d'une chose », la « récompense » ou le « salaire ». L'occurrence la plus ancienne en langue française figure dans la *Vie de saint Alexis* (ca. 1050), au moment où le personnage éponyme s'enfuit de sa demeure :

Dunc int errant dreitement a la mer :
La nef ert prest ou il dut enz entrer,
Dunet sum pris ed enz est aloët.
Drecent lur sigle, laissent curre par mer.
La pristrent terre o Deus les volt mener¹⁰⁸.

Le « pris » signifie dans ce cas la « somme à payer pour le passage sur un bateau¹⁰⁹ », un montant qu'Alexis avait subtilisé dans la chambre de son père¹¹⁰. Le prix est d'abord un montant pécuniaire ou matériel que l'on remet pour s'acquitter de frais, dans ce cas précis pour compenser les coûts d'un voyage maritime. Puis, vers 1160, dans le *Roman de Rou* de Wace, le mot *priz* est utilisé avec le sens de « valeur commerciale d'une chose » : « Les robes et les proies a petiz priz prenoient¹¹¹ ». Qualifié de l'adjectif « petit », le « priz » devient

¹⁰⁷ « Entre les XI^e et XII^e siècles, au moment où l'Église s'affirme comme centre institutionnel de la chrétienté occidentale, cette *caritas* unificatrice dont avaient parlé les Pères de l'Église devient le signe linguistique d'une unité sociale, rendue visible économiquement par les possessions ecclésiastiques et monastiques. » Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 60.

¹⁰⁸ *La vie de saint Alexis*, éd. Maurizio Perugi, trad. Valérie Fasseur et Maurizio Perugi, Genève, Droz, coll. « Courant », 2017, v. 76-80.

¹⁰⁹ *TL*, vol. 6, 1887 : « *Preis, Kaufwert, Bezahlung* » ; CNRTL, « Prix ».

¹¹⁰ Selon Maurizio Perugi, l'éditeur moderne du texte, « [d]ans les versions anciennes de la légende, Alexis en profite pour prendre de l'argent dans la chambre de son père. C'est aussi le cas ici, comme on le comprend au vers 91, mais l'auteur français efface l'acte délictueux. » *La vie de saint Alexis*, p. 8.

¹¹¹ Wace, *Le roman de Rou*, éd. Anthony John Holden, Paris, Éditions A. & J. Picard & C^{ie}, 1961, v. 4210.

quantifiable et entre de ce fait dans un système de mesure. C'est ainsi qu'à l'aube du « long » XIII^e siècle, au moment où les historiens s'entendent pour dire que la société s'urbanise et que les échanges monétaires augmentent, la langue « s'ouvre » à d'autres contextes monétaires et commerciaux. Concurrément, on utilise, au milieu du XII^e siècle, le terme *pris* afin de désigner non pas la valeur d'un objet marchand, mais bien la valeur personnelle d'un individu. Ce type d'occurrences est répandu dans les romans de chevalerie, dans les chansons de geste et dans les lais de Marie de France. Cette acception donne en français moderne le verbe *priser*, c'est-à-dire « donner de la valeur à quelque chose ».

Au cours du XIII^e siècle, la notion de *prix* et, plus précisément, celle de *justum pretium* (« juste prix »), fait l'objet de débats chez les théologiens et les canonistes. L'enjeu est de trouver une façon d'évaluer la valeur réelle d'un bien – une question qui a eu des répercussions sur les plans économique, légal et moral¹¹². Longtemps perçu comme ce qui aurait freiné le développement de l'économie au Moyen Âge, le « juste prix » a notamment retenu l'attention de John W. Baldwin¹¹³ et de Raymond de Roover¹¹⁴, pour ne mentionner qu'une fraction de l'impressionnante bibliographie sur le sujet. Cette notion nous intéresse surtout en ce qu'elle rend sensible le souci d'établir les valeurs dans le discours. Comme l'écrit Sylvain Piron, Pierre Jean de Olivi énumère des éléments qui entrent dans l'évaluation des valeurs dans son *Tractatus e contractibus*, rédigé à Narbonne vers 1293-1295 :

La première reprend la notion d'utilité, dans un sens conforme aux indications données par Albert [le Grand] et Thomas [d'Aquin]. La deuxième achève la retraduction du besoin aristotélicien, en le rapportant aux choses et non plus aux humains, pour le définir comme « rareté et difficulté à obtenir des biens » [...]. La rareté, telle que la définit Olivi, devient l'instrument d'une quantification objective des choses mêmes, pour autant qu'elles sont utiles et désirables. C'est là le troisième terme introduction dans cette définition, qui permet de considérer des variations subjectives de la valeur, « selon le plus ou moins grand plaisir de notre volonté à avoir ce genre de choses¹¹⁵. »

Le commentaire de Pierre Jean de Olivi, tel que résumé par Piron, témoigne particulièrement bien de la réflexion sociale qui se met en place autour de la notion du prix à la fin du

¹¹² John W. Baldwin, « The Medieval Theories of the Just Price. Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries », *art. cit.*, p. 8.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ Raymond de Roover, « The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy », *Journal of Economic History*, 1958, p. 418-434.

¹¹⁵ Sylvain Piron, « Le concept de valeur », *art. cit.*, p. 23.

XIII^e siècle. En plus d'établir la valeur des choses par leur utilité, les biens sont envisagés par leur rareté et par le désir qu'ils suscitent.

Dans ce contexte particulier, où la notion de valeur est sujette à débat, les mots relatifs au *paiement* connaissent des emplois commerciaux en langue vernaculaire. Du latin *pacare*, « faire la paix », les premières occurrences du mot renvoient au fait de « se réconcilier avec quelqu'un ». Dans la *Vie de saint Léger*, récit hagiographique de la deuxième moitié du x^e siècle, le terme apparaît alors que saint Léger tente de rétablir l'harmonie avec le mauvais prêtre *Ewrui* :

Et sancz Lethgiers fist so mistier,
Ewrui prist a castier :
Ciel' ira grand et ciel corrpt,
Cio li preia, laissas lo toth.
Fus li por Deu, nel fus por lui.
Cio li preia, paias s'ab lui¹¹⁶.

Tel qu'on le voit ici, ainsi que dans la *Passion de Clermont-Ferrand* (« am se pairant a ciel iorn¹¹⁷ »), la forme réflexive du verbe *paier* conserve son sens étymologique dans les premiers textes en langue française.

Conformément à ce que l'on a observé pour les autres mots du commerce, le terme rejoint le domaine monétaire à la fin du XII^e siècle. Le *Romanisches Etymologisches Wörterbuch (REW)* suppose que le sens de « faire la paix » a dû se transposer en « satisfaire, apaiser », puis, « satisfaire avec de l'argent¹¹⁸ », un sens qui s'est maintenu dans le provençal *pagar*¹¹⁹. Les textes en ancien français conservent les deux types d'occurrences. Au début du XII^e siècle, dans le *Couronnement de Louis*, le mot est utilisé dans un contexte guerrier où *payer*, rapproché du verbe *accorder*, signifie « se réconcilier¹²⁰ » : « Ja somes nos acordé et païé¹²¹ ». Aux environs de 1170, l'acception économique du mot se trouve sous sa forme verbale dans le roman d'*Érec et Énide* de Chrétien de Troyes au moment des noces des personnages éponymes, une occurrence que nous avons déjà citée : « Ce jor furent jugleor lié,

¹¹⁶ *Saint Léger. Étude de la langue du manuscrit de Clermont-Ferrand suivie d'une édition critique du texte avec commentaire et glossaire*, éd. Joseph Linskill, Paris, Droz, 1937, v. 103-108.

¹¹⁷ *Passion de Clermont-Ferrand*, éd. Silvio D'Arco Avalle, Milan/Naples, Ricciardi, 1962, v. 208.

¹¹⁸ Wilhelm Meyer-Lübke, « Pacare », dans *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, n° 6132.

¹¹⁹ Walther von Wartburg, « Borgen », dans *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, t. 12, p. 81.

¹²⁰ *TL*, vol. 7, 13 : « Befriedung, Aussöhnung » ; CNRTL, « Payer ».

¹²¹ *Couronnement Louis*, éd. Ernest Langlois, Paris, Firmin Didot, 1888, v. 2108.

/ Car tuit furent a gré païé¹²² ». Cet exemple témoigne de l'usage du mot *païier* à la fin du XII^e siècle avec le sens de « donner ce qui est dû¹²³ » en argent ou en biens matériels. Ainsi, à l'aube de la « deuxième ère féodale », une ère plus commerciale que la première, pour reprendre la périodisation de Marc Bloch¹²⁴, le mot prend place dans des contextes nouveaux qui sont ceux des échanges marchands.

Il faut noter, que pendant tout le « long » XIII^e siècle, *païier* est concurrent du verbe *soudre*, « payer, donner la solution d'un problème¹²⁵ », qui vient du latin *solvere* (« délier, relâcher, dissoudre »). Comme le verbe *payer*, *soudre* peut être utilisé dans des contextes commerciaux où il prend le sens de « s'acquitter d'une dette », tel que dans le fabliau des *Deus chevaus* de Jean Bodel, récit du début du XIII^e siècle¹²⁶, quand un convers demande à un vilain qui désire lui acheter son cheval : « Dites combien voudrez vous saurre, / Je le vous metrai a droit fuer¹²⁷ ». Accolé à « combien », le verbe « saurre » est mesurable, la question du locuteur cherche à déterminer la quantité précise d'une valeur qui permettra d'acheter l'animal. De manière similaire aux autres termes examinés dans ce chapitre, le mot connaît des usages qui sont caractéristiques de la société changeante du XIII^e siècle. Le verbe *payer* évince le verbe *soudre* au XIV^e siècle¹²⁸, mais la trace de ce mot est toujours perceptible en français moderne, avec les verbes *absoudre* (« pardonner à quelqu'un ») et *dissoudre* (« opérer la dissolution d'un corps »).

Alors que les textes latins tentent d'établir le *justum pretium* et qu'ils imposent qu'on ne peut acheter ou vendre les marchandises au-dessus ou au-dessous de leur valeur, pour paraphraser une question de Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*¹²⁹, les mots en langues vernaculaires témoignent d'une société où le prix des choses peut faire l'objet de négociations. Ainsi le verbe en anglo-normand *bargainer* est employé avec le sens de « débattre le prix », dès la fin du XII^e siècle. Passant par *barcanerie* en latin médiéval, ce mot

¹²² Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, op. cit., v. 2055-2056.

¹²³ TL, vol 7, « Ausgleich » ; DEAFél, « Païier ».

¹²⁴ Marc Bloch, *La société féodale*, 2 tomes, Albin Michel, Paris, 1939.

¹²⁵ TL, vol. 9, 1008 : « bezahlen, lohnen, vergüten » ; DEAFél, « Soudre ».

¹²⁶ NRCF, op. cit, p. 253.

¹²⁷ *Les deus chevaus*, dans *Ibid.*, v. 108-109.

¹²⁸ CNRTL, « Payer ».

¹²⁹ « [A]n res possint licite et absque peccato plus vendi quam valeant vel minus emi ». Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, IIa IIae q. 77, art. 1

est issu du vieux-francique *Borganjan* (« prêter »), qui est un croisement entre le mot francique *borgen* (« prêter ») et le mot en ancien bas francique *waidanjan* (« gagner »)¹³⁰. Mot rare, il est souvent utilisé avec une connotation négative, comme dans le lai d'*Équitan* de Marie de France, récit de la fin du XII^e siècle, où la « bargain de burgeis » est contraire à la courtoisie¹³¹ :

Cil ne sunt mie fin curteis
Ainz est bargain de burgeis,
Ki pur avoir ne pur grant fieü
Mettent lur peine en malveis liu¹³².

Dans un genre qui se revendique de l'éthique courtoise, ce cri du cœur, provenant d'un amoureux qui veut authentifier la véracité de ses paroles, révèle un système de pensée qui oppose le marchandage aux paroles dignes de confiance.

Néanmoins, dans deux fables de Marie de France rédigées aussi vers la fin du XII^e siècle, la *bargaine* perd sa connotation négative lorsqu'elle est employée dans le cadre d'un échange marchand. Dans *Le paysan et son cheval*, un vilain part au marché pour vendre son cheval. La fable utilise de nombreux mots caractéristiques de la société marchande du Moyen Âge central (« vendre », « deners », « souz », « marché », « preisé » et « valeir »), dont le mot « bargain » qui sert à décrire les négociations qui se sont déroulées :

Tant l'ot gardé qu'il le vot vendre,
Deners en volt aver e prendre ;
Pur vint souz, ceo dist, le durra.
Un sun veisin le bargena,
Mes ne vot mie tant doner¹³³.

Dans le cadre de ce récit, qui est sensible à la façon d'évaluer le prix des choses, le terme *bargaine* n'est pas employé avec une connotation négative. Il gravite autour des autres termes du commerce, comme une activité normale – voire productive – que l'on peut entreprendre au marché.

Le même constat se pose dans la fable *L'homme, le cheval et le bouc*, récit de la fin du XII^e siècle tiré de l'*Isopet* de Marie de France, où un homme veut vendre son cheval et son

¹³⁰ Walther von Wartburg, « Borgen », dans *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, t. 15/2, p. 190b.

¹³¹ À propos de cette occurrence significative, voir le chapitre 3 de cette thèse. *Infra*, p. 108-109.

¹³² Marie de France, *Équitan*, dans *Lais bretons*, *op. cit.*, v. 151-154.

¹³³ Marie de France, *Le paysan et son cheval*, dans *Fables*, *op. cit.*, v. 3-7.

bouc « tut a un pris¹³⁴ ». S'ensuit une autre réflexion sur la valeur des biens marchands, sujette à la subjectivité de l'acheteur et du vendeur, que nous analyserons en détail plus loin (voir *infra*, p. 235-238). Pour l'instant, notons qu'en employant un lexique de plus en plus distinct, les récits de la fin du XII^e siècles participent à leur manière aux débats sur la valeur que l'on retrouve au même moment dans les écrits latins. La notion de la *bargaine* dans le discours des marchands attire l'attention sur la question de la subjectivité de la valeur – élément qui sera central dans la pensée scolastique de la fin du XIII^e siècle¹³⁵. Ancrés par la diégèse, l'espace spatio-temporel des récits selon la définition de Gérard Genette¹³⁶, les narrations brèves peuvent ouvrir des espaces de réflexion qui sont, comme dans le cas des fables du *Paysan et du cheval* et de *L'homme, le cheval et le bouc*, moins marqués d'un point de vue éthique.

Avec des mots tels que *prix*, *payer*, *soudre* et *bargaine*, la langue française se dote de termes qui répondent aux changements sociaux de la fin du XII^e siècle. L'analyse des récits vernaculaires de ce siècle montre que les termes économiques ne sont pas imperméables à l'urbanisation des villes et à la multiplication des échanges. Ainsi le terme *pris*, qui a le sens large de « valeur » pendant tout le Moyen Âge, permet d'exprimer le montant nécessaire pour acheter un bien à la fin du siècle. Le mot *payer*, dont les premières occurrences attestent le sens de « se réconcilier », devient, dans *Érec et Énide* de Chrétien de Troyes, la façon d'acquitter une dette en échange de biens matériels. *Soudre* connaît le même développement sémantique : utilisé dans le fabliau des *Deus chevaux*, il est le terme qu'on emploie pour envisager la vente d'une marchandise. Alors que l'ensemble de ces mots révèle la nécessité d'établir une valeur fixe, un « juste prix », le mot *bargaine* souligne les difficultés associées à cette entreprise. Cela montre bien que le lexique en langue vernaculaire a sa disposition des termes qui ouvrent des perspectives nouvelles sur des enjeux de la société médiévale du « long » XIII^e siècle.

Ce qui devient apparent lorsqu'on suit de près le développement du lexique commercial, c'est que les premières années de la formation de la langue française constituent un moment décisif dans l'usage de ce lexique. Le plus souvent issus du latin classique, les termes du langage

¹³⁴ Marie de France, *L'homme, le cheval et le bouc*, dans *Fables*, *op. cit.*, v. 3.

¹³⁵ Sylvain Piron, « Albert le Grand », *art. cit.*, p. 23.

¹³⁶ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972, p. 280.

commercial connaissent des emplois adaptés aux préoccupations éthiques de l'époque et aux réalités changeantes. Dès le x^e et le xi^e siècle, les textes associent les activités marchandes (avec les mots *marchié, marcheant, merz*, ainsi que les verbes *achater* et *vendre*) aux milieux urbains qui commencent à s'agglomérer à la même époque (*bourg, bourgeois* et *ville*). De la *Vie de saint Alexis* à la *Chanson de Roland*, les premiers récits en langue vernaculaire emploient des mots abstraits qui renvoient de façon large aux possessions matérielles (*aveir* et *chetel*) et qui situent les biens dans un rapport terrestre / céleste, conformément à la pensée chrétienne médiévale. Plus encore, les *Lois de Guillaume* font état d'un système d'établissement des valeurs où le *denier* et le *sou* interviennent comme des instruments de mesure. Enfin, avec les mots *plege* et *guage*, ce texte pense les transactions commerciales dans un cadre juridique. Au tournant du second millénaire, la société médiévale apparaît ainsi marquée par des changements nombreux qui infléchissent le rapport à l'argent et aux biens.

Après deux siècles d'économie majoritairement rurale, la fin du xii^e siècle est marquée par l'accroissement des populations qui se regroupent dans des villes qui s'agglomèrent au même moment. Si les mutations sociales ont attiré l'attention des historiens, les mots *gaaing* et *gaaigner*, qui renvoient autant à un profit agricole qu'à un profit urbain jusqu'au xvii^e siècle, invitent le chercheur à être prudent et à ne pas surestimer la part du commerce dans l'économie médiévale, qui reste majoritairement rurale pendant tout le « long » xiii^e siècle. Cela dit, force est de constater que l'augmentation des devises à partir du milieu du xii^e siècle laisse des traces dans le langage. Que ce soit avec les mots qui concernent directement la monnaie (comme *argent, change, monnaie* et leurs dérivés) ou avec ceux qui relèvent des transactions commerciales (*bargaine, payer, prix, soudre* et leurs dérivés, ainsi que les mots *cout, dette* et *profit* qui seront analysés dans le chapitre suivant), le vocabulaire économique connaît un tournant commercial au moment même où se produit ce que les historiens ont décrit comme une « révolution commerciale ». Cette « vague » d'expansion sémantique est certes concomitante d'une production plus grande de textes en langue vernaculaire, ce qui explique d'une certaine façon qu'il y ait davantage de mots attestés, mais les changements sémantiques observés à partir de la seconde moitié du xii^e siècle sont assez circonscrits dans le temps pour permettre de souligner la coïncidence avec la chronologie mise en évidence par les historiens de l'économie.

Au cours du « long » XIII^e siècle, les termes que nous avons repérés développent plusieurs formes morphosyntaxiques, telles que la forme adjectivale, verbale et nominale, et occupent par le fait même de nombreuses fonctions grammaticales. Ainsi *achater* (verbe que l'on trouve dans les textes dès le XI^e siècle) est utilisé comme un substantif dans les récits brefs de langue française avec les formes *achate* (forme féminine que l'on trouve dès le début du XII^e siècle¹³⁷), *achat* (dès le milieu du XII^e siècle¹³⁸) et *achateur* (dès le début XIII^e siècle¹³⁹). Le constat est le même pour l'ensemble des mots du commerce. En se dotant de mots qui renvoient à la personne qui achète (à l'*achateur*) et à ses actions (*achat*, *acheter*), ceux qui choisissent alors d'écrire langue française ont une position active par rapport aux changements qui s'effectuent dans la société médiévale du « long » XIII^e siècle.

Enfin, à la suite de l'urbanisation de la société, le lexique des activités marchandes trouve un socle de stabilité jusqu'au premier tiers du XIV^e siècle. À l'exception de mots rares, comme *negoce*, que l'on trouve dans une traduction du troisième quart du XII^e siècle du *Sermon des cantiques* de Saint Bernard¹⁴⁰, et *commerce*, que l'on trouve dans les coutumes de Saint-Louis de 1273¹⁴¹, peu de nouveaux termes sont introduits dans la langue commune avant le siècle suivant. La « révolution commerciale » des années 1160-1330 constitue ainsi une période unifiée du point de vue du lexique. Or son emploi n'en est pas pour autant simplifié, car les mots du commerce peuvent être utilisés dans des contextes qui renvoient à des échanges avec les marchands et à des échanges avec le divin. Le prochain chapitre est consacré à la distinction entre les différents types d'usage qui sont faits du vocabulaire marchand, montrant qu'il existe des emplois « concrets » (liés à l'échange monétaire), « abstraits » (liés au rachat) et, finalement, « éthico-économique » (qui pensent les conséquences spirituelles des actes économiques accomplis sur terre).

¹³⁷ *DEAFél*, « Achat ».

¹³⁸ CNRTL, « Achat ».

¹³⁹ CNRTL, « Acheteur ».

¹⁴⁰ Stewart Gregory, *La traduction en prose française du 12^e siècle des Sermones in Cantica de Saint Bernard*, Amsterdam, Rodopi, 1994, XL, 71.

¹⁴¹ Paul Viollet, *Les établissements de saint Louis*, vol. 1, Paris, Renouard, 1886, p. 390.

Chapitre 2

Usages des mots du commerce

Que l'on pense à la *dette*, qui peut être monétaire ou morale, et au *coût*, qui peut être concret ou figuré, les termes du commerce forment un vaste lexique aux usages variés. Dès les premiers siècles du Moyen Âge, les mots du commerce sont utilisés dans un sens figuré, qui semble propre au latin des chrétiens²⁶². Cet emploi nouveau, abstrait, s'ajoute ainsi au sens que lui donne la langue commune²⁶³. Examinant de près le comportement du vocabulaire économique du haut Moyen Âge, Valentina Toneatto écrit que « [à] partir du III^e siècle, les Pères commencent à employer un vocabulaire conceptuel et métaphorique caractérisé par une polyvalence sémantique à la lisière entre matériel et spirituel et se référant à des contextes à la fois transcendants et triviaux²⁶⁴ ». C'est en examinant l'emploi métaphorique du vocabulaire du commerce que Valentina Toneatto et Giacomo Todeschini ont pu étudier la formation d'un langage « éthico-économique²⁶⁵ » où la possibilité de rédemption se pense avec les termes de l'échange et inversement²⁶⁶.

Partant du constat que les mots du commerce sont dotés en ancien français d'usages multiples, il a semblé nécessaire de relever de façon systématique l'ensemble des occurrences du corpus et déterminer pour chaque cas s'il s'agit d'un emploi au sens figuré ou au sens concret. Ce choix a été guidé par l'environnement lexical de chaque mot : le sujet du verbe, les adjectifs utilisés, les compléments d'objet directs ou indirects appelés, les compléments

²⁶² Albert Blaise, « Le langage figuré », dans *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Le latin chrétien, 1955, p. 40-51.

²⁶³ Christine Mohrmann, *Latin vulgaire. Latin des chrétiens. Latin médiéval*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1955, p. 23.

²⁶⁴ Valentina Toneatto, « La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge », *Médiévales*, n°60, 2011, p. 187-202. En ligne : <http://journals.openedition.org/medievales/6220>.

²⁶⁵ « Depuis l'époque patristique, le problème étant d'accorder les conduites du fidèle dans le siècle à leurs conséquences dans l'au-delà, l'activité économique est devenue naturellement l'un des domaines privilégiés de réflexion sur le salut et la damnation de l'homme. Cette réflexion s'est nourrie du langage des échanges, de l'administration, du prêt, du lucre, de la richesse, à travers un système métaphorique qui relie constamment les comportements et les démarches terrestres à leurs conséquences individuelles et collectives. » Valentina Toneatto, *Les banquiers du seigneur*, *op. cit.*, p. 47.

²⁶⁶ Le terme a d'abord été utilisé par Giacomo Todeschini, dans un livre qui n'a pas encore été traduit en français : *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Carocci, coll. « Studi superiori », 1994, p. 119 et suivantes.

circonstanciels, *etc.* De façon générale, le sens concret relève de contextes linguistiques qui touchent au commerce : par exemple, « un marchand *achète* un poisson ». Le sens abstrait quant à lui peut exprimer la possibilité du salut en des termes économiques dans des formules comme « il est possible de *racheter* son âme en accomplissant de bonnes actions ». En se référant à la sémantique pour distinguer l'emploi concret de l'emploi figuré des termes de l'économie, il est devenu clair que certains usages ne correspondent pas entièrement à l'une ou à l'autre des catégories sémantiques. Ces cas précis ont été identifiés par les historiens de l'économie comme des emplois à valeur didactique et éthiques qui expriment l'idée du salut à travers la métaphore de la transaction. Les constructions lexicales qui reposent sur ce type d'emploi relèvent du sens concret, mais sont encadrées par un contexte qui transcende l'échange, comme dans la phrase « le don d'aumône au pauvre permet d'obtenir le salut ». Ces usages « éthico-économiques », qui oscillent fortement entre le profane et le sacré, constituent donc une autre catégorie d'emploi, à côté des sens propres et figurés.

Cette distinction sémantique a permis d'établir le tableau en annexe où est indiqué le nombre d'occurrences par catégorie d'emploi dans les récits brefs de la période 1160-1330 (Appendice 1). Le présent chapitre examinera les différentes conclusions que l'examen des usages et de l'environnement lexical des mots de l'économie permet de tirer. Les premières sections de ce chapitre illustreront d'abord, par les mots *achat* et *dete*, les emplois concrets, figurés et éthiques qui se trouvent dans les formes brèves. Une fois que les différents types d'emplois seront établis, l'analyse d'occurrences permettra de circonscrire un nombre de tendances narratives, tant du point de vue de l'énonciation que des niveaux de narration. Enfin, si le langage économique a un usage varié dans les formes brèves, d'autres, tel qu'*argent*, *besant*, *denier*, *esterling*, *livre*, *marc*, *parisis*, *rachat* et *usure*, connaissent un phénomène de restriction sémantique. Pour ces mots, il est possible de distinguer un emploi dominant : sens propre pour les pièces de monnaie, sens figuré pour l'idée du *rachat* et usage « éthico-économique » pour l'*usure*.

LE MARCHÉ ET L'ÂME. EMPLOIS CONCRET, FIGURÉ ET ÉTHICO-ÉCONOMIQUE
DES MOTS DU COMMERCE EN LANGUE VERNACULAIRE

Économie et religion ne devraient pas être pensées séparément au Moyen Âge. À partir des textes ecclésiastiques médiévaux, les historiens ont mis les chercheurs en garde contre une lecture anachronique qui reproduirait les distinctions modernes entre les sphères de l'économique et du religieux, comme Alain Guerreau²⁶⁷, Bartelome Clavero²⁶⁸, Giacomo Todeschini²⁶⁹ et Valentina Toneatto²⁷⁰. Se pose alors un problème de méthode : s'ils sont distingués dans le Tableau 1 par la sémantique, l'identification des emplois concrets, abstraits et « éthico-économiques » ne permet pas de les situer comme des occurrences absolument étrangères l'une à l'autre. La conception théologique de l'argent, par exemple, n'est jamais loin, même si l'environnement lexical immédiat n'en témoigne pas²⁷¹. Néanmoins, il était primordial d'observer les tendances et d'identifier les constantes lexicales, d'un point de vue quantitatif d'abord, dans un corpus qui n'a pas été considéré sous cet angle. Le fait que les termes français soient employés dans des textes narratifs a un certain nombre de répercussions sur le récit dont il fallait mesurer l'ampleur.

Emplois concrets et figurés. Les mots achat et coust.

À partir du relevé d'occurrence des mots du commerce dans les formes brèves de la « révolution commerciale » des années 1160 à 1330, il est possible d'affirmer que leur emploi relève majoritairement du sens concret, avec, en moyenne, 65 % de l'ensemble des termes analysés dans le Tableau 1. Cela signifie que les contes exemplaires, les dits, les fables, les fabliaux, les lais et les miracles, écrits avant le premier tiers du XIV^e siècle, emploient le lexique économique en grande partie dans des contextes qui se rapportent à des transactions

²⁶⁷ Alain Guerreau, « Avant le marché, les marchés : en Europe, XIII^e-XVIII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 56, 2001, p. 1129-1175.

²⁶⁸ Bartelome Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, 1996.

²⁶⁹ Giacomo Todeschini, *Richesse franciscaine, op. cit.*, p. 10.

²⁷⁰ Valentina Toneatto, *Les banquiers du Seigneur, op. cit.*, p. 17.

²⁷¹ Par exemple, dans le miracle de *Marie l'Égyptienne* tel que conservé dans la collection du *Gracial* (c.a. 1050), l'achat par Marie de trois pommes (« trois pains achata pur treis deniers », v. 88), si elle est bien concrète au niveau du sens, ne devrait pas être analysé sans mentionner la symbolique chrétienne associée au nombre trois. Tout de même, cette occurrence est considérée comme concrète en raison des unités lexicales comprises dans le syntagme verbal.

terrestres, dans des constructions lexicales qui ne renvoient pas explicitement au divin. Par exemple, le mot *achat* est employé dans tous les genres étudiés avec le sens courant de se « procurer une ou des marchandises » :

Dame, dist li preudons, je veil demain aller
En cele foire la por du cuir acheter.
Jean de Saint-Quentin, *Le dit du cordouanier*, v. 73-74.

Un riches hum, ceo dit, aveit
Un cheval, que vendre voleit,
E un sun buc tut a un pris.
Pur vint souz ceo dist a ses amis
Que chescun d'eus voleit duner,
Si nul vousist achater.
Marie de France, *L'homme, le cheval et le bouc*, v. 6.

Se partit de dame Felise
Et vint a la feire de Troies
La trova marchaans de Broies
Qui acheterent son charoi.
La bourse pleine de sens, v. 76-79.

En Alisaundre usa sa merchandise,
Mult i guaina estrangement ;
En kanke il achata & kanke il vent.
Estrangement li multeplie
Sun aver en icel partie.
Deuxième collection anglo-normande, Abraham le juif, v. 51-54.

Pescher alad si cum il sout
Bel vendeit e achatout,
Tant qu'il feu ben illuec seüz
E des païsanz coneüz.
Lai de Haveloc, v. 135-138.

Mesons et terres achata,
Cel an fist tant et exploita
Que ar son avoir fu amez
Et prodom et sages clamez.
Vie des pères, Merlin Mellot, v. 18524-1527.

Ces extraits fournissent des exemples communs de l'emploi concret. Le plus souvent, le verbe est accompagné d'un complément d'objet direct qui indique la chose achetée : des *chevaus* (5 occurrences), un *pain* (4 occurrences), un *poisson* (3 occurrences), une *chandillette* (2 occurrences) et le terme au sens plus large d'une *chose* (2 occurrences), mais aussi *asne*, *bestes*, *champ*, *char*, *charoi*, *cuir*, *cote*, *denree*, *dras*, *mentel*, *mireeur*, *mouton*, *pel*, *oes*,

roncin, viande, vin, vitaille avec une occurrence par termes. Le verbe *achater* peut également être accompagné d'un complément d'objet indirect qui indique le vendeur : *d'un vaslet, un sien compain, a un pseudonne de ville, de toi* et le pronom personnel *m'*. De manière semblable, les compléments circonstanciels de lieu sont assez rares, avec quatre occurrences seulement : *au marchié, a Froitmantel, a Never* et *une ville*. Cette conclusion s'applique aussi aux mots *bargaine, chatel, denier, marcheant, marchié, monoie* et *vente*, dont l'usage est principalement concret. Il gravite ainsi autour du mot *achat* et de ses dérivés, utilisés avec le sens concret, une constellation de mots qui se rapportent aux marchandises dans des contextes principalement urbains, mais aussi ruraux.

Malgré la prépondérance de cet emploi (en moyenne 65 % des occurrences), les emplois au sens figuré constituent tout de même 11 % des occurrences, un ensemble qui n'est pas négligeable. Dans ces constructions lexicales, la transaction n'est pas matérielle ou monétaire, comme pour l'emploi concret, puisque « l'achat » effectué est abstrait et concerne l'âme des chrétiens. Ce type d'usage est fort probablement calqué sur le sacrifice du Christ qui racheta l'humanité au prix de sa vie, une expression que l'on trouve à quatre occasions dans notre corpus d'étude. Elle se trouve notamment dans le miracle intitulé *Ave sur la langue*, conservé dans la collection du *Gracial* (c.a. 1050), au moment où Notre-Dame plaide pour un homme qui risque d'être amené en enfer : « N'irat pas en vostre turment ! / Cument osez vus travailler / Cels ke mis fiz achata chier ? » (v. 106-107) L'emploi du verbe *achater* avec l'adverbe *chier* comme complément circonstanciel de prix évoque le sacrifice de la Croix. C'est la construction périphrastique *celui qui si chier a achater nostre amour* permet d'ailleurs d'identifier l'identité du Christ au chapitre 218 du *Ci nous dit* :

En l'eure que nous pechons mortelment, nous l'en boutons hors et y heberjons l'anemi (Laide chose est a nous de heberjer oste qui nous hait a mort) et banissons de nos cuers *celui qui si chier a achatees nostre amour* [= le Christ].

Ci nous dit, chapitre 218, ligne 4-6.

Doté d'une fonction d'expressivité, l'adverbe *chier*, qu'il soit employé par Notre-Dame ou par le narrateur moralisateur du *Ci nous dit*, ne constitue pas en soi un montant exact, mais « ouvre » le discours au figuré et à des prix incommensurables, soit à l'âme et à la possibilité de rédemption. Contrairement aux achats de type monétaire ou matériel, qui s'effectuaient publiquement, l'emploi figuré renvoie plutôt au privé et à une dimension intime de l'être.

Du point de vue de la sémantique, le sens figuré de *achat* et de ses dérivés se construit avec des environnements lexicaux qui sont abstraits. Ainsi les emplois attestés dans le corpus sont formés par le verbe *achater* suivi ou précédé de *amor* (2 occurrences), *amour Dieu* (1 occurrence), *cors d'un martyr* (2 occurrences), *cors Nostre Seigneur* (2 occurrences), *Deu* (1 occurrence), *domaiche* (1 occurrence), *fierce* (1 occurrence), *grace* (1 occurrence), *monde* (1 occurrence), *paradiz* (2 occurrences), en plus des occurrences où le pronom personnel *le* renvoie à un référent au figuré (2 occurrences). Dans ces constructions où le verbe est accompagné d'un complément d'objet direct qui est au figuré, où le substantif est lié à un adjectif ou à un adverbe dont l'emploi est fortement connoté dans la pensée religieuse (tel que *dulz*, *chier* ou *amerement*), le vocabulaire commercial devient la métaphore du rapport au transcendant. Envisagée par les termes de l'échange, la rédemption du chrétien semble s'obtenir – ou se « payer » – par les comportements sur terre.

La conception « éthico-économique » explique, au moins en partie, le commerce des indulgences qui obtient une définition juridique au XII^e siècle²⁷². En effet, les indulgences peuvent désormais s'acquérir par acte de charité, notamment, et le IV^e Concile de Latran étend la pénitence à ceux qui ne contribuent aux croisades que par leur revenu²⁷³. Ce système de pardon individuel, procuré par l'argent et les biens matériels, se fonde grandement sur l'idée que la gestion des biens terrestres a une incidence sur la possibilité de rédemption. En raison de cette conception particulière, il est peut-être moins étonnant qu'on le pense que l'idée de la rédemption s'achète par des dons. Le chrétien a une « dette » envers Dieu, qui doit être acquittée autant par sa vie spirituelle que par des transactions matérielles, ce que les historiens ont observé en analysant le déploiement d'un langage « éthico-économique » durant le Moyen Âge²⁷⁴.

²⁷² Ane Bystend, *The Crusade Indulgence: Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095-1216*, Leiden/Boston, Brill, 2014.

²⁷³ *Ibid.*, p. 8.

²⁷⁴ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.* et Valentina Toneatto, *Les banquiers du Seigneur*, *op. cit.*

Comme l'écrit Julie Claustre dans l'introduction du collectif *La dette et le juge. Juridiction gracieuse et juridiction contentieuse du XIII^e siècle au XIV^e siècle*, « [à] partir du XIII^e siècle, le crédit est partout en Occident²⁷⁵ ». Le développement des usages du crédit se répand au point que l'historien Guy Blois considère l'endettement paysan comme l'une des causes de la paupérisation généralisée qui met fin à la croissance de la « révolution commerciale »²⁷⁶. Du crédit naissent les dettes, publiques et privées. À ce sujet, on retrouve des traces d'un calcul de dette publique au début du XIII^e siècle²⁷⁷ ; l'emprisonnement pour dette privée s'effectue à partir des premières années du XIV^e siècle²⁷⁸. Au même moment, la *dette*, comprise avec un sens métaphorique, est fortement associée dans la conception chrétienne au devoir qui unit le croyant au Christ. Mais les acceptions matérielles et spirituelles peuvent être liées, puisque la gestion des biens matériels entre en compte dans la possibilité d'obtenir son salut.

L'analyse des emplois figurés du lexique économique laisse sous-entendre que le chrétien a une *dete* à acquitter en vue d'obtenir le paradis. Du latin *debitum*, participe passé neutre substantivé de *debere* (« devoir »), le mot est employé en langue française à la fin du XII^e siècle avec le sens de « ce que l'on doit à quelqu'un²⁷⁹ », tel qu'attesté dans le *Roman de Renart* vers 1174 : « N'ot que doner que despendre / Ne ses detes ne pooit rendre²⁸⁰ ». Mot important dans la pensée chrétienne, en ce qui concerne les transactions entre le monde terrestre et la sphère du divin, *dette* connaît un emploi figuré important (38 % des occurrences), plus que les autres mots du lexique dont l'usage transcendant correspond plutôt

²⁷⁵ Julie Claustre (dir.), *La dette et le juge. Juridiction gracieuse et juridiction contentieuse du XIII^e siècle au XIV^e siècle (France, Italie, Espagne, Angleterre, Empire)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 7.

²⁷⁶ Guy Bois, *La grande dépression médiévale XIV^e et XV^e siècles. Le précédent d'une crise systémique*, Presses universitaires de France, Paris 2000, p. 59-61.

²⁷⁷ Alain Bourreau, « Le monastère médiéval, laboratoire de la dette publique ? », dans *La dette publique dans l'histoire. Les Journées du Centre de Recherches Historiques des 26, 27 et 28 novembre 2001*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2006. En ligne : <http://books.openedition.org/igpde/1813>.

²⁷⁸ Julie Claustre, *Dans les geôles du roi. L'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2007.

²⁷⁹ TL, vol. 2, 1827 : « *Schuld* » ; CNRTL, « *Dette* ».

²⁸⁰ *Romand de Renart*, Dominique Martin Méon (éd.), t. 1, Paris, Chez Treuttel et Würtz, 1826, p. 29.

en moyenne à 11 %. Ce type d'emploi se trouve notamment dans le prologue du récit du *Juitel* dans la collection d'exemples français de la *Vie des pères* :

Nos somes tuit fil Jhesuscris,
Qui de son cors bonté nos fist.
Bonté ? Voire, k'il aquita
Ce dont Eve nos endeta.

Vie des pères, Juitel, v. 379-382.

Dans le récit d'un jeune juif épargné d'une fournaise par le Christ, puis converti, le rappel de la filiation spirituelle des chrétiens est significatif. Ce passage expose l'obligation qui unit le croyant à Dieu, en mentionnant l'endettement moral qui a été légué par le péché originel²⁸¹.

À partir du haut Moyen Âge, la vie matérielle du croyant est largement associée au spirituel. Comme l'écrit Valentina Toneatto, la circulation des biens devient un enjeu central des écrits monastiques, autour des thèmes *largitio* (« largesse » ou « générosité »), *dispensatio* (« dépense » ou « distribution ») et *elemosyna* (« aumône » ou « merci »)²⁸². Dans cette conception des avoirs, le riche dépend du pauvre pour obtenir son salut, autrement dit, il doit léguer une partie de ses biens pour acquitter sa dette envers Dieu²⁸³. Le rapport à la richesse est le même au XIII^e siècle et cette logique théologico-économique se retrouve formulée par un personnage du miracle *Dou valet anglais* dans la *Collection de Chartres* de Jean le Marchant :

Si li preeschierres le retient [= le fermail]
Ou il le donne ou le despent,
A toi de ce de rien n'apent.
Que qu'il devieigne ne te chaille !
Ja tu n'i perdras vaillant maille
De tes biens ne de tes merites
Se de ta debte a Dieu t'aquites
Car bonne ovre et bonne pensee
A Dieu et a sa mere agree.

Collection de Chartres, Dou valet anglais, v. 168-176.

Dans ce court récit, le don d'un *fermail* (« une agrafe », soit un objet précieux) à une église permet de s'absoudre de la dette de tous les « preeschierres ». Si le syntagme nominal « debte a Dieu » place sur l'axe de la transcendance une dette, à l'origine plus morale que matérielle, celle-ci s'acquitte sur terre par le don ou la dépense de biens matériels. Motivé par l'absolution d'une dette « intérieure », puisqu'elle se rapporte à l'individu, cet exemple montre que les

²⁸¹ Voir le chapitre de cette thèse consacrée à la dette (*infra*, p. 335-377).

²⁸² Valentina Toneatto, *Les banquiers du Seigneur, op. cit.*, p. 139-179.

²⁸³ *Ibid.*, p. 178.

chrétiens doivent se tourner vers « l'extérieur » pour s'acquitter du péché originel, par le don à l'église ou le don aux pauvres.

À bien des égards, le comportement du mot *dette* est exemplaire des autres mots du lexique économique du Moyen Âge central. Les occurrences de type éthico-économique ont été regroupées comme un ensemble dans le Tableau 1, puisqu'elle déjoue l'opposition trop stricte entre une acception concrète et figurée en relevant à la fois du matériel et du spirituel. Beaucoup moins fréquents que les occurrences au sens propre ou celles au sens figuré, les emplois éthico-économiques correspondent en moyenne à 7 % de l'ensemble des occurrences. Tout de même, ils occupent une place centrale dans les écrits ecclésiastiques latins et, la plupart du temps, ce type d'acceptions provoque dans le récit l'arrêt de la trame narrative causée par l'intervention d'un narrateur qui reprend à son compte le discours du clergé.

Tendances narratives des acceptions concrètes, figurées et éthico-économiques. Le mot vente

Dans l'article intitulé « Frontières du récit », Gérard Genette reprend l'opposition qu'Émile Benveniste posait entre *histoire* et *discours* dans le premier volume des *Problèmes de linguistique générale*²⁸⁴ afin de définir les différents modes énonciatifs qui se trouvent dans le récit :

Dans le discours, quelqu'un parle, et sa situation dans l'acte même de parler est le foyer des significations les plus importantes ; dans le récit, comme Benveniste le dit avec force, *personne ne parle*, en ce sens qu'à aucun moment nous n'avons à nous demander *qui parle* (où et quand, etc.) pour recevoir intégralement la signification du texte²⁸⁵.

En plus des parties descriptives, qu'il élabore plus largement dans le cadre de l'article²⁸⁶, les zones de récit et de discours constituent les divers modes du texte narratif. Le discours serait, selon cette définition, linguistiquement subjectif, se rapportant soit à la parole des personnages soit à celle du narrateur²⁸⁷. Cependant, il ne faudrait pas considérer ses « états » de l'expression littéraire comme étanches : Genette ajoute « [qu']il y a toujours une certaine

²⁸⁴ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, op. cit., p. 238-243.

²⁸⁵ Gérard Genette, « Frontières du récit », *Communications*, n° 8, 1966, p. 161.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 156-159.

²⁸⁷ Gérard Genette. *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, p. 62-63.

proportion de récit dans le discours, une certaine dose de discours dans le récit²⁸⁸ ». Tout de même, le théoricien écrit que « le discours inséré dans le récit reste discours et forme une sorte de kyste très facile à reconnaître et à localiser²⁸⁹ ». Identifiés de la sorte, l'opposition entre ces moments où les textes « récitent » (où l'intrigue avance) et ceux où ils retournent à l'état de « discours » (où l'intrigue arrête) est susceptible d'éclairer le comportement particulier du vocabulaire économique médiéval dans les formes brèves.

En effet, l'examen des occurrences nous force à constater que les différents emplois sémantiques ne se retrouvent pas dans les mêmes « modes » de la narration. Tel que divisé dans le Tableau 1, les emplois concrets se distinguent des emplois « éthico-économiques » notamment par le type d'énonciation car ces emplois concernent toujours le récit. Les termes, utilisés le plus souvent sous la forme verbale, renvoient au cadre spatiotemporel institué par la diégèse. Les emplois « éthico-économiques », quant à eux, se rapportent explicitement à un « idéologème²⁹⁰ » – la plus petite unité sémiotique-idéologique d'un texte²⁹¹ – et l'inscrivent dans le contexte du récit. La sémioticienne Julia Kristeva écrit que « [l']idéologème d'un texte est le foyer dans lequel la rationalité connaissante saisit la transformation des énoncés (auxquels le texte est irréductible) en un tout (le texte) de même que les insertions de cette totalité dans le texte historique et social²⁹² ». Enfin, l'emploi figuré du vocabulaire économique peut s'inscrire à la fois dans le récit et dans le discours et a comme caractéristique de transcender la situation linguistique, en rappelant la nature peccable des chrétiens. Les emplois figurés ont ainsi une dimension morale qui n'est jamais loin de ce qui est exprimé.

Des 256 occurrences du mot *vente* et de ses dérivés, 206 (soit 80 %) emploient le terme avec son sens concret et font avancer le récit. Dans les récits brefs, *vente* et ses dérivés dans leur acception concrète touchent au marchandage effectué par les personnages et apparaissent dans la narration ou dans les dialogues. Ainsi dans la fable *L'homme, le cheval et le bouc* de Marie de France, la situation initiale dévoile *un riches hum* désirant vendre sa

²⁸⁸ Gérard Genette, « Frontières du récit », p. 161.

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ La notion a été théorisée de façon légèrement différente par Marc Angenot et par Julia Kristeva. Voir à ce sujet les commentaires d'Edmond Cros, *La sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 161-181.

²⁹¹ Julia Kristeva, « Le texte clos », *Langages*, n° 12, 1968, p. 103-125.

²⁹² *Ibid.*, p. 104.

marchandise : « Un riches hum, ceo dit, aveit / Un cheval, que vendre voleit, / E un sun buc tut a un pris » (v. 1-3). Dans cet apologue, qui donne bien le pouls des réflexions sociales contemporaines sur les notions de *valeur*²⁹³, l'intrigue tout entière concerne la vente du cheval et du bouc « tut a un pris » (v. 3). Le verbe *vendre* se situe au niveau du récit, puisqu'il s'agit du *voleir* de l'homme puissant. Le mot est à nouveau utilisé dans la diégèse du fabliau de *Constant du Hamel*, où il est cependant employé dans un dialogue entre un mari endetté et sa femme :

« Dame, or me puis mout esmaier,
Que ge n'en sai denier ou prandre.
Or me covient mes bestes vendre,
Et le blé que ge doi mengier. »
Constant du Hamel, v. 384-387.

Trompé par le *meschief* (« les mauvais coups ») d'un forestier, à qui il doit cent sous, l'indigent exprime devoir vendre son apprivoisement pour acquitter sa dette. Encore une fois, le verbe *vendre* est employé dans la narration même, dans ce cas à l'aide du discours direct. Ce type d'usage n'a rien d'étonnant pour un spécialiste de la littérature, qui à l'habitude de lire des intrigues. Mais elle est significative pour nous parce que cet emploi est celui qu'investit presque uniquement le récit. En racontant des histoires, les récits brefs explorent un espace linguistique qui leur est propre et qui répond à des règles différentes que celles des autres formes discursives du discours social. L'importante utilisation du vocabulaire marchand dans des contextes narratifs donne espoir de trouver des façons différentes de penser le commerce dans les formes narratives vernaculaires du Moyen Âge.

Il peut ainsi être utile pour nous d'analyser encore plus précisément l'utilisation du lexique marchand. Nous avons également remarqué que la forme verbale est prépondérante dans les récits brefs. Ceci a, en soi, quelque chose d'éminemment narratif, puisque les verbes permettent de faire avancer la trame narrative. 197 des 206 occurrences emploient la forme verbale de *vendre*. Des 10 occurrences sous la forme substantive, trois relèvent de la construction *mettre a vente* ou *mettre en vente* où les prépositions *à* et *en* inscrivent le terme dans un processus et, par le fait même, dans le récit. Ensuite, quatre de ces occurrences

²⁹³ Sylvain Piron, « Albert le Grand et le concept de valeur », dans Roberto Lambertini, Leonardo Sileo, *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, FIDEM, p. 131-156, 2010.

renvoient à des personnages de *vendeörs* ou de *vendierres*, ce qui est également significatif pour notre analyse. Il ne reste que deux occurrences de *vente*, qui se rapportent également au contenu narratif. Dans le fabliau du *Chapelain*, la construction *au vendre* permet de désigner le commerce dans le discours d'un personnage :

« Comperes, dist li uns, gardez
Que nos ne soions deceüz
Au vendre, que c'est un granz luz,
Qui bien valt trente sous o vint ! »
Chapelain, v. 75-78.

Être *deceüz au vendre* est un emploi rare de la substantivation de l'infinitif *vendre*, où il permet d'exprimer dans le récit l'action de céder un *luz* (« brochet ») pour une trop petite somme. Ainsi, dans la grande majorité des cas, le verbe *vendre* est utilisé afin de créer des intrigues.

Une dernière occurrence se trouve dans le fabliau *Le prestre et la dame*, juste avant l'épilogue, dans une formule qui boucle le récit :

Dit le borgois : « Et ge l'otroi :
Si l'achatez au marchié.
Bien ai eü le col charchié !
Alez a Dieu beneïçon ! »
A tant s'en vait en sa maison,
Que saïgement a exploitié :
C'est de tel vente, tel marchié !
Le prestre et la dame, v. 161-167.

L'expression proverbiale *a tel marchié tel vente* renvoie, selon Morawski, à l'idée « qu'il faut adapter sa conduite aux circonstances où l'on se trouve²⁹⁴ ». À mi-chemin entre le récit et la moralité (qui commence au vers suivant, après un saut de ligne dans le manuscrit Paris, BnF fr. 19152, f. 65vb), elle conclut l'intrigue avec un morceau de sagesse populaire. Le fait que ce soit l'imaginaire de l'économie qui soit employé n'étonne pas dans ce récit qui prend place au marché ; les termes de *vente* et de *marchié* (« entente ») exposent alors la commercialité des rapports humains. Occurrence significative, elle permet de boucler le fabliau par une leçon morale qui concerne le marché. L'analyse des occurrences concrètes du verbe *vendre* montre donc que le terme est utilisé majoritairement dans le cadre narratif (actions, dialogues, personnages) et qu'il est parfois utilisé pour transmettre des leçons morales. Les formes

²⁹⁴ Morawski, n° 160.

narratives brèves jouent par ailleurs constamment de cette double vocation (didactique et narrative) qui est propre à leur poésie.

En plus des occurrences concrètes de *vendre* (des occurrences qui renvoient à une transaction de monnaies ou de possessions), il existe un nombre d'utilisation « éthico-économique » qui se trouvent dans les passages plus « discursifs » de la narration, tel que les prologues ou les épilogues ou les interventions plus moralisantes des narrateurs qui freinent le récit. On retrouve plus fréquemment cet usage dans les formes qui tentent de susciter la foi du lecteur. Un exemple important se trouve dans le *Ci nous dit*, au moment de relater le récit de l'évacuation des marchands du Temple. Les paroles de Jésus-Christ sont glosées par le narrateur qui les explique : « Et senefie qu'en ne doit vendre n'acheter ne paier ne demander ses doites, ne parler de nulle parole ieuseuse en sainte eglise ou temps qu'en chante la messe ne les autres heures » (*Ci nous dit*, ligne 4). Cette intervention de la narration sous la forme de glose ou de moralisation interrompt le récit : le narrateur ne rapporte plus les actions et les dialogues des personnages de la diégèse, mais offre une réflexion éthique adressée au lecteur. Les propos n'ont pas d'incidence dans l'espace spatiotemporel du récit et s'inscrivent plutôt dans l'*ici* et le *maintenant* de la transmission et de la réception. Voilà une autre façon dont les récits brefs ont pu transmettre des leçons à leurs lecteurs. En prenant un instant pour commenter ce qui vient de survenir dans le récit, le narrateur se place en position d'autorité et peut orienter la compréhension d'un geste ou d'une parole de nature commerciale. Ce type d'interventions, un peu plus lourd à lire puisqu'il interrompt le récit, a néanmoins une valeur didactique claire.

Or les commentaires éthico-économiques ne sont pas obligatoirement pris en charge par le narrateur. Dans le récit *XXXII* de la collection du *Gracial* (ca. 1150), le récit rapporte au discours indirect les propos d'un « angele » (ange, v. 73 et 76) particulièrement mécontent qui se plaint des péchés du siècle, à la manière des « états du monde²⁹⁵ ». La critique des marchands repose sur leur manque de fiabilité, étant trop prompts au parjure :

Mult se replainst sur les marchanz,
Sur les petiz e sur les granz,
Ki tant se parjurent e trichent,
Ki par sermenz tant purfichent

²⁹⁵ Par exemple, celui de Rutebeuf où il exprime vouloir « rimer [...] du monde divers ». *L'état du monde*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, v. 3.

Ceo ke ne fu ne unkes n'est ;
De sei parjurer sunt trop prest,
Falsement jurent, ne se amendent ;
Ne lur en chalt, mais que bien vendent ;
Almones ne funt ne altre rien,
Mais que Deu lur laist gagner bien.

Gracial, XXXII, v. 133-141.

Selon les dires du personnage, les marchands n'hésitent pas à vendre ce qui n'existe pas (« ceo ke ne fu ne unkes n'est », v. 137) à des prix déraisonnables qu'ils fixent par entente verbale (« par sermenz tant purfichent », v. 136). Le discrédit du métier passe donc par leur faculté de mentir, un préjugé répandu qui est intégré dans la longue énumération des divers maux de la société, à côté des « evesques » (v. 85), des « prestres, des clers » (v. 113), des « chevaliers » (v. 125), des « dames » (v. 143) et des « vilains » (v. 159). Faire assumer l'opinion par un ange a ainsi comme conséquence d'accorder au jugement une certaine force, tout en marquant clairement qu'il provient du discours chrétien. En lisant la satire sociale qui lui est offerte, le lecteur comprend que, pour l'Église, le métier de marchand est craint en raison de sa capacité à altérer le statut de la vérité. Paradoxalement, il intègre le marchand à la liste des groupes sociaux pouvant être considérés comme des fidèles, en marquant par le contre-exemple les gestes à éviter. L'habitude de l'aumône apparaît ainsi, dans cette plainte, comme suffisante pour amender les marchands.

Les propos éthico-économiques qui sont des discours indirects ont comme caractéristique d'être à la limite entre le récit et le discours. Il suppose une immersion plus grande par rapport aux discours véhiculés et est moins visiblement didactique que les interventions moralisantes du lecteur. Le discours indirect provoque également un effet ambigu sur la progression du récit et son arrêt ; dans le contexte du miracle *XXXII*, où un *angeles* (un « ange ») s'exprime successivement sur tous les problèmes temporels, la leçon morale, en raison de sa longueur (91 vers), marque certainement un ralentissement de l'avancée narrative. En effet, à tous les vingt vers, la formule *Puis se plaint* introduit un commentaire moral énoncé en discours indirect. Le texte signale en quelque sorte la redondance de l'exercice en ajoutant le préfixe *-re* à la formule introductive en écrivant *[il] se replaint* à partir du vers 125. Si le discours indirect n'interrompt pas véritablement le récit, comme pour les propos moraux des narrateurs, le texte signale bien le ralentissement qui s'effectue du point de vue de l'intrigue.

Les commentaires « éthico-économiques » peuvent enfin être transmis par le discours rapporté. Cette méthode relaie ainsi les propos moraux par l’entremise des personnages. Malgré le fait que ce type de discours soit par définition subjectif, les propos sont le plus souvent une reprise personnelle des propos de l’Église. Ceci s’explique probablement par la dimension exemplaire de nos récits brefs, quoiqu’il existe des passages contre-exemplaires où des personnages – de fabliaux le plus souvent – expriment des idées qui ne sont pas conformes aux discours ecclésiastiques²⁹⁶. Par exemple, dans le miracle *Dou valet anglais*, précédemment cité parce qu’il a une teneur éthique marquée, la vente du fermail donne lieu à une réflexion morale sur la simonie. Dans ce récit, un clerc épris d’un amour ardent se remémore la position de l’Église sur la vente des objets saints :

« Amis, or soit pousee chouse
 Que ta volenté a ce tende
 Que dou fermail faces offrende,
 Ja cil dons a preu ne vendra.
 Car cil preeschierres le vendra
 Por avoir de vin la gorge ointe
 Ou a aucune soue acointe
 Le donra ou le retendra
 Ou autrement le despendra,
 Que preu ne fera a l’iglise,
 Si auras perdu ton servise. »

Dou valet anglais, v. 142-152.

Ce monologue intérieur marque dans le récit la difficulté du personnage à commettre une action pécheresse pour cause d’amour. Elle oppose la vente de biens sacrés pour un profit monétaire destiné à une femme à l’amour divin dont la valeur ne pourrait se mesurer à l’argent. Si le discours est ici destiné au personnage qui le prononce, les commentaires « éthico-économiques » peuvent être dialogués ; dans les deux cas, la teneur moralisatrice des propos est forte et sa filiation au discours ecclésiastique est marquée. En effet, à la même époque, le péché de la simonie devient un des enjeux du discours des théologiens, comme l’a démontré Giacomo Todeschini²⁹⁷. La différence est que « l’idéologème » fait partie du récit et qu’il s’inscrit dans une logique narrative, telle que l’opposition *Dou valet anglais* entre l’amour charnel (désir pour la femme) et l’amour pour le Christ (la *caritas*).

²⁹⁶ Voir par exemple l’analyse du *Prestre et du chevalier* que nous proposons dans le dernier chapitre de cette thèse. Voir *infra*, p. 426-435.

²⁹⁷ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 53-76.

Nous avons vu que les emplois concrets du lexique économique sont uniquement diégétiques, alors que les occurrences « éthico-économiques » peuvent être situées aux deux modes énonciatifs, à différents niveaux de la narration. Le constat est le même pour les occurrences au sens figuré, qui peuvent aussi bien provenir de l'énonciation discursive que de l'énonciation diégétique. Par exemple, dans le miracle de Théophile, dans la version qu'en donne Gautier de Coinci, la métaphore de l'âme vendue fait partie du discours du narrateur au moment où le personnage éponyme tourne le dos à Dieu :

Bien doit avoir le cuer noirci
Quant por un peu d'oneur terrestre
A renoié le roi celestre
Et au maufé vendue s'ame.

Comment Theophilus vint a penitance, v. 564-567.

Dans un article sur la transmission du motif du « pacte au diable », Gábor Klaniczay et Ildikó Kristóf écrivent que « [l']évolution historique de l'usage de l'écriture se traduit par l'attention toujours plus soutenue prêtée à la signature du pacte²⁹⁸ ». Au moment où s'intensifient les pratiques contractuelles, il n'est pas anodin que l'idée du pacte diabolique prennent désormais la forme d'un commerce de l'âme (« maufé vendue s'ame » [v. 567], soit « vendre son âme au diable »). L'expression s'actualise ici dans le discours et entre en résonance avec l'opposition à la rime entre le *celestre* et le *terrestre*. Le fait de renier le Christ pour un profit sur terre confronte Théophile au risque de ne pas obtenir sa rédemption. Les enjeux moraux sont ainsi exprimés implicitement par le langage du narrateur qui énonce dans ce passage le contenu narratif.

Les emplois figurés peuvent se retrouver dans l'énonciation discursive, comme dans le miracle de *D'un archevesque qui fu a Tholete* de Gautier de Coinci, au moment d'une longue intervention morale de 277 vers qui interrompt le récit, provoquée par la mention des « faus gyüs²⁹⁹, as faus herites, / que confonde Sainz Esperites ! » (*Tholete*, v. 207-208) :

Diex les porroit par grant raison
Toz apeler de traïson
Meilz que Judas qui le vendi.
Ce qu,il en eut luez le rendi

²⁹⁸ Gábor Klaniczay et Ildikó Kristóf, « Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et temps modernes) », *Annales*, n° 4, 2001, p. 970.

²⁹⁹ En plus d'être une figure spontanément associée à l'usure, les juifs incarnent dans les récits brefs (et plus particulièrement les miracles) les mauvais croyants, ceux qui n'ont pas la bonne foi.

Et luez gehi qu'il eut pechié,
Luez eut tel duel de son pechié
Qu'il se pendit a ses deus mains.
Cil pechent plus, ne mie mains,
Car chascun jor vendent le sanc
Qui degouta de son saint flanc.

D'un archevesque qui fu a Tholete, v. 347-356.

La comparaison générale (le « ceux qui... » du vers 350) et le temps gnomique, qui se veut atemporel, permet de formuler une vérité morale et générale par rapport à tous les pécheurs qui, par leurs méfaits, se rapprochent de la figure de Judas. Les propos tenus se situent « hors récit » et font un emploi abstrait du lexique économique, avec la métaphore du « sang vendu ».

Il est significatif que les différentes acceptions du lexique commercial aient un certain nombre de conséquences sur les genres narratifs. À partir de la seconde moitié du XII^e siècle, les récits brefs emploient les termes de la société marchande grandissante comme des éléments propres à constituer de nouvelles aventures à lire. L'utilisation diégétique (= l'emploi concret) de ce lexique fait en moyenne 65 % de l'ensemble des occurrences du Tableau 1. Quand les mots du commerce sont employés dans les formes brèves, ils le sont majoritairement en relation avec le récit. Cela n'avait pas été observé à ce jour et pave la route à une analyse plus large de cet emploi narratif, tel que nous la ferons dans la deuxième partie de cette thèse. De plus, à partir du haut Moyen Âge, les termes économiques connaissent un emploi figuré très marqué, où le spirituel se pense dans le langage des transactions. Cet usage métaphorique occupe une proportion importante des occurrences que l'on trouve dans les formes brèves, avec en moyenne 11 % de l'ensemble, autant dans le discours que dans le récit. Enfin, la narration ainsi que les personnages peuvent formuler des réflexions d'ordre éthique qui sont intégrées au récit comme des sortes de « kystes », pour reprendre l'expression de Gérard Genette, des interventions claires qui sont des haltes dans la progression narrative et où la présence de l'idéologème est marquée ; cet usage correspond en moyenne à 7 % des occurrences. Or la moyenne générale permet mal d'envisager le comportement de certains mots de notre lexique dont l'emploi sémantique semble restreint à l'une des catégories sémantiques, ce dont il sera désormais question.

Le Tableau 1 sur l'emploi des mots du commerce dans les formes brèves dévoile le statut particulier des pièces de monnaie dont l'usage est principalement concret, avec des occurrences éthiques plutôt rares et une absence de l'emploi figuré. En effet, à l'exception des termes *besant*, *deniers* et *monnoie*, auxquels nous reviendrons, les termes *argent*, *esterlin*, *livre*, *marc*, *tournoi* et *parisis* ne font jamais partie du langage métaphorique qui permet de parler du sacré en termes économiques. Considérant que la majorité des mots du commerce sont plus ou moins fréquemment susceptibles d'abstraction (en moyenne 11 % des occurrences dans les formes brèves), la rigidité sémantique des termes numismatiques a de quoi étonner. Leur usage lexical dans les récits brefs reste circonscrit aux fonctions monétaires, telles que décrites par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, soit comme une unité de compte, une réserve de valeur et un intermédiaire des échanges³⁰⁰.

Avant de distinguer ces fonctions dans les formes brèves, il faut d'abord mentionner que deux types de monnaies existent au Moyen Âge : les monnaies dites « de compte » et d'autres, dites « réelles »³⁰¹. Les monnaies de compte, telles que la livre, le sou et le denier, équivalent à une mesure de matériaux dont la valeur peut varier, tel que l'argent ou l'or³⁰². Elles sont des unités de compte abstraites en ce qu'elles n'existent pas physiquement. C'est ce qui les distingue des monnaies réelles qui, elles, circulent et sont frappées par des ateliers autorisés³⁰³. La circulation monétaire se pense ainsi par un système référentiel où la mesure des choses passe par la comparaison d'unité fixe (unité de compte) et de pièces tangibles à valeur établie par un changeur (monnaie réelle). Dans les formes brèves, les monnaies virtuelles – *livre tournois*, *livre parisis*, *sou*, *denier* – sont mentionnées beaucoup plus fréquemment que les pièces réelles – *marc*, *sterling*, *besant* –, probablement parce que la mesure des valeurs s'établit par l'unité de compte.

³⁰⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion, p. 246-252.

³⁰¹ Lucien Gillard, « Unités de compte et espèce monnayées au Moyen Âge. Quelques définitions », *Médiévales*, n° 1, 1982, p. 85-88.

³⁰² Marc Bompaire, « Compter au XIII^e siècle avec la diversité des monnaies : livres, sous et deniers », *Comptabilités*, n° 7, 2015. En ligne : <http://journals.openedition.org/comptabilites/1616>.

³⁰³ Philippe Lardin, « Monnaie de compte et monnaie réelle : des relations mal étudiées », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLV, 2007. En ligne : <http://journals.openedition.org/ress/208>.

Dans les formes brèves de la « révolution commerciale », les termes numismatiques s'emploient habituellement dans deux types de constructions lexicales. La première, marquée par le verbe *valor*, sert à définir la valeur d'une chose, comme dans le lai du *Cor* de Robert Bibe où l'objet éponyme est estimé à cent livres d'or : « Vous durai jeo cest cor, / Qui vaut cent livres de or » (*Le cor*, v. 571). Dans le contexte du récit, le prix établi revient à énoncer l'incommensurabilité de l'objet merveilleux qu'on ne pourrait réduire à une valeur marchande. Les formules *vaut x monnaie*, qui servent d'abord à définir la valeur d'un bien, ne s'accompagnent pas toujours d'échanges. Ceci est plutôt mis en scène dans des constructions lexicales variées où les verbes *donner*, *acheter*, *vendre*, sont mis en valeur, tel que dans le fabliau de *Constant du Hamel* quand un prévôt offre dix livres à une femme pour qu'elle satisfasse son *solaz* (« son plaisir ») : « Ge vos donrai du mien dis livres / Por consentir ma volenté » (*Constant du Hamel*, v. 56-57). On le voit, la circulation monétaire dans les textes n'est pas toujours motivée par l'échange de marchandises.

Alors que l'emploi concret et narratif abonde dans les formes brèves, l'emploi métaphorique religieux est mince. Les pièces de monnaie semblent peu propices à devenir un symbole chrétien. Seuls le *denier* et le *besant* semblent se prêter à un emploi métaphorique. Pour cette première pièce, ceci s'explique probablement parce que le terme figure dans la Vulgate, notamment³⁰⁴ au moment de la parabole des ouvriers de la onzième heure : « *Simile est regnum caelorum homini patrifamilias, qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam. Conventione autem facta cum operariis ex denario diurno, misit eos in vineam suam*³⁰⁵ » (Mathieu 20:20). Dans ce récit, un maître de maison engage des ouvriers au prix d'un denier par jour, et ce, même à ceux qui se sont joints à la dernière heure de la journée. Les ouvriers ayant le plus travaillé se plaignent ; le maître les renvoie en rappelant qu'ils avaient accepté cette entente. Cette parabole sera interprétée par saint Augustin, qui la rapportera à l'idée de la rédemption en rappelant que les chrétiens seront récompensés par la

³⁰⁴ Le passage le plus notable aurait été la trahison de Judas dans Mathieu 27:9, mais le texte latin mentionne plutôt trente pièces d'argent (« *triginta argenteos* »).

³⁰⁵ Traduction Louis Segond : « Car le royaume des cieux est semblable à un maître de maison qui sortit dès le matin, afin de louer des ouvriers pour sa vigne. Il convint avec eux d'un denier par jour, et il les envoya à sa vigne ».

résurrection après la mort³⁰⁶. Les deniers non-obtenus à la suite du travail des ouvriers pèsent donc bien peu dans la balance, lorsqu'on les compare à la possibilité d'obtenir la vie éternelle. Dans un article célèbre, Jacques le Goff a envisagé le XIII^e siècle de la « révolution commerciale » comme une époque où s'entrechoquent les conceptions marchandes et temporelles du temps³⁰⁷. Le denier comme symbole de la paie divine et de la paie ouvrière s'inscrit directement dans cette pensée mitoyenne, où le sacré s'exprime en termes monétaires. Cet usage métaphorique a fort probablement orienté l'usage du terme *denier* et a permis de l'associer plus facilement au divin dans les récits brefs.

L'usage métaphorique de la pièce « de Byzance » est sans doute tributaire, au XIII^e siècle, du *Besant de Dieu* de Guillaume le Clerc de Normandie, un traité moral en langue vernaculaire, de 1226 ou 1227, inspiré par la Bible du pape Innocent III³⁰⁸. Dans cet ouvrage, une métaphore économique est convoquée d'entrée de jeu :

Pur ceo que jeo ne voil muscier
Le besant d'une acorcier,
Mes metre a creis e a usure,
Dirrai tant com leisir me dure.

Le besant de Dieu, v. 1-4.

Le cas régime absolu, trace dans l'ancien français du génitif latin, rappelle que la propriété du *besant* revient à *Deu*. Tel que programmé par l'*incipit*, le lecteur doit faire circuler les pièces de monnaie du texte, métaphore du sens, de façon vertueuse. Cette idée n'a rien d'exceptionnel dans la production discursive en langue française et renvoie à l'image du trésor des mérites infinis du Christ, un langage métaphorique qui transpose sur le plan matériel les qualités morales et qui permet de penser une distribution des richesses à partir des comportements vertueux³⁰⁹. Ce qui est plus étonnant, c'est que les récits brefs utilisent peu de

³⁰⁶ *Patrologia Latina*, éd. Jacques-Paul Migne, 1844-1855, vol. 38, 530-533. En ligne : pld.chadwyck.co.uk.

³⁰⁷ Jacques le Goff, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *Annales*, n° 3, 1960, p. 417-433.

³⁰⁸ Guillaume le Clerc de Normandie, *Le besant de Dieu*, éd. Pierre Ruelle, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1973, 287 p.

³⁰⁹ Robert W. Shaffern écrit que « [t]hat image became a doctrine in the teaching of the thirteenth-century Schoolmen, which said that Christ and the saints had won for all Christians an infinite treasury of merit, which could be distributed to the properly disposed by episcopal and papal authority », dans « Indulgences and Sainly Devotionalisms in the Middle Ages », *The Catholic Historical Review*, n° 84, 1998, p. 649.

constructions lexicales qui rapportent les pièces de monnaie au divin. Comme nous l'avons déjà mentionné, les termes *argent*, *esterlin*, *livre*, *marc*, *tournoi* et *parisis* ne connaissent pas d'emplois directement religieux dans nos récits brefs. De plus, les termes numismatiques plus « spécialisés » – *esterling*, *marc*, *tournois*, *parisis* – ne figurent pas dans la collection du *Ci nous dit*, un ouvrage moralisant qui regorge pourtant de termes commerciaux qu'il christianise volontiers. À l'inverse, les fabliaux sont les récits qui emploient un nombre varié de pièces de monnaie, ce qui est peu étonnant en raison de l'importance qu'occupent les thèmes commerciaux dans ce genre de textes.

L'examen du lexique numismatique montre qu'il existe une forme de restriction sémantique sur ce pan du vocabulaire économique. En effet, outre les *deniers* et les *besants*, qui ont un emploi particulier ailleurs que dans les formes brèves, les pièces de monnaie alimentent rarement le langage métaphorique, qui emploie pourtant les termes du marché pour exprimer la possibilité du salut. La spécificité de ces termes, en regard des changements sociaux de la « révolution commerciale », est significative. En suivant l'usage du vocabulaire économique dans les textes français, nous avons d'abord observé que le sens des mots s'étend à partir des années 1160 à une dimension monétaire. À cet égard, les récits brefs font circuler dans leur récit les devises multiples qui alimentent des intrigues nouvelles. Le constat n'est pas le même pour d'autres termes du corpus, tel que *rachat*, dont l'usage semble strictement métaphorique. Il sera désormais question de l'usage unique de ce mot dans les formes brèves.

Le commerce outre-ciel : emplois du mot rachat en ancien français

Certains mots en latin classique connaissent un glissement du concret vers l'abstrait quand ils passent dans le latin des chrétiens. Ainsi la notion de *redemptio* est utilisée chez Cicéron en l'an 70 avant J.-C. afin de signifier l'action de racheter (de délivrer) une instance en échange d'argent : « *redemptio est hujus iudicii facta grandi pecunia*³¹⁰ ». Toutefois, quand le terme est utilisé dans la Vulgate, il se charge d'un sens nouveau : *In quo habemus redemptionem per*

³¹⁰ Cicéron, *The Verrine Orations*, trad. Leonard Hugh Graham Greenwood, vol. I, Cambridge, Loeb Classical Library, livre I, § 16.

*sanguinem ejus, remissionem peccatorum secundum divitias gratiae ejus*³¹¹ (Éphésiens, 1, 7). Le terme s'inscrit encore dans le contexte d'un échange, puisqu'il s'agit d'obtenir la rémission des péchés selon les richesses (*divitias*) de la grâce de Dieu, mais le tout est plus abstrait qu'auparavant, puisque la récompense ne se situe pas dans le monde terrestre. Cette conception de la grâce de Dieu, qui s'exprime par la métaphore de l'échange, s'impose comme la nouvelle façon d'exprimer l'idéal chrétien. La notion de la *redemptio*, centrale dans ce système, sera de moins en moins liée aux pratiques de rachat par l'argent – comme elle l'était chez Cicéron ou chez Quintilien – et de plus en plus liée à l'éthique religieuse. D'un usage strictement concret, le terme « s'ouvre » quand il est utilisé dans le latin des chrétiens.

Pourtant, aux XII^e et XIII^e siècles, le terme *rachat* (déverbal du mot en latin populaire *accaptare*, qui est issu du latin classique *ad + captare*, « prendre », avec le préfixe *re-*), qui prend la place de la *redemptio* dans la pensée religieuse en langue française, semble être « restreint » d'un point de vue sémantique, puisqu'il ne s'utilise plus dans des contextes triviaux. Le mot est à ce point connoté qu'il semble empêcher le développement sémantique du mot en français, alors que la plupart des termes économiques de la même époque sont caractérisés par des emplois variés. Des 54 occurrences du terme dans les genres brefs en langue vernaculaire, toutes sauf trois ont un sens immédiatement chrétien (94 % des occurrences). L'usage le plus commun se trouve par exemple dans le miracle de l'*Ave sur la langue* du *Gracial* (c.a. 1150) où le personnage de Notre-Dame évoque le sacrifice de son fils sur la croix pour le rachat de l'humanité : « Kar mis chier fiz nel suffera, / Ki par sun sanc les racheta » (v. 148). Le motif du « rachat de l'humanité par le sang », motif important autant dans la Bible que dans les récits brefs où il apparaît à douze occasions, est une utilisation morale de la notion de *rachat* qui provient de la bible.

Dans la *Vie des pères*, collection d'exemples français du premier tiers du XIII^e siècle, le mot *rachat* et ses dérivés sont utilisés quatorze fois et, là encore, le sens chrétien du terme prévaut sur son usage marchand. On le trouve alors dans les contextes suivants :

« De ton saint sanc les rachetas »
Fornication imitée, v. 9.

³¹¹ Traduction Louis Segond : « En lui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés, selon la richesse de sa grâce ».

« [...] Deus a ce jor d'ui morut
et par cele mort cescorrut
et rachata par verité
vos et tote crestienté »
Meurtrier, v. 6538-6540.

« Qant Deus nos volt racheter vie »
Queue, v. 7685.

« [Notre-]Dame qui m'avez rachetee [de mes péchés] »
Abbesse grosse, v. 9544.

« Et d'enfer nos rachata il »
Prévôt d'Aquilée, v. 13736.

« Que vos mon fil me rachatoiz
qu'a moi et au monde est perduz
se il par vos ne m'est renduz.
L'en m'a dit que vos rachetez
Toz cels que rachater poez »
Saint Paulin, v. 14311-14315.

« Quant del sanc Jhesucrist fu teinz,
del sanc qui toz nos rachata »
Demi-ami, v. 16503-16504.

« Et de son sanc nos rachata »
Crucifix, v. 17670.

« Quant char et sanc en vos flans prist,
Pour les pecheours rachater »
Infanticide, v. 21761-21762.

« Qui en la crois morut pour toi
Et pour touz autres rachater ? »
Ibid., v. 21789-21790.

« Cele qui le filz Dieu porta
qui de son sanc nos racheta »
Enfant jureur, v. 27128-27129.

Dans une collection au ton aussi moralisateur que la *Vie des pères*, il n'est guère étonnant que l'environnement lexical du *rachat* soit principalement constitué d'autres mots, comme « Deus », « vie », « enfer », « sanc Jhesucrist », « pecheours », « crois ». Seul le récit *Del marchant qui de l'... ses freres rachata le fil a un chevalier* fait du rachat une transaction

monétaire : « de vos deniers que je portoie, / dont viande achater devoie, / le pere et le fil rachatai » (v. 15916-15918). Au début du XIII^e siècle, il y a vraisemblablement dans les textes de notre corpus une prévalence du type de formules « rachat par un sacrifice », contrairement à celles du type « rachat par les deniers ».

L'emploi « éthico-économique » est attesté dans les fables de l'*Isopet I – Avionnet*, une collection du premier tiers du XIV^e siècle où l'on trouve quatre occurrences du mot *rachat* et de ses dérivés. Dans la moralité des *Deus compaignons que l'ourse fist dessembler*, on fait appel au savoir des prophètes afin d'avertir ceux qui se fieraient trop aux autres pour obtenir leur rédemption :

Gardes ne te fies en homme,
Neis en ton frere ne te fie :
Freres ne te rachete mie ;
Ne baudroit l'estimation
D'argent pour ta redemption.

Deus compaignons que l'ourse fist dessembler, v. 48-52.

Encore une fois, le rachat dont il est ici question est celui de l'âme. L'exemple est d'autant plus probant que, dans cette fable, « l'estimation d'argent » est opposée à la « rédemption », ce qui souligne la conscience des deux types d'usage du mot *rachat*.

Ainsi les emplois économiques du *rachat* sont quasiment inexistantes dans l'ensemble des formes brèves. Celui-ci se trouve dans le *Dit du chevalier et de l'escuier*, un récit du XIV^e siècle conservé uniquement dans le manuscrit Paris, BnF fr. 24432, où un chevalier pauvre résiste aux tentations du diable en refusant de renier la Vierge en échange de grandes richesses. Une image de Notre-Dame descend de l'autel pour bénir l'indigent, qui est ensuite marié par un seigneur, ce qui lui assure un héritage : « Et avoir et deniers a plenté li bailla / dont sa terre reçut et si le rachata / et fu hoir de sa terre. – Li sire trespasa » (v. 169-173). « Passage embrouillé³¹² », selon Birger Munk Olsen, l'éditeur moderne du texte, il faut avouer qu'il n'est pas clair si le syntagme verbal « le racheta » renvoie à la *terre* ou au *chevalier*, considérant que le référent *le* peut être féminin et masculin en ancien français. En raison de la mention de « l'avoir » et des « deniers », on peut supposer qu'il s'agit bien d'un rachat concret. L'emploi éthique du lexique économique n'est pourtant jamais loin et les vers suivants ramènent la transaction à l'idée chrétienne du rachat : « La Roïne des ciex ces

³¹² Birger Munk Olsen, *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes*, op. cit., p. 292.

biens li pourchaça / pour ce qu'il la servi ot il bon guerredon » (v. 172-173). Dans ce récit, où Notre-Dame est responsable des aléas de fortune du chevalier, le vocabulaire des échanges monétaires reste encadré par la conception religieuse de l'avoir.

Dans le *Ci nous dit*, recueil d'*exempla* en langue française du début du XIV^e siècle, le terme *rachat* est utilisé dans un récit qui sert à illustrer que les pauvres sont les marchands du seigneur³¹³. La transaction y est alors monétaire, un seigneur vend une couverture pour remettre le « proufit » au pauvre :

Et la nuit qu'il jut sous cel couvretour doulousoit les povres et disoit : « Mi seigneur giesent en pluseurs lieuz, qu'il meurent de fain et de froit ; et j'ai seur moi cest bon couvretour dont il ont grant diseite ». Et l'endemain le fist vendre pour donner aus povres ; et cil qui il avoit esté le racheta et le lui raporta, mes dormir ne pouait desouz. Adés le faisoit vendre et adés la rachatoit li preudons pour lui raporter, et li povre en avoient le proufit.

Ci nous dit, Chapitre 527, lignes 7-10

L'achat de multiples couvertures, s'il constitue un emploi rare du mot *rachat* dans les formes brèves, ne fait pas dévier le récit de l'idéologie chrétienne du rapport aux biens terrestres.

Les occurrences relevées tendent à démontrer que le mot *rachat*, issu de la *redemptio* latine, est restreint à des contextes lexicaux précis. Le sacrifice de Jésus Christ pour le rachat de l'humanité est l'usage le plus commun lors de la « révolution commerciale ». Or c'est l'exemple le plus extrême de restriction du champ sémantique dans notre corpus, ce qui s'explique probablement par l'importance de la notion de *rachat* dans la pensée religieuse du Moyen Âge. Dans le même esprit, le terme *usure*, qui est aussi connoté dans les écrits cléricaux latins et français, trouve des déploiements aussi restreints dans les textes de notre corpus que la notion de *rachat*. Il est certes rare que la collecte d'un intérêt sur un prêt ne s'accompagne pas dans les textes d'une intervention du narrateur qui s'insurge contre les méfaits de l'usure. L'usage du mot est vraisemblablement restreint en raison de la place que prend cette notion dans la pensée chrétienne médiévale.

³¹³ « Li povre sont trop plus grant que nous ne sonmes. Quer ce sont marchanz que Nostre Sires a establiz a qui, par les aumsnes qu'il recevent de nous, nous pouons acheter paradiz. » *Ci nous dit*, *op. cit.*, Chapitre 527, lignes 2-3.

Prêt à intérêt excessif : emplois du mot usure en ancien français

Du latin *usura* (« usage »), issu du substantif *usus* (« usage ») et du verbe *utor* (« utiliser »), le terme ne connaît pas chez les Romains une connotation à proprement parler négative. Tel qu'il est employé par exemple dans les commentaires de César (*usu rerum necessariarum spoliari*³¹⁴), l'*usus* est un terme juridique qui renvoie à la faculté d'user des choses ; il est souvent cooccurrent de la notion de *fructus*, du latin « fruit », qui, par extension, renvoie au droit de « disposer des fruits d'une chose ». Les deux notions combinées en *usufructus* (« usufruit ») renvoient au droit d'utilisation d'une chose que l'on ne possède pas. Dans le droit romain, cette notion est ainsi à différencier de l'*usucapio* (« usucapio »), qui est, selon le dictionnaire de Félix Gaffiot, une « manière d'acquérir par la possession prolongée³¹⁵ », c'est-à-dire la jouissance d'un bien après en avoir obtenu l'*auctoritas*. S'il y a bien une différence du point de vue du lexique entre l'usage d'un bien et le droit d'en percevoir le profit, les termes sont dénués de toute connotation négative.

Au premier siècle avant Jésus-Christ, employée chez Cicéron dans le deuxième de ses quatre *Catilinaires*³¹⁶ (« *certare cum usuris fructibus praediorum* », « combattre l'usure avec les fruits d'une possession »), l'*usura* renvoie à l'intérêt perçu sur un prêt obtenu dans le but d'acquérir une possession. Lors de la « révolution commerciale » du XIII^e siècle, le terme *usure* et ses dérivés *usurier* et *usurer* font l'objet de réflexions théoriques importantes et se chargent d'une connotation négative³¹⁷. Alors que la question de l'usure paraît encore « secondaire » dans le décret de Gratien, pour reprendre les termes de Sylvain Piron³¹⁸, le III^e concile de Latran, en 1179, pose l'interdiction de percevoir une « usure manifeste ». S'ensuit, pendant

³¹⁴ Jules César, *Guerre des Gaules*, trad. Léopold-Albert Constans, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1924, livre 7, commentaire 66, § 5.

³¹⁵ Gaffiot, p. 1634.

³¹⁶ *Idem*.

³¹⁷ Les ouvrages sur le sujet sont abondants, voir Sylvain Piron, « Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'*antidora* au XIII^e siècle », dans Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini et Gian Maria Varanini (éds.), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione (sec. XII-XVI)*, Rome, École française de Rome, 2005, p. 73-101.

³¹⁸ Sylvain Piron, « Le devoir de gratitude », *art. cit.*, p. 73.

tout le XIII^e siècle et même le XIV^e siècle³¹⁹, une polémique importante à laquelle ont participé plusieurs acteurs des milieux cléricaux, juridiques et universitaires, entre autres. Dans les formes brèves, le terme *usurier* est le plus fréquent avec ses 59 occurrences, suivi du substantif *usure* avec 23 occurrences et enfin le verbe *usurer* avec ses trois occurrences. La prévalence d'*usurier* sur les autres formes s'explique par le fait que les récits qui mettent en scène ce type de personnage les désignent par leur métier, ce qui justifie le nombre élevé d'occurrences.

Par définition, l'*usure* est l'intérêt excessif perçu sur un prêt. Il est donc attendu que le substantif soit employé en tant que complément du nom *prest* dans le syntagme *prest a usure*. Toutefois, probablement parce que l'usure découle toujours d'un prêt, ce type d'occurrences n'est attesté qu'à trois occasions dans le corpus, dans des textes qui datent de la période allant de la fin du XII^e siècle au début du XIV^e siècle :

Que covoitise si est tieus
Qu'ele fait maint home honteus ;
Covoitise preste a usures
Et fait recouper les mesures
Le couvoiteus et l'envieus, v. 19-22.

Un jour furent en leur ostel,
Si parloient et d'un et d'el
Que li siecles mauvez estoit :
Li uns a usure prestoit,
Et l'autre ment, li autre triche,
Li mondes sert assez de briche.
Des .ii. clers escoliers qui estoient compaignons, v. 27583-27588.

Si gaingnerent plus en donner leur vache aus povres que c'il eussent presté l'argent a usure, que Nostre Sires veut que nous usurons a lui, que usurer l'un a l'autre nous deffent seur toute choses.

Ci nous dit, Chapitre 528, ligne 12.

Dans les trois cas, la connotation négative est claire. L'homme « honteux » prête à usure (*Couvoiteus*, v. 20), la société est « mauvez » en raison de l'usure (*Des .ii. clers*) et le dernier exemple réitère que toute possession est divine et qu'il est défendu « [d']usurer l'un a l'autre »

³¹⁹ Bernard Schnapper signale que le débat s'apaise entre les années 1374 et 1463 avant de reprendre de force au XVI^e siècle, « La répression de l'usure et l'évolution économique », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, n° 38, 1970, p. 47-75.

(*Ci nous dit*, Chapitre 528, ligne 12). L'idée même de l'intérêt, lorsqu'elle est relayée par le terme *usure*, renvoie à une pratique illicite dont il faut s'abstenir.

L'usure renvoie fréquemment à l'intérêt perçu sur un prêt dans des formules où le nom ou le verbe *prest* est absent (17 occurrences). *Usure* devient ainsi le noyau de son propre syntagme nominal et renvoie aux pratiques frauduleuses accomplies :

Trop grant avoir sor gius puisent.
Par le gyüs le monde espuisent.
Par leur usure a dolenté
Maintent gïu crestienté.

D'un archevesque qui fu a Tholete, v. 383-387.

Par leur usures crestïens,
Metent haut home en fors liens.
En fors aniaus et en fors buies.
Diex, bien est drois toz les destruies
Et bruïsses dou feu d'enfer.

D'un archevesque qui fu a Tholete, v. 387-391.

Cil nous dit comment un preschierres disoit en son sarmon que nulz usuriers ne pouait estre sauvez tant comme il eust la voullenté de usure.

Ci nous dit, Chapitre 190, ligne 1.

Laiz pechiez et difamez est de usure

Ci nous dit, Chapitre 190, ligne 11.

Seule la mention de l'*usure* suffit à déclencher le ton péremptoire des narrateurs qui interrompent le récit pour faire une leçon de morale. Dans le récit de la *Vie des pères* intitulé *De l'usurier que li hermites oubliä en la vermine*, l'*usure* est placée au premier rang devant les autres péchés qui concernent la vie terrestre (en opposition à la vie céleste) : « Mout a male chose en usure / ivrece, avoltire et luxure / ne font tant mal come le sole » (*De l'usurier que li hermites oubliä en la vermine*, v. 16140-16142). Employé comme noyau de son propre syntagme, *usure* renvoie à une opération condamnable et dangereuse pour la société médiévale du « long » XIII^e siècle.

Dans des cas plus rares (trois occurrences), le terme *usure* est employé de façon métonymique et renvoie à la somme obtenue par la prise d'intérêt dans le miracle du *Riche et de la veve fame* : « Vos grans borsses plainnes d'usure / Au col vos ierent ja penduse. » (*Dou riche et de la veve fame*, v. 448-449). Accompagné du verbe *rendre*, le terme *usure* peut aussi renvoyer à un montant que l'on restitue à quelqu'un, quoiqu'il pourrait aussi simplement

signifier « intérêt », comme dans le récit *Paiën* de la *Vie des pères* où un moine d'Angleterre sermonne deux frères qui sont les fils d'un usurier :

Maintenant confesser les fist,
Après lor confesse lor dist
Que totes usures rendissent
Et en lor chastel se meissent
Et d'autres pechiez se tardaient
Et del rencheoir se gardaissent
Del fil a l'usurier, v. 11498-11503.

L'autre occurrence de *rendre* + *usure* survient quelques vers après cet extrait, quand les malfaisants décident de se repentir et de remettre les profits escroqués : « ne plus sermoner ne se firent / et totes usurent rendirent » (*Del fil a l'usurier*, v. 11508-11509). La fin du sermon permet de relancer le récit, qui avait été interrompu par les considérations éthiques.

La faible fréquence de l'emploi métonymique montre que le terme *usure* est restreint à des constructions lexicales où le ton moralisant est manifeste. De plus, l'association de l'usure au péché est telle que pendant le « long » XIII^e siècle les deux termes se retrouvent dans des constructions lexicales semblables. En plus des expressions en ancien français *estre en péchié* ou *choir en pechié*, l'*usure* connaît d'autres emplois prépositionnels, tels que l'exemple déjà cité du *De l'usurier que li hermites oubliâ en la vermine* de la *Vie des pères* où l'on retrouve « Mout a male chose *en usure* » (*De l'usurier que li hermites oubliâ en la vermine*, v. 16 140). Dans cette construction lexicale, *en usure* renvoie à l'état d'une personne, à une manière d'être. Ce type d'usage explique que le substantif soit utilisé, dans des cas rares, avec les verbes *boter* (figurativement, « se faire pousser dans ») et *resortir*.

Ce premier type d'usage se trouve dans *L'usurier que li hermites oubliâ en la vermine*, quand un homme qui cultive la terre se tance de ses revenus modiques (« Petit et petit gaaigna, / sa gaaigne bien espargna », *L'usurier que li hermites oubliâ en la vermine*, v. 16004-16005) et tombe en usure, espérant changer sa situation précaire : « Cil son gaaig tant covoit / Qu'il en usure se bota » (*De l'usurier que li hermites oubliâ en la vermine*, 16010-16011). L'emploi rare de l'expression « se boter en usure » témoigne de la conception chrétienne de l'usure comme défaut psychologique au Moyen Âge. Comme l'écrit Jacques le Goff dans *La bourse et la vie*, pendant que le XIII^e siècle occidental voit le péché de l'*avaritia* (l'avarice) prendre la place de la *superbia* (l'orgueil) dans la liste des sept péchés capitaux, le spécialiste du prêt à l'intérêt se perçoit comme une figure nécessaire aux activités marchandes que l'on garde

cependant par méfiance dans sa mire de tir³²⁰. La société médiévale est alors contrainte de concilier la bourse *et* la vie spirituelle. L'emploi prépositionnel est tributaire de cette conception particulière qui fait de l'usure l'une des conséquences de l'avarice.

De manière semblable, la construction *usure ressortir* est attestée dans le *Credo a l'usurier*, un récit atypique du XIII^e siècle qui se construit sur un pastiche du *Credo*. Cette expression, qui signifie « sortir de l'état de celui qui commet l'usure », se trouve dans le prologue de douze vers où il est écrit que les usuriers sont pris dans les tourments du diable :

Maistre Fouques raconte et dit
Que nus ne puet avoir mercit
Qui Useriers est, s'il ne rent :
Que Déables en son torment
Ne l'enmaint, s'il i est trovez
Et qu'il ne soit mors et dampnez.
Mès por parole que l'en face,
Ne vuelent pas guerpir lor place
Du Déable qui les a pris,
Et si alumez et espris,
Qu'il ne le lesse repentir,
Ne de l'usure resortir.

Credo a l'usurier, v. 1-12.

Empêchés par le diable qui les guette, les usuriers semblent pris dans une situation difficile, qui ne peut être résolue, si l'on se fie au dénouement du récit, que par la confession des péchés devant un prêtre. À côté des constructions prépositionnelles, rares dans le lot des formes brèves, l'emploi du substantif *usure* avec le verbe *resortir* permet de le concevoir comme une disposition psychologique dans laquelle il est possible de tomber et, plus difficilement, de s'en sortir.

L'examen des occurrences d'*usure* démontre que ce terme, qui désigne l'intérêt perçu sur un prêt, se développe en ancien français en conservant la connotation négative qui lui était prêtée en latin. Il en est ainsi dans toutes les constructions lexicales où *usure* est employé durant le « long » Moyen Âge. Dans les formes brèves, la construction *prest a usure*, vraisemblablement peu fréquente parce qu'elle est redondante (l'usure est toujours perçue sur un prêt), entraîne presque systématiquement l'intervention du narrateur qui commente la mauvaise nature de son siècle (« Que li siecles mauvez estoit », *Des .ii. clers escoliers qui estoient compaignons*, v. 27 585). À coté de cet emploi adverbial, les constructions

³²⁰ Jacques le Goff, *La bourse et la vie*, *op. cit.*, p. 9.

nominales sont récurrentes. De la sorte, le terme devient l'objet du discours : l'usure sera ainsi comparée à l'ivresse, l'adultère et la luxure dans le miracle de *De l'usurier que li hermites oubliâ en la vermine* (v. 16140-16141). Dans de rares cas, l'*usure* renvoie au montant qui a été perçu par la prise d'intérêt, cette forme sous-entend toujours une sorte de discrédit du profit engendré. À vrai dire, l'association de l'*usure* au péché est telle que le mot est employé avec des usages grammaticaux semblables. À la manière de *estre en péchié*, l'ancien français permet la construction prépositionnelle avec *en* où l'usure est comprise comme un état mental proche de l'avarice.

De ce fait, les mots *rachat* et *usure* sont des exemples excellents de l'emploi éthique des mots de l'économie au Moyen Âge central. Le terme *rachat* témoigne d'une société où le salut se pense en termes d'échange, où il semble s'effectuer un commerce entre les bonnes actions effectuées sur terre et la possibilité d'obtenir sa rédemption. D'une façon un peu différente, l'*usure* renvoie à une pratique que l'Église condamne et les emplois du substantif ne cessent de rappeler que le bon chrétien est tenu de respecter certaines obligations morales. L'importance de ces notions dans le discours clérical fait probablement en sorte que ces mots ne s'utilisent que très peu dans des contextes commerciaux : une seule occurrence du mot « rachat » signifie « l'action d'acheter à nouveau quelque chose » ; en aucun cas *usure* est-il utilisé sans connotation négative afin de parler de « l'intérêt sur un prêt ». En ce sens, il y a une restriction de sens qui s'opère sur ces mots.

Envisager le lexique économique du Moyen Âge nous force à constater que les termes servent aussi bien à exprimer les échanges terrestres qu'à témoigner de la possibilité de salut. Dans les textes ecclésiastiques latins aussi bien que dans les formes brèves de la « révolution commerciale », l'*achat* de son âme par des actes de piété s'exprime dans des phrases qui sont bien semblables à celles qui permettent de témoigner de l'*achat* d'une simple marchandise. Cela tient d'abord au fait que, lors des premiers siècles du christianisme, les termes du commerce servent à rendre compte du rapport du chrétien à l'au-delà, ayant dès sa naissance une dette morale à acquitter. Puis, la gestion des biens matériels devient progressivement un enjeu du discours ecclésiastique ; à partir de cette observation, les historiens de l'économie ont décrit un langage « éthico-économique » où les comportements sur terre sont contrôlés par un discours éthique qui met de l'avant un comportement économique idéal.

Afin de bien mesurer l'importance de ces deux dimensions du langage économique médiéval dans les formes brèves, il a été utile pour nous de distinguer à partir de l'environnement lexical les emplois concrets (le langage des échanges), des emplois figurés (un langage métaphorique qui se rapporte au divin) et des emplois « éthico-économique » (plus prescriptifs). Cela nous a menés à voir que les emplois concrets prévalent dans les courts récits de l'époque qui nous intéressent, un type d'emploi qui se rapporte davantage au contenu narratif qu'à des propos moraux. Tout de même, le langage métaphorique économique n'est pas absent des formes brèves avec 11 % des occurrences, qui peuvent apparaître aussi bien dans les passages narratifs que discursifs. Enfin, l'examen de cas particuliers a démontré que certains termes n'ont pas la même « ouverture » sémantique que le reste du lexique, tel que *rachat* et *usure*, utilisés principalement dans les miracles de Gautier de Coinci, la *Vie des pères* et le *Ci nous dit*, dont l'usage semble restreint à l'emploi métaphorique ou éthique.

Il n'est sans doute pas anodin que la majorité des occurrences qui font un emploi transcendant ou éthique du lexique figurent dans la collection de miracles et de contes exemplaires français. Le didactisme de ces textes prend souvent le dessus sur le narratif, comme lors des nombreuses interventions moralisantes qui interrompent l'avancée du récit. Les miracles et les contes pieux sont d'ailleurs plus près, idéologiquement, de la pensée latine et religieuse et le récit, par sa fonction d'exemplarité, véhicule souvent une morale chrétienne. Toutefois, même dans les récits les plus pieux, les mots de l'économie servent à créer du contenu narratif ; cette dimension a été jusqu'à maintenant peu étudiée. Il était primordial de faire le travail de repérage des différents emplois pour se positionner par rapport aux travaux des historiens, qui ont surtout examiné les écrits ecclésiastiques latins, afin de déterminer l'usage réservé aux œuvres narratives brèves. Avant de procéder à l'analyse plus précise des récits qui emploient de façon variée les termes de l'économie, il importe désormais d'établir la répartition des termes, selon les genres, afin de mesurer l'empreinte du lexique économique dans les récits brefs de la « révolution commerciale ».

Chapitre 3

Distribution des mots du commerce dans les lais, les miracles et les fables

Soutenir qu'une « révolution commerciale » a eu lieu – une révolution *du* commerce et une révolution *par* le commerce – laisse supposer qu'il existe des traces de ce changement brusque dans la structure sociale et dans les formes littéraires. Pour éprouver cette hypothèse, il a semblé utile de se rapporter aux mots afin de mesurer concrètement la place qu'occupe le vocabulaire du commerce dans les textes narratifs brefs. L'analyse quantitative dévoile le champ d'intérêt plutôt vaste des récits brefs pour les enjeux marchands et met notamment en lumière l'importance du bourg et de ses habitants, qui se multiplient dans les trames narratives à partir des années 1180 et dont la présence semble avoir parfois bouleversé la matrice poétique des textes. Il devient ainsi clair que les œuvres ne sont pas insensibles aux changements sociaux qui s'effectuent au XIII^e siècle. Au moment de l'urbanisation des villes et de l'augmentation des affaires commerciales, les récits brefs s'emparent de ce matériau poétique pour en faire des trames narratives uniques qu'ils problématissent à leur façon. Véritables laboratoires poétiques, les formes brèves se sont appropriés les mots du commerce, puisque notre enquête a permis d'identifier plus de 3000 occurrences dans ces récits.

Significativement, l'appréhension de l'utilisation des mots liés à l'achat et à la vente dévoile des usages distincts entre les genres. Alors que le lai emploie les mots du marché de façon principalement rhétorique – on se défend d'agir comme un *borjois* ou on accuse quelqu'un d'avoir agi comme un marchand –, les fables, les fabliaux et les miracles n'hésitent pas à produire des récits qui problématissent directement le commerce et ses acteurs. Bien visibles quand on examine les occurrences des mots du commerce, ces différences démontrent qu'il est possible d'envisager l'histoire des formes narrative en rapport avec l'histoire culturelle. Car les discours marchands intègrent les genres brefs en y laissant des traces profondes et l'utilisation variée du vocabulaire marchand constitue, à plusieurs égards, des marqueurs de distinction générique. Dans ce chapitre (sur le lai, le miracle et la fable) et dans le suivant (sur l'exemple, le dit et le fabliau), nous examinerons, avec la lunette de la poétique des genres, l'émergence et le développement dans le temps des formes brèves de langue vernaculaire, en tentant de cerner la place du lexique commercial dans leur poétique respective. Cet examen met au jour une véritable typologie des genres, puisque chaque forme

arbore des attitudes différentes envers les mots d'un monde urbain et commercial qui se (re)développe à partir de la fin du XII^e siècle et qui, à bien des égards, renverse un nombre d'idées reçues. Comme les juristes et théologiens se mettent de la partie pour définir et circonscrire les pratiques économiques, les récits brefs ont manié le langage du commerce de manière unique et complexe, selon les desseins poétiques qui étaient les leurs.

Pour bien comprendre la place qu'occupent les récits brefs dans le discours social du « long » XIII^e siècle, il nous a semblé utile de les envisager tantôt du point de vue de leur production, tantôt du point de vue de leur transmission. Les « récits marchands » – soit des œuvres narratives fortement marquées par le vocabulaire commercial – gagnent en effet à être examinés à partir de leur contexte premier de création, le lieu et la date de l'élaboration de l'œuvre, telles qu'établis dans la mesure du possible par la philologie. En prenant en compte la chronologie relative des textes, bien que souvent problématique pour la période, il est possible d'avancer un certain nombre de constats inédits sur l'histoire des formes en regard de leur utilisation du lexique marchand : par exemple, que les lais et les miracles ont profité de stéréotypes discursifs forts qui touchaient les commerçants – des repoussoirs qui symbolisent la parole achetée – pour assoir leur propre autorité, et que cette attitude s'est amplifiée (dans le cas des lais) ou s'est atténuée (dans le cas des miracles) avec le temps. En grande partie inspirée des études lexicales et poétiques de Paul Zumthor, cette première étape constitue une lecture plus traditionnelle des œuvres narratives et permet d'identifier des mutations génériques méconnues à ce jour.

L'analyse des récits dans leur contexte manuscrit a également permis d'envisager la réception des « récits marchands » et la façon dont ils ont pu être interprétés. La méthode utilisée est celle développée par les médiévistes dans les trente dernières années, connue sous le nom de « nouvelle philologie¹ » ou de « nouvelle codicologie² ». En examinant la composition d'un volume, la présence ou l'absence de décorations, les rubriques des textes, les

¹ Voir les articles de Stephen G. Nichols, Siegfried Wenzel, Suzanne Fleischman, Howard Bloch, Gabrielle M. Spiegel et Lee Patterson pour le dossier « *The New Philology* » de la revue *Speculum*, vol. 65, n° 1, 1990, p. 1-108.

² Voir l'article et le livre de Keith Busby, « *Fabliaux and the New Codicology* », dans Kathryn Karczewska (dir.), *The World and its Rival. Essays on Literary Imagination in Honor of Per Nykrog*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 1999 et Keith Busby, *Codex and Context: Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam/New York, Rodopi, coll. « Faux-titre », 2002, 2 vol.

variantes significatives, ces études dévoilent la pleine portée du manuscrit, qui est envisagé comme « le résultat sensible d'une action ou d'une série d'actions qui orientent les textes vers une fin déterminée en raison des changements de nature interprétatives que leur réaménagement produit sur le plan interne (variance) et externe (contextualisation)³ ». Pour reprendre une expression employée par Wagih Azzam, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens dans un article du collectif *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central* publié en 2010, envisager la sémiotique du recueil permet de cerner une dimension des « fonctionnalités de l'écrit⁴ », c'est-à-dire d'approcher dans quels contextes ont pu être utilisés les récits brefs et le livre dans son ensemble. En rendant compte de la réalité matérielle des *codices*, il semble plus facile d'envisager le rôle des formes brèves dans la société du Moyen Âge central. En partant des mots, puis des récits, pour enfin en arriver aux recueils, les liens qui se sont tissés entre littérature et économie apparaissent clairement, dans une sorte de va-et-vient doublement constitutif.

RELEVÉ STATISTIQUE DES MOTS DU COMMERCE DANS LES FORMES BRÈVES.
DISTRIBUTIONS CHRONOLOGIQUE ET GÉNÉRIQUE

Les trois termes les plus courants dans le lot des formes narratives brèves (dits, fables, fabliaux, lais, miracles et récits exemplaires) sont *borjois* (520 occurrences), *denier* (369 occurrences) et *vente* (276 occurrences), une fois compilés avec leurs dérivés. Ces mots résument d'une belle façon ce qui a intéressé les historiens de la « révolution commerciale » au cours du XX^e siècle, soit l'urbanisation progressive de la société, l'augmentation de la circulation monétaire et le développement du commerce. Du point de vue narratif, il est remarquable que les mots les plus employés constituent la base d'un « récit minimal », dans lequel un personnage marqué par son emplacement géographique (le *borjois* étant au Moyen Âge un habitant de la ville) accomplit des activités commerciales (la *vente* de marchandises) en échange de monnaies (de *deniers*). Cette proposition réduite permet de résumer un grand nombre de « récits marchands » marqués par la brièveté et qui se sont intéressés à la question

³ Wagih Azzam, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens, « Les manuscrits littéraires français : pour une sémiotique du recueil médiéval », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 83, n° 3, 2005, p. 649.

⁴ Wagih Azzam, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens, « Mise en recueil et fonctionnalités de l'écrit », dans Yasmina Foehr-Janssens et Olivier Collet (dir.), *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 11-34.

du commerce, comme le *Paysan et son cheval* de Marie de France ou le *Miracle d'Abraham le juif* dans le remaniement de Gautier de Coinci, deux textes que nous examinerons en détail dans les prochains chapitres de cette thèse.

Souvent en marge de l'univers chevaleresque qui est convoqué par les romans arthuriens – et de son idéologie particulière –, les récits brefs ont ainsi investi l'imaginaire de la ville et des échanges monétaires pour forger des trames narratives nouvelles qui ont problématisé les enjeux commerciaux de l'époque. Autour des termes *borjois*, *denier*, *vente* et leurs dérivés se déploie un lexique marchand diversifié, dont nous avons établi le nombre d'occurrences dans le Tableau 1. La variété des termes démontre que la réflexion économique est plutôt étendue dans les récits brefs, avec un total de 3061 occurrences. Comme des laboratoires d'idées, les récits brefs de notre corpus s'emparent de ces nouveautés pour alimenter leur trame narrative et fournissent par le fait même un commentaire sur ce monde changeant, marqué par les transactions monétaires (*argent*, *besant*, *change*, *denier*, *livre*, *marc*, *monnaie*, *parisis*, *sou*, *tornois*), la négociation (*bargaine*, *coust*, *païie*, *usure*, *porfit*) et les ententes de crédit (*dete*, *gage*).

Tableau 1
Nombre d'occurrences en ordre alphabétique

	Total		Total
<i>Achat</i>	157	<i>Marc</i>	53
<i>Argent</i>	235	<i>Marcheant</i>	252
<i>Bargaine</i>	10	<i>Mercier</i>	26
<i>Borjois</i>	520	<i>Monnaie</i>	28
<i>Besant</i>	19	<i>Mueble</i>	24
<i>Change</i>	16	<i>Païie</i>	251
<i>Chatel</i>	32	<i>Parisis</i>	10
<i>Conte</i>	59	<i>Porfit</i>	130
<i>Coust</i>	84	<i>Sou</i>	155
<i>Denier</i>	369	<i>Soudre</i>	5
<i>Dete</i>	32	<i>Tornois</i>	5
<i>Gaaing</i>	232	<i>Usure</i>	83
<i>Gage</i>	54	<i>Vente</i>	276
<i>Livre</i>	142		

Relevé chronologique des occurrences des mots du commerce

L'usage des termes liés au commerce n'est cependant pas réparti également dans le temps. Quelques précisions méthodologiques s'imposent avant de présenter la distribution chronologique des mots du commerce dans les récits brefs. L'étude statistique a été faite à partir de la plus petite division qui nous était permise, soit la division par siècle, puisqu'une soixantaine de fabliaux ne peuvent être datés avec plus de précision. Cette indication, certes large, permet toutefois de situer dans le temps une certaine effervescence dans l'usage du vocabulaire économique. Quand les données le permettent, une analyse chronologique plus fine a été produite dans les dernières sections de ce chapitre.

Comme le dévoile le Tableau 2 (en annexe), les textes de la période 1150-1200 utilisent moins fréquemment les termes de l'économie dans leur narration brève (avec 219 occurrences), alors que ceux du XIII^e siècle et du début XIV^e siècle emploient le vocabulaire marchand de façon plutôt semblable (2081 occurrences et 907 occurrences pour un tiers de siècle). Sachant que la quantité de documents écrits – qu'ils soient littéraires, juridiques, archivistiques ou autres – croît énormément à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle⁵, il est justifié de se demander si l'usage plus grand du lexique économique est une conséquence d'une quantité plus importante de sources. Nous avons par le fait même décidé de rapporter le relevé d'occurrence sur le nombre de récits examinés. Ce calcul donne une fréquence qui a permis d'observer que les textes de notre corpus du XII^e siècle ont en moyenne 1,2 terme par récit, alors qu'il y en a 4,26 pour le XIII^e siècle et 3,32 pour le XIV^e siècle, en plus des 460 occurrences dans les 781 chapitres du *Ci nous dit* (pour une fréquence de 0,59 terme par récit) et permet de constater une augmentation globale dans l'utilisation du lexique du commerce entre la fin du XII^e et le XIV^e siècle.

Loin du bourg. Le genre des lais et les mots du commerce

Il semble pourtant que la consolidation la plus intéressante du point de vue diachronique soit celle qui considère également les mutations des genres dans le temps. En effet, quand on

⁵ Carl Bozzolo et Ezio Ornaton, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris, C.N.R.S., 1980, p. 85-89.

regarde les formes littéraires brèves qui sont produites à l'aube de la « révolution commerciale », comme le genre du lai ou des miracles, certaines conclusions peuvent être avancées. Contrairement aux fabliaux – dont le « règne » correspond presque exactement aux dates d'épanouissement économique du « long » XIII^e siècle définies par les historiens (1160-1330) –, les récits du *Gracial* et les aventures racontées par Marie de France emploient moins les termes associés au commerce que les manifestations de mêmes genres composées au début du XIII^e siècle (Tableau 3 en annexe).

En effet, au XII^e siècle, les lais utilisent en moyenne 1,2 terme lié à l'échange et au commerce par récit (18 occurrences au total sur 14 récits). Ce nombre minuscule d'occurrences trouve probablement une explication du côté de l'histoire : l'urbanisation massive des villes se fait plus tard au XII^e siècle, tel que l'admettent communément les historiens depuis la thèse déjà presque centenaire de Henri Pirenne⁶. À titre de comparaison, la première collection de miracles, le *Gracial* d'Adgar, qui aurait été composée aux environs de 1150, ne renferme que 38 occurrences des différents mots du vocabulaire marchand, soit en moyenne 0,78 mot par récit. Antérieure elle aussi à la croissance en population des bourgs, la situation sociale explique en partie la parcimonie avec laquelle on emploie le vocabulaire marchand dans ces œuvres qui précèdent de près la « révolution commerciale » ou qui marque son commencement.

Mais la raison est également poétique. Que ce soit pour les premiers lais ou pour les premiers miracles, on remarque une attitude qui est bien clairement négative à l'égard des mots et des idées du commerce. Car lorsqu'on examine de près l'utilisation des mots du commerce, il devient clair que les façons de discourir qui sont propres au marchand – c'est-à-dire, son marchandage – sont mal vues des auteurs de lais et de miracles. Se faisant, ils se placent du côté de la parole fiable et se distinguent de ceux qui mènent leur vie grâce à la vente et à la négociation. À partir du XIII^e siècle, la situation change, mais seulement pour un des deux genres. En effet, même si la fréquence pour les lais augmente à 3,38 par récit (71 occurrences au total sur 21 récits), les mots restent souvent employés dans des contextes qui font apparaître le monde du commerce sous un jour défavorable. Pour ce qui est des miracles, la fréquence croît à 2,45 mots par récit dans les collections du XIII^e siècle, une augmentation

⁶ Henri Pirenne, *Les villes et les institutions urbaines*, 2 vol., Paris/Bruxelles, Alcan/N.S.E., 1939.

moins grande que celle des lais. Toutefois, nous verrons que ce genre centré autour des actions de la Vierge s'accapare mieux des marchands-pêcheurs, une figure littéraire qu'il se permet de sauver.

Pour commencer notre démonstration, nous porterons notre attention sur les lais de Marie de France, puisque le seul autre texte de la période qui puisse être considéré comme un lai, le *lai de Narcisse* – récit daté aux environs de 1160, conservé par quatre manuscrits⁷, par ailleurs rattaché uniquement à ce genre dans la rubrique d'un manuscrit (Paris, BnF fr. 2168⁸), n'emploie guère de termes commerciaux⁹. Les récits de Marie de France sont riches d'une bibliographie critique impressionnante¹⁰, ayant, dès le XIX^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, su fasciner les chercheurs, qui ont souvent centré leurs recherches autour de l'*amour* et de la *merveille*, pour reprendre le titre d'un collectif publié en 1995¹¹. Dans cette imposante bibliographie, je n'ai trouvé qu'un article qui s'intéresse à la « *monetary metaphor* » (« métaphore monétaire »), celui de Brewster E. Fitz publié en 1975, où il rapproche le *Prologue* général des lais de la Parabole des talents¹². La raison est simple : c'est qu'il n'y a, à vrai dire, pas de personnages de marchands dans les lais de Marie de France, pas d'achat ni de vente, pas de monnaie qui circule entre les mains des protagonistes. Si le vocabulaire du marché est utilisé à quelques occasions, il ne figure que dans le discours des personnages qui veulent s'en distinguer. L'esprit du bourg et la séduction courtoise semblent incompatibles avec le lai breton, c'est du moins ce que souhaitent nous faire comprendre les lais de Marie de France qui tend à les opposer.

⁷ Sur la tradition manuscrite du récit de *Narcisse*, voir Martine Thiry-Stassin et Madeleine Tyssens, *Narcisse, conte ovidien du XI^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 18.

⁸ Une description détaillée de ce manuscrit se trouve dans Serena Lunardi, « Lire les fabliaux au Moyen Âge et au XVIII^e siècle : les manuscrits de Paris, BNF, fr. 2168 et Paris, Arsenal, 2770 », dans Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler (dir.), *Lire en contexte, op. cit.*, p. 59-93.

⁹ *Philomena* et *Pyrame et Thisbé*, des récits composés à même date qui n'ont pas d'étiquette générique, n'utilisent pas non plus le vocabulaire que nous avons choisi d'analyser. La ville fait pourtant partie de ces récits d'inspiration antique, sans qu'elle ne soit associée aux activités commerciales.

¹⁰ Pour un survol des travaux les plus importants sur les lais de Marie de France, voir l'utile bibliographie sélective placée à la fin de l'introduction de l'édition de Nathalie Koble et Mireille Séguy, *Lais bretons, op. cit.*, p. 94-106.

¹¹ Jean Dufournet (dir.), *Amour et merveille. Les lais de Marie de France*, Paris, Honoré Champion, 1995.

¹² Brewster E. Fritz, « The Prologue of the *Lais* of Marie de France and the *Parable of The Talents*: Gloss and Monetary Metaphor », *Modern Language Notes*, vol. XC, n° 4, 1975, p. 558-564.

Les deux occurrences du mot *borjois* sont à cet égard extrêmement significatives pour interpréter l'attitude que prônent les lais envers la ville et ses habitants. Dans le *Lai d'Éliduc* de Marie de France – un récit qui n'est conservé qu'aux derniers folios du célèbre manuscrit de Londres, British Library, Harley 978¹³ –, un *burgeis* riche accueille le protagoniste en lui offrant un accueil remarquable :

A grant honor fu receüz :
Mut par fu bien al rei venuz !
Sis ostels fu chiés un burgeis,
Ki mut fu sages e curteis.
Lai d'Éliduc, v. 131-134.

Qualifié à la rime de *curteis*, le *burgeis* est, dans ce contexte, bien vu par la narration, qui met en lumière ses bonnes actions et sa largesse. Comme l'écrit André Eskenazi, « la vocation d'un *burgeis* à l'obligeance et à l'urbanité se réalise dans la pratique de l'hospitalité¹⁴ ». Un idéologème courtois se perçoit ici : le *borjois* qui détient de grandes richesses n'est pas à critiquer s'il la rend disponible aux autres et se comporte comme un homme de cour. Sujet marqué par sa richesse et par sa capacité d'héberger (c'est donc dire qu'il possède des immeubles), il n'est pas inquiétant s'il en fait un usage équitable pour tous, au point de devenir un allié de choix pour Éliduc.

La situation est entièrement renversée dans *Lai d'Équitan*, qui déploie également la rime *burgeis / curteis*¹⁵. Devant les avances d'Équitan, une dame s'inquiète que le rang du seigneur l'empêche d'aimer de façon équitable, affirmant « Amur n'est pruz si n'est egals » (*Équitan*, v. 137). L'homme se défend alors en se distinguant de ceux qui vivent grâce au marchandage :

¹³ Daté du troisième quart du XIII^e siècle, le Londres, British Library Harley 978 est le seul recueil qui nous conserve le *Prologue* général aux lais. Pour une description de ce manuscrit, voir Rupert T. Pickens, « Reading Harley 978: Marie de France in context », *Courtly Arts and the Art of Courtliness. Selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, University of Wisconsin-Madison, 29 July-4 August 2004*, éd. Keith Busby et Christopher Kleinhenz, Cambridge, Brewer, 2006, p. 527-542.

¹⁴ André Eskenazi, « Cité, chastel, vile dans les lais de Marie de France », dans Jean Dufournet (dir.), *Amours et merveilles*, op. cit., p. 112.

¹⁵ Le *Lai d'Équitan* est conservé par deux manuscrits, le Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. fr. 1104 et Londres, British Library, Harley 978. Dans ce dernier manuscrit, il est placé tout juste après le *Lai de Guigemar*, qui ouvre la séquence des lais narratifs de Marie de France avec un deuxième prologue (*Guigemar*, f. 118r-125r ; *Équitan*, f. 125r-127v). La séquence est fermée par le *Lai d'Éliduc* (f. 151v-160r) comme nous l'avons précédemment mentionné, ce qui fait que les deux textes sont significativement placés à l'opposé l'un de l'autre.

« Dame, merci ! Nel dites mes !
Cil ne sunt mie fin curteis,
Ainz est bargaine de burgeis,
Ki pur avoir ne pur grant fieu
Mettent lur peine en malveis liu. »
Équitan, v. 150-154.

Comme l'écrit Denise McClelland, le mépris que l'on décèle envers les *borjois* dans le *Lai d'Équitan* marque probablement un malaise de la classe chevaleresque face à ce « tiers états, formé de parvenus industriels qui les menaçaient dans leur possession les plus fondamentales : leurs terres et leurs privilèges¹⁶ ». Encore plus précisément, cet extrait met à distance la « bargaine de burgeis », c'est-à-dire la propension des hommes et des femmes de la ville qui négocient la valeur du réel grâce à leurs discours. L'opposition à la rime de *burgeis* et de *curteis* distingue ici deux paroles distinctes : une parole amoureuse qui serait franche, digne de la courtoisie, et une autre, mensongère, propre aux marchands. Les premières manifestations du genre du lai rejettent ainsi la *bargaine*, la traitant comme un discours mensonger contraire à la « fin curteis » (« courtoisie pure », v. 151, une expression qui n'est pas sans rappeler la *fin'amors* des troubadours).

Les deux occurrences du mot *burgeis* – toutes deux placées à la rime du terme *curteis*, idéologiquement et poétiquement marqué –, permettent de distinguer des « conditions d'utilisation » du terme dans les premières manifestations des lais de la seconde moitié du XII^e siècle. Comme le jardin clos de la première partie du *Roman de la rose*, où sont représentés les vices courtois à l'extérieur de l'enceinte, les lais de Marie de France ne semblent accueillir les *burgeis* que sous des circonstances particulières : s'ils sont généreux – discours économique fort tout au long du XIII^e siècle (voir chapitre 7) – et s'ils ne parlent pas comme des marchands. Cette deuxième condition d'admission place les premiers lais dans un rapport étroit à la lyrique courtoise et établit un rapport particulier à la parole : il faut dire vrai, particulièrement en amour, et ne pas marchander avec le réel dans le but de séduire ou de convaincre. La figure du *bourjois*, telle qu'elle se déploie dans les plus anciens témoins de cette forme, a un pied à l'intérieur et un pied à l'extérieur du genre du lai narratif, elle n'y est invitée que si elle se fonde aux attentes d'un horizon courtois. À cet égard, même si les

¹⁶ Denise McClelland, *Le vocabulaire des lais de Marie de France*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1977, p. 108.

occurrences dans les œuvres sont rares, le terme est symboliquement chargé, puisqu'il permet de préciser la portée de sa propre parole poétique.

La situation change dans les lais anonymes du tournant du XIII^e siècle. Le terme *burgeis* et ses dérivés ne sont pas employés comme des termes péjoratifs et on le trouve à douze occasions dans les trames narratives. Cinq de ces occurrences concernent le *borc* en tant que lieu ; les sept autres concernent « cil de la vile, li borgois » pour reprendre la définition toute simple que donne le lai de *Guingamor* (v. 263). Cette « deuxième vague » de lais narratifs ne reprend pas tel quel le malaise face aux hommes et aux femmes du bourg que l'on décelait dans les lais de Marie de France. Certes, l'un des personnages du lai anonyme de *Graelent* (de la fin du XII^e siècle, conservé par deux manuscrits de la seconde moitié du XIII^e siècle et une copie du XVIII^e siècle¹⁷) défend son intégrité par une formule qui n'est pas sans rappeler le lai d'*Équitan*, affirmant qu'il n'est « [p]as filz de marchëant / ne borjois, por vendre mentiaus » (v. 252-253). Malgré cette attaque bien sentie dirigée contre la ville et le marché, ce même lai décrit quelques vers plus tard un hôte « preuz et cortois / et molt vaillanz nobles borjois » (v. 393-394), une description tout à fait semblable à celle que l'on trouvait dans le *Lai d'Éliduc* de Marie de France. Le *Lai de Graelent* de la fin du XII^e siècle reprend les deux attitudes face aux *bourjois* et les réunit dans sa trame narrative. On pourrait avancer que le portrait des hommes de la ville y est encore plus favorable, même en ce qui concerne leurs activités commerciales, puisque la narration mentionne ensuite qu'ils sont les débiteurs du protagoniste :

Il n'ot borjois en la cité
Qui avoir li eüst presté
Cui il ne doint ne face honor,
Tant qu'il le tienent a seignor.
Lai de Graelent, v. 407-410.

Dépeints comme des adjuvants, il est remarquable que leur aide provienne d'activités de prêt, à une époque où le crédit est l'objet de nombreux débats et où il peut être vu du mauvais œil, notamment à cause du risque que représente l'usure¹⁸. Il semble ainsi que le *bourjois*, même

¹⁷ *Lais du Moyen Âge. Récits de Marie de France et d'autres auteurs (XII^e – XIII^e siècle)*, dir. Philippe Walter, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018, p. 1294-1298.

¹⁸ À ce sujet, voir le chapitre 6 de cette thèse, p. 277-334.

lorsqu'il accomplit des activités commerciales, peut être envisagé de façon positive dans un lai de la fin du XII^e siècle.

Le changement d'attitude face aux *bourjois* est d'ailleurs concomitant à un phénomène de redéfinition sociale. Selon l'historienne Simone Roux, après avoir bénéficié d'un statut juridique particulier au début du XII^e siècle, en obtenant par exemple des droits exclusifs comme l'élimination des taxes sur la circulation des marchandises et la protection contre le droit d'épave¹⁹, les habitants du bourg atteignent un seuil quantitatif dans la seconde moitié du XII^e siècle, ce qui explique leur présence de plus en plus assidue dans les documents d'archives²⁰. Leur implication dans la ville et dans l'économie urbaine fait en sorte qu'ils en deviennent des acteurs importants avec une place précise dans la hiérarchie sociale. Simone Roux observe que le statut des *borjois* semble être mis à l'épreuve au du tournant du XIII^e siècle, ce qui explique leur apparition dans de nombreuses trames narratives²¹. La connotation d'un terme qui avait un usage marqué au moment de l'apparition du genre change donc, résultant en une intégration plus fréquente des *bourjois* dans les lais narratifs au tournant du XIII^e siècle.

De plus, l'intégration du lexique marchand dans les lais du tournant du XIII^e siècle semble aller de pair avec un bouleversement du système d'établissement des valeurs. Dans les lais écrits par Marie de France dans la seconde moitié du XII^e siècle, les richesses sont fréquemment décrites sans que leur valeur soit quantifiée. Plus souvent qu'autrement, l'hyperbole est de mise. Dans le *Lai de Lanval*, récit conservé par quatre manuscrits de la seconde moitié du XIII^e siècle en plus d'une copie du XVIII^e siècle²², alors que le protagoniste se rend dans l'Autre monde, la narration décrit avec surenchère les possessions de la reine :

De si qu'al tref l'unt amené
Ki mut fu beaus e bien asis ;
La reïne Semiramis,
Quant ele ot unkes plus aveir
E plus pussaunce e plus saveir,
Ne l'emperere Octovian,

¹⁹ Simone Roux, *Les racines de la bourgeoisie*, op. cit., p. 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 33.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

²² Il s'agit des ms. London, British Library, Harley 978, London, British Library, Cotton, Vespasianus B. XIV, Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. françaises, 1104 et Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 2168, avec sa copie du XVIII^e siècle, le Paris, Bibliothèque nationale de France, Arsenal 2770.

N'esligasent le destre pan.
Un aigle d'or ot desus mis ;
De cel ne sai dire le pris
Lai de Lanval, v. 80-88.

Le recours au comparatif « plus... que » – qui permet d'évoquer des richesses plus grandes que celles d'Octave-Auguste, premier empereur de Rome, et de la reine Sémiramis – témoigne « du caractère incommensurable du faste déployé par la fée²³ », comme l'écrivent Nathalie Koble et Mireille Séguy dans un commentaire de ce passage. La description l'aigle d'or, dont le narrateur indique ne pas pouvoir établir le prix, participe également de cette volonté de ne pas chiffrer les valeurs. Quelques vers plus loin, un drap somptueux est décrit comme valant « un chastel » (v. 98), une comparaison qui est encore marquée par l'exagération. Dans l'espace merveilleux où siège la fée séduisante du *Lai de Lanval*, la narration évite de quantifier les prix de choses, un principe qui tend probablement à rendre le tout plus grand que nature.

Or les valeurs ne sont pas uniquement hyperboliques dans l'Autre monde. Il semblerait plutôt que les lais de Marie de France refusent simplement d'avoir recours à des mesures précises, comme celles associées à la monnaie. Dans le *Lai d'Éliduc*, le roi offre au héros éponyme le « tierce part » de son héritage (v. 629), ce qui est une rare occurrence d'une tentative de quantifier – bien que vaguement – un avoir. Or la narration déjoue aussitôt cet effort de précision en suggérant qu'Éliduc peut se servir à sa guise dans les possessions du roi, ce qui pourrait largement dépasser le « tiers » initialement décrit :

Tuz les aveirs de sa meisun
Li met li reis en abaundun,
Or e argent, chiens e chevaux,
E dras de seie bons e beaus.
Il en prist mesurablement
Lai d'Éliduc, v. 643-647.

Il est significatif que l'adverbe « mesurablement » intervienne dans ce passage, puisqu'il est employé avant tout avec un sens plus éthique que monétaire : le chevalier se sert des possessions de façon mesurée, c'est-à-dire modérée, bien qu'il pourrait en prendre la totalité. Il n'y a pas de seuil concret et quantitatif à cette mesure. De plus, dans les autres lais de Marie de France, le verbe *valoir* est accompagné du complément « tut » (*Yonec*, v. 392) ou « rien »

²³ Nathalie Koble et Mireille Séguy, *Lais bretons*, *op. cit.*, p. 341.

(*Le fresne*, v. 107 et *Yonec*, v. 326 avec la graphie « nïent »), quand le terme n'est pas utilisé pour témoigner de l'honneur d'une personne (son *pris*). Ne décrivant que des valeurs entières ou des valeurs nulles, les premiers lais semblent refuser le caractère commensurable des choses et ce refus est si systématique qu'il peut être considéré comme l'une des caractéristiques du lai chez Marie de France.

Il semble aussi qu'il se cache, derrière ce rapport à la valeur, une certaine posture idéologique. Car en ne chiffrant pas le prix des choses échangées, les premiers lais répondent d'un discours sur la largesse qui est propre à la noblesse et où le don – non quantifié – est signe de prestige²⁴. De plus, ils disent adieu à la possibilité d'un commerce marchand et produisent un univers où la seule relation d'échange valable entre les individus est la largesse. Cette position idéologique et éthique s'observe bien clairement dans le discours d'Équitan – marqué, comme le suggère son nom, par un souci d'équité – dont nous avons précédemment cité les premiers vers (« Cil ne sunt mie fin curteis, / Ainz est bargaine de burgeis, / Ki pur avoir ne pur grant fieu », v. 151-153) et où les notions d'amour courtois, de partage de richesse et de loyautés sont intimement liées :

Suz ciel n'ad dame s'ele est sage,
Curteise e franche de curage,
Pur quei d'amer se tienge chiere,
Qu'el ne seit mie noveliere,
S'el n'eüst fors sul sun mantel,
Qu'uns riches princes de chastel
Ne se deüst pur li pener
E lealment e bien amer.
Cil ki d'amur sunt novelier
E ki s'aturnent de trichier,
Il sunt gabé et decü ;
De plusurs l'avum nus veü.

Lai d'Équitan, v. 155-166.

En pointant du doigt les négociations marchandes et les paroles mensongères (ceux « ki s'aturnent de trichier », les « gabé[s] » et les « decü[s] », v. 164-165), les premiers lais mettent au jour un idéal d'équité, qui concerne aussi bien le rapport amoureux que la gestion des possessions. Cet idéal d'équité correspond bien à l'idéologie courtoise, mais également à une façon de concevoir les échanges au tournant du XIII^e siècle, une conception qui explique

²⁴ Georges Duby, *Guerriers et paysans (VII-XII^e siècle). Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 260-261.

d'ailleurs la prohibition de l'usure (à ce sujet, voir chapitre 4). Les discours de l'époque sur l'équité ont ainsi façonné une certaine dimension de la poétique des premiers lais.

La situation change dans les lais du tournant du XIII^e siècle, qui font une place plus grande aux expressions lexicales qui mesurent la valeur en termes monétaires. On peut le constater notamment dans les lais du *Cor* et dans le *Cort mantel*, deux récits de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle²⁵ qui se font écho par la structure et la thématique, mais qui ne sont pas conservés dans les mêmes manuscrits²⁶. Ces deux récits racontent l'arrivée à la cour de deux objets merveilleux – un manteau et un cor – qui soumettent à « l'épreuve de fidélité » les individus qui l'utilisent, c'est-à-dire qui révèlent s'ils ont commis ou non un adultère²⁷. L'aventure teste ainsi la valeur individuelle des hommes (dans le *Lai du cort mantel*) et des femmes (dans le *Lai du cor*) de la cour en regard d'un élément central de l'amour courtois, soit la chasteté. Dans cette mise à l'épreuve du *pris* individuel (de « l'honneur » des individus, mot qui est cependant utilisé également selon les contextes avec le sens de « prix monétaire »), il est en ce sens intéressant que les objets merveilleux voient leur valeur établie par la livre d'or et le marc, respectivement :

Et pur vostre mulier,
Qui mout fest a preiser,
Vous durai jeo cest cor,
Qui vaut cent livres de or.
Le cor, v. 566-569.

Mes onques ne lor en dist plus.
S'eles seüssent le seurplus,
Eus vosissent miex qu'il fust ars,

²⁵ *Lais du Moyen Âge*, op. cit., p. 1261-1263 et 1307-1308.

²⁶ À propos de la tradition manuscrite de ces deux récits, voir « *Le Lai du cor* » et « *Le Manteau mal taillé* ». *Les dessous de la Table Ronde*, éd. Nathalie Koble, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005, p. 45 et 93. Sur la réception manuscrite du *Lai du cor*, voir Beatrice Barbieri, « Le contexte manuscrit du *Lai du cor* et la réception tardive des lais (avec une note sur *Renart le Contrefait*) », dans Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler (dir.), *Lire en contexte*, op. cit., p. 115-125.

²⁷ Sur « l'épreuve de la fidélité » ou « l'épreuve de la chasteté », voir Kathleen C. Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2000 ; Emmanuèle Baumgartner, « À propos du *Mantel mautailé* », *Romania*, vol. XCVI, 1975, p. 315-332 ; Jeff Rider, « Courtly marriage in Robert Biket's *Lai du Cor* », *Romania*, vol. CVI, 1985, p. 173-197 ; Edmund K. Heller, « The story of the magic horn : A study in the development of a medieval folk tale », *Speculum*, vol. IX, n° 1, 1934, p. 38-50 ; Tom P. Cross, « Notes on the chastity-testing horn and mantel », *Modern Philology*, n° 10, 1912-1913, p. 289-299.

Se il eüst costé .m. mars !
Le cort mantel, v. 279-282.

Alors que l'utilité du *cor* et du *cort mantel* est probablement incommensurable, les textes accordent un prix – hyperbolique certes – aux objets à propriétés magiques, qui sont alors traités comme des biens marchands. La circulation du vêtement et de l'instrument de musique utilisé comme coupe, qui passent de main en main au sein de la cour, donne par le fait même l'impression pour un bref instant de se trouver dans une foire commerciale. Ce qui se joue entre les lignes est la capacité de « preisier » les choses (*Le cor*, v. 567), au moment même où le discours marchand menace de changer la façon de mesurer les valeurs.

Bien que les évaluations numériques restent rares dans les lais, ces quelques occurrences s'expliquent probablement par les changements profonds dans le système d'établissement des valeurs qui se produisent à l'époque de rédaction des textes. Alors qu'Équitan et Graëlent se défendent de ne pas concevoir la valeur à la façon d'un marchand, il semble concevable pour les narrateurs des lais du *Cor* et du *Cort mantel* de témoigner du *pris* des choses par la monnaie. Que l'évaluation monétaire concerne la merveille de chacun de ces récits n'est pas innocent. À l'ère du marchand, les objets terrestres, même ceux qui ont des propriétés merveilleuses, ne s'envisagent plus comme à l'époque de Marie de France. À partir de la fin du XII^e siècle, ils courent désormais le risque d'être considérés comme de simples marchandises qui ont un prix de vente. Ceci ébranle tout à fait les postulats idéologiques des premières manifestations du genre, et du merveilleux dans ce genre auquel il est si étroitement associé, résultant en une sorte de bouleversement poétique. Il faut d'ailleurs remarquer que, contrairement à plusieurs des lais de Marie de France, l'aventure est plutôt statique dans le *Lai du cor* et dans le *Lai du cort mantel* – les objets merveilleux se déplacent et le personnel narratif bouge peu –, ce qui nous a conduit à rapprocher le lieu d'une foire (où les biens se déplacent et les individus achètent). Il semble bien que l'esprit marchand participe, de près où de loin, à cette reconfiguration de l'espace. Ces deux histoires dépeignent par ailleurs leurs personnages masculins et féminins comme ayant pratiqué l'adultère – contrevenant ainsi à la troisième règle amoureuse émise par André le Chapelain dans son *De amore*²⁸ – et la

²⁸ « [N]ul ne peut aimer deux personnes à la fois ». André le Chapelain, *De amore (Traité de l'amour courtois)*, trad. Claude Buridant, Paris, Éditions Klincksieck, coll. « Bibliothèque française et romane », 1974, p. 112.

quantification monétaire des biens merveilleux pourrait bien être l'une des marques de déclin de ce monde aux valeurs bouleversées.

Ce déclin de l'univers courtois, provoqué entre autres par l'arrivée de l'esprit marchand, est encore plus clair dans un lai atypique du XIII^e siècle, intitulé *Le lai de l'oiselet*, conservé par cinq manuscrits de la fin du XIII^e siècle ou du début du XIV^e siècle, tous écrits en francien²⁹. Dans ce récit, un *vilain* est le riche héritier d'un luxueux manoir – si beau que le narrateur affirme « [I]e conter vos sembleroit fable » (v. 12) – doté d'un « vergier » enchanté (v. 18), conçu par « nigromance » (v. 49). Dans ce jardin merveilleux, un oiseau vient chanter deux fois par jours, des « lais et nouveaux sons, / et rotriüenges et chançons » (v. 89-90). Cette liste de genres courtois – qui rappelle celle qu'on retrouve dans le *Roman de Brut* de Wace au moment du couronnement d'Arthur³⁰ –, en plus de l'apparition d'une figure animale traditionnellement associée à la poésie des troubadours³¹, place ainsi l'œuvre dans une filiation littéraire bien précise, tout en promettant un certain renouvellement des formes à travers l'adjectif « nouveaux » (v. 89).

Chaque matin, le *vilain* va à la rencontre de l'oiseau, qui chante les valeurs chrétiennes, rappelant notamment l'importance de faire des dons aux pauvres (« Diex escoute bele priere, / Aumosne ne met par ariere », v. 155-156). Les vertus de ces chants sont nombreuses, puisque le texte mentionne que celui qui l'entend « [s]i li semblast de maintenant / qu'il fust meschins et demoisiaus » (v. 108-109). La survie du verger repose également sur la présence de l'être merveilleux : « [...] li vergiers durer ne pot / se tant non que li oiseillons / i venist chanter les doz sons » (v. 114-116). Une correspondance s'établit donc entre les valeurs chrétiennes et la pérennité des lieux, dont l'équilibre ne tient que par la présence de l'oiseau.

²⁹ Pour la datation et le relevé des manuscrits, voir Glyn S. Burgess et Leslie C. Brook, *The Old French Lays of Ighauré, Oiselet et Amours*, Cambridge, D. S. Brewer, 2010, p. 118-119. Nous utilisons l'édition de Karin Ueltschi (*Lais du Moyen Âge. Récits de Marie de France, op. cit.*) pour cette analyse, qui porte sur le manuscrit S, Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. fr. 1104 (fin XIII^e siècle ou début XIV^e siècle).

³⁰ « Mult out a la curt juleürs, / Chanteürs, estrumenteuürs : / Mult peüssiez oïr chançons, / Rotrüenges e novels suns, / Vieüeüres, lais de note, / Lais de vieles, lais de rotes, / Lais de harpes, lais de frestel[s] [...] » (Wace, *Roman de Brut*, v. 10545-10551).

³¹ Odette Cadart-Ricard, « Le thème de l'oiseau dans les comparaisons et les dictons chez onze troubadours, de Guillaume IX à Cerveri de Girone », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. XXI, 1978, p. 205-230.

Si l'animal produit des bienfaits individuels et collectifs, le *vilain* ne s'intéresse qu'à ce qui l'avantage personnellement. Interpelé par l'oiseau qui l'accuse de n'avoir d'intérêt que pour les deniers (« Or m'ot cil vilains plains d'envie, / que miex aime assez le denier / qu'il ne face le donoier », v. 184-186), le paysan fortuné envisage aussitôt la valeur monétaire qu'il pourrait obtenir en le vendant :

Et li vilains qui remest la,
Pense se il le pouet prendre,
Assez tost le porroit chier vendre.
Et se vendre ne le pooit,
En la jaiole le metroit,
Si l'i tendroit et tart et tempre.
Son engin prent et si l'atempre.
Lai de l'oiselet, v. 195-198.

L'infiltration de la logique marchande au sein du texte avec la répétition du verbe « vendre » (v. 197 et 198) détourne par le fait même le sens qui est donné au motif de la capture de l'oiseau dans le *Lai de Laüstic* de Marie de France, où l'oiseau est la métaphore de l'amour qui unit une femme mariée et son amant³². Dans le récit du XIII^e siècle, le riche vilain n'envisage l'oiseau merveilleux que pour sa valeur d'échange. Il l'emprisonne afin d'être le seul à pouvoir jouir de son chant (« «Ainz en orrai mainte chançon ! / Or me chanterez plus sovent. / Servi m'avez a vo talent ; », v. 216-218), allant ainsi à l'encontre des idéaux courtois et chrétiens que chantaient l'oiselet.

L'animal merveilleux tente ensuite, tant bien que mal, de résister au vilain en lui disant qu'il ne pourra pas profiter de lui s'il le tient captif. D'abord, affirme-t-il, « «ja em prison ne chanterai» » (v. 231), ce à quoi le vilain répond qu'il le mangera. Mais même en tant que repas, l'oiseau reprend-il, a une moindre valeur :

– « En moi povre repast avrez !
Car je sui lasches et petis.
Je n'en croistera vostre pris
Se vos ociez tele rien.
Lessiez m'ester, si ferez bien,
Pechié feroiz, se m'ociez. »
Lai de l'oiselet, v. 234-239.

³² « Cil oiselet par grant duçur / Mainent lur joie en sum la flur. / Ki amur ad a sun talent, / N'est merveille s'il i entent ! » (*Lai de Laüstic*, v. 61-64).

L'oiseau chanteur résiste ainsi à la conception marchande de la valeur (« Ja n'en croistera vostre pris », v. 236) et tente à son tour de piéger le vilain. À condition d'être libéré, l'oiseau promet d'offrir à son adversaire trois vérités qui auraient comme bienfait de le rendre sage : « De .iii. sens vos feroie sage / Q'ains ne sot home de vo lignage. / Si vos porroient molt valoir » (v. 250-252). L'homme accepte et comprend son erreur lorsqu'il entend la troisième leçon, « “ce que tu tiens en tes mains, / ne le giete jus a tes piez” » (v. 326-327), une belle façon de lui apprendre qu'il n'aurait pas dû le libérer.

Enfin, pour que le vilain comprenne bien l'erreur qu'il a effectuée, l'oiseau lui tend un dernier piège et invente l'existence d'une pierre dans son corps qui aurait eu comme propriété de combler de richesse tout détenteur :

– « Haï, fel vilain deputerre,
Il a en mon cors une pierre,
Qui tant est precieuse et chiere,
Bien est de trois onces pesant.
La vertu de li est si grant
Qui en son demainne l'aroit
Ja chose ne demanderoit
Que maintenant ne li fust preste. »

Lai de l'oiselet, v. 354-361.

Le discours mensonger est un stratagème pour provoquer la réaction de l'avare qui se défigure aussitôt, trop pris de douleur (« Si tort ses poinz, si ront ses dras, / Si se claimme chaitis et las / A ses ongles son vis despiece », v. 363-365). Il est particulièrement intéressant que l'oiselet fasse miroiter devant le vilain le mythe de la *cornucopia*, une corne d'abondance qui produit des ressources infinies pour la personne qui la possède, dont on a pu parfois souligner les parentés avec le graal tel qu'il est décrit chez Chrétien de Troyes ou chez Robert de Boron³³. Or la pierre précieuse et chère n'est, dans le *Lai de l'oiselet*, que convoquée à titre de fantasma, le texte se positionne par le fait même à l'écart des romans arthuriens qui inventent de telles fictions et accuse la propension de certains marchands à croire à l'existence de telles merveilles³⁴.

³³ À ce sujet, voir le chapitre « Accounting for the Grail » de Marc Shell, *Money, Language, and Thought*, *op. cit.*, p. 24-46.

³⁴ Il faut néanmoins rappeler que la découverte de mines d'argent au XII^e siècle sous le règne d'Otto II de Misnie ont eu pour effet de couvrir de richesses le souverain et que, ce type de récits, certes fabuleux, n'est donc pas entièrement impossible à cette époque. Voir à ce sujet Peter Spufford, *Money and its use*, *op. cit.*, p. 109.

Pour clouer le bec au vilain, l'oiselet démontre qu'il aurait été peu probable qu'une pierre de « trois onces » se cache dans son petit corps (v. 357), lui qui ne pèse pas plus qu'une « demie once » (v. 375) :

Puis li a dit : « Chaitis vilains !
Qant tu me tenis en tes mains,
G'iere plus legiers d'un moisson,
De mesenge ne de pinçon.
Ne pesoie pas demie once. »
Lai de l'oiselet, v. 371-375.

Le jeu sur le poids réel de l'animal et son poids prétendu convoque indirectement l'imaginaire du change et de la monnaie. Au terme de ce récit, la figure littéraire de l'oiseau chanteur est ainsi appelée à se redéfinir, faisant place à une entité complexe, mi-courtoise et mi-marchande, capable de manier les différents discours sur la valeur. C'est le statut même de la merveille qui change, une fois mise sous le joug de la pensée marchande qui conçoit différemment le *pris* des choses.

L'intrusion de la logique marchande dans l'univers merveilleux et courtois du lai résulte finalement en la destruction du jardin, car comme l'oiseau s'enfuit, tout s'écroule :

Qant ce ot dit, si s'en vola,
C'onques puis el vergier n'entra.
Et de tel eür s'en ala,
Li vergiers failli et secha,
N'onques puis li oiseaus ne vint.
Les feuilles cheïrent du pin
Et la fontaine restancha.
Ni vint plus nus, ne habita.
Lai de l'oiselet, v. 399-406.

Avec l'assèchement de la fontaine et la chute des feuilles, la productivité merveilleuse du verger s'interrompt. Les derniers vers du lais insistent d'abord sur la dimension individuelle de la perte, en mentionnant que « [l]i vilains perdi son deduit » (v. 407). Une leçon pour « toutes et tuit » (v. 408) est aussi explicitée, faisant de cette histoire un récit exemplaire utile à l'ensemble de la collectivité : « Or sachent bien toutes et tuit, / Li proverbes dit en apert : / “Cil qui tout covoite, tout pert” » (v. 408-410). Cette leçon s'ajoute ainsi aux trois vérités qu'avait énoncées l'oiselet en s'adressant au *vilain*³⁵. Un « surplus » de sens est ainsi créé à

³⁵ Pour une analyse de ces trois vérités, qui varient selon les manuscrits, voir Leslie C. Brooke, « The Bird's Three Truths in the *Lai de l'Oiselet* », *Reading Medieval Studies*, n° 19, 1993, p. 15-25.

partir de cette trame narrative : le lecteur, contrairement au protagoniste qui ne voyait que la dimension marchande et concrète de l'oiselet, peut aller au delà des métaphores déployées et en retirer une leçon sur la façon d'envisager le *pris* des choses. Ce récit bref exemplaire accorde une place à la conception marchande de la valeur pour aussitôt la discréditer, montrant que certains objets – merveilleux et abstraits – se pensent mal par les chiffres et la monnaie.

Il est également possible de considérer cette fin du monde comme un commentaire sur l'effritement d'une tradition littéraire. En effet, le *Lai de l'Oiselet* occupe une place particulière dans l'histoire de sa forme, puisqu'il fait partie de la dernière « vague » des manifestations narratives du genre, du moins pour un moment avant que Jean de Condé ne le ravive, dans un dernier souffle, au début du XIV^e siècle avec le *Lai du lévrier* et le *Lai du chevalier blanc*. En fait, l'étiquette continue d'être employée, mais pour désigner une forme lyrique qui connaît au XIV^e siècle « son plus grand épanouissement », comme l'écrit Paul Zumthor³⁶. Si lais narratif et lais lyrique se côtoyaient donc au cours du XII^e siècle et pendant une certaine partie du XIII^e siècle, la forme se débarrasse des contraintes de la narration dans la seconde moitié de ce siècle. En regard de ce bouleversement générique, la destruction du verger – lieu symboliquement fort autant dans la lyrique courtoise que dans les œuvres narratives de l'époque³⁷ – semble marquer dans l'imaginaire la désintégration d'une forme par l'anéantissement d'une de ses métaphores constitutives. Fortement christianisé au début du récit, le *vergier* y est décrit comme vecteur de la *caritas* chrétienne, un idéal que contredit le *vilain* qui n'en a que pour sa bourse. Le *Lai de l'Oiselet* semble ainsi suggérer que l'épistémologie commerciale vient à l'encontre des idéaux d'équité et de partage sur lesquels se constituaient les lais de « première génération » et sans lesquels l'univers courtois ne parvient pas à exister. Dans une société qui est de plus en plus marchande, le lai doit se reconstituer – ou s'envoler comme le fait l'oiselet à la fin du récit.

³⁶ Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 271. Pour une histoire de la forme, voir Jean Pierre Maillard, *Évolution et esthétique du lai lyrique des origines à la fin du XIV^e siècle*, Paris, SEDES, 1963.

³⁷ Un ouvrage récent dirigé par Dominique Billy, Annie Combes et François Clément voue une section entière à la question du jardin et du je lyrique (*L'espace lyrique méditerranéen au Moyen Âge. Nouvelles approches*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006, p. 101-218). Voir également *Vergers et jardins dans l'univers médiéval. Nouvelle édition*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1990. En ligne : <http://books.openedition.org/pup/2963> ; Philippe Ménard, « Jardins et vergers dans la littérature médiévale », dans Charles Higounet, *Jardins et vergers. En Europe occidentale (VIII^e-XVIII^e siècles)*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 1989.

Ainsi l'utilisation du lexique du marché dans les lais dévoile une attitude prudente quant à des mots qui ont une lourdeur morale pendant la « révolution commerciale ». Se comparer à un marchand, faire des *bargaines* comme les *bourgeois*, voilà des idées qui ne plaisent pas aux personnages et aux narrateurs des lais au moment de leur naissance dans la seconde moitié du XII^e siècle. La valeur des choses semble être intimement bouleversée par la prolifération des idées et des discours marchands. La situation change au tournant du XIII^e siècle, probablement sous l'impulsion des mutations sociales. Alertes au rôle de la monnaie dans l'établissement des valeurs, les auteurs des lais de « deuxième vague » produisent des trames narratives où le *pris* des individus est mesuré à l'aide de deux merveilles qui sont sujettes à la quantification économique : deux instruments de la valeur nouveau genre, un *Cor* et un *Cort mantel*. Dans le *Lai de l'oiselet*, l'épistémologie commerciale semble provoquer le déclin du monde courtois, un commentaire fort sur le rapport problématique que le genre entretient avec le lexique commercial. Avec cette mise en scène de la « mort » des lais narratifs au cours du XIII^e siècle, il semble qu'on puisse avancer que le genre – trop lié à l'idéologie courtoise, trop souvent ancré dans un passé lointain – s'est mal accommodé de l'essor des discours marchands, alors qu'ils sont fortement débattus chez les ecclésiastiques et dans la production littéraire brève de la même époque.

Avant de procéder à l'analyse des miracles, il importe de nuancer cette idée de mort du genre, car si les lais narratifs cessent d'être produits, ils continuent d'être copiés dans des recueils. Comme nous l'avons indiqué en incise ou entre parenthèse pendant notre démonstration : les lais qui manient le discours du commerce figurent dans une série de manuscrits que les spécialistes datent de la seconde moitié du XIII^e siècle ou du premier tiers du XIV^e siècle, voire de la fin du XIV^e siècle dans un cas unique³⁸ :

- Bern, Burgerbibliothek, 354 (fin du XIII^e siècle) : *Cort mantel* (f. 93r-100v)
- London, British Library, Harley 978 (troisième quart XIII^e siècle) : *Équitan* (f. 125r-127v), *Lanval* (f. 133v-138v) et *Éliduc* (151v-160r).
- London, British Library, Cotton, Vesp. B. XIV (fin du XIII^e siècle) : *Lanval* (f. 1r-8v).
- Oxford, Bodleian Library, Digby, 86 (entre 1272 et 1283) : *Cor* (f. 105r-109v)
- Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 353 (fin du XIV^e siècle) : *Cort mantel* (f. 42r-44r)

³⁸ Liste réalisée à partir de Keith Busby, « The Manuscripts of Marie de France », Logan E. Whalen (dir.), *A companion to Marie de France*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 303-318.

- Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 837 (fin du XIII^e siècle) : *Cort mantel* (f. 27r-31r) et *Oiselet* (f. 45r-46v)
- Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 1593 (pour la section qui nous intéresse : deuxième moitié du XIII^e siècle) : *Oiselet* (f. 172r-174r)
- Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 2168 (seconde moitié du XIII^e siècle) : *Lanval* (54r-58v), *Graelent* (65r-70v).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 2187 (XIII^e siècle) : *Cort mantel* (court fragment de 29 vers, f. 155).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 24 432 (deuxième quart XIV^e siècle) : *Oiselet* (f. 42r-45b), après le *Lai de l'ombre* de Jean Renart (f. 40r-44b).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 25 545 (premier tiers du XIV^e siècle) : *Oiselet* (f. 151r-154r).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. fr. 1104 (pour la partie qui nous intéresse : fin du XIII^e siècle) : *Lanval* (f. 6r-10v), *Cort mantel* (48v-54a), *Graelent* (72r-77r) et *Lai de l'oiselet* (77r-79v).

La datation de ces manuscrits encourage à relativiser l'idée de la disparition du genre des lais, qui sont collectionnés dans des recueils jusqu'à la fin du XIV^e siècle (d'autant qu'il faut toujours compter avec la possibilité de manuscrits disparus). Cela n'invalide tout de même pas entièrement la pertinence d'une analyse du *Lai de l'oiselet* en relation avec l'évolution de l'histoire des formes à l'époque de sa rédaction. Car, en mettant en mise en scène la destruction du monde courtois, il exprime mieux que tout autre l'inadéquation du genre devant une société changeante. Le système de valeurs du monde courtois, intimement lié à l'élaboration du genre, s'intègre difficilement à celui du monde marchand, où tout se négocie.

La position du récit dans les manuscrits offre également des arguments probants à notre interprétation du texte. D'abord parce qu'il est placé à la fin d'une suite de 24 lais narratifs dans le Paris, BnF, nouv. acq. fr. 1104, une séquence qui est clairement regroupée en raison du genre littéraire, à la façon d'une anthologie³⁹. Sa position conclusive met fin à une série de textes qui ont comme caractéristique, dans ce manuscrit, de n'être divisés que par une rubrique rouge et une lettrine, sans espace pour séparer les textes. Les lais narratifs donnent ainsi l'impression d'être un long ensemble, le lecteur étant incité à les lire successivement et pratiquement sans prendre de pause. Hormis les sauts de ligne aux folios 70v, 71r, 71v, 72r,

³⁹ Sur cet assemblage, voir Rupert T. Pickens, « BnF, nouv. acq. fr. 1104 : Marie de France and "Lays de Bretagne" », dans Catherine M. Jones et Logan E. Wahlen (dir.) « *Li premerains vers* ». *Essays in Honor of Keith Busby*, Amsterdam, Rodopi, 2011, p. 341-355. Keith Busby, *Codex and Context*, *op. cit.*, vol. 1, 470-72, vol. 2, p. 499. Enfin, Gaston Paris, « Lais inédits de *Tyolet*, de *Guingamor*, de *Doon*, du *Lecheor* et de *Tydorel* », *Romania*, n° 8, 1879, p. 29-72.

qui se trouvent au milieu du *Lai d'Aristote*, les 80 premiers folios sont en effet assez économes par rapport au parchemin et laissent rarement des espaces vides. À deux occasions (dans 8,33 % des cas), une unité de réglure est laissée en blanc au bas d'un texte quand celui-ci finit au bas de la page (voir f. 48v et 54v). Ceci accentue l'effet de cohésion dans ce manuscrit qui rend le vide inhabituel. Mais au moment de conclure, l'*explicit* du *Lai de l'oiselet* au folio 79v indique « Explicit les lays de breteigne », avant de laisser place à une colonne vacante sur le côté droit de la page. Cette disposition est probablement circonstancielle, une conséquence de la longueur des textes, mais elle crée un espace libre où d'autres mains se sont amusées à griffonner et à dessiner des formes géométriques non textuelles. Marquant non seulement l'achèvement du *Lai de l'oiselet*, le seuil de cette œuvre signale plus encore, visuellement et métaphoriquement, la fin d'un genre, les lays de Bretagne, après un siècle de production.

Du point de vue de l'histoire du genre et de son attitude par rapport au lexique marchand, il est aussi remarquable que les recueils de la fin du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle fassent cohabiter le *Lai de l'Oiselet* avec des textes qui font un usage varié du vocabulaire marchand. Examinant le Paris, BnF fr. 25545, un manuscrit organique⁴⁰ du début du XIV^e siècle⁴¹ qui mêle la liste des *Foires de Champagne et de Brie* (f. 17v-18r) à une branche du *Roman de Renart* (f. 21v-24v) ainsi qu'au fabliau du *Chevalier qui fist parler les cons* (f. 77v-82v)⁴², Ariane Bottex-Ferragne a avancé que ce recueil « reconduit avec insistance les problématiques morales soulevées par l'expérience sociale et culturelle de la ville⁴³ ». La présence du *Lai de l'Oiselet* dans cet ensemble reconduit en quelque sorte l'interprétation que nous venons d'en faire, car, entourés de textes qui dévoilent les

⁴⁰ Olivier Collet, « “Textes de circonstance” et “raccords” dans les manuscrits vernaculaires : les enseignements de quelques recueils des XIII^e et XIV^e siècles », *Quant l'ung amy pour l'autre veille. Mélanges de moyen français offerts à Claude Thiry*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 306-308.

⁴¹ Le recueil aurait été terminé avant 1316 selon les spécialistes. Voir Jean Thomas Verhulsdonck, « Le ms. B.N. fr. 25. 545. », dans Alessandro Vitale-Brovarone et Gianni Mombello (dir.), *Atti del V Colloquio della International Beast Epic, Fable and Fabliau Society, Torino, St-Vincent, 5-9 settembre 1983*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1987, p. 113-120 ; Édmond Faral et Julia Bastin (dir.), *Œuvres complètes de Rutebeuf*, Paris, A. et J. Picard, 1959-1960, p. 21 ; Arthur Långfors, « Le Dit des quatre rois. Notes sur le ms. 25545 de la Bibliothèque nationale », *Romania*, n° 44, 1915-1917, p. 87-91.

⁴² La liste complète des œuvres est disponible sur le portail du *Projet Hypercodex* : Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens et Hatem Ghorbel (dir.), *Projet Hypercodex*, Genève, Université de Genève. En ligne : www.unige.ch/lettres/mela/recherche/Hypercodex10.html.

⁴³ Ariane Bottex-Ferragne, « L'esprit du bourgeois ou l'esprit du bourg : le siècle dans tous ses états dans le manuscrit Paris, BNF, fr. 25545 », dans Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler, *Lire en contexte, op. cit.*, p. 130.

symptômes d'une économie monétaire, les propos alarmés de l'oiseau merveilleux n'en résonnent que plus fort. Au début du XIV^e siècle, le lai narratif, signe du passé, devient l'emblème de valeurs révolues, un siège de résistance dans ce recueil inquiet.

Des marchands de vérité. Le genre des miracles et les mots du commerce

La situation n'est pas tout à fait la même dans un autre genre qui est né avant la « révolution commerciale » et qui parvient à mieux s'adapter à l'urbanisation de la société : les miracles mariaux. L'analyse de l'emploi du lexique commercial permettra désormais de qualifier son intégration progressive dans le genre. Il faut d'abord remarquer l'absence du mot *borjois* dans le *Gracial*, une collection datée de 1150 qui est conservée dans trois manuscrits⁴⁴, alors que les collections du siècle suivant l'utilisent à 24 occasions. Plus important encore, les deux occurrences du terme *marcheant* de la collection d'Adgar donnent au terme une connotation négative. La première – que nous avons déjà évoquée (voir *supra*, p. 81-82) – provient du miracle *XXXII*, un récit où un ange s'en prend tour à tour aux principales figures de la société médiévale : évêques, clercs, chevaliers, femmes et marchands. Dans cet inventaire des principaux péchés de la vie terrestre, les marchands symbolisent ceux « [k]i par sermenz tant purfichent » et qui « [f]alsement jurent, ne se amendent » (v. 135 et 138). Cette propension au mensonge, à en croire le locuteur, est une conséquence de leurs activités commerciales (« Ne lur en chalt, mais que bien vendent », v. 140). Dans le cadre de ce récit, cette conception négative de la capacité du marchand à négocier la valeur des choses s'interprète comme un « parjure » (v. 138) opposé à la parole de l'ange, vecteur des vérités chrétiennes. Un parallèle s'établit alors entre ce représentant de Dieu et la parole même du narrateur, qui conclut son récit en écrivant « Deu nus duinst sun duz pareis, / Ke estre i puissum od ses amis » (v. 305-306). Le passage à la première personne du pluriel (« nus », v. 305) unit les personnages, la narration et le lecteur dans une conception commune des vertus chrétiennes, système idéologique où ceux qui pratiquent le commerce sont associés au mensonge.

⁴⁴ Il s'agit des London, Dulwich College, Wodehouse Library, 22 ; London, British Library, Additional, 38664 ; London British Library, Egerton, 612. Pierre Kunstmann commente la tradition manuscrite dans son édition du texte, voir Adgar, *Le gracial*, *op. cit.*, p. 49-51.

Des accusations contre les marchands surviennent encore dans le prologue du miracle *XXXVIII*, le remaniement du miracle d'*Abraham le juif* où on peut lire que les marchands vivent dans le mensonge puisqu'ils « vendent la vérité » :

Tel mestier que Deu het a dreit :
Marchant ert e brokeür
E d'iceo vesqui a dolur.
Tuit ki vivent de brocherie,
Si vivent par grant tricherie.
Tuit vivent par grant falseté ;
Kar il vendent verité.
N'en troverez gueres de tuz
Ki ne seit parjures e gluz,
N'en troverez nul ki tant vaile
Ki ne se parjurt tost pur maille
U ki la fei ne ment pur meins.

Miracle XXXVIII, v. 14-25.

Les torts des marchands se rapprochent fortement de ceux prononcés par « li angeles » (miracle *XXXII*, v. 76) : les « brokeür » (terme anglo-normand signifiant « commerçant⁴⁵ » et qui a donné le terme moderne en anglais « *broker* ») qui vivent de « brocherie » (« vente du vin au broc⁴⁶ », mais le terme semble utilisé dans le sens large de « commerce ») ne font qu'entreprendre une « grant tricherie » menant à la « grant falseté » (v. 15-16). Avec la triple répétition du verbe *vivre* en trois vers (v. 18-20), la narration fait du marchand un personnage dont l'existence est entièrement problématique.

Cette attitude de méfiance envers le métier de commerçant reflète tout un pan du discours social dans les années qui nous intéressent, car le statut du marchand n'est pas assuré tout au « long » du Moyen Âge central, même si certaines de ses fonctions sont nécessaires pour la société. Dans *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Jacques le Goff montre que, très tôt, on trouve des documents visant la protection des marchands : « dès 1074 le Pape Grégoire VII ordonne à Philippe I^{er}, roi de France, de restituer à des marchands italiens venus dans son royaume les marchandises qu'il a fait confisquer⁴⁷ ». L'exemple le plus célèbre est probablement une addition relevée dans le décret de Gratien, document important du droit canon au XII^e siècle, qui stipule que *Homo mercator nunquam aut vix potest Deo placere*, soit

⁴⁵ Godefroy, p. 742.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 737.

⁴⁷ Jacques le Goff, *Marchands et banquiers*, *op. cit.*, p. 76.

« le marchand ne peut plaire à Dieu, ou difficilement »⁴⁸. Comme le laisse sous-entendre le remaniement du miracle d'*Abraham le juif* par Adgar avec la répétition du verbe *vivre*, la légitimité du marchand concerne son rapport tout entier à l'existence, à entreprendre ses activités commerciales tout en adhérant aux vertus chrétiennes. S'il n'y parvient pas, il risque l'enfer.

Le genre narratif bref du miracle franchit un pas de plus en problématisant la figure du marchand avec la question de la vérité : en choisissant de devenir marchands, ceux-ci adoptent un rapport trouble avec les valeurs chrétiennes. N'y aurait-il pas ainsi dans cette dénonciation des marchands, emblèmes de ceux qui parviennent à négocier la valeur du vrai et du faux, la marque d'une volonté de s'en distinguer ? N'y a-t-il pas une quête de crédit, entendu non pas comme un crédit monétaire, mais bien un crédit moral ? Victimes d'accusations semblables, les auteurs de miracles semblent s'en prendre à cet emblème de la parole mensongère afin de revendiquer la portée de leur récit, à un moment où le statut du genre est justement en train de se redéfinir⁴⁹. Pointer du doigt les marchands pourrait servir, *a contrario*, à élever les miracles au rang de la « vraie verur » (miracle *XXVI*, v. 18), pour reprendre le pléonasme d'Adgar. L'argument est encore plus probant lorsqu'on constate que le récit qui suit, le miracle d'*Abraham le juif*, ne dépeint pas négativement les marchands, s'attardant plutôt à montrer qu'il est possible pour eux de rejoindre la communauté des chrétiens s'ils s'assurent de faire des dons aux pauvres et de distribuer collectivement leurs richesses⁵⁰. La leçon du prologue va ainsi à l'encontre de celle que produit le récit et cette double attitude laisse penser que l'attaque initiale envers le marchand constitue un argument rhétorique pour légitimer l'énonciation même des narrations brèves. La place des marchands dans cette collection de la moitié du XII^e siècle cache ainsi tout un stratagème de légitimation de la parole du narrateur et des vérités qu'elle parvient à produire, dans un genre qui multiplie par ailleurs les commentaires servant à insister sur la fiabilité des récits⁵¹. Le phénomène se produit d'ailleurs au moment même où la littérature de langue française souhaite acquérir ses lettres de

⁴⁸ Dans *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Jacques le Goff a relevé plusieurs occurrences de cette idée célèbre, *op. cit.*, p. 70-71.

⁴⁹ Sur la question, voir l'article de Francis Gingras, « Fabuler et dire vrai », *art. cit.*

⁵⁰ Sur les différentes versions du miracle d'Abraham le juif, voir le chapitre 6 de cette thèse.

⁵¹ Francis Gingras, « Les miracles de Notre-Dame dans la typologie des genres narratifs », *art. cit.*, p. 57.

noblesses⁵². Au milieu du XII^e siècle, écrire des miracles en langue vernaculaire relève d'un double défi : tout d'abord, le défi de légitimer la vérité de récits qui pourraient être associés au mensonge, puis, le défi de légitimer la portée poétique de la langue utilisée. Le marchand – qui entreprend ses activités dans la langue commune et qui ébranle parfois l'économie spirituelle de la vérité – constitue ainsi le parfait « épouvantail » du genre du miracle, rôle joué par le *borjois* dans les lais narratifs de la même époque.

Par rapport à ce dernier genre, il semble que la transition vers la société urbaine et commerciale du XIII^e siècle se produise avec moins d'éclat. Alors que les lais manifestent des résistances par rapport aux idées commerciales jusqu'à la mort de la forme, les miracles font une place plus grande aux marchands avec 35 occurrences du terme. On doit remarquer tout de suite que le genre du miracle s'accommode bien, depuis ses premières manifestations en latin pendant le haut Moyen Âge, de la thématique commerciale, tel qu'en témoigne l'existence et la circulation du miracle d'*Abraham le juif*. Contrairement aux lais narratifs, qui sont fortement ancrés dans un imaginaire et une idéologie courtoise, l'univers des miracles, davantage marqué par les idéologèmes chrétiens, accorde au langage du marché une place importante, pour métaphoriser l'idée de la rédemption, mais aussi pour créer des intrigues qui problématissent le marché. Les collections de miracles du XIII^e siècle intègrent ainsi sans commotion les discours du commerce de la même époque, autrement sans que ce phagocytage d'idées provoque un chamboulement générique majeur.

Ce qui ne veut pas dire que l'imaginaire du commerce ne laisse pas de traces dans les miracles du XIII^e siècle. À cet égard, le miracle *Des marchans qui offrirent à Notre Dame deniers et puis li tol[i]rent* de Gautier de Coinci peut fournir un bon exemple puisqu'il reprend certaines des notions clefs de la collection d'Adgar en ce qui concerne les commerçants, tout en s'affranchissant d'autres idées. Dans cette histoire de 162 vers, des marchands de laine confrontés à la mort en mer promettent à Notre-Dame des offrandes pour parfaire son église en échange d'un miracle. Une fois sauvés, les commerçants, par « mal savoir » (v. 124), récupèrent leur *franbaut* (« coffre ») sans laisser un seul denier à la Vierge : « [c]e qu'il donerent retoient » (v. 141). Maudits par la foudre qui s'abat sur les toisons, les malfaiteurs

⁵² L'essor du roman comme genre témoigne certainement de ce travail d'élévation de langue commune, voir Francis Gingras, *Le bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 66-94.

deviennent pauvres. Le texte conclut en rappelant le destin qui attend ceux qui voudraient voler Dieu :

Cil bien s'ociënt et affolent
Qui a Dieu donent et retolent.
Onques n'en vi nului joïr.
Ici le puet on bien oïr :
Pour Dieu, pour Dieu, chastïent s'en
Cil qui en aus ont point de sen.
Des marcheans qui offrïrent..., v. 157-162.

La morale du récit ne concerne pas directement le métier du marchand, mais universalise plutôt le comportement : ce sont ceux qui « [n']ont point de sen » qui risquent de trahir Dieu en lui reprenant ce qui avait été donné (v. 162). La thématique de l'accès à la vérité mise en rapport avec les activités commerciales est reprise avec le terme *sen* (« sens »), en insistant désormais sur le châtement divin qui attend ceux qui ne respectent pas les règles (« [...] pour Dieu, chastïent s'en », v. 161).

À vrai dire, le récit tout entier peut être lu comme une illustration des conséquences qui guettent les pécheurs insoucians, symbolisés par les marchands malfaiteurs. L'intervention miraculeuse de la Vierge, soit la foudre qui tombe sur les marchandises volées à Dieu, a comme fonction de révéler les fautes de ceux qui n'en auraient pas pris conscience :

Ce qu'il donerent retolirent
Mais en la fin mal en joïrent.
Bien cinc cens mars par Engleterre
Aloerent en laines querre.
Au port de Douvre de leur laines
Deuz halez fisent toutes plainnes.
Quant assamblee toute fu,
La foudre l'art si de son fu,
Que toute fu arse et brullee.
De mal eure fu emmollee.
Foudres si toute la frappa
C'onques viaurres n'en eschapa.
Leurs avoïrs eut male foïson :
N'eurent puis viaurre ne toïson,
Mais a grant honte s'en revinrent ;
Povre et dolant trestuit devinrent.
Des marcheans qui offrïrent..., v. 141-156.

Il faut bien noter les mouvements de « va-et-vient » (ou d'échanges) qui orchestrent le récit : ayant donné et repris les dons effectués à Dieu, la Vierge reprend à son tour ce qui avait été acquis à la suite de leur voyage en mer. Passant de la richesse à la pauvreté, les marchands

éprouvent également une « grant honte » qu'il ne ressentait pas initialement (v. 156). Ils entrent par le fait même dans le « commerce » divin de la rédemption en comprenant que les actions qu'ils effectuent sur terre ont des répercussions sur leur possibilité d'obtenir le salut. Conformément aux deux sens qui sont accordés au mot en ancien français, le *chastoiement* divin est à la fois punition et enseignement⁵³, dans un genre par ailleurs marqué par une volonté de didactisme. Le châtement des marchands produit ainsi une leçon pour les personnages aussi bien que pour le lecteur.

On pourrait aussi considérer que le miracle s'intéresse à un problème intellectuel qui dépasse la simple illustration de la logique de la rédemption. En effet, au moment où la confession annuelle devient obligatoire et où le système pénitentiel sous-entend de s'engager régulièrement dans un examen de conscience, que faire de ceux qui, comme les marchands de ce miracle, ne constatent pas leurs péchés ? L'intervention miraculeuse n'a d'ailleurs pas la même fonction dans ce récit que dans les autres miracles de Gautier de Coinci, à en croire la synthèse que produit Yasmina Foehr-Janssens en envisageant l'ensemble des miracles de la collection :

Il faut cependant rappeler d'emblée que, fidèle en cela à la définition évangélique du miracle (*séméion* ou *dynamis*), l'action bienfaitrice de la Vierge chez Gautier de Coinci ne consiste pas principalement à se porter au secours d'un être innocent pour le tirer des griffes d'un adversaire vicieux. L'action miraculeuse tend plutôt au salut, au pardon ou à la guérison du pécheur, suivant l'exemple donné par le Christ⁵⁴.

Dans le miracle *Des marchands qui offrèrent à Notre Dame deniers et puis li tol[i]rent*, l'intervention de la Vierge ne mène pas au salut, elle parvient plutôt à produire les regrets nécessaires pour s'engager dans un processus de repentance, tel qu'indiqué par les mots « honte » et « dolant » qui surviennent après la foudre (v. 155-156). Au début du XIII^e siècle, la thématique de l'accès à la vérité qui était systématiquement liée aux marchands se problématise en regard de l'implication individuelle qui est attendue dans la contrition des péchés. Elle s'intègre à l'un des éléments structurels les plus forts de la forme, celui qui donne

⁵³ TL, vol. 2, 307 : « züchtigung, zurechtweisung » ; DEAFél, « Chastoiement ».

⁵⁴ Yasmina Foehr-Janssens, « Histoire poétique du péché. De quelques figures littéraires de la faute dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », dans Kathy M. Krause et Alison Stones (dir.), *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, Londres, Brepols, coll. « Medieval Texts and Cultures of Northern Europe », 2006, p. 215-216.

son nom au genre : le miracle⁵⁵. La subjectivité défaillante des marchands-pêcheurs est centrale dans ce récit nouveau genre où se multiplient les mots du commerce.

Mais la collection de Gautier de Coinci se plaît également à dépeindre positivement les commerçants, comme dans le miracle intitulé *Comment a fiertre fut boutee*, qui suit immédiatement le récit des marchands voleurs et dont la trame narrative concerne un « marcheanz, uns Dieu amis » (v. 208). La formulation est étonnante au moment où les théologiens fulminent contre ce métier et à l'heure où la fable du *Marcheant et de l'asne* de l'*Isopet de Lyon* (que l'on date aussi du début du XIII^e siècle) n'hésite pas à affirmer que « [l]i marcheanz, c'est li deables » (v. 29). Si le marchand est dans l'œuvre du prieur de Vic-sur-Aisne capable de rejoindre les rangs de la communauté des chrétiens, c'est bien parce qu'il fait preuve de bon sens en interprétant correctement la valeur symbolique de la relique de Laon, contrairement aux Anglais du récit, dépeints négativement comme « avers et chiches » (v. 30). L'association du marchand au mensonge et à la cupidité est ainsi entièrement renversée dans ce récit où les habitants de l'Angleterre se voient attribuer les pires vices. Il y a certes un fort sentiment anti-anglais qui anime toute la collection de Gautier de Coinci⁵⁶ et cette opposition sur la base de la langue semble « libérer » les marchands de leurs stéréotypes négatifs, dans un genre qui peut parfois présenter l'affrontement des forces du bien aux forces du mal de façon plutôt manichéenne⁵⁷. Les marchands peuvent ainsi se dissocier de leur archétype littéraire et incarner le Sujet chrétien, tandis que les Anglais prennent le rôle de l'Opposant, pour reprendre le schéma actanciel de Greimas aussi employé par Pierre Gallais dans son article sur la structure des miracles⁵⁸.

En cela, celui qui est ailleurs qualifié de « mauvais » devient « bon », traçant ainsi dans les miracles une ligne de partage morale qui distingue les marchands selon leur adhésion aux vérités saintes. Il est remarquable que, au sein d'un même recueil, l'attitude face à ce métier ne

⁵⁵ Bernard Cerquiglini, « Les “énonciateurs Gautier” », *Médiévales*, n° 2, 1982, p. 71.

⁵⁶ « La fiertre ala tant ça et la / Que vint a Cristilierça, / Une vile de grant renon, / Mais en roumanz n'en sai le non – / Et nus ne le me doit requerre, / Car bien sachiez qu'en Engleterre / Ne fu pas nee ma norrice », v. 22-27. Dans *Comment li moustiers et toute la vile fu ars par un dragon* on peut lire que « tous malices est en Englois » (v. 61) et l'interpolation des manuscrits *D* et *I* ajoute cent vers qui creusent l'écart entre les Anglais et les Français : « Anglois ne pot amer Franchois. / Ne m'aimment, ja je nes aim mie. / N'Ainc voir Englois croste ne mie » (v. 6-8).

⁵⁷ Pierre Gallais, « Remarques sur la structure des *Miracles de Notre-Dame* », *Cahiers d'études médiévales*, n° 1, Montréal / Paris, 1974, p. 119-126.

⁵⁸ *Idem.*

soit pas arrêtée. L'ordre des récits⁵⁹, qui sont liés par le thème – le transport de la *fiertrre* – et dont la brièveté fait en sorte qu'ils peuvent facilement être lus les uns à la suite des autres, rend encore plus visible cette sorte de « désunion » à l'intérieur même de la collection.

Désunion que Yasmina Foehr-Janssens a observée chez les personnages :

La désunion intérieure est en fait la véritable clé de la problématique du péché. Le pécheur souffre son inadéquation à sa nature de créature de Dieu. Lui qui aspire au retour vers l'unité, il erre dans les contrées inhospitalières de la dissemblance. Gautier semble s'ingénier à donner à voir cette vérité théologique et patristique sous son aspect le plus paradoxal, puisqu'il dépeint sous un jour pour le moins peu reluisant les tourments inconscients d'une âme divisée, tourmentée par le témoignage résiduel d'un idéal du moi bafoué⁶⁰.

Comme pour les héros qui sont divisés par leurs pensées intérieures, les contradictions de la narration soulèvent les difficultés de se soumettre à une moralité binaire. Le genre des miracles parvient néanmoins à intégrer progressivement les marchands à sa trame narrative et même à leur faire une place au côté de la Vierge.

Cette attitude ambivalente, qui s'observe également dans les autres collections de miracles du début du XIII^e siècle, semble avoir participé à transformer l'image du marchand pendant la « révolution commerciale ». À cet égard, en suivant de près l'utilisation des notions de *bien commun* et d'*utilité* dans les écrits ecclésiastiques, Giacomo Todeschini observe que les marchands ne sont pas entièrement bannis du royaume divin et de la société des chrétiens. Il démontre que « le début de la codification positive de l'activité mercantile survient dans le langage économique de l'Occident au cœur même de la réflexion sur le pouvoir ecclésiastique et sur les droits qu'on reconnaît à celui-ci de protéger le *populus* chrétien⁶¹ ». Les textes qu'il convoque utilisent significativement des termes qui sont proches de ceux utilisés dans les miracles. Vers le milieu du XII^e siècle, dans la *palea Elijciens*, un texte ajouté au *Décret* de Gratien par un continuateur, l'activité des marchands se justifie par un usage juste des richesses et par une capacité à les redistribuer à la communauté des

⁵⁹ En ce qui concerne la succession des miracles *Des marcheans qui offrèrent...* et *Comment a fiertrre fut boutee*, elle est la même dans tous les manuscrits qui conservent les miracles de la relique de Laon, qui ont été relevés par Arlette Ducrot-Granderye dans son étude de 1932, qui fait encore autorité (*Études sur les 'Miracles de Notre Dame' de Gautier de Coinci*, Helsinki, 1932, réimpression Genève, Slatkine, 1980). Ceci est signifiant, car comme l'affirme Ardis Butterfield, l'*ordinatio* des pièces est habituellement beaucoup plus mouvante d'un témoin à l'autre. Ardis Butterfield, *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, art. cit., p. 10. Les textes constituent ainsi une véritable séquence de récits brefs, qui sont toujours rapprochés par l'histoire et par le sens.

⁶⁰ Yasmina Foehr-Janssens, « Histoire poétique du péché », art. cit., p. 223-224.

⁶¹ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 64.

chrétiens⁶². Se trace ainsi le profil d'un « bon » marchand, dont les activités sont socialement bénéfiques, et du « mauvais » marchand, qui est un usurier. Comme l'explique Giacomo Todeschini, à la fin du XIII^e siècle, l'opposition entre ces deux types de marchands s'effectue désormais autour des notions de *veri mercatores* et *falsi mercatores*⁶³. Avec le « vrai marchand » se trace la possibilité d'une « économie marchande parfaitement lisible dans la perspective de la cohabitions entre “fidèles⁶⁴” », tandis que les opérations commerciales des « faux marchands » vont à l'encontre de la charité chrétienne.

En observant le développement de la thématique du *falsi* ou du *veri mercatores* dans les discours ecclésiastiques de la « révolution commerciale », des termes qui sont proches de ceux utilisés dans les collections de miracles des XII^e et XIII^e siècles, il paraît clair que les récits ont constitué une sorte de laboratoire poétique des idées liées au commerce. Car, dès les premières manifestations du genre, la figure du marchand est associée à la question du vrai et du faux, sous l'angle de l'accès à la vérité spirituelle. Comme pour le bourg, qui est maintenu à distance dans les lais du XII^e siècle, la figure du marchand est convoquée à titre de repoussoir, utile pour les auteurs qui veulent suggérer la véracité de leurs propres récits. Ce lien fort teinte d'ailleurs la production des miracles au XIII^e siècle, qui s'intéressent aux opérations des commerçants pour dévoiler des subjectivités complexes qui correspondent à leur dessein poétique. À eux seuls, les miracles ont associé les idées de *falsi* et de *veri* au métier de commerçant, quelques décennies avant qu'elles ne se déploient dans le discours « éthico-économique » de Raymond Lulle. Afin de légitimer la valeur morale de leur propos, les miracles ont eu très tôt à se situer sur l'axe de la vérité et la figure du marchand a permis de constituer le pôle opposé, celui des discours mensongers.

Emblème du mensonge, le marchand occupe ainsi un rang symbolique élevé dans la poétique de ces collections des XII^e et XIII^e siècles, bien qu'il ne soit pas plus présent que d'autres figures de pécheurs. Dans un article dédié à la place des miracles dans la typologie des genres narratifs du Moyen Âge central, Francis Gingras montre que le rapport à la vérité est central dans la définition même du genre : « [p]ar sa nature même, le miracle est d'abord

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 286.

⁶⁴ *Idem.*

pure vérité, ce sur quoi insistent leurs auteurs au risque même du pléonasme⁶⁵ ». Probablement en raison de cette caractéristique générique forte, les miracles ont pu être rassemblés dans des recueils de la fin du XIII^e siècle ou du début du XIV^e siècle aux côtés d'un autre genre couvert d'un « vernis de vérité », l'hagiographie⁶⁶. Deux des trois manuscrits qui conservent le *Gracial* font en effet le rapprochement :

- London, British Library, Additional, 38 664 (milieu du XIII^e siècle) : après la *Vie de sainte Marguerite* (f. 1r-3r).
- London, British Library, Egerton, 612 (première moitié du XIII^e siècle) : avant la *Vie de saint Grégoire* (f. 75r-96).

Dans ces manuscrits, le personnage de marchand est implicitement comparé à la figure du saint en devenir⁶⁷. La question, telle qu'elle pourrait être posée dans ce recueil, est : sous quelles conditions le métier de commerçant peut-il obtenir son salut ? Le prêteur sur gages de la collection n'est certes pas canonisé au terme de son aventure, mais sa présence dans le recueil montre que même les créatures de la pire espèce peuvent obtenir le pardon s'ils font profession de foi et qu'ils acceptent la vérité des chrétiens. Son salut est plus banal peut-être que ne l'est celui de sainte Marguerite ou de saint Grégoire, mais la leçon est plus facilement généralisable : car, pour la pensée des chrétiens, tous peuvent agir en mauvais marchand dès lors qu'ils négocient la valeur du réel, telle qu'établie par Dieu. La transmission du *Gracial* dans des recueils du début et de la première moitié du XIII^e siècle réactualise ainsi une dimension importante des intrigues marchandes que nous avons examinées.

Pierre de touche du genre, la thématique de l'accès aux vérités morales et spirituelles semble présider à l'organisation d'une grande partie des 114 témoins qui préservent, en partie

⁶⁵ Francis Gingras, « Le miracle dans la typologie des genres narratifs », *art. cit.*, p. 57.

⁶⁶ Sur le genre des vies de saint, voir Françoise Laurent, *Plaire et Édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, coll. « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 1998, p. 173-180. Françoise Laurent nuance dans ces pages l'idée avancée par Peter Dembowski selon laquelle les auteurs d'hagiographies mettent rarement en valeur la véracité de leur récit. Peter F. Dembowski, « Traits essentiels des récits hagiographiques », dans *La nouvelle. Actes du colloque international de Montréal*, Montréal, Plato Academic Press, 1983 p. 80-89.

⁶⁷ Le troisième manuscrit, le London, Dulwich College, Wodehouse Library, 22, recueil composite qui a été élaboré lors des XIII^e et XIV^e siècles, est certes intéressant puisqu'il réunit des pièces qui font l'éloge de la confession, mais il n'offre à lire qu'un fragment du *Miracle VII et XXVI (Miracle de Théophile)*, qui n'ont pas servi à notre démonstration. Pour notre analyse des jeux sur « l'économie » narrative dans le *Miracle de Théophile*, voir *infra*, p. 409-418. Pour une brève description du contenu de ce manuscrit, voir Adgar, *Le gracial*, *op. cit.*, p. 49-51 et Warner, George F., *Catalogue of the Manuscripts and Muniments of Alwyn's College of God's Gift at Dulwich*, London, Longmans, Green and Co., 1881, p. 344-346.

ou en totalité, les miracles de la collection de Gautier de Coinci⁶⁸. Par ailleurs, il n'est pas rare de trouver les miracles insérés à côté de la collection de la *Vie des pères*, que nous examinerons au prochain chapitre et qui couvre également ses récits d'un vernis de vérité :

- Berkeley, Université de Californie, Bancroft Library, 106 (troisième quart du XIII^e siècle) : la *Vie des pères* (f. 1r-92v) suivi du *Prologue général des miracles* (92v-93v) et de la *Vie de Théophile* (f. 93v-101r).
- Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 9229 (1320-1340) : miracles de Gautier de Coinci (f. 4r-52r) et *Vie des pères* (76r-190r).
- Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 71 A 24 (1327) : miracles de Gautier de Coinci (f. 1r-52r) et *Vie des pères* (f. 76r-189r).
- Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3518 (seconde moitié du XIII^e siècle) : miracles de Gautier de Coinci (f. 1-r76v) e et *Vie des pères* (f. 119r-199v).
- Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3527 (fin XIII^e siècle) : *Vie des pères* (f. 1r-110v) et miracles de Gautier de Coinci (f. 110-117v et 136r-155v).
- Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3641 (XIII^e siècle) : *Vie des pères* (f. 1r-168v) et un fragment de Gautier de Coinci (f. 169v).
- Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 5204 (avant 1373) : miracles de Gautier de Coinci (f. 33r-76v) et *Vie des pères* (f. 101r-194v).
- Paris, BnF fr. 1546 (XIII^e siècle) : *Vie des pères* (f. 1r-153v) et miracles de Gautier de Coinci (170r-211v).
- Paris, BnF fr. 3527 (fin du XIII^e siècle ou début du XIV^e siècle) : *Vie des pères* (f. 1-100r) et miracles de Gautier de Coinci (f. 100v-117r).
- Paris, BnF fr. 13521 (fin du XIII^e siècle) : *Vie des pères* (f. 121r-247v) et une série de quatorze miracles de Gautier de Coinci (f. 404r-419v).
- Paris, BnF fr. 15212 (début XIV^e siècle) : miracles de Gautier de Coinci (f. 132r à 156r) et *Vie des pères* (181r-244r).
- Léningrad, Fr. F. v. XIV 9 (XIII^e siècle) : les miracles de Gautier de Coinci (f. 45r-138r) et la *Vie des pères* (f. 277v-283v)
- Neuchâtel, Bibliothèque publique, 4816 (XV^e siècle) : *Vie des pères* (p. 1-285) et miracles de Gautier de Coinci (p. 385-371).

Dans plusieurs autres témoins, les contes exemplaires de la *Vie des pères* se mêlent aux miracles de Gautier de Coinci (ou l'inverse), faisant en sorte qu'il n'est pas aisé de distinguer les deux collections :

⁶⁸ La liste complète des manuscrits se trouve dans Kathy M. Krause et Alison Stones, *Gautier de Coinci, op. cit.*, p. 345-366. Elle complète l'étude d'Arlette Ducrot-Granderye, *Études sur les 'Miracles de Notre-Dame', op. cit.* La thèse de Daniela Mariani est aussi utile à cet égard (*La vie des pères. Genèse et diffusion d'un recueil de contes exemplaires du XIII^e siècles*, thèse de doctorat, École doctorale de l'EHSS/Univesità degli Studi di Trento, 2019, annexe III).

- Besançon, 551 (fin XIII^e siècle ou début XIV^e siècle) : des contes de la *Vie des pères* remplacent les miracles 67 à 76 de la collection de Gautier de Coinci.
- Berne, Steiger-Mai (première moitié du XV^e siècle) : récits de la *Vie des pères*, auxquels sont mêlés des miracles de Gautier de Coinci.
- Chantilly, Condé 475 (XIII^e siècle et XIV^e siècle) : un conte de la *Vie des pères* insérés parmi une suite de miracles de Gautier de Coinci.
- Paris, BnF fr. 818 (XIII^e siècle) : séquence alternant les miracles de Gautier de Coinci aux contes de la *Vie des pères*.
- Paris, BnF fr. 1536 (XIII^e siècle) : le récit *De celui ki garda casteé .liiii. ans avec sa feme* est ajouté au f. 209 après les miracles de Gautier de Coinci.
- Paris, BnF fr. 1613 (deuxième moitié du XIII^e siècle) : récits de la *Vie des pères* qui s'insèrent dans la collection de Gautier de Coinci.
- Paris, BnF fr. 1807 (XIV^e siècle) : un conte de la *Vie des pères* inséré dans une suite de miracles de Gautier de Coinci.
- Paris, BnF fr. 15110 (XIII^e siècle) : recueil composé majoritairement de la *Vie des pères*, mais les miracles de Gautier de Coinci s'y insèrent depuis le f. 55.
- Paris, BnF fr. 23111 (fin du XIII^e siècle) : *Vie des pères* (f. 1r-64r), puis trois miracles de Gautier de Coinci, puis encore des contes de la *Vie des pères* (f. 70r-155r).
- Paris, BnF fr. 24300 (XIII^e siècle) : *Vie des pères* (f. 1r-83r) et miracles de Gautier de Coinci (f. 83r-121r) et encore *Vie des pères* (121r-169v)
- Paris, Bibliothèque de Sainte-Geneviève, 586 (fin XIII^e siècle) : miracles de Gautier de Coinci et contes de la *Vie des pères* mélangés
- Tours, Bibliothèque municipale, 948 (début du XIV^e siècle) : deux contes de la *Vie des pères* insérés parmi des miracles de Gautier de Coinci.

Il n'est pas étonnant de faire ce rapprochement puisque les deux collections ont des similarités assez frappantes : la date de production (début XIII^e siècle), la langue française, la brièveté, le vers, la narrativité, la vocation didactique, l'apparition divine dans certains contes, etc. Les récits marchands qui y figurent, de la *Vie des pères* ou de la collection de Gautier de Coinci, s'insèrent ainsi dans un lot de réflexions unies par l'intervention de la Vierge et l'absolution ou le *chastoiement* des personnages. L'adhésion aux vérités chrétiennes fait office de fil d'Ariane dans ces recueils du XIII^e au XV^e siècles qui présentent des récits plaisants dont on peut tirer une leçon morale.

Enfin, le seul recueil qui conserve la *Deuxième collection anglo-normande* offre une riche leçon de poétique à celui qui en examine la constitution. Le manuscrit de Londres, British Library, Royal, 20 B. XIV N est constitué de plusieurs pièces qui mettent en valeur

l'utilisation de la langue vernaculaire et, plus particulièrement, de l'anglo-normand⁶⁹. Composé en Angleterre au dernier quart du XIII^e siècle ou du premier quart du XIV^e siècle⁷⁰, ce recueil réunit un grand nombre de pièces traduites du latin ou qui font référence à la culture latine, tels que la traduction en anglo-normand de la *Speculum ecclesie* d'Edmond de Pontigny (f. 53-65v), le *Roman de philosophie* de Simund de Freine, libre adaptation de la *Consolatione Philosophiae* de Boèce (f. 68v-77v), le *Chateau d'amour* du théologien Robert Grosseteste et qui a été renommé dans ce manuscrit seulement le « Romanze de romanze⁷¹ » (f. 87v-95v), *Li romanz des romanz* (f. 96r-101v), la *Deuxième collection anglo-normande* qui est elle-même un remaniement de miracles latins⁷² (f. 102v-170r) et, enfin, une traduction incomplète de l'*Évangile* (f. 170r-172v). La répétition du mot « roman » – mot qui renomme même l'œuvre de Robert Grosseteste ! – met en valeur le choix linguistique qui a été opéré. Elle rend accessible une culture intellectuelle aux lecteurs anglo-normands, tout en montrant que cette langue a un potentiel didactique. Par rapport au genre du miracle, ce choix est fondamental, puisque la décision de produire des remaniements de miracles du XII^e siècle à la fin du XIII^e siècle (ou jusqu'au XV^e siècle du point de vue des témoins manuscrits) témoigne toujours d'une volonté de transmettre des vérités morales à un public qui ne parle pas nécessairement le latin, tel que mis de l'avant dans le prologue de la *Deuxième collection anglo-normande* (« En beau latin et en romanz, / Mes tucher vodrai mult brevement », v. 43-44). L'existence des miracles de langue vernaculaire participe ainsi au grand mouvement de fidélisation des laïcs qui s'effectue au XIII^e siècle, pour lesquels les récits brefs de langue romane ont joué un rôle central.

Ainsi, la production de miracles mariaux est intimement liée à une certaine conception des récits brefs en langue vernaculaire. Utilisant l'anecdote, plaisante à lire, ils ont trouvé une façon de transmettre des idéaux chrétiens qui concernent parfois l'échange marchand ou monétaire. Si le commerce est une composante bien présente dans les différentes collections du XII^e à la seconde moitié du XIII^e siècle – et, ce, notamment, à partir du *Miracle d'Abraham*

⁶⁹ Pour le contenu de ce manuscrit, voir Hilding Kjellman, *La deuxième collection Anglo-Normande*, *op. cit.*, p. XIV-XVII.

⁷⁰ *Ibid.*, p. XIV.

⁷¹ Voir à ce sujet J. Murray, *Le château d'amour de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln*, Paris, Champion, 1918, p. 26-28.

⁷² L'édition d'Hilding Kjellman est accompagnée des sources latines.

le juif qui connaît une réception fulgurante et auquel nous consacrons un chapitre complet de cette thèse⁷³ –, elle s'inscrit directement dans une préoccupation plus grande, qui est celle de l'adhésion aux vérités chrétiennes. Le miracle tout entier est un véhicule capable de mettre en lumière une hiérarchie des conceptions qu'il considère moralement juste et où les commerçants sont parfois amis ou ennemis de la vérité. Les comportements économiques se trouvent alors décrits et distingués, comme dans la *Vie des pères* que nous décrirons plus tard, montrant que les échanges doivent également être envisagés selon la logique du rachat, qui s'exprime elle aussi par le vocabulaire du commerce. La leçon passe par des épisodes narratifs qui montrent la toute-puissance de la justice divine, une dimension poétique différente du prochain genre que nous allons examiner : la fable.

Des jugements commerciaux. Le genre de la fable et les mots du commerce

Rédigé aux environs de 1190, le premier recueil de fables françaises, l'*Ésope* de Marie de France, est un objet précieux pour notre recherche. D'abord, parce qu'il a grandement circulé, si l'on considère les 25 témoins du Moyen Âge qui conservent encore l'œuvre à ce jour⁷⁴. Ensuite, parce que sa date de composition concorde presque parfaitement avec celle qui constitue, pour les historiens, le début de la « révolution commerciale ». Le premier chapitre de cette thèse a d'ailleurs observé que les œuvres littéraires emploient les mots du commerce avec des sens monétaires principalement à partir des années 1180. Cela veut donc dire que, après cette décennie, les activités marchandes (les contrats de crédit, la négociation, le prêt, la vente) – apparaissent plus fréquemment dans les récits, brefs et longs, qui deviennent un laboratoire poétique des idées commerciales. La datation des œuvres pourrait en quelque sorte justifier le grand écart qui se creuse entre les lais et les fables de Marie de France : alors que les lais, rédigés plus près du milieu du XII^e siècle, mettent au ban les mots du bourg, les fables, production plus tardive, peuvent – à l'occasion – se concentrer sur des enjeux commerciaux

⁷³ Voir le chapitre 7, *infra*, p. 335-377.

⁷⁴ Sur l'importance du recueil de Marie de France par rapport aux autres recueils français et latins, voir Jeanne-Marie Boivin, *Naissance de la fable en langue française. L'Isopet Lyon – L'Isopet I – Avionnet*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 15. Sur les manuscrits des fables, voir Richard Trachsler, « Les *Fables* de Marie de France. Manuscrits et éditions », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n° 44, 2001, p. 45-63 et Francine Vieliard, « La tradition manuscrite des fables de Marie de France : essai de mise au point », *Bibliothèque de l'École des chartes*, n° 147, 1989, p. 371-397.

qui sont plus communs qu'avant. Mais la raison est également poétique : alors que le lai s'inscrit dans un passé lointain, la fable est mise aux goûts du jour et examine de façon critique les jugements juridiques de la fin du XII^e siècle. Genre qui a une vocation prescriptive – et qui se présente d'une certaine façon comme un jugement –, la fable semble mieux pouvoir accueillir la pensée économique telle qu'elle se constitue autour du *Décret* de Gratien et de ses commentateurs au début de la « révolution commerciale ».

Du point de vue statistique, cela se traduit par une légère augmentation des termes économiques dans les fables de Marie de France, tel que le montre le Tableau 4 en appendice (27 occurrences dans les fables et 18 dans les lais). Cette idée d'inflation du lexique résiste toutefois au calcul de la fréquence (nbr. d'occurrences / nbr. de récits), qui est à 0,26 dans les fables et à 1,5 dans les lais de Marie de France. L'explication est simple : recueil « touche-à-tout »⁷⁵, les intrigues variées se concentrent sur des thèmes distincts et le vocabulaire du commerce que nous avons examiné se trouve uniquement dans deux fables de l'*Ésope*, soit le *Paysan et son cheval* (16 termes en 62 vers) et l'*Homme, le cheval et le bouc* (9 termes en 16 vers). Avec la fable *Le paysan et le choucas*, une fable où un choucas laisse paraître du cuir « de cordewan » afin d'amadouer un juge (« de Cordoue⁷⁶ », l'expression « pel de Cordewan » renvoie à une bourse), cela circonscrit les intrigues qui convoquent l'imaginaire commercial dans le recueil. Reste que ces fables sont singulières dans le paysage littéraire de la fin du XII^e siècle et qu'elles constituent des trames narratives anciennes qui ont mis à profit le langage de la négociation, alors que, quelques années auparavant, les miracles et les lais le gardaient à distance.

Pierres de touche de notre corpus, les premières fables commerciales profitent des singularités du genre – notamment, les liens étroits qui se forment entre récit et morale – pour faire ressortir des dimensions inédites sur l'achat et la vente. Elles ouvrent ainsi un siècle et

⁷⁵ Sur la structure d'ensemble du recueil, Baptiste Laïd écrit que « [l]'œuvre peut [...] être visitée par le lecteur moderne, dans son ordre de lecture, comme un chantier archéologique composé de couches successives qui témoigne chacune d'un nouveau centre d'intérêt de notre auteur et qui nous la montre s'intéressant d'abord aux fables les plus anciennes, les plus traditionnelles, les plus répandues, pour se tourner ensuite vers le matériau comique, puis le récit animalier, en collationnant aux passages d'autres textes variés, d'autres fables antiques, d'autres récits gnomiques, pour achever le recueil sur une sorte de bouquet final rassemblant les différents genres explorés et exploités ». Baptiste Laïd, « État de la recherche. "Trover" des fables au XII^e siècle : l'élaboration du recueil de fables de Marie de France », *Perspectives médiévales*, n° 39, 2018, § 16. En ligne : <https://doi.org/10.4000/peme.14099>.

⁷⁶ Godefroy, p. 301.

demi d'expérimentations poétiques pendant lesquels les récits brefs n'ont jamais cessé de questionner les discours du commerce et de les réinvestir avec des idées nouvelles. De plus, les deux fables marchandes ont un caractère à ce point nouveau que la critique les a vues comme des fabliaux avant l'heure, tant pour leur ressort comique que pour leurs préoccupations commerciales ou leurs personnages humains⁷⁷. Que l'on considère ou non que le recueil de Marie de France soit un jalon important dans l'histoire de l'émergence du fabliau – l'hypothèse n'est pas toujours admise chez la critique⁷⁸ –, il reste que, du point de vue de l'histoire de la forme, l'utilisation des mots du commerce élargit l'horizon du genre. Les fables françaises du XIII^e siècle vont s'attaquer, à leur tour, à des thématiques marchandes, qui sont dès lors fortement christianisées.

L'actualité du *Paysan et de son cheval* et de *l'Homme, le cheval et le bouc* se perçoit bien en examinant les sources de *l'Ésope*. Depuis le XIX^e siècle, la critique s'entend pour dire que les quarante premières fables du recueil de Marie de France sont une traduction d'un recueil latin, le *Romulus* dit « de Nilant », d'après son premier éditeur Jean-Frédéric Nilant⁷⁹. Mais, comme le montre Sahar Amer dans le premier ouvrage entièrement consacré au recueil de fables de Marie de France, la « traduction » entend, au Moyen Âge, un certain déplacement par rapport à la source d'origine⁸⁰ : il ne faudrait donc pas « néglige[r] le geste particulièrement idiosyncrasique et nouveau de la part de Marie qui consiste à préciser pour

⁷⁷ Le rapprochement est ancien. Le Grand d'Aussy écrit en 1781 à propos du *Paysan et son cheval* et d'autres fables de Marie de France qu'elle sont « visiblement des fabliaux dont elle s'est emparée » Le Grand d'Aussy, *Fabliaux ou contes du XII^e et du XIII^e siècle. Fables et romans du XIII^e siècle*, Paris, Onfroy, 1781, réimpression Genève, Slatkine, 1981, p. 445. Un article de Baptiste Laid retrace l'évolution de la question chez la critique moderne et contemporaine (« Les “fabliaux avant la lettre” de Marie de France et le récit comique aux XII^e et XIII^e siècles », *Le fablier. Revue des amis de Jean de la Fontaine*, n° 26, 2015, p. 13-32).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁹ Karl Warnke, *Die Quellen des Esope der Marie de France*, Halle, Max Niemeyer, 1900, p. 2. Warne se base sur les travaux de Eduard Mall pour avancer cette hypothèse (« Zur Geschichte der mittelalterlichen Fabelliteratur und insbesondere des *Esope* der Marie de France », *Zeitschrift für romanische Philologie*, n° 9, 1885, p. 161-203). Voir également ce qu'écrit Sahar Amad sur le sujet, *Ésope au féminin. Marie de France et la politique de l'interculturalité*, Amsterdam et Atlanta, Rodopi, 1999, p. 13.

⁸⁰ La bibliographie sur la *translation* médiévale est abondante, voir notamment Francis Gingras, « Roman et translation », *Le bâtard conquérant, op. cit.*, p. 119-158 ; Robert Stanton, *The Culture of Translation in Anglo-Saxon England*, Cambridge, D.S. Brewer, 2002 ; Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Medieval Literature », 1991.

son recueil une source en vernaculaire ([en anglo-normand]) plutôt que latine comme la tradition de son époque l'exigeait⁸¹ ». En s'attellant à retracer les influences des fables arabes sur la composition du recueil, Sahar Amer montre qu'il n'est pas possible de réduire les fables de Marie de France à une seule source occidentale et latine. En 2020, en regardant de près l'élaboration de l'*Ésope*, Baptiste Laïd en est arrivé à la conclusion « [qu']au-delà de la contribution importante que représente sa traduction de nombreuses fables latines, figurent parmi ses cent quatre pièces des récits que ne connaît pas la tradition antique et qui apparaissent donc comme entièrement nouvelles⁸² ». Ces fables, note-t-il, montrent une certaine volonté de produire des récits inédits qui correspondent à « l'esprit du XII^e siècle⁸³ ».

Les fables marchandes de l'*Ésope* semblent répondre à cet élan, puisque l'examen des sources latines et arabes ne révèle pas de correspondances avec le récit de Marie de France. Comme l'a écrit Charles Brucker – et comme le confirment les deux chercheurs cités précédemment – la « source [est] inconnue⁸⁴ ». Ceci est d'importance pour nous, puisque la création de trames narratives neuves dévoile l'engagement rapide du récit bref dans la grande discussion qui s'est effectuée autour des affaires commerciales, à partir de la fin du XII^e siècle. Dans le genre de la fable, la conception marchande des valeurs se lie à la notion de jugement. « Comment juger des valeurs ? », ainsi, mais également, « comment trancher lorsque deux personnes ne s'entendent pas sur un jugement ? » La question même de la vérité est, par le fait même, problématisée, car dans les activités commerciales la valeur des choses est constamment l'objet de débats et de négociations.

Les fables marchandes de la fin du XII^e siècle sont ainsi fortement préoccupées par la *bargaine*, un fait littéraire en quelque sorte remarquable puisque le mot était péjoratif dans les lais de première génération (qui auraient été écrits, on le rappelle, par la même autrice). Dans *L'homme, le cheval et le bouc*, un « riches hum » désire vendre un cheval et un bouc « tut a un pris » (v. 3), alors que ce dernier ne vaut rien (v. 9). Un marchand propose une offre pour le cheval seul, mais le vendeur l'oblige à acheter les deux ou à les abandonner : « Li riches hum par maltalent / dit que ambedeus achatereit / u ambesdeus les i larreit » (v. 10-12). Par cette

⁸¹ Sahar Amer, *Ésope au féminin*, *op. cit.*, p. 13.

⁸² Baptiste Laïd, « État de la recherche », *art. cit.*, § 1.

⁸³ *Ibid.*, § 10.

⁸⁴ Charles Brucker, *Les fables*, *op. cit.*, p. 207 et 249.

ruse, il semble que le *dives* (« le riche ») souhaite augmenter le *pris* de ses biens, une entreprise à laquelle le marchand est sensible. Il est, après tout, le spécialiste des valeurs. La fable se conclut en avertissant le lecteur de se méfier de ceux qui ont l'habitude d'évaluer à la hausse ce qui leur appartient :

Veer poëz del nunsavant
Que sun mal us prise autretant
Cumes un bon tut oëlement ;
Ne peot lesser sun fol talent.

L'homme, le cheval et le bouc, v. 13-16.

Contrairement au marchand, qui est le « savant » des échanges, le « nunsavant » conduit les affaires d'une façon qui lui nuit. En plus d'établir qu'il n'a pas accordé le bon prix aux marchandises, l'épilogue met aussi en doute sa crédibilité en général. La question de la confiance est ainsi le nœud de problématisation de la *bargaine* dans ce premier recueil de fables françaises.

La leçon est semblable dans l'autre fable marchande de l'*Ésope* de Marie de France. Dans la fable *Le paysan et son cheval*, un *vilain* propose à un de ses voisins d'acheter sa monture. Ils s'entendent pour vendre la marchandise au prix qu'en donnera la première personne qui viendra à leur rencontre. Ils rencontrent un homme *borne* (« borgne ») qui évalue le cheval à « dis souz » (v. 21). Au moment de compléter l'échange, le vendeur refuse de laisser aller la monture à ce prix, disant que « trop l'aveit preisé petit » (v. 26). La situation migre devant un juge, où le vilain affirme que l'homme qui ne voit que d'un œil n'a pu voir que la moitié de la valeur du cheval :

Li vileins li ad dit après
Qu'il ne deit tenir sun esgart,
Kar il ne vit vors de l'une part ;
Pur ceo l'aveit demi preisé
Qu'il n'en veeit fors la meitié ;
Ne pot mie d'un oil veeir
Quei li chevaux deveit valeir.

Le paysan et son cheval, v. 38-44.

Tous ceux qui l'entendent se mettent à rire, diversion qui permet au paysan de se tirer de la situation avec son cheval, sans avoir à le vendre pour la modique somme de dix sous. Le jugement de la cour est ainsi contredit. La morale du récit insiste sur la force de ceux qui, par le langage et par la *cointise* (la « ruse »), peuvent se tirer d'embarras : « Li sages hum en grant destreit / turne suvent sun tort en dreit » (v. 61-62).

Le renversement des vérités qui est exprimé par le verbe *turner* s'incarne aussi dans ce récit par le détournement de la figure du *bonus vir* (« l'homme de bien ») à qui revient à cette époque le rôle d'évaluer le « juste prix⁸⁵ ». Dans sa *Summa*, rédigée au début du XIII^e siècle, Alexandre de Hales écrit que le prix est déterminé communément par le prix auquel il peut être vendu au marché (le *communiter vendit*, soit le prix commun)⁸⁶. Pour confirmer cette valeur, il était admis que l'on s'adresse à un « homme de bien » qui permet de la confirmer en considérant toutes les circonstances particulières du marché où s'effectue la vente. Le *bonus vir* joue alors le rôle d'arbitre impartial. Mais comme le montre de façon assez ludique la fable du *Paysan et du cheval*, ce tiers parti convoqué n'est pas infallible, puisqu'il doit lui-même utiliser sa subjectivité afin d'établir la valeur. En transformant « l'homme de bien » en un homme borgne, le récit problématise la capacité à voir les vérités, pour reprendre l'homonymie bien connue au Moyen Âge entre les mots *voir* (du verbe « voir ») et *voir* (la « vérité »).

À travers les termes de l'économie, ce sont les questions de la « mise en perspective de l'interprétation » qui sont au centre de ces fables, comme l'écrit Howard R. Bloch⁸⁷. Dans *The Anonymous Marie de France*, l'auteur américain montre que les deux fables qui nous intéressent sont intimement liées à la pensée juridique de l'époque et au droit naturel⁸⁸. Nous verrons au quatrième chapitre de cette thèse que les fables de Marie de France fonctionnent en partie comme des commentaires du *Décret* de Gratien, un livre composé vers le milieu du XII^e siècle qui rassemble des textes issus du droit romain et d'autres sources chrétiennes. Ce lien est essentiel, car il semble que la forme de la fable soit en elle-même comparable à un jugement : l'énoncé didactique permet de trancher la situation qui est exposée dans le récit, une interprétation qui produit un enseignement. La brièveté des moralités, dont la taille varie entre deux et dix vers, contribue à donner cette impression, en plus de constructions syntaxiques qui s'appuient sur des pronoms démonstratifs, tels que *ceo* ou *cest*, qui renforcent

⁸⁵ John W. Baldwin, « The Medieval of Just Price », *art. cit.*, p. 71.

⁸⁶ Alexandre de Hales, *Summa universis theologiæ*, t. 4, éd. Bernardini Klumper et les Pères Quaracchi, 1924, livre 3, partie 7.

⁸⁷ Howard R. Bloch, « Altérité et animalité dans les *Fables* de Marie de France », *Littérature*, n° 130, 2003, p. 28.

⁸⁸ Howard R. Bloch, *The Anonymous Marie de France*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 190.

l'effet de démonstration⁸⁹. Mais il ne faudrait pas se laisser berner par l'apparente « transparence » du genre, qui nous apprend justement à se méfier de ceux qui s'approprient le rôle de juge. En fait, c'est à une véritable leçon d'herméneutique que nous convoque la fable. Le vocabulaire commercial – parce qu'il est lié à la négociation – participe à cette mise en cause de l'accès à la vérité, montrant que nombreux sont ceux qui, à la façon des marchands, tentent de manipuler le réel grâce à leurs beaux discours.

Ainsi, dans la seconde moitié du XII^e siècle, au moment de sa renaissance en français, le genre de la fable pense le commerce en le rapportant à la question des jugements, juridiques et humains. Pour bien marquer la singularité de ce geste en regard du paysage littéraire médiéval, nous pouvons rappeler, en citant Yasmina Foehr-Janssens, que, dans le genre du miracle, « [l']action de la Vierge s'inspire de la tradition évangélique qui consiste à présenter la justice divine comme un dépassement ou un renversement de la justice du siècle⁹⁰ ». Il y a donc là une différence générique marquée. Les premières fables vernaculaires adoptent un angle d'attaque bien différent à celui des miracles puisqu'elles laissent entrevoir la dimension sociale des échanges, qui peut s'étendre, en cas de désaccord, aux jugements de la cour. Mais ce constat est propre au recueil de Marie de France, car les fables qui sont produites à partir du XIII^e siècle connaissent une forte christianisation de leur contenu et lient désormais l'idée de la rédemption aux échanges⁹¹. Ce « tournant » chrétien suit par ailleurs le mouvement de l'histoire sociale. Alors que la première impulsion de condamnation de l'usure reprend des notions-clefs du droit romain – *juste prix*, *laesio enormis* –, le XIII^e siècle voit le rapport au péché de l'avarice s'intérioriser et être régi par le système pénitentiel. En montrant les intentions de ses personnages, ainsi que les conséquences de leurs choix en ce qui concerne les affaires marchandes, les fables françaises de la période – mais c'est aussi vrai pour l'ensemble des récits brefs de l'époque – vont s'attarder à montrer la dimension éthique du commerce et

⁸⁹ Sur la fonction démonstrative et persuasive des épilogues de Marie de France, voir Philippe Ménard, « L'art de Marie de France dans les *Fables* », dans Antonella Amatuzzi et Paola Cifarelli (dir.), *Favola, mito ed altri saggi di letteratura e filologia in onore di Gianni Mombello, Franco-Italica*, n°23-24, 2003, p. 3-16.

⁹⁰ Yasmina Foehr-Janssens, « Histoire poétique du péché », *art. cit.*, p. 221.

⁹¹ Cette idée est corroborée par Charles Brucker qui analyse les réécritures des fables de Marie de France dans l'*Isopet I-Avionnet* au début du XIV^e siècle. Charles Brucker, « Société et morale dans la fable ésopique du XII^e et du XIV^e siècle », Jean-Claude Aubailly et al., *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble : hommage à Jean Dufournet, professeur à la Sorbonne: littérature, histoire et langue du Moyen Âge*, Paris, Champion, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge » 1993, t. 1, p. 281-292.

de ses pratiques. On verra que cette interprétation nouvelle et chrétienne entraîne des modifications bien claires sur la forme de la fable, dont la moralité s'apparente désormais à un sermon.

Comme l'*Ésope* de Marie de France, les recueils de fables des XIII^e et XIV^e siècles contiennent aussi des récits qui questionnent par le langage les pratiques marchandes de la « révolution commerciale ». L'analyse statistique montre néanmoins qu'ils ne le font pas de façon plus importante. Du point de vue quantitatif, le vocabulaire est employé aussi régulièrement dans le recueil de Marie de France que dans les fabliers suivants, avec une fréquence de 0,26 terme issu du lexique commercial dans les collections du XII^e siècle, de 0,49 pour celles du XIII^e siècle et de 0,79 pour celles du XIV^e siècle. L'augmentation dans les collections des XIII^e et XIV^e siècles semble liée à la multiplication des termes économiques utilisés comme des métaphores du salut. Le reste des occurrences alimentent des trames narratives – en moyenne deux par recueil – qui permettent de mettre en scène des personnages de marchands, de *borjois* ou de juifs. Mais la teneur des « péripéties commerciales » est assez mince. Dans la fable *Dou mercheant et de l'asne* de l'*Isopet de Lyon* (collection du début du XIII^e siècle), les quatre premiers vers permettent d'expédier rapidement le motif de la vente d'un bétail, avant de s'intéresser à la relation qu'entretient le marchand avec sa possession⁹². L'intérêt minime pour les rebondissements commerciaux est encore plus évident dans le remaniement de cette même fable qui se trouve dans l'*Isopet I – Avionnet* (début du XIV^e siècle), où la scène de l'achat de l'âne est simplement évacuée⁹³. La présence du *Marcheant et de son asne* semble pourtant répondre à une exigence implicite de l'élaboration des recueils de fables en langue vernaculaire – depuis Marie de France et le début de la « révolution commerciale » –, c'est-à-dire de contenir au moins deux récits qui concernent les comportements et le langage des commerçants. Ceci est vrai pour les recueils qui ont été adaptés, en partie au moins, du *Romulus* (soit le recueil de Marie de France, l'*Isopet I* et l'*Isopet de Lyon*) et pour la traduction anonyme des *Parabolæ* d'Eudes de Cheriton, mais pas pour les deux recueils qui remanient le *Novus Æsopus* d'Alexandre Neckam, l'*Isopet de*

⁹² Pour notre analyse de cette fable, voir *infra*, p. 251-261.

⁹³ *Idem*. Il faut néanmoins noter que cette version de la fable est plus courte que dans le recueil du début du XIII^e siècle et que l'auteur a élagué tout ce qui n'était pas entièrement utile à la trame narrative, coupant par le fait même la scène de l'achat de l'âne.

Chartres et l'*Isopet II de Paris*, où on ne trouve pas de tels récits⁹⁴. Somme toute, les recueils du XIII^e siècle et du premier tiers du XIV^e siècle n'ont pas été aussi inventifs par rapport à la thématique marchande que ne l'a été, par exemple, Marie de France dans son *Ésope* de la seconde moitié du XII^e siècle, ainsi que l'ensemble des collections de miracles qui se sont davantage appropriés les discours liés au commerce.

Tout de même, un fait est notable, quelques « fables marchandes » des recueils des XII^e et XIII^e siècles ont parfois des morales disproportionnées par rapport à la longueur de l'intrigue. Dans la fable *Dou mercheant et de l'asne* de l'*Isopet de Lyon* que nous venons d'évoquer, 26 vers sont consacrés au récit tandis que 64 vers servent à sa moralisation⁹⁵ ! Pourtant, toutes les fables françaises dans l'*Isopet de Lyon* – conservé par un seul manuscrit (Lyon, Bibliothèque municipale du palais des arts, 57⁹⁶) – sont accompagnées de leur source latine, qui, dans le cas *Dou mercheant et de l'asne*, a une morale qui ne s'étend que sur deux vers. Cette juxtaposition a pour effet de rendre bien visible l'amplification à laquelle s'adonne l'auteur de cette fable française, « qui ne laisse percer dans ses moralités que la personnalité d'un moraliste religieux », comme l'écrit Laurent Brun⁹⁷. La langue française – parce qu'elle est celle que comprend le peuple – devient ainsi le véhicule d'une allégorie sur le salut et la rédemption, où les façons d'habiter le monde sont exprimées à l'aide de termes économiques. Ainsi la question marchande constitue la porte entrée vers le rapport à soi, qui s'envisage comme une série d'échanges avec le divin. Leçon d'éthique, donc, qui clôt cette fable, dans un florilège de termes commerciaux, comme « paiemant », « gain », « monoie », etc (v. 33, 38, 43).

Comme pour les lais et les miracles, les fables lient le vocabulaire marchand à la question de la vérité. La longue moralisation de la fable *Dou mercheant et de l'asne* dans l'*Isopet de Lyon* offre encore un exemple probant à ce sujet. D'abord, parce qu'elle dépeint la société comme une foire qui ne serait pas suffisamment régie par la foi chrétienne : « Et cilz mondes, ce est la foire, / Ou l'on trove pou de foi voire » (v. 32-33). Tandis que tous agissent

⁹⁴ Jeanne-Marie Boivin, *Naissance de la fable*, op. cit., p. 16-17. Voir aussi Laurent Brun, « La voix du fabuliste médiéval à travers les isopets », *PRIS-MA*, n° 20, 2004, p. 29.

⁹⁵ La version contenue dans l'*Isopet I – Avionnet* n'est pas aussi déséquilibrée, mais accorde la même quantité de parchemin à l'intrigue qu'à sa moralisation, soit deux ensembles de 18 vers.

⁹⁶ Julia Bastin, *Recueil général des isopets*, t. 2, Paris, Société des anciens textes français, 1930, p. XVI.

⁹⁷ Laurent Brun, « La voix du fabuliste médiéval », art. cit., p. 31.

comme des marchands « souduanz et decevables » (v. 30), ils ne se rendent pas compte qu'ils convoitent de la « fause monoie » et que ceci sera mal vu « au jour dou jugemant » (v. 43 et 34). L'idée est à nouveau explicitée aux vers 63 à 70⁹⁸, juste avant de mettre de l'avant les métaphores de la « bone donree » et de la « monoie esprovee » (v. 77-78), qui représentent les bienfaits de concevoir de façon juste, c'est-à-dire de façon chrétienne, les vérités :

Bien faire, c'est monie bone
Qui souverainne joie done.
Por ce done bone donree,
Quar ce est monoie esprovee.

Dou mercheant et de l'asne, v. 75-78.

En distinguant la « fause monoie » de la « monoie bone » (v. 69 et 76), le texte place sur l'axe de la vérité – un axe qui est aussi moral dans ce contexte – les récompenses terrestres (commerciales, liées au profit individuel) et celles divines (spirituelles, bonnes pour la collectivité). Utilisant le verbe *esprover* au 78^e vers de la fable, il prolonge également par là un discours qui remonte au haut Moyen Âge, tel que véhiculé par le dicton « *Estote probati nummularii* » (« Vous êtes comme des changeurs expérimentés »), glosé par Giacomo Todeschini : « [d]e même que le changeur exercé examine les pièces de monnaie pour en établir l'authenticité, le chrétien averti (*probatus*, soit « expérimenté ») identifie par le biais de son comportement d'appropriation la valeur effective des choses, leur utilité en vue du salut⁹⁹ ».

Cette forme de rationalisation des biens économiques – qui doivent être envisagés d'abord pour leur utilité collective et non pour leur valeur monétaire – est avant tout l'affaire des moines, qui doivent gérer de façon charitable les avoirs monastiques en résistant à la tentation de les posséder. Mais, aux XII^e et XIII^e siècles, le clergé souhaite étendre cette conception à l'ensemble de la communauté des chrétiens, qui doivent eux aussi répondre de l'idéal de charité. La morale *Dou mercheant et de l'asne* de l'*Isopet de Lyon* participe de ce phénomène d'élargissement du discours à l'égard des laïcs. « Ce est de tout li commons sort », affirme la fable à son 82^e vers, autrement dit : tout le monde doit éprouver ses comportements en vue d'obtenir son salut. L'amplification de la morale, du latin à la langue vernaculaire, est

⁹⁸ « Ensinc, ne en mort ne en vie, / N'ai mavaise arme garantie. / Au jugemant sera païe / La char que l'arme ai engignie. / Avuec cele sera perdue, / Cui ele ha fausemant vandue. / Fause monoie en ha recehue, / Sa desserte l'en iert rendue » (v. 63-70).

⁹⁹ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple, op. cit.*, p. 36.

significative dans ce contexte, d'autant plus que, comme le souligne Laurent Brun, l'auteur de *l'Isopet de Lyon* est particulièrement fidèle à sa source¹⁰⁰. Dans son remaniement français, il choisit toutefois de déroger à la brièveté attendue du genre afin de donner une leçon d'éthique dans la langue commune, rompant ainsi le rythme traditionnel de la fable, marqué par un récit plus ou moins long et une morale courte. Rythme que nous avons rapproché, chez Marie de France, des sentences judiciaires, alors que la moralisation ressemble davantage à un sermon dans cette version de la fable *Dou mercheant et de l'asne*.

Ainsi, dans cet isopet du début du XIII^e siècle, l'intrigue marchande ne va pas sans créer une sorte de commotion dans l'équilibre du recueil, puisqu'elle suscite une longue moralisation qui met fin aux aventures et qui la rapproche des discours ecclésiastiques de la même époque. Fable hybride, elle semble témoigner de l'importance morale que l'on accorde aux affaires commerciales au début du XIII^e siècle, un moment fort du point de vue de l'histoire économique avec le IV^e Concile de Latran qui s'en prend directement au péché d'usure. Désormais, celui qui veut raconter des histoires de marchands semble contraint à reprendre le langage « éthico-économique » de l'Église, qui demande parfois à être explicité. C'est à notre avis pour cette raison que la moralisation multiplie les démonstratifs *ce, c'est et ceste*, qui participent de la logique analogique propre au genre, pour déplier et expliquer le langage « éthico-économique » du clergé : par exemple, « [I]i Asnes, qu'est sanz conoissance, / Ce est arme sanz conscience », puis, « [I]i Mercheanz, c'est li deables » et, ensuite, « cilz mondes, ce est la foire » (v. 26-27, 28 et 31). Mais ce qui est particulier avec la *morale* de cette fable, c'est qu'elle constitue moins un code déontologique avec des leçons claires (une vraie « morale ») qu'elle n'inculque en fait une éthique, c'est-à-dire une façon de penser à des situations et de prendre les bonnes décisions. En modifiant la façon de revenir sur lui-même, le genre de la fable devient le véhicule parfait pour une leçon d'éthique économique.

Pendant la « révolution commerciale », on note ainsi deux grandes phases pour les fables de langue vernaculaire, quand on les observe à partir des intrigues marchandes qu'elles produisent. Au moment même où les juristes s'attèlent à définir les comportements justes et injustes liés à l'achat et à la vente, *l'Ésope* de Marie de France (ca. 1190) questionne la capacité des acteurs du système judiciaire à interpréter correctement les vérités. Cette tendance

¹⁰⁰ Laurent Brun, « La voix du fabuliste médiéval », *art. cit.*, p. 31.

forte organise les deux fables à thématiques commerciales – trois, si on compte la fable du *Paysan et du choucas* – qui mettent à profit la forme de la fable pour sonder la portée des énoncés juridiques. Aux XIII^e et XIV^e siècles, suivant la christianisation des enjeux marchands, les isopets donnent à lire des péripéties qu’ils envisagent sous un angle éthique. On note par le fait même un allongement des moralités, qui semblent s’accaparer le rôle de lier des trames narratives parfois dénuées de dimension religieuse à la logique de la rédemption. La brièveté qui marquait les morales des fables de Marie de France – et qui les rapprochaient des énoncés juridiques de la fin du XII^e siècle – se perd dans cette interprétation chrétienne des récits, qui est longue comme un sermon.

Du XIII^e au XV^e siècle¹⁰¹, des recueils manuscrits transmettent des récits marchands dans des environnements textuels variés qui peuvent orienter leur interprétation. La vie de ces textes a ainsi outrepassé leur contexte immédiat de production, qui, comme nous le verrons, est souvent directement lié à des lois (du droit romain ou du droit canon) contemporaines à leur rédaction¹⁰². Pour ce survol des *codices*, nous nous sommes arrêtés aux isopets qui conservent un récit avec des marchands (soit, l’*Ésope* de Marie de France, l’*Isopet de Lyon*, l’*Isopet I* et la traduction française des *Fabulae* d’Eudes de Cheriton). Mais d’abord, il importe de noter que la constitution des isopets change, d’un manuscrit à l’autre, ce qui nous invite à vérifier d’abord la présence de chaque fable marchande et sa position dans la collection. L’*Isopet de Lyon* n’est conservé que par un seul manuscrit du XIII^e siècle (Lyon, Bibliothèque municipale du palais des arts, 57), ce qui règle le problème¹⁰³. Même chose pour la traduction anonyme des *Fabulae* d’Eudes de Cheriton¹⁰⁴. Pour l’*Isopet – Avionnet*, le travail a été effectué par Kenneth McKenzie qui montre que les six manuscrits¹⁰⁵ conservent la fable *Du marchand et de l’âne*¹⁰⁶. Il ne restait donc que le travail à faire pour les 25 témoins de l’*Ésope*.

¹⁰¹ Il existe sept copies des fables de Marie de France faites du XVIII^e au XIX^e siècle, mais nous ne les avons pas examinées. Voir Françoise Viellard, « La tradition manuscrite des fables », *art. cit.*, p. 397.

¹⁰² Voir notre chapitre 5, *infra*, p. 227-265.

¹⁰³ Décrit par Julia Bastin, *Recueil général des isopets*, *op. cit.*, t. 2 p. XVI.

¹⁰⁴ Elle se trouve dans un manuscrit du XIII^e siècle, le Berlin, Staatsbibliothek und Preussischer Kulturbesitz, 338, anciennement dans la Bibliothèque Philipps. Paul Meyer en a fait la recension (« Notice d’un ms. de la Bibliothèque Phillipps contenant une ancienne version française des fables d’Eude de Cherrington (ou Chériton) », *Romania*, 14, 1885, p. 381-397).

¹⁰⁵ La tradition manuscrite de l’*Isopet I – Avionnet* est complexe, puisqu’il existe deux versions de l’œuvre. Une première, du début du XIV^e siècle, ne donne à lire que les fables en françaises. Cette version est conservée par trois manuscrits du XV^e siècle, tous conservés à Paris : le Paris, BnF fr. 1595,

Ouvrage encore inédit, la thèse de Mohan Halgrain constitue un outil précieux puisqu'elle indique le contenu des différents manuscrits de l'*Ésope* de Marie de France, un recensement qui n'avait pas encore été fait¹⁰⁷. Les tableaux mis en appendice dévoilent que les fables marchandes apparaissent dans la majorité des manuscrits : dans 21 manuscrits sur 25 pour le *Paysan et son cheval* (84 % des témoins¹⁰⁸) et dans 20 manuscrits sur 25 pour *L'homme, le cheval et le bouc* (80 % des témoins¹⁰⁹). Ce n'est pas rien pour des fables qui sont originales et qui s'inscrivent directement dans le contexte social et juridique de la fin du XII^e siècle ! Elles ont été conservées dans des témoins qui sont parfois assez sélectifs et qui font un choix parmi les fables disponibles, comme le Paris, BnF fr. 25406 (fin du XIII^e siècle ou début du XIV^e siècle) qui omet pratiquement toutes les fables de la séquence 46 à 102 (dans l'ordre de Warnke, par ailleurs généralement suivi), mais conserve les fables 47 (*Le paysan et son cheval*) et 64 (*L'homme, le cheval et le bouc*). Ce manuscrit, où l'*Ésope* côtoie le *Bestiaire* de Guillaume le Clerc de Normandie¹¹⁰, fait une sélection variée de fables humaines et animales, de sources anciennes et d'inventions récentes, récupérant dans la suite 46 à 102 d'autres récits comme *Le renard et le reflet de la lune* (58), *Le loup et le corbeau* (58), mais aussi *Le cheval et la haie* (amplification d'un proverbe d'Hincmar de Reims¹¹¹, 63). La sélection des deux fables marchandes s'effectue également, de façon parfois moins claire que pour l'exemple cité précédemment, dans les mss. London, British Library, Cotton, Vesp. B. XIV (fin du XIII^e siècle), le Paris BnF fr. 19 152 (fin XIII^e siècle ou début XIV^e siècle) et le Paris, BnF fr. 24 310 (XV^e siècle).

le Paris, BnF fr. 19123 et le Paris, BnF fr. 24310. La seconde rédaction, datée aux environs de 1330, joint la source latine à sa traduction française. Elle est conservée par trois manuscrits illustrés du XIV^e siècle : le Bruxelles, Bib. Roy. De Belgique, 11193, le London, British Library, Additional, 33781 et le Paris, BnF fr. 1594.

¹⁰⁶ *Ysopet-Avionnet: The Latin and French Texts*, éd. Kenneth McKenzie et William A. Oldfather, Urbana, University of Illinois, 1919, p. 46.

¹⁰⁷ Je remercie Mohan Halgrain d'avoir eu l'amabilité de me faire parvenir sa thèse. Mohan Halgrain, *Isopet dit "de Marie de France". Nouvelle édition critique*, thèse de doctorat, Université de Neuchâtel (Suisse), 2013. Les appendices se trouvent aux pages 942-995.

¹⁰⁸ Elle est absente des mss. Paris, BnF fr. 24428 (XIII^e siècle), Chantilly, Bibliothèque du Château, 474 (XIII^e siècle), Vatican, Ottoboni Lat., 3064 (XIV^e-XV^e siècle) et le Brussels, Bib. Royale 10296 (XV^e siècle).

¹⁰⁹ Elle manque aux mss. Cambridge, UL, Ee.6.II (XIII^e siècle), Paris, BnF fr. 24428 (XIII^e siècle), Paris, BnF fr. 4939 (XV^e-XVI^e siècle), Vatican, Ottoboni Lat., 3064 (XIV^e-XV^e siècle) et Cologne, Bodmer 113 (XV^e siècle).

¹¹⁰ Guillaume le Clerc de Normandie, *Bestiaire*, éd. Robert Reinsch, Leipzig, Reisland, 1890.

¹¹¹ Baptiste Laid, *L'élaboration du recueil de fables*, op. cit., p. 320.

L'inclusion quasi systématique d'au moins une fable commerciale dans la majorité des témoins (96 % des manuscrits) semble prouver une certaine affinité du genre avec la thématique marchande. Élaborer une collection de fables françaises pendant la « révolution commerciale », un genre particulièrement enclin à réfléchir aux enjeux de l'actualité, semble demander l'inclusion d'une trame narrative qui repense le rapport aux possessions. La seule exception à cette règle implicite se trouve dans un manuscrit du troisième tiers du XIII^e siècle, le Paris, BnF fr. 24428 qui exclut *Le paysan et son cheval* et *L'homme, le cheval et le bouc* de sa collection¹¹². Placé à la suite de textes à teneur fortement religieuse (*L'image du monde* de Gossuin de Metz [f. 1-49r], *Li volucraires* d'Omout [49r-52r], *Le bestiaire* de Guillaume le Clerc de Normandie [f. 53r-78v] et un *Lapidaire chrétien* [f. 79r-88v]), il est possible que la mise en scène de la justice du siècle (et non celle divine) pour régler des conflits probablement usuraires (après près d'un siècle de vifs débats sur cet enjeu moral important) ait entraîné le rejet de nos deux fables marchandes. Il est difficile de prouver cette hypothèse, mais elle laisse imaginer que le scribe du manuscrit ait senti la teneur juridique des deux fables et qu'il ait fait un choix idéologique en la retirant de sa collection¹¹³. Tout cela invite à penser que les fables marchandes ne se retrouvent pas par hasard dans les isopets français de la « révolution commerciale » et qu'elles répondent à un horizon d'attente esthétique et culturel.

Objets signifiants, les recueils peuvent nous informer davantage sur l'utilité de ces fables dans le contexte du XIII^e au XV^e siècle (date des plus anciens manuscrits, avant les copies du XVIII^e siècle). Une typologie s'élabore, qui est d'ailleurs conforme aux deux vocations qu'accorde Jeanne-Marie Boivin à la fable française : soit celles, conformes à la prescription horacienne, de plaire et d'enseigner¹¹⁴. Il est certain que les fables intégrées dans

¹¹² À propos de ce manuscrit, voir la notice détaillée de Françoise Féry-Hue dans l'ouvrage de Maria Careri *et al.*, *Album de manuscrits français du XIII^e siècle. Mise en page et mise en texte*, Rome, Viella, 2001, p. 31-33.

¹¹³ Collection qui est illustrée. Nous nous sommes demandés s'il n'y avait pas là un refus de représenter la justice temporelle, dimension forte des deux fables marchandes. Cette hypothèse s'avère fautive, puisqu'on retrouve la pendaison illustrée au folio 101v. Sur l'iconographie de la justice, voir Barbara Morel, *Une iconographie de la répression judiciaire. Le châtement dans l'enluminure en France du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 2007, notamment à la p. 329 pour cette enluminure. De plus, les autres témoins qui illustrent le *Paysan et de son cheval* (le Paris, BnF fr. 2173, le Paris BnF, fr. 24428 et le Paris, Arsenal, 3142) ne font de toute façon pas de place au juge : ils se concentrent tous sur la situation initiale avec les deux hommes qui négocient la valeur du cheval, qui apparaît le plus souvent sur le côté de l'image.

¹¹⁴ Jeanne-Marie Boivin, *Naissance de la fable en français*, *op. cit.*, p. 197-200.

des collections remplissent toujours, dans une certaine mesure, les deux objectifs, même si on remarque tout de même une orientation majeure dans certains recueils. Analysant l'environnement textuel des 25 témoins de l'*Ésope* de Marie de France, Mohan Halgrain en arrive à une conclusion semblable :

[L]'*isopet de Marie de France* serait né de la volonté satirique et édifiante d'une lettrée voulant "moraliser" les puissants de son entourage tout en les divertissant. Le texte qu'elle produira poursuivra dès lors une longue carrière didactique et morale, aux côtés d'autres œuvres éducatives, plus ou moins religieuses (cela va des vies de saints aux bestiaires. Mais parallèlement à cette voie, il semble que l'originalité des récits de certaines fables de notre *Isopet* soit entrée en résonance profonde avec une tendance littéraire et narrative émergente à cette époque et l'ait encouragée, si ce n'est inaugurée¹¹⁵.

La leçon se rapporte également aux manuscrits des isopets des XIII^e et XIV^e siècle, bien qu'il soit souvent difficile de trancher entre les deux fonctions. Par exemple, l'unique manuscrit qui conserve l'*Isopet de Lyon* fait voisiner des fables latines et leur *translation* française, ce qui pourrait inciter à voir le manuscrit comme un exercice de traduction destiné à des étudiants ou à des professeurs. Mais les modifications apportées au texte français – comme la morale plus longue dans la version vernaculaire de la fable *Dou mercheant et de l'asne* que nous avons analysée précédemment – laissent aussi présager qu'il y ait eu un lectorat pressenti pour le remaniement, un lectorat ne comprenant pas le latin et n'ayant peut-être pas d'intérêt à comparer les deux textes. Il est d'ailleurs possible que la fable ait pu être insérée dans des recueils à teneur plus morale afin de distraire le lecteur qui lirait l'ensemble du livre, comme pour la tradition des *exempla* au XIII^e siècle – des récits moraux courts latins insérés dans les sermons – qui étaient destinés à divertir le public et à faire alterner le rythme de la prédication¹¹⁶. Il faut donc être prudent avant d'associer trop fortement un manuscrit à une vocation précise et il semble qu'il faille plutôt envisager la fable comme un genre plurifonctionnel, ses fonctions étant par ailleurs suggérées par sa forme (un récit suivi d'une morale).

¹¹⁵ Mohan Halgrain, « Quelques remarques sur l'environnement textuel de l'*Isopet* de Marie de France », *Vox romanica*, n° 69, 2010, p. 141-155.

¹¹⁶ « L'*exemplum* est issu d'un processus de réduction et est appelé à être amplifié. Il apparaît comme une étape courte entre deux récits "longs" ». Jacques Berlioz, « Résumé et amplification : une fausse question ? Le premier témoignage du fabliau *Du prestre qui fu mis au lardier* chez Étienne de Bourbon († v. 1261) » *PRIS-MA*, n° 13, vol. 2, Poitiers, ERLIMA, 1997, p. 137.

Mais pour certains témoins, la lecture « en contexte » des fables révèle des fonctions précises et étonnantes qui sont produites par leur environnement textuel. Le ms. Berlin, Staatsbibliothek und Preussischer Kulturbesitz, 338 du quatrième quart du XIII^e siècle constitue à cet égard un cas de figure¹¹⁷. La traduction anonyme des *fabulæ* d'Eudes de Cheriton (de la seconde moitié du XIII^e siècle) s'y trouve, accompagnée de textes qui thématisent l'enseignement (le *De Disciplina Scolarium* faussement attribué à Boèce, f. 36-67) et des textes qui concernent le sens et l'usage des mots (un glossaire latin de la Bible, f. 69-86, un commentaire de Pierre Hélie sur l'*Ars grammatica* de Priscien, f. 90-148, un traité des homonymes, f. 149-162, un traité des synonymes, f. 163-177, ainsi que deux traités grammaticaux, f. 178-183 et 184-188). Dans un recueil qui donne l'impression d'accomplir une réflexion sur les propriétés du langage, l'exercice de traduire des fables est une autre façon de réfléchir aux sens et à la portée des mots. De plus, en intégrant à cet ensemble des récits brefs à vocation moralisante, le manuscrit fait un raccord entre l'*ethica* et la *grammatica*, lien fort pendant la « renaissance » du XII^e siècle et toute la période qui nous intéresse¹¹⁸.

Hélas, la fable avec des personnages marchands que contient ce manuscrit est plus ou moins utile à notre enquête. Le récit en prose *Du conte robeor e des marcheans*, une traduction d'un *exemplum* recensé par Frederic C. Tubach¹¹⁹, raconte l'histoire d'un comte malintentionné, voulant voler les passants du « real chemin » (un « chemin royal », la « voie publique importante », ligne 500). Pour surprendre des marchands, il revêt l'habit gris du moine pour qu'on pense qu'il en est un. Le stratagème fonctionne : « [I]es marcheans, quant virent les chapeaus gris, cuidèrent que prodes homes fussent, e seurement se aloient » (lignes 103-104). Parvenu à se rapprocher des marchands, il se déshabille et les dépouille. Renversement inattendu, la morale s'en prend aux moines, les accusant de profiter des gens riches « par lur beles paroles e lor feintises » (lignes 505-506). Ainsi, la fable concerne moins les marchands qu'elle ne s'en prend aux apparences trompeuses¹²⁰ et, plus spécifiquement, aux

¹¹⁷ Paul Meyer, « Notice d'un ms. de la Bibliothèque Phillipps », *art. cit.*

¹¹⁸ Philippe Delhaye, « *Grammatica* et *Ethica* au XII^e siècle », dans *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 88-134. Nous nous intéressons aux liens entre grammaire et éthique au chapitre 8 de cette thèse.

¹¹⁹ Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum. Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1969, 4807.

¹²⁰ « L'habit ne fait pas le moine », ce proverbe célèbre est glosé dans le prologue du fabliau de Rutebeuf, *Frère Denise* (v. 1-13). Plusieurs personnages de fabliaux revêtissent les habits du moine

moines qui s'en permettent trop en raison de leur statut particulier¹²¹. Parce que le mot *marcheans* est probablement instinctivement associé à la fraude et au renversement des vérités (voir chapitre 6 à ce sujet), l'apparition des commerçants contribue dans une moindre mesure à constituer un univers mensonger où tous agissent comme des voleurs.

Or, comme nous venons de le voir, l'environnement textuel de cet isopet nous incite fortement à considérer le texte pour ses propriétés lexicales. À en suivre l'apparat critique conçu par Pierre Ruelle, l'éditeur moderne de ce texte, le recueil fourmille d'hapax, soit des mots aux attestations isolées. Dans ce texte, il traduit « chapeaus », dont l'étymologie latine est *cappas* (« coiffe »), en « petits manteaux », et justifie son choix ainsi : « [u]ne signification “chapeaux” est possible, mais on ne voit pas pourquoi les hommes du comte auraient pris la peine d'ôter leurs chapeaux de moine, tandis qu'un manteau devait gêner leurs mouvements¹²² ». On avouera que l'argument est plus ou moins convaincant, car le « chapeaus » du moine a pu être employé de façon métonymique, sous-entendant le port d'un manteau. Mais on admettra tout de même que la collection offre tout un nombre « d'innovations » linguistiques (au nombre de l'éditeur, quatorze hapax), qui marquent une grande liberté langagière. Notamment, « denerous », que Pierre Ruelle traduit comme « riche de deniers¹²³ », qui est utilisée dans la longue fable de 29 lignes intitulée *De Gautier e de ses aventures*, un récit où le motif du lit périlleux est utilisé pour inciter la contrition des péchés. L'adjectif *denerous* permet ainsi de désigner une catégorie sociale, qui gagne en pouvoir dans la nouvelle société urbaine du « long » XIII^e siècle, distinguée par sa grande possession de monnaies. Dans ce recueil où l'usage même des mots est rendu bien sensible, l'activité de

pour obtenir des faveurs. Voir Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 358. Pour une analyse des différentes variantes du proverbe médiéval, voir Fanny Oudin, « L'habit fait-il le moine ? Quelques réflexions autour des proverbes vestimentaires du Moyen Âge », *Questes*, 25, 2013, p. 1-22.

¹²¹ En ce sens, ce récit bref fait la critique des ordres mendiants qui, en se présentant comme des pauvres avec leurs habits, viennent perturber le jeu économique pour en tirer profit. Par ailleurs, daté de la seconde moitié du XIII^e siècle, le texte est contemporain à la poésie satirique de Rutebeuf, qui s'en prend justement aux ordres en les accusant de vendre les vérités célestes pour des avantages sur terre. Dans le *Miracle du Sacristain*, l'un des rares récits brefs de Rutebeuf également daté de la seconde moitié du XIII^e siècle, la propension des moines à trahir les autres est à la base de l'intrigue, puisque le sacristain profite de son accès aux trésors d'une église pour s'en emparer et prendre la poudre d'escampette. Si ce dernier est sauvé à la fin du récit par la confession et l'intervention de la Vierge, il reste que le miracle fait du moine un personnage trouble qui peut être facilement attiré par le gain.

¹²² Pierre Ruelle, *Les fables d'Eude de Cheriton*, *op. cit.*, p. 50.

¹²³ *Ibid.*, p. 25.

translation s'accompagne donc d'une certaine liberté langagière. À la façon d'un laboratoire poétique, la traduction anonyme des *fabulæ* d'Eudes de Cheriton permet ainsi d'explorer de nouvelles façons de réfléchir aux affaires marchandes, en se munissant de nouveaux mots pour en parler.

Cette conclusion est à cet égard applicable à l'ensemble des fables marchandes qui s'écrivent à partir de la fin du XII^e siècle. Que l'on regarde la fable *Du paysan et de son cheval* (fin XII^e siècle) ou *Dou mercheant et de l'asne* telle que contenue dans l'*Isopet de Lyon* (début XIII^e siècle) ou dans l'*Isopet I – Avionnet* (début XIV^e siècle), ces courts récits enseignent différentes façons de concevoir les affaires marchandes. Ils fournissent les mots pour penser à un nombre de problématiques fondamentales pour la nouvelle société urbaine du Moyen Âge. Ils répondent donc à des changements sociaux bien clairs et préparent le public à réagir face à des situations de négociation et de marchandage. Par sa vocation d'enseignement, la fable en langue vernaculaire a ainsi pu être l'un des vecteurs qui ont permis de combler un besoin d'éducation lié aux affaires commerciales. On ajoutera, en dernier lieu, que la place des « fables marchandes » dans les collections est assez limitée ; le genre de la fable n'emploie pas constamment le lexique du commerce comme le fait, par exemple, le fabliau. En réalité, les histoires de marchands occupent une place relativement peu importante (un ou deux récits par collection au maximum) dans l'ensemble des enjeux qui sont convoqués par les isopets. Mais cette inclusion reste stable dans le temps, et ce, même dans les années qui suivent ce que les historiens appellent la « révolution commerciale ». Le contexte culturel et économique change, mais les fables marchandes restent présentes dans les collections, comme en témoigne le survol des manuscrits les plus tardifs. Il ne faudrait donc pas réduire l'importance du genre dans les réflexions sur le commerce qui ont eu lieu pendant le « long » XIII^e siècle, même si notre enquête lexicale y a repéré la plus faible quantité des mots du commerce de notre corpus.

Ainsi, au terme de ce parcours dans la diachronie des lais, des miracles et de fables, il semble possible de définir une certaine typologie de l'utilisation des mots de l'économie. Au moment où le paysage des formes narratives en langue vernaculaire est en train de se redéfinir, les récits brefs constituent des lieux d'expérimentation privilégiés pour penser les affaires commerciales. Le lai, par son aversion envers la *bargeine de burgeis*, s'en prend à un monde

où les *pris* sont commensurables et négociables grâce aux beaux discours. Le miracle s'atèle à démontrer la part du divin dans les pratiques économiques. La fable, quant à elle, par sa structure même qui fait écho à une sentence juridique, travaille la notion de jugement et évalue le rôle des subjectivités dans le commerce des choses. Les premiers genres que nous avons observés naissent (ou renaissent) en langue vernaculaire pendant la seconde moitié du XII^e siècle. Le genre du fabliau, analysé à la fin du prochain chapitre, viendra compléter ce panorama des formes brèves nées au commencement de la période qualifiée de « révolution commerciale ». Mais avant de nous en prendre à ce genre bien connu, instinctivement lié à la commercialisation de la société, nous observerons le traitement en français de deux formes précises, l'exemple et le dit, qui semblent s'adresser à un public qu'il considère déjà investi dans les affaires du marché. Alors que la fable et même le miracle avaient comme fonction d'enseigner des concepts parfois avancés d'une économie marchande (*justum pretium*, *laesio enormis*, contrat de *mutuum*), les genres qui commencent à être produits au XIII^e siècle s'adressent à un public où tous sont considérés comme des individus prêts à marchander dans toutes les sphères de leur vie.

Chapitre 4

Distribution des mots du commerce dans les contes exemplaires, les dits et les fabliaux

Et cilz mondes, ce est la foire,
Où l'on trove pou de foi voire.
Ceste foire son paiemant
Avra au jour dou jugemant.

Dou mercheant et de l'asne, Isopet de Lyon, v. 31-34.

Notre survol de la distribution des mots du commerce dans les formes brèves se poursuit avec les genres dont l'âge d'or correspond au XIII^e siècle (pour les fabliaux et les contes pieux) ou au XIV^e siècle (pour les dits). Pendant cette période, les récits brefs continuent de créer des intrigues qui problématisent le commerce et les individus qui y participent. En même temps, la société elle-même en vient à être métaphorisée comme un marché ou comme une foire, comme le montre l'extrait du *Mercheant et de l'asne* de l'*Isopet de Lyon* mis en exergue. Dans les formes brèves du XIII^e siècle et du XIV^e siècle, l'adresse des récits en vient à se bâtir sur ce langage « éthico-économique » qui fait que le chrétien est appelé à voir sa vie et ses actions comme une série d'échanges avec le divin. Du point de vue de l'analyse poétique, cette métaphorisation du vocabulaire commercial et des pratiques économiques modifie la « situation d'énonciation » des genres brefs. Cette notion, élaborée par Antoine Culioli¹ à partir des travaux d'Émile Benveniste sur les embrayeurs du discours et les temps verbaux², a été développée dans un ouvrage de Dominique Maingueneau intitulé *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation* afin de rendre compte des différents éléments internes et externes des textes qui en orientent la compréhension³. Il distingue ainsi trois types de scènes qui permettent d'appréhender le discours : la « scène englobante⁴ » (statut pragmatique du

¹ Antoine Culioli, *Pour une linguistique de l'énonciation. Opérations et représentations*, t. 1, Paris, Ophrys, 1990.

² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 223-285.

³ Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2004.

⁴ « Tout énoncé littéraire est rapporté à une scène englobante littéraire, dont on sait en particulier qu'elle permet que son auteur soit pseudonyme, que les états de choses qu'elle pose soient fictifs, etc. [...] Tout ce que dit la scène englobante, c'est qu'un certain nombre de genres de discours partagent un même statut pragmatique et que l'appréhension d'un texte se fait par rapport à ce statut. » Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire*, *op. cit.*, p. 192.

discours), la « scène générique⁵ » (statut générique du discours) et la « scénographie⁶ » (mise en scène de l'énonciation dans le texte). Ces trois niveaux donnent une autorité au discours en même temps qu'ils permettent la production de sens.

Si nous nous sommes déjà intéressés à la fonction et au genre des récits, la scénographie n'a pas encore été convoquée lors de notre analyse. À partir de l'étymologie du mot, Dominique Maingueneau conceptualise cette notion qui doit être envisagée à partir de la situation d'énonciation d'un discours et de son énoncé :

Une scénographie s'identifie sur la base d'indices variés repérables dans le texte ou dans le paratexte, mais elle n'est pas tenue de se désigner : elle se *montre*, par définition en excès de toute scène de parole qui serait *dite* dans le texte. À la théâtralité de la « scène », le terme de « scénographie » ajoute la dimension de la *graphie*. Cette *-graphie* ne renvoie pas à une opposition empirique entre support oral et support graphique, mais à un processus fondateur, à l'inscription légitime d'un texte, dans le double rapport à la mémoire d'une énonciation qui se place en filiation d'autres et qui prétend à un certain type de réemploi. La *graphie* est ici à la fois cadre et processus ; la scénographie se trouve aussi bien en aval de l'œuvre qu'en amont : c'est la scène de parole que le discours présuppose pour pouvoir être énoncé et qu'en retour il doit valider à travers son énonciation même⁷.

Le fait de prendre la parole et d'énoncer un propos suppose un processus de légitimation discursive. Au moment d'introduire le récit, les narrateurs des formes brèves du XIII^e siècle font du langage « éthico-économique » le leur et se posent comme des transmetteurs de ce langage, de façon à asseoir leur autorité. Ainsi, l'auteur de la *Vie des pères* emprunte l'éthos d'un sermonneur et élabore un espace discursif qui légitime les vertus chrétiennes, tout en les présentant comme les seules valeurs aptes à souder la communauté. Les narrateurs des dits du tournant du XIII^e siècle se placent, quant à eux, comme des jongleurs-quémandeurs désirant susciter l'implication des personnes auxquelles ils s'adressent. Ces énonciations particulières, imbriquées dans les considérations d'ordre économique, font de la parole un acte d'échange. Elles s'élaborent au moment même où les discours de l'Église tentent de s'adresser et de

⁵ « Les conditions d'énonciation attachées à chaque genre, on l'a vu, correspondent à autant d'attentes du public et d'anticipations possibles de ces attentes par l'auteur. Elles se formulent aisément en termes de circonstances d'énonciation légitimes : quels sont les participants, le lieu et le moment requis pour l'effectuer ? par quels circuits passe-t-il ? quelles normes président à sa consommation ? etc. » *Ibid.*, p. 191-192.

⁶ « La scénographie apparaît ainsi à la fois comme ce dont vient le discours et ce qu'engendre le discours ; elle légitime un énoncé qui, en retour, doit la légitimer, doit établir que cette scénographie dont vient la parole est précisément *la* scénographie requise pour énoncer comme il convient. » *Ibid.*, p. 193.

⁷ *Ibid.*, p. 192.

fidéliser les « laïcs », c'est-à-dire les croyants qui ne sont pas dans le clergé. Dans ce contexte culturel et spirituel précis, les formes brèves se sont emparées des mots de l'économie qu'ils ont investis de leurs propres préoccupations poétiques, faisant dévier parfois le cours des discours ecclésiastiques. Véritables laboratoires esthétiques des idées culturelles, l'énonciation particulière des formes nées au XIII^e siècle démontre que commerce et narrativité brève ont fait bon ménage à cette époque et que, dans une certaine mesure, elles ont même été mutuellement constitutives.

Enfin, nous terminerons notre courte histoire des formes brèves par le genre du fabliau, pour lequel l'usage du vocabulaire économique est bien connu. L'aperçu des commentaires critiques sur le genre dévoilera néanmoins que si l'imaginaire commercial est bien attesté par de nombreux critiques, aucune étude de longue haleine ne s'est encore attaquée à démontrer son importance symbolique et narrative. Alors que la *Vie des pères* et les dits narratifs créent une scénographie urbaine qui permet de légitimer une réflexion sur le récit et sur le commerce, les intrigues des fabliaux utilisent fréquemment les mots du marché pour faire un retour sur elles-mêmes, en plus de fournir des leçons importantes sur les enjeux économiques de la même époque. Dans cette forme qui ne cesse de mettre en valeur l'homonymie entre le *conte* narratif et le *conte* monétaire, l'usage du vocabulaire commercial se marque d'une métatextualité qui permet de mettre en valeur le travail créatif des *fabloieurs*. Premier genre à se démarquer par cet usage décomplexé des idées commerciales, il ouvre la voie pour les autres formes du XIII^e siècle qui feront également du *conte* un lieu d'échange (communicationnel et marchand). L'analyse du plus grand manuscrit de dits – le Paris, BnF fr. 24432 – convoqué à deux reprises dans ce chapitre permettra enfin d'avancer l'hypothèse d'une refonctionnalisation de la narrativité brève vers la fin de la « révolution commerciale », fournissant une explication partielle quant à la tombée en désuétude des récits marqués par une économie du vers au début du XIV^e siècle.

Fournir l'exemple. Les contes religieux et les mots du commerce

L'*exemplum* est un genre latin bref destiné à être amplifié et inséré dans un sermon, afin de divertir un public qui pourrait être ennuyé par la teneur un peu trop morale de la prédication,

tout en lui donnant une leçon salutaire⁸. Les collections que nous étudierons désormais découlent en partie de cette tradition et c'est pour cette raison qu'ils sont analysés ici conjointement. Ce rapprochement a également été effectué dans un ouvrage récent intitulé *Le tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*⁹. Nous résisterons cependant à les nommer des « exemples français », car l'expression est probablement inadéquate : d'une part, Jacques Berlioz, remarquant l'amphibologie du terme dans la langue moderne, écrit que « le terme technique *exemplum* est [...] intraduisible¹⁰ ». De l'autre, *essample* est utilisé variablement dans le corps du texte, parfois pour désigner le récit, souvent la morale. Dans le ms. Paris, BnF fr. 25540 du deuxième tiers du XIV^e siècle, le mot apparaît en rouge dans la marge des textes pour distinguer la morale des récits de la *Vie des pères* et non l'entièreté du texte¹¹. Enfin, la réalité matérielle de la *Vie des pères* – davantage destinée à être lue qu'à être insérée dans un sermon – et du *Ci nous dit* – véritablement conçu en ayant en tête la structure du livre – nous incitera à rejeter l'appellation « exemple français », optant de les désigner plutôt comme des « contes pieux », des « contes religieux » ou des « contes exemplaires », à la suite de Michel Zink¹² et d'Élisabeth Pinto-Mathieu¹³. Les expressions ne sont toutefois pas tout à fait satisfaisantes, car le terme *conte*, mot qui peut renvoyer largement à la notion de *récit* au Moyen Âge, est souvent déployé après le prologue, au moment d'introduire le contenu narratif ; il manque une appellation générique qui désignerait (comme pour *dit*, *fable*, *fabliau*, *lai*, *roman*) l'ensemble du texte¹⁴.

⁸ Voir à ce sujet l'ouvrage collectif de Claude Bremond, Jacques le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, coll. « Typologie des sources du Moyen Âge occidental », 1982, pour la définition de Jacques le Goff, p. 37.

⁹ Marie-Anne Polo de Beaulieu, Jacques Berlioz et Pascal Collomb (dir.), *Le tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010

¹⁰ Jacques Berlioz, « Le récit efficace : l'*exemplum* au service de la prédication », *Mélanges de l'école française de Rome*, n° 92, 1980, p. 114.

¹¹ Keith Busby, *Codex and context*, *op. cit.*, vol. 1, p. 197.

¹² Michel Zink, « *La vie des pères* et l'aventure du salut », dans *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 2003, p. 203-250.

¹³ Élisabeth Pinto-Mathieu, *La vie des pères. Genèse de contes religieux du XIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2009.

¹⁴ Mais notons la qualité de cette absence d'étiquette générique pour un genre « fantôme » qui s'efface derrière les vérités chrétiennes. Le récit et son énonciation sont entièrement subsumés au propos qui est véhiculé, tandis que le *fablel*, par exemple, utilise une étiquette générique revendicatrice, dont l'étymologie (*fabula*) met immédiatement le lecteur vers la voie de la fiction. À ce sujet, voir Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, dont la thèse toute entière porte sur cette question fertile.

Les premières manifestations du genre, écrites dans la langue de l'Église et des universités, voient le jour à la fin du XII^e siècle. Voulant circonscrire l'origine logique des collections d'*exempla*, Jacques Berlioz les rapporte aux changements sociaux qui se produisent à partir de la fin du XII^e siècle :

[À] la fin du XII^e siècle l'Église doit s'adapter aux transformations de la société. Face au déferlement de l'hérésie, au développement des villes, à l'essor économique, à l'accroissement démographique, une solution : une nouvelle prédication. Ces "nouveaux prédicateurs", ce sont essentiellement les Dominicains et les Franciscains qui répandent la Parole par l'exemple... et par les *exempla*.

Cette idée de la naissance d'une « nouvelle prédication » – dont nous avons analysé les tenants dans notre introduction – se fonde sur une ancienne conception du paradigme historiographique de la « révolution commerciale », basé sur une incompatibilité entre l'Église et l'argent. L'examen détaillé des récits exemplaires de notre corpus ne permet toutefois pas de reconduire cette idée. Car, si la narration s'emploie bien souvent à rappeler les dangers de l'avarice pour la communauté des chrétiens, les mots du commerce ne sont pas systématiquement utilisés pour s'en prendre aux marchands. En fait, au XIII^e siècle, le vocabulaire des pratiques économiques devient un langage utile pour penser le rapport aux autres et à la chrétienté. L'analyse de la distribution des mots du commerce dans la *Vie des pères* (du début du XIII^e siècle) et du *Ci nous dit* (du début du XIV^e siècle) permettra de dévoiler ce constat, bien que cette dernière collection soit bien différente de la première en raison de son statut de *livre*.

Les 74 récits brefs que l'on trouve dans les trois rédactions successives de la *Vie des pères* (rédigées entre 1230 et 1250¹⁵) offrent un regard tout à fait unique sur les enjeux spirituels et économiques de l'époque. Conservés par 48 manuscrits¹⁶, ils sont – si l'on considère le nombre de témoins comme un gage de popularité – un « best-seller » encore plus important que les fables de Marie de France (25 témoins), souvent désignées comme tels par la critique. À la suite du IV^e Concile de Latran de 1215, qui rend la confession annuelle obligatoire, ces narrations brèves en vers à caractère édifiant auraient eu comme fonction d'inciter le lecteur à avouer ses péchés devant un prêtre, tel que l'explique Adrian P. Tudor à

¹⁵ Élisabeth Pinto-Mathieu offre un aperçu succinct de ces trois « strates » de rédaction dans « Le conte du "jardinier" de la *Vie des pères* ou comment prêcher aux laïcs », dans *Le tonnerre des exemples*, § 2-3 et annexes.

¹⁶ Voir Daniela Mariani, *La vie des pères*, *op. cit.*, annexe III.

qui l'on doit une monographie sur cette œuvre¹⁷. Cette intention se traduit dans les récits par une attention particulière à la psychologie des personnages et en donnant accès à leurs pensées intérieures, un trait poétique plus instinctivement associé au genre romanesque¹⁸. Conçus à la manière des *exempla* latins – sans pourtant en être exactement puisqu'ils ne semblent pas destinés à être insérés dans un discours plus large¹⁹ –, les récits contenus dans la *Vie des pères* dirigent le lecteur vers une vie chrétienne idéale tout en constituant une « tension narrative²⁰ » à partir de comportements précis, ce qui leur confère une qualité littéraire marquée²¹.

Parce que les pratiques économiques sont également des enjeux spirituels tout au long du Moyen Âge, cette collection du début du XIII^e siècle montre un intérêt marqué pour tout ce qui concerne l'urbanisation de la société et l'augmentation des échanges. À cet égard, Adrian P. Tudor écrit que les récits de la *Vie des pères* « *spend a perhaps inordinate amount of time describing the things of interest and concern to an urbanised, thirteenth-century audience*²² » et qu'ils constituent une fenêtre « *on social and religious concerns of the moments, including the growth of the market economy and urban society*²³ ». L'intérêt *inordinate* (excessif) pour les choses commerciales que note l'auteur est quantifiable. Tel qu'indiqué dans le Tableau 4, la *Vie des pères* (seule collection de contes pieux du XIII^e siècle) contient 341 occurrences des 27 termes examinés, avec une fréquence de 4,60 mots issus du lexique commercial par récit. Cette moyenne par récit est ainsi plus haute que celle que l'on trouve dans les fables, les lais et les miracles. De plus, l'importance des termes *rachat* et *usure*, dont l'usage est plus important

¹⁷ *Ibid.*, p. 16

¹⁸ Francis Gingras, « Intériorisations », dans *Le bâtard conquérant*, p. 236-250.

¹⁹ Adrian P. Tudor explique en effet que le terme exemple permet mal de traduire la spécificité des récits de la *Vie des pères*, « *since they are copied out in their entirety and are intended to be read and enjoyed for their own sake rather than be integrated into some larger work* ». Adrian P. Tudor, *Tales of Vice and Virtue. op. cit.*, p. 24.

²⁰ Raphaël Baroni, *La Tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris, Le Seuil, coll. « Poétique », 2007, p. 20.

²¹ Alors que le travail de Adrian P. Tudor s'intéresse aux liens qui unissent la *Vie des pères* à la doctrine chrétienne, Élisabeth Pinto-Mathieu envisage davantage les dimensions littéraires de cette collection.

²² Les récits de la *Vie des pères* « prennent un temps excessif à décrire les enjeux propres à une société urbanisée, un public du XIII^e siècle ». Nous traduisons. Adrian P. Tudor, *Tales of Vice and Virtue, op. cit.*, p. 17.

²³ « [...] sur des enjeux sociaux et religieux du moment, incluant l'expansion d'une économie monétaire et l'urbanisation de la société ». Nous traduisons. *Ibid.*, p. 36.

dans cette collection que dans les autres du corpus, témoigne d'une volonté de penser par le récit le rapport aux possessions matérielles dans la perspective du salut.

Deux intrigues de la collection utilisent davantage le vocabulaire du commerce et où le spirituel et l'économique deviennent indissociables. Il s'agit du récit du *Rachat* (v. 15542-15957) et de l'*Usurier* (v. 15958-16347), issus de la première rédaction de la *Vie des pères* élaborée au début du XIII^e siècle (ca. 1215-1230)²⁴. Ils sont conservés par 31 manuscrits et 33 manuscrits respectivement, et ils se succèdent dans la grande majorité des cas²⁵. En examinant ces deux récits, nous aimerions nous concentrer sur leur positionnement par rapport à l'idéologie chrétienne et démontrer qu'ils se situent à l'opposé d'une axiologie morale forte qui est constitutive de l'idée de la communauté pour les fidèles du Moyen Âge central. En contrastant deux attitudes contradictoires face à la richesse – une positive pour la collectivité, l'autre négative –, la *Vie des pères* se présente comme un petit guide des idées et des pratiques marchandes, travaillant à partager une conception sociale des enjeux commerciaux. Nous verrons enfin que la forme même des récits insiste grandement sur les tourments intérieurs provoqués par la morale chrétienne, faisant intrigue des décisions liées à la redistribution de l'avoir.

Rachat raconte l'histoire d'un bon marchand qui « sainement / demena sa marchandise, / sanz termoier²⁶, sanz convoitise » (v. 15610). Mais, rapidement, il comprend que seules les richesses spirituelles valent la peine d'être convoitées et abandonne toutes ses richesses pour devenir moine, le texte mentionnant au passage que :

L'ese del monde dechaça
Et les biens des ciels porchaça,
Quar l'en ne puet por nul avoir
Deu et le monde ensemble avoir.

Rachat, v. 15630-15633.

Illustration claire de la dualité ascétique (voulant que l'avoir spirituel soit supérieur à l'avoir monétaire), le récit de *Rachat* dévoile, dès ses premiers vers, l'un des idéologèmes fort qu'il va mettre de l'avant grâce à l'intrigue. Dans ce récit de la *Vie des pères*, tout est orchestré pour

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁵ Daniela Mariani, *La vie des pères*, op. cit., p. 1164-1167.

²⁶ Il s'agit de l'une des rares occurrences dans notre corpus du verbe *termoier*, « vendre à terme », qui ressemble étrangement à *tornoier*, « prendre part à un tournoi ». L'aventure chevaleresque se mute ici en une aventure économique, par la commutation d'un phonème... *TL*, vol. 10, 250 : « *wucher treiban* » ; *DEAFél*, « *Termoier* ».

montrer que les comportements économiques doivent être évalués selon les impacts collectifs qu'ils entraînent. En l'espace de quatre vers, on rappelle au lecteur qu'il vaut mieux agir en fonction de « Deu et le monde ensemble avoir » (v. 15633), plutôt que de viser son profit personnel. La conversion du marchand en moine constitue une situation initiale propice à mettre de l'avant ce genre de réflexion.

De plus, cette conversion accorde au personnage une particularité qui peut être utile aux moines. Parce qu'il a jadis été l'expert de l'achat et de la vente, on lui demande d'aller acheter de la viande à une foire, « por ce que les marchiez savoit / et les vendeors connoissoit » (v. 15642-15643). « Marchand de Dieu », la figure est conforme à un discours qui se constitue au XIII^e siècle voulant que le savoir commercial puisse bénéficier à l'entière de la communauté des chrétiens s'il est utilisé à bon escient. En route vers le marché, l'ancien commerçant croise un chevalier « sanz joie, / qui mout grant duel aloit menant » (v. 15661-15662). La scène donne l'impression de renverser le motif de la *pucelle desconseillée*, puisque l'arrivée de l'homme, qui pourrait bien être qualifié de *desconseillé*, permet d'introduire une aventure économique. Le chevalier, père de famille, a donné son fils en gage à un usurier, mais ne peut redonner les vingt marcs d'argent prêtés :

« [...] A un userier fis covent,
Qui me presta .xx. mars d'argent,
Qu'a ceste foire les ravroit
Ou que li enfes suens seroit.
Si ai ensi perdu trestot,
Moi et mon fil, ma feme a bot,
Quar raembre ne le porroie
A ce que de terre n'ai roie,
Et por ce mors m'acorera.

Rachat, v. 15693-15702.

La scène est triste et peut même sembler empreinte d'un peu de pathétisme. Le père propose à son créancier de prendre la place de son fils, ce qu'il refuse. L'usurier est clairement dépeint comme un être sans cœur, ne pensant qu'à son profit personnel : « Mes vilains est li usiriers / et avers, si nel fera mie ; / ensi nos metra hors de vie » (v. 15727-15729). Les intentions du père et de l'usurier sont parfaitement claires dans ce conte pieux, qui ne fait pas dans la nuance.

Néanmoins, le récit expose une tension autour du moine-marchand, qui hésite à utiliser l'argent qui lui a été donné pour sauver la famille. Le conte donne à lire les méandres de l'esprit humain, dans une description de 45 vers qui n'est en rien brève :

Ses draz, ses chevolz ot desroz
Li chevaliers por cest corroz,
Et li freres aveques lui
Fu mout dolenz de son anui.
De l'argent que sor lui portoit
Pensa qu'il les deliverroit.
De son penser se repent
Et sa volenté desmenti,
Qu'il dist qu'il ne le feroit mie,
Qu'a ses freres toldroit la vie,
Et il seroit mors de pechié
Quant si les avroit domachié,
Quar l'argent baillié li avoient
Dont lor viande avoir devoient,
Si seroit por musart tenuz
Quant arriere seroit venuz,
Se folement les despendoit.
A lui de cels riens n'apendoit.
« Et por ce n'en ferai je rien,
Quar cist denier ne sont pas mien.
Et q'ai je dit ! Gote n'i voi !
Tot a escient me desvoi ;
De bien de charité n'a point
En moi, quant je fail a tel point
A mon prisme qui a mestier
De ce dont je li puis aidier.
N'est Deus charitez ? Oïl.
Donques ne doit nus hom avoir
En saint paradis herité
Qui en son cuer n'a charité.
Jel ferai. Voire non ferai,
Ja de tant ne me mesferai.
Mex me vient .ii. laissier perir
Que .xl. de fain morir.
.xl. freres ai je bien,
Qui tuit doivent vivre del bien
Que je lor doi fere porter
Et de lor deniers achater
Qu'il m'ont baillié en bone foi,
Et jes donroie aillors ! Avoi !
Ce seroit mals et vilanie.
C'est neianz, je n'en ferai mie.
Por musart tenir n'en porroient
Cil qui noveles en orroient,
S'en seroie sovent blasmez

Et mout durement escriez. »
Rachat, v. 15798-15843.

Véritable débat intérieur, le passage tout entier dévoile le processus introspectif qui mène à un bris des règles. L'enjeu, tel que le présente le texte, est de ne pas « toldre » (« voler », v. 15807) ses frères – et de les empêcher de parvenir à satisfaire leur besoin –, mais de respecter, en même temps, un idéal de charité. Des mots aux préfixes *mes-* (marquant l'insuffisance et ce qui est mauvais) et *des-* (marquant l'éloignement, la séparation ou l'opposition) sont parfois couplés à la rime du radical seul, un procédé qui marque lexicalement l'hésitation : « voi » suivi de « desvoi » (v. 15818-15819), « faire » suivi de « mesferai » (v. 15828-15829). D'autres rimes proches sont en soi significantes dans le contexte culturel du XIII^e siècle, puisqu'elles rappellent les idéaux du bon chrétien : *avoir/devoir* (v. 15810-15811) *despendre/apendre* (v. 15814-15815), *rien/mien* (v. 15816-15817). Devant des règles univoques, l'esprit vacille, comme le montre à merveille le vers 15828 : « Jel ferai. Voire, non ferai ». Alors que les auteurs des textes ecclésiastiques travaillent à promouvoir une conception éthique de l'économie grâce au langage qu'ils manient, le conte pieux du *Rachat* s'en prend au moment de la prise de décision, l'amplifiant avec un langage poétique qui dévoile les difficultés de trancher dans des situations ambiguës. La différence entre le *conte* et le *sermon* est significativement renforcée à l'*incipit* du texte : « Autre sermon ne vos ferai, / mes si emprés vos conterai » (v. 15606-15607).

En fin de compte, le moine-marchand décide de sauver la famille et avoue toute l'histoire à son abbé. La confession s'étend sur 47 vers, dans un discours rapporté qui présente à nouveau le récit que le lecteur vient de lire (v. 15880-15927). Loin d'y voir une faute de style, nous envisageons cette redite comme une dimension propre au genre, celle d'enseigner l'élaboration d'une confession à partir de faits « vécus ». L'enseignement est simple : il faut tout dire, et attendre le jugement (« Ensi l'ai fet com je vos di, / Se vos en por Deu merci / que vos m'en jugiez [...] », v. 15920-15923 »). L'abbé et tout le couvent s'agenouillent devant lui, reconnaissant « la charité qu'il ot fete » (v. 15932-15933). L'exemplarité est incarnée par celui qui se croyait coupable. La conclusion de 13 vers rend plus explicites encore l'idéal de charité et la toute-puissance de Dieu. Énoncée de la sorte, elle agit comme un deuxième jugement, une règle morale établie clairement pour effectuer ses choix. Mais l'intérêt du « conte marchand » est d'avoir rendu compte d'une certaine négociation avec les lois chrétiennes,

négociation qui est difficile puisqu'elle relève de l'interprétation individuelle et qu'elle donne parfois l'impression de s'écarter du droit chemin. De plus, le langage économique donne lieu à une intrigue où les dépenses ont des impacts directs sur la communauté des chrétiens (faut-il sauver la famille ou les moines ?), faisant ainsi de l'argent un enjeu éminemment religieux en ce début de XIII^e siècle, un siècle où tous s'attachent à redéfinir le sens accordé aux comportements économiques.

Placé directement à la suite du récit du *Rachat*, le *conte* de l'*Usurier* emploie également de nombreux termes du vocabulaire commercial. L'histoire est celle d'un homme pauvre devenu riche, qui s'adonne à l'usure dans le but de multiplier ses avoirs (« Cil son gaaig tant covoita / qu'il en usure se bota », v. 16010-16011). En échange de deniers, l'usurier se marie avec la fille d'un chevalier pauvre, le texte affirmant « [qu']il est costume as chevaliers / que sofreteus sont de deniers » (v. 16030-16031), dévoilant ainsi, entre les lignes, un monde où l'argent ordonne les relations de pouvoir. La mal-mariée tente si souvent de convaincre l'usurier d'arrêter ses activités condamnables qu'un jour celui-ci, parti à cheval, prend enfin conscience du paiement qu'il devra faire après la mort. Il revient à son logis, voit sa femme endormie dans une lumière à ce point belle qu'il croit être témoin d'un signe de la Providence :

Tantost a son hostel revint,
En sa chanbre entra mout pensant
Et trova sa feme gisant.
La chanbre fu par terre peinte
A esmaus et a color mainte,
Si ot meinte verriere entor,
Par quoi l'en pot veoir le jor,
Vermeilles, jaunes, vers et bloes.
Si ot li solaz de ces roes
La chambre si enluminee
Qu'il sembla cette matinee
Que Deus fust leanz descenduz.
En pensant fu cil esperduz,
Ja soit ce q'autre foiz veüe
Ot tel clarté et tel veüe.

Usurier, v. 16063-16077.

Véritable vision béatifique, l'usurier voit la lumière tombant dans la chambre comme une preuve de la gloire céleste²⁷. Le mouvement introspectif, initié par l'état pensif de l'usurier

²⁷ Sur la façon dont est envisagée la lumière dans les écrits des théologiens, voir Umberto Eco, « Les

(« En sa chanbre entra mout pensant », v. 16063), donne de la profondeur à la pensée du pécheur, qui prend conscience de la dimension métaphysique de ses actions²⁸. Contrairement à la scène de l'apparition du graal dans *Perceval*, scène également baignée de lumière, « l'enlumin[ement] » (v. 16072) de la chambre ne produit pas de mystère quant à son origine²⁹. Ici, la « clarté » (v. 16077) de sa vision correspond à la clarté des signes et le texte rend limpide l'interprétation du passage : le lecteur, comme l'usurier, comprend que « Deus fust leanz descenduz » (v. 10674) et que cette action constitue un dernier avertissement pour le protagoniste. Significativement orchestrée dans une « chanbre » (v. 16066), lieu de l'intériorité et du sommeil, le passage propose une mise en scène de l'éveil d'un mauvais usurier, figure particulièrement trouble au début du XIII^e siècle.

La description longue des jeux de lumière, dans un genre habituellement marqué par la concision et l'efficacité narrative, donne lieu à un passage relativement long (26 vers) où l'usurier exprime en son for intérieur que l'enfer l'attend s'il continue à agir comme il le fait. Puis, à voix haute, il demande pardon à Dieu :

Lors dist : « Deus a cui to tapent,
biax douz peres, je me repent
de quant que je vos ai mesfet,
Et ame et cors et chatel met
En vostre merci, biax douz sire,
Et si me pardonez vostre ire. »
Usurier, v. 16106-16111.

La demande de pardon commence par l'aveu des péchés – « je vos ai mesfet » (v. 16108) – et la promesse d'allégeance – « et ame et cors et chatel met / en vostre merci, biax douz sire » (v. 16109-16110), qui implique significativement le *chatel* (le « capital ») de l'usurier³⁰. Là encore, il peut être avantageux de comparer ce cheminement de la parole de l'*usurier* à celui de *Perceval*, qui reste silencieux devant l'étrangeté du graal. Dans le *conte* qui nous intéresse, tout mène à la confession, et le rythme du texte ralentit à ces moments précis, donnant à lire le

esthétiques de la lumière », dans *Écrits sur la pensée du Moyen Âge*, trad. Maurice Javion, Paris, Grasset, 2012, [1987], p. 85-97.

²⁸ Chez Robert Grosseteste, la lumière donne de la dimension aux choses. Voir *ibid.*, p. 94.

²⁹ À ce sujet, voir Francis Dubost, « Le conflit des lumières : lire “tot el” la dramaturgie du Graal chez Chrétien de Troyes », *Le Moyen Âge*, vol. XCVIII, n° 2, 1992, p. 187-212.

³⁰ À ce sujet, voir Jacques le Goff, *La bourse et la vie*, *op. cit.*, p. 9-16, qui montre que la figure littéraire de l'usurier est souvent déployée de façon à faire peur aux marchands qui pourraient être tentés par l'usure et de les inciter à redistribuer leurs richesses avant de mourir.

détail du cheminement intérieur qui mène à l'absolution des péchés. Au début du XIII^e siècle, les contes pieux de la *Vie des pères* mettent ainsi à profit des dispositifs narratifs qui permettent de « forger » des mentalités et des façons de penser, qui sont en accord avec le système pénitentiel. À la différence du genre du miracle, où l'intervention divine fait la démonstration incontestable du pouvoir de la justice céleste, l'accent est mis ici sur l'intériorité et le rapport individuel aux richesses. En ce sens, les récits de la *Vie des pères* ressemblent souvent à de petits romans, puisque ce genre se caractérise également au Moyen Âge par ses nombreux monologues et ses débats intérieurs³¹. La différence est que la brièveté des récits s'accompagne d'une volonté de persuasion et que les intrigues sont généralement aisément déchiffrables et « claires », pour reprendre le vocabulaire employé par le récit.

Enfin, il semble que le *conte* du *Rachat* et celui de l'*Usurier* peuvent être considérés comme les deux faces d'une même médaille (ou d'une même monnaie). Car en investissant deux figures de marchand – l'un, bon, qui s'illustre par sa charité et l'autre, mauvais, coupable d'avarice – les récits brefs de la *Vie des pères* dévoilent les deux pôles extrêmes des comportements économiques dans la pensée chrétienne. D'un côté ou de l'autre, il reste que les personnages se montrent particulièrement sensibles au doute et à l'hésitation. Si l'on compare aux fables de Marie de France, qui problématisaient des notions-clefs du droit commercial de la fin du XII^e siècle, les contes pieux du début du XIII^e siècle s'intéressent avant tout – et presque seulement – à la dimension psychologique liée à la possession de richesses. De surcroît, les récits de la *Vie des pères* mettent peu en scène la part plus transactionnelle du commerce (l'achat, la vente et la négociation), car les récits s'intéressent plutôt à ce qui vient *après* le commerce : les dons aux pauvres, le rapport à la richesse et à la rédemption. Les récits du *Rachat* et de l'*Usurier* s'attachent également à définir une rationalité économique propre aux chrétiens, où le rapport à l'avoir est l'un des facteurs qui détermine l'appartenance ou non à la communauté des fidèles. « Je pense (à mes dépenses), donc je suis », telle semble être la leçon des deux contes pieux du début du XIII^e siècle qui envisagent l'individu en partie par ses comportements économiques, mais surtout par sa façon d'y penser.

Une caractéristique particulière de la collection de la *Vie des pères* est que les termes du commerce peuvent être convoqués dans les prologues et dans les épilogues des récits, sans

³¹ Francis Gingras, « Intériorisations », *Bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 236-250.

que les activités marchandes soient ensuite intégrées dans la trame narrative. Dans la plupart des cas, le lexique commercial est utilisé avec un sens figuré, faisant, par exemple, du *gaain* le profit spirituel menant à la rédemption³². Il n'est pas rare non plus que le paratexte serve à illustrer la dualité ascétique, c'est-à-dire la supériorité des valeurs spirituelles sur les valeurs matérielles. C'est ce qui est mis de l'avant dès le prologue général de la collection, qui se trouve au commencement du *conte* de la *Fornication imitée* :

Or entendeiz et si orroiz
Tel chose ou aprendre porroiz.
Une gent sont ki vont contant
De cort a autre et vont trovant
Chansonetes, moz et flabiaz
Por gaaignier les biaz morsiaz.
Mais je pris petit lor affaire ;
Assez le porroient mielx faire,
Qu'en voir dire et en voir trover
Se porroit l'en mielx esprover
Ke il ne font en flaboier.
En ce ne me vueil deloier,
Ainz dirai ce ke j'ai empris.
Ja fable n'i metrai en pris,
Ançoiz m'en irai per le voir.
En voir vueil mettre mon savoir,
Car cil emploie bien sa poine
Qui son conte a verité moine,
Et cil ki ment, por k'il le saiche,
De bien se voide et mal ensaiche.

Fornication imitée, v. 31-50.

Il est notable que la légitimation du discours passe par l'accusation de ceux qui vont d'une cour à l'autre pour « gaaignier les biaz morsiaz » (v. 36). D'une part, il y a là une volonté marquée de se distinguer des « chansonetes, moz et flabiaz » (v. 35), genres que l'on range du côté de la parole intéressée et mensongère³³. Pour reprendre les outils d'analyse de Dominique Maingueneau, cela constitue la « scène englobante » de l'œuvre : « Tout ce que dit la notion de scène englobante, c'est seulement qu'un certain nombre de genres de discours partagent un même statut pragmatique et que l'appréhension d'un texte se fait par rapport à ce statut³⁴ ». Se donnant le mandat de « voir dire » et « voir trouver » (v. 39), l'auteur de cette collection

³² Voir à ce sujet le chapitre 2 de cette thèse.

³³ Le passage est bien connu des médiévistes. Voir notamment l'étude de Michel Zink qui le rapproche du prologue du deuxième livre de Gautier de Coinci (*Poésie et conversion*, *op. cit.*, § 36).

³⁴ Dominique Maingueneau, *Le discours littéraire*, *op. cit.*, p. 192.

souhaite se démarquer de tous ceux qui se rapprochent trop dangereusement de la fiction. Il accorde par le fait même une certaine fonction à son œuvre, celle de transmettre des récits qui « vérité moine » (v. 48), autrement dit, qui mènent au salut de l'âme.

D'autre part, l'auteur de la collection établit une hiérarchie des valeurs bien claire, selon laquelle il n'est pas souhaitable de désirer le profit matériel puisque seul importe le profit spirituel. Cette idée constitue en quelque sorte l'un des énoncés majeurs de l'entièreté de la *Vie des pères*, qui créent un lien avec le lecteur en fonction de l'adhésion au langage « éthico-économique ». La « scénographie » tout entière du recueil s'appuie sur ce principe, en même temps qu'il sert à l'illustrer³⁵. La « scène » imaginaire qui est mise en place est celle de la situation de transmission et de réception d'un sermon. En voulant convaincre qu'un prêteur sur gages doit distribuer ses richesses, les récits du *Rachat* et de l'*Usurier* montrent un univers où seul l'abandon des richesses peut mener à la rédemption. Il rend irrévocable cette idée afin de persuader les mauvais marchands de mettre fin à leurs pratiques, mais également afin de renforcer les valeurs chrétiennes chez les bons fidèles. En ce sens, le personnage de l'usurier symbolise de façon large l'infidèle, celui qui ne se conforme pas à l'idéal de la charité, tandis que le moine-marchand est la métaphore du fidèle, celui dont les actions bénéficient à la collectivité. Dans cette collection du début du XIII^e siècle, le dualisme ascétique est à la fois ce qui légitime le discours et ce qui l'engendre, il en est l'axiome comme il en est l'énoncé. Si l'on compare avec les miracles d'Adgar, du milieu du XII^e siècle, où le rejet des discours marchands servait à légitimer la narration, la *Vie des pères* franchit un pas de plus en faisant du dualisme ascétique son cheval de bataille, une conception des valeurs véhiculée par chaque *conte* de la collection.

De plus, ce propos fort du discours entraîne une adresse particulière au lecteur, que l'on désigne parfois en fonction de ses comportements économiques. L'exemple le plus frappant de ce phénomène se trouve dans le prologue du récit des *Copeaux*, un récit qui ne met

³⁵ « La situation à l'intérieur de laquelle s'énonce l'œuvre n'est pas un cadre préétabli et fixe : elle se trouve aussi bien en aval de l'œuvre qu'en amont puisqu'elle doit être validée par l'énoncé même qu'elle permet de déployer. Ce que dit le texte présuppose une scène de parole déterminée qu'il lui faut valider à travers son énonciation ». *Ibid.*, p. 192-193.

pas en scène d'échange commercial³⁶, où le lecteur est interpellé grâce aux exclamations « hai ! haï ! » suivies d'une adresse à la deuxième personne du pluriel :

Haï ! haï ! vos ki avez
Les grans deniers ke vos covez,
Cuidiez vos per le covemant
Des deniers avoir sauvement ?
Nenil, ce ne porroit pas estre.
Vostre denier chaingeront mestre ;
A la fin, quant vos vos morroiz,
Les deniers pas n'enporterois
Copeaux, v. 1723-1730.

Ce prologue explicite ainsi clairement que les possessions terrestres ne comptent pas lors du jugement dernier. Fait notable, les auditeurs/lecteurs – interpellés grâce à l'embrayeur « vos » (v. 1723, 1724, 1725 et 1729), « vostre » (v. 1728) – sont rendus sujets par leur rapport à l'argent, les grands deniers qu'ils convoitent (v. 1724). Quelques vers plus loin, l'intrigue qui suit est spécifiquement adressée à « vos ki vos deniers tant amez / q'a poi ke dex ne les clamez, / entendez a ceste promesse ! » (v. 1757-1759). La *captatio benevolentiae* se formule comme une attaque, distinguant le *nos* preux de la narration du *vos* avare de l'auditoire ou du lectorat hypothétique. Il est possible qu'un auditeur/lecteur, soucieux de ses comportements économiques, ne se sente pas concerné par le prologue. Celui-ci s'identifierait plutôt à la parole d'autorité – le *nos* implicite³⁷ – qui s'adonne au sermon et qui est du côté de la *doxa* chrétienne.

On voit donc que la *Vie des pères* s'adresse à un public qu'il considère d'abord et avant tout comme des avares potentiels. Le récit tout entier se présente comme un acte de persuasion, destiné à rendre charitables ceux qui ne le seraient pas. Ce constat est dévoilé de manière évidente à la fin du prologue du récit des *Copeaux*, où la narration demande à son auditeur-lecteur d'être généreux et d'ouvrir sa bourse :

Fetes vos deniers desnichier
Et pensez a fere vos preuz ;

³⁶ Le récit est celui d'un homme pieux qui décide de se repentir pour une faute qui est considérée minimale par un prêtre. *Copeaux* démontre ainsi que l'identification des péchés doit venir de l'intérieur et, ce, même lorsqu'un juge extérieur est impliqué.

³⁷ L'embrayeur *nos* est utilisé dès le prologue général de la collection avec sept occurrences en dix vers (*Fornication imitée*, v. 15-24), unissant les chrétiens autour du rachat de l'humanité effectué par Dieu. Même chose au récit du *Juitel* : « Nos somes tuit fil Jhesucrist, / Qui de son cors bonté nos fist. / Bonté ? Voire, k'il aquita / ce dont Eve nos endeta » (v. 379-382).

Ovrez vos bourses et vos euz,
Si ne soiez aver n'endorne.
Copeaux, v. 1768-1771.

La « scénographie » instaurée par cet extrait est celle d'un prêtre qui demande l'aumône à son public à la suite d'un sermon. À notre avis, il faut bien voir que l'appel à l'action – l'injonction « d'ovrir sa borse » – constitue une métaphore du comportement attendu par le bon chrétien, une charité dans toutes les sphères de la vie et non pas seulement au moment même de la transmission orale ou écrite du texte. Cette adresse persuasive dévoile l'une des fonctions des *contes* de la *Vie des pères*, qui sont conçus dans le but de convaincre et d'inciter à agir. Elle place, dans la matrice textuelle, un échange potentiel entre le lecteur et le narrateur, un échange où les biens donnés ne sont pas matériels, mais bien moraux. La « borse » du chrétien métaphorise ici sa capacité générale à agir comme un fidèle. Le vocabulaire commercial s'ouvre donc à des sens métaphoriques qui concernent la situation d'énonciation des récits. La transmission et la réception des textes sont, symboliquement, comparables à un échange de biens, une leçon morale contre des dons pour les pauvres.

Ainsi, du point de vue de la poétique du commerce, l'élaboration de la *Vie des pères* au début du XIII^e siècle marque un moment important puisque les métaphores marchandes sont intimement liées à la structure de l'œuvre. Alors que les lais de la fin du XII^e siècle abordent davantage le *borc* et ses habitants de façon rhétorique et que les fables et les miracles de la même époque produisent des récits où les pratiques marchandes sont décortiquées, les *contes* pieux font des comportements économiques la pierre de touche de la collectivité des chrétiens. Tel que le montre la citation *Dou mercheant et de l'asne* mise en exergue de ce chapitre, cette métaphorisation de la vie du chrétien comme une suite d'échanges avec le divin marque également les autres formes brèves du début du XIII^e siècle. Certains récits des miracles de Gautier de Coinci (*ca.* 1230) font un usage semblable du lexique, dans des prologues ou des épilogues de trames narratives qui ont, par ailleurs, bien peu à voir avec le commerce³⁸. La particularité de la *Vie des pères* est que l'ensemble des textes de la collection est marqué par ce langage « éthico-économique », au point que la transmission de ce langage semble constituer sa raison d'être. Forme particulière, écrite en langue vernaculaire, conçue à un

³⁸ Voir notamment l'épilogue *De la nonnain a cui nostre Dame abrega ses salus* où la métaphore du marché exprime un rapport particulier avec le sacré (v. 115-272).

moment où l'Église tente de promouvoir ses idéaux chez les laïcs, cette collection se nourrit des discours spirituels et économiques de l'époque en même temps qu'elle les véhicule. Pour transmettre son message, elle utilise les moyens des genres concurrents – la technique du monologue intérieur –, mais elle s'en distingue en les rejetant du côté des discours mensongers. Enfin, pour accéder au statut de « voire dire », il semble qu'une collection du début du XIII^e siècle doive montrer sa capacité à manier les métaphores commerciales du salut, de façon à dévoiler son appartenance à la *doxa* chrétienne et à en prolonger la propagation. Quelques années après le IV^e Concile de Latran, le vocabulaire du commerce ne se réduit plus aux pratiques commerciales, il sert à exprimer une certaine conception de la collectivité, une conception que véhicule la *Vie des pères* avec sa « scénographie » particulière.

Au début du XIV^e siècle, une autre production singulière se donne le mandat de promouvoir les idéaux chrétiens. Conservé par 18 manuscrits³⁹, la *Composition de sainte Écriture*, mieux connue sous le nom du *Ci nous dit*, est un assemblage de 781 courts textes de genres variés, parfois accompagnés d'illustrations, qui reprend le langage éthico-économique propre au Moyen Âge. Chacun des morceaux de cet ensemble a comme caractéristique de commencer avec la formule *Ci nous dit*, une formule à fonction didactique et déictique⁴⁰ qui permet également de diviser les sections et de marquer visuellement le début d'un nouveau passage, particulièrement dans les manuscrits non illustrés⁴¹. Alors que certains critiques ont considéré la totalité des chapitres comme des *exempla* français⁴², Gérard Blangez, l'éditeur moderne du texte, et Christian Heck, à qui l'on doit une monographie sur les enluminures du manuscrit de Chantilly, ont démontré qu'il est préférable de ne pas considérer toutes les unités

³⁹ Sur la tradition manuscrite, voir Gérard Blangez, *Ci nous dit*, *op. cit.*, t. 1, p. CIV-CXXI et Louis Mourin, « Le manuscrit Colbert de Beaulieu du *Ci nous dit*. Étude d'une des sources de cette compilation », *Scriptorium*, n° 1, 1946-1947, p. 78-82.

⁴⁰ Voir l'article de Francis Gingras au sujet du *Ci nous dit* dans les actes de publication du colloque *Le dit du berceau au tombeau (XIII^e-XV^e siècles). Pour une réflexion collective et plurielle*, à paraître.

⁴¹ Christian Heck, *Le Ci nous dit. L'image médiévale et la culture des laïcs au XIV^e siècle. Les enluminures du manuscrit de Chantilly*, Belgique, Brepols, 2011, p. 15.

⁴² Julie Jourdan, « L'image exemplaire dans le *Ci nous dit* (Chantilly, Musée Condé, mss. 26-27) » dans *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit. La prédication au Moyen Âge entre oralité, visualité et écriture*, éd. René Wetzels et Fabrice Flückiger, Zurich, Chronos, 2010, p. 303 et 306 ; Marie Anne Polo de Beaulieu, « Usages et fonctions des proverbes dans le *Ci nous dit* », dans *Le tonnerre des exemples*, *op. cit.*, p. 346, Pascal Collomb, « Le *Ci nous dit* : un commentaire de la liturgie médiévale ? » dans *Le tonnerre des exemples*, *op. cit.*, p. 328 et 334.

brèves comme telles⁴³. D'abord, certains textes se rapprochent davantage du discours ou du sermon que du récit. Puis, ceux qui fournissent du matériel narratif ne correspondent pas à la définition que donne Jacques le Goff de l'*exemplum*, soit « un bref récit donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire⁴⁴ ». Ouvrage destiné « à la lecture de pieux laïcs et non à la prédication⁴⁵ », le *Ci nous dit* ne peut sans doute pas être considéré comme un recueil d'*exempla* à proprement parler.

Dans le contexte d'une thèse sur le récit bref, cela nous force donc à distinguer les unités entre elles. Faisant suite aux travaux de Charles-Victor Langlois⁴⁶ et de Louis Mourin⁴⁷, grâce à qui on doit respectivement une division initiale du *Ci nous dit* en onze sections et une numérotation en 781 chapitres, Gérard Blangez a fourni une interprétation détaillée de la composition de l'œuvre⁴⁸. Il apparaît ainsi que plusieurs formes se côtoient dans ce grand ensemble : récits bibliques pour commencer, puis contes pieux, miracles, fables et vies de saints, le tout entrecoupé de confessions et de méditations qui peuvent difficilement être considérés comme des récits. Le relevé pose problème lorsqu'on l'observe avec la lunette de la poétique des genres, comme le dévoile Gérard Blangez, les 18 fables identifiées comme telles par la collection ne sont que celles où des animaux prennent la parole⁴⁹. À son compte, il y aurait 23 autres récits qui pourraient être qualifiés de « fables », mais qui n'obtiennent pas l'étiquette générique en rubrique.⁵⁰ Il est alors difficile de trancher pour ces 23 récits. Dans le cas des miracles contenus dans le *Ci nous dit*, ils ont l'avantage d'être regroupés en deux blocs distincts : d'abord, les *Miracles du Saint-Sacrament* (chapitres 123 à 147), puis les *Miracles*

⁴³ Gérard Blangez, *Ci nous dit*, *op. cit.*, t. 1, p. XIX et Christian Heck, *L'image médiévale*, *op. cit.*, p. 20-21.

⁴⁴ Claude Bremond, Jacques le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982, p. 37-38.

⁴⁵ Gert-Jan Van Dijk, « Les fables dans le *Ci nous dit* », dans *Le tonnerre des exemples*, *op. cit.*, 2010, p. 343.

⁴⁶ Charles-Victor Langlois, *Anonyme, auteur du "Ci nous dit"*, dans *Histoire littéraire de France*, t. 36, p. 237-253.

⁴⁷ Louis Mourin, *Le manuscrit Colbert de Beaulieu du "Ci nous dit"*, *op. cit.*, p. 75-105.

⁴⁸ Avec le chapitre II sur la « Composition du *Ci nous dit* » et le chapitre III sur les « Sources du *Ci nous dit* », l'analyse que l'éditeur propose s'étend sur 67 pages et offre plusieurs hypothèses quant à la logique interne de l'œuvre. Gérard Blangez, *Ci nous dit*, *op. cit.*, p. XXXVI-CIII.

⁴⁹ *Ibid.*, p. XCV.

⁵⁰ *Ibid.*, p. XCVII.

de *Notre-Dame* (chapitres 690 à 704)⁵¹. Mais ces textes n'identifient pas par un terme générique la spécificité des récits, qui se lisent à la suite des autres sans qu'il soit pas possible de les distinguer par la forme. On peut alors se demander si les chapitres doivent être considérés comme des miracles, alors que le recueil donne plutôt l'impression de vouloir gommer les différences génériques et rassembler un nombre de textes de formes différentes dans un même ouvrage.

Devant cette difficulté de classement générique des pièces constitutives du *Ci nous dit*, nous avons décidé d'effectuer l'enquête statistique sur l'ensemble des chapitres et de produire une fréquence comme un ensemble distinct. Cette méthode semble plus respectueuse du fait que les récits ont été conçus dans une facture semblable, qui tend à effacer les différences génériques. Il faut en effet apprécier que la collection s'astreint à un effort d'uniformisation en commençant la majorité des chapitres par l'expression figée « Ci nous dit » et en les terminant généralement par une moralisation. Il nous semble, en ce sens, que le *Ci nous dit* est davantage marqué par l'homogénéité que par l'hétérogénéité. De plus, nous pensons que ce relevé peut être profitable à une étude qui est sensible aux différentes voix du discours social, car les chapitres non narratifs transmettent souvent des témoignages pertinents sur les questions économiques. La proximité matérielle les textes encouragent notamment à les lire conjointement.

En comparaison de la *Vie des pères*, le lexique économique du *Ci nous dit* n'est pas aussi fréquent et il n'est pas aussi lié à la « scénographie » de l'œuvre. En tout et pour tout, le *Ci nous dit* contient 460 occurrences des mots du commerce sur lesquels s'est arrêtée notre étude, sur un total de 786 chapitres. Ceci correspond à une fréquence de 0,59 mots par récit, soit une fréquence plus basse que dans les autres genres et que dans la collection de la *Vie des pères*. Deux éléments pourraient permettre d'expliquer ce chiffre bas. Premièrement, les chapitres du *Ci nous dit* étant généralement courts, souvent réduits à quelques lignes de texte, il est normal que le nombre d'occurrences du lexique commercial soit moins élevé comparativement à des textes de plusieurs centaines de vers⁵². Deuxièmement, l'éventail de thématiques soulevées par le *Ci nous dit*, qui a des ambitions totalisantes, justifie

⁵¹ *Ibid.*, p. LXXXVIII.

⁵² Nous analyserons au chapitre 6 l'effort de synthèse auquel s'adonne le *Ci nous dit* quant au miracle d'*Abraham le juif*. Voir *infra*, p. 375-378.

probablement que le commerce ne figure pas dans chaque chapitre de l'œuvre. Cela dit, le *Ci nous dit* sera fréquemment convoqué par notre étude, puisque plusieurs des motifs ou des traditions littéraires que nous envisagerons ont laissé des traces dans ce grand ouvrage aux allures encyclopédiques.

Si le lexique du commerce ne structure pas l'ensemble de l'œuvre, il permet néanmoins de créer des sous-sections qui sont liées par la thématique économique. Selon la vue d'ensemble établie par Gérard Blangez, la séquence de chapitre 478 à 532 concerne la « miséricorde (ou l'aumône) » ; le contenu de ces récits met ainsi de l'avant un rapport charitable au monde en relatant notamment l'épisode célèbre du don de manteau effectué par saint Martin à un pauvre, d'abord relaté par Sulpice Sévère⁵³ :

Ci nous dit comment li bons sains Martins parti son mantel a une des portes d'Amiens pour donner a un povre nu. S'il eust deux mantiaus, tres volentiers en eust un donné, comme il n'en avoit c'un et s'en donna la moitié. Et puet on hardiement dire que ce fu un des charitables coups et amoureux c'onques chevaliers ferist d'espee. Et la nuit vit en vision Nostre Segneur affublé de son mantel ; et faisoit festes a ses angres, disant : Reguardez come Martins m'a veistu, qui encore n'est crestiens que de volenté. Lors se fist baptizier.

Ci nous dit, chapitre 485, ligne 1-5.

Le remaniement est en large partie similaire au récit relaté par la *Vie de saint Martin* à la fin du IV^e siècle, à l'exception de la volonté de distinguer les coups d'épée des chevaliers de sa charité (« c'onques chevaliers ferist d'espee », ligne 3), marquant pour Albert Lecoy de la Marche une mise à distance des « prouesses des héros populaires⁵⁴ ». À la suite de ce récit, la narration fait un effort (rare dans le texte) d'annoncer ce qui s'en vient : « Nous ne recordons en ceste partie de cest livre nulz de ses faiz, mez que de ceuz qui parlent de donner aus povres, qu'ailleurs en fait li livres mention » (ligne 6). S'ensuit une série de trois récits concernant saint Martin où des dons sont mis en scène (chapitres 486-488), puis sept textes qui sont centrés autour d'actes charitables d'individus variés (chapitres 489-495). Autour de la notion est ainsi orchestrée toute une partie du livre, qui se donne comme mandat d'illustrer le comportement économique idéal de la charité.

Hors de cette section qui insiste sur la vertu de l'aumône, d'autres séquences s'intéressent au rapport à la richesse. En effet, Gérard Blangez propose de résumer par la

⁵³ Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1967, p. 257-259.

⁵⁴ Albert Lecoy de la Marche, *La France sous saint Louis*, Paris, Ancienne maison Quantin, 1893, p. 206.

question « Un riche peut-il être sauvé » la série de chapitre 276 à 296, où l'aumône est encore une fois présentée comme le principal geste pouvant mener à la rédemption :

Ci nous dit comment un jouvenceaus demanda au debonnaire Jesucrist qu'il feroit pour avoir vie pardurable. Il li respondi : Fai les conmandemens et tu l'auras. Il respondi : Je les ai faiz deques je sou entendre. Et lors li dist li debonnaire Jesucriz : Et veuz tu estre parfaiz ? Il respondi que oil. – Prend donc quanque tu as et donne aus povres [...] C'est aussi fort chose d'entrer un riche homme en paradiz con il seroit d'un chamot s'il passoit par mie le treu de l'aiguille. Ciz qui tant ainme sa richeice que pour l'amour qu'il y a trespasse les conmandemens Nostre Segneur, si conme jeunnes, et les autres conmandemens de sainte Eglyse, tailz riches ne puet aller en paradiz, que il est sers a sa richeice.

Ci nous dit, chapitre 276, lignes 1-3.

La célèbre idée selon laquelle « il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche de rentrer dans le royaume de Dieu » (Mt. 19:24), rappelant aux riches la possibilité d'obtenir la rédemption moyennant des dons monétaires⁵⁵, introduit une série de vingt récits qui rappellent la conception chrétienne de l'avoir et qui utilisent la peur de l'enfer comme argument persuasif contre l'accumulation stérile des possessions (« Quar ciz qui les trespasent [les conmandemens] ainment miex faire leur voullenté que la Nostre Segneur. Et li est dit : Se propre voullenté n'estoit, en enfer n'auroit que ardoir », chapitre 280, lignes 23-24). Ce discours, qui permet de valoriser la charité, est représentatif du rapport à l'argent dans le *Ci nous dit*, qui utilise rarement le vocabulaire marchand dans des contextes autres qu'éthico-économiques (gestion idéale des richesses et aumône) ou spirituels (liés à la rédemption).

Il est notable que le *Ci nous dit* offre deux des récits les plus importants de la pensée chrétienne sur la charité et la richesse, en plus de relater le récit de l'évacuation des marchands du Temple⁵⁶. Car, dans la production latine, ces textes sont fréquemment cités, alors qu'ils ne sont, au mieux, qu'évoqués dans les genres brefs en langue vernaculaire⁵⁷. D'une part, cela nous permet d'insister sur l'originalité de la production narrative française, qui fonctionne comme un laboratoire esthétique des idées culturelles du « long » XIII^e siècle. D'autre part, cela nous en apprend sur la poétique du *Ci nous dit*, qui rassemble plusieurs documents qui

⁵⁵ Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté*, op. cit., p. 217-220.

⁵⁶ *Ci nous dit*, chapitre 47. Cité supra, p. 58-59.

⁵⁷ À la façon d'un adage, leur enseignement est parfois évoqué, comme dans la *Vie des pères*, *Juitel*, v. 413-418. La « charité de saint Martin » donne lieu à plusieurs rebondissements dans les fabliaux, voir à ce sujet Romaine Wolf-Bonvin, « Saint Martin et fabliaux à merveille », dans Francis Gingras (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Classique Garnier, coll. « Civilisation médiévale », p. 461-476.

pourraient être utiles à un chrétien en quête d'enseignement. Cette vocation est suggérée dans le prologue du *livre* qui énumère les différentes sections de l'ouvrage :

Vezi un livre qui est apelés une Composition de la Sainte Escripture, lequel est pris ou Viel Testament et ou Nouvel, en la legende des sains et en la vie des Peres, pris ou Dyalogue saint Gringore. Et parle premierement de la creation du monde et après de l'avenement Nostre Dame et de l'avenement de son douz fiz et de sa nativité. Après parle de sa passion et après de plusieurs miracles du saint sacrement de l'autel. Après parle du plus bel du Viel Testament et du Nouvel conoint ensemble en blasmant les vices et en loant les vertus en pluseurs pourpos dont li livres fait mention. Et pour ce se taist il de l'un et de l'autre pour ce qu'il ne furent parfaitement conjunt ensemble jusques après.

Ci nous dit, Prologue, lignes 1-6.

Le narrateur signale ainsi les parties de l'œuvre, marquées par l'adverbe « après », de façon à ce qu'un lecteur puisse facilement s'y retrouver. Organisé autour de « pourpos » qui « blasm[e]nt les vices » et qui « lo[e]nt les vertus » (ligne 5), le *Ci nous dit* propose un mode de lecture encyclopédique, où la recherche dans le livre s'effectue en ayant en tête les valeurs chrétiennes. Pour chaque section, elles sont associées à une série de documents de natures variées (récits, fables, sermons, etc.) choisi par le compilateur en fonction d'un programme idéologique. Du point de vue de l'histoire des formes, on remarque que cela change le mode de lecture de nos pièces brèves. Dans la collection de la *Vie des pères*, par exemple, il n'y avait pas plusieurs textes consécutifs qui martelaient le même propos idéologique. Chaque texte était autonome et l'ensemble constituait un parcours parmi les grandes idées de la chrétienté. Ici, pour le *Ci nous dit* qui est considérablement plus long que la collection de contes pieux du début du XIII^e siècle, chaque groupe de textes explore des scénarios plus spécifiques relatifs aux enjeux économiques (par exemple, les particularités pour les femmes, pour les juifs, pour les rois, etc.). La brièveté est ainsi regroupée et réorientée dans cette collection du début du XIV^e siècle : plutôt que d'avoir recours à des récits métonymiques qui exemplifient les comportements économiques par des figures symboliques, le *livre* fonctionne par l'accumulation de pièces différentes qui forment un ensemble vaste sur des enjeux variés.

En centrant certaines séquences du livre autour de la rédemption du riche et sur les vertus de l'aumône, le *Ci nous dit* du début du XIV^e siècle insiste sur les propriétés salvatrices des comportements charitables, si ce n'est que par le nombre de documents à l'appui. Les récits successifs martèlent l'importance de l'aumône ou de la charité dans la rédemption des péchés, de façon à ce qu'un lecteur puisse intégrer les leçons et les transmettre autour de lui. À

la question posée par Jésus à un fidèle « veuz tu estre parfaiz ? » (*Ci nous dit*, chapitre 276, ligne 3), le *Ci nous dit* propose un répertoire de récits qui transmettent la vertu de charité. Il semble qu'il faille rapprocher le « mode de lecture » particulier du *Ci nous dit* de cette notion, la *caritas*, qui signifie aussi bien « l'amour de Dieu et de son prochain » que la « générosité matérielle » : par cette culture écrite, transmise par un *livre* de nature presque encyclopédique, le bon fidèle est appelé à faire acte de charité et de donner au suivant, que ce soit par l'aumône ou par la transmission des idéaux. Ainsi, les contes pieux des XIII^e et XIV^e siècles, par leur vocation exemplaire, investissent un pan nouveau du discours sur la charité en produisant des récits qui incitent à l'action. Il ne s'agit pas simplement d'identifier des comportements jugés immoraux, mais bien de fournir des comportements modèles à suivre dans le but d'imiter la perfection du Christ. Le miracle *Des marcheurs qui offrirent à Notre Dame deniers et puis li tol[i]rent* de Gautier de Coinci permet de différencier le fonctionnement des deux formes littéraires puisque, dans ce miracle, l'intervention divine ne sert qu'à désigner un comportement fautif (le vol des deniers). Le *chastoiement* est un enseignement qui met fin à la narration ; les marchands n'entament pas un processus de repentance comme le font les personnages de nos collections pieuses.

Enfin, la composition même des recueils qui contiennent la *Vie des pères* et le *Ci nous dit* laissent souvent entrevoir un « mode de lecture » qui serait actif et qui entraînerait des comportements concrets chez les lecteurs. Consacrée entièrement à l'imposante tradition manuscrite de la *Vie des pères* (48 témoins), la thèse de doctorat de Daniela Marinera facilite cette tâche, puisqu'elle décrit de façon exhaustive l'ensemble des *codices*, identifiant leur lieu d'élaboration, la liste des possesseurs et le contenu de chaque livre⁵⁸. Dans cet ouvrage, la médiéviste envisage chaque témoin dans le but d'établir les différentes pratiques de lecture auxquelles répond la conception des manuscrits. Cette approche féconde, sensible à la matérialité des œuvres, dévoile un nombre varié d'habitudes de lecture, qui peut renforcer les différents traits de caractère de la *Vie des pères* : « [p]ar sa nature double de sermon et de récit, le conte exemplaire se prête à des recueils à dominance didactique ainsi qu'à d'autres plutôt narratif⁵⁹ ». Cela concorde avec le projet poétique que nous avons associé à la *Vie des pères*, celui d'instruire par le récit et de présenter des personnages exemplaires qui peuvent servir de

⁵⁸ Daniela Mariani, *La vie des pères*, op. cit., p. 739-862.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 383.

modèle au lecteur. Pour les comportements économiques, deux extrêmes sont proposés sous les figures du marchand-moine et du commerçant-usurier.

Quelques recueils joignent, à la suite de la *Vie des pères*, un nombre de prières qui ont comme fonction d'impliquer directement le lecteur⁶⁰, sans que l'on puisse déterminer absolument la part d'appropriation réelle des auditeurs-lecteurs et la part de ponctuation rhétorique associées à ces prières. Dans ces *codices*, « [l']ensemble devient une louange à la Vierge ou une aspiration continue au salut⁶¹ » et l'incitation à l'action que l'on trouvait dans les récits est concrétisée par le choix des pièces collectionnées. Les manuscrits contenant des prières en plus de la *Vie des pères* sont les suivants :

- Cambridge, Fitzwilliam Museum, Mc Clean, 178 (XIV^e siècle ou début XV^e) : *Prière à la Vierge*
- Chantilly, Bibliothèque et archives du Château, 475 (XIII^e et XIV^e siècles selon les folios) : prières en français et en latin.
- Paris, BnF fr. 818 (fin XIII^e siècle – début XIV^e siècle) : oraison française
- Paris, BnF fr. 1807 (seconde moitié XIII^e siècle) : prière en français
- Paris, BnF fr. 2187 (XIII^e siècle) : *Prière à la Vierge*
- Paris, BnF fr. 15212 (première moitié du XIV^e siècle) : prières en français
- Paris, BnF fr. 24301 (fin XIII^e siècle) : *Prière à la Vierge*

Dans ces témoins du XIII^e siècle au XV^e siècle, le recueil fournit des occasions de se recueillir. La « lecture active » permet ainsi d'amorcer l'association aux personnages des récits brefs, qui eux aussi sont entraînés à exprimer leur spiritualité (des paroles qui sont rapportées dans les textes par des discours directs). L'implication du lecteur est encore plus sollicitée dans le manuscrit Paris BnF fr. 818 où le mot « amen » a été ajouté à la fin des récits⁶², tandis que le paratexte des contes a été abrégé ou enlevé. Dans ce contexte précis, la partie plus proche du sermon s'atténue ou disparaît complètement au profit d'un rapport beaucoup plus personnel à l'œuvre, propice à l'intériorisation des discours dont certains concernent le commerce. Rédigée quelques années après le IV^e Concile de Latran, qui rend obligatoire la confession annuelle, cette collection du début du XIII^e siècle semble inciter le lecteur au recueillement à partir de sa forme même. Elle montre que les troubles intérieurs doivent être avoués et les

⁶⁰ *Ibid.*, p. 390-391.

⁶¹ *Ibid.*, p. 390.

⁶² Il est possible, avec Françoise Laurent, de mettre en doute la réelle mise en application de ces amen, mais ils constituent tout de même dans le texte la marque d'une incitation à la participation : « ces *amen* étaient-ils réellement répétés par un auditoire recueilli et engageaient-ils à une prière effective, ou marquaient-ils seulement la clôture du récit et de la récitation publique ? Il est difficile de le déterminer » (*Plaire et édifier, op. cit.*, p. 221).

recueils manuscrits qui conservent la collection jouent de ce processus propre au système pénitentiel.

Les manuscrits du *Ci nous dit* ont aussi réunis les contes exemplaires et les pièces dévotionnelles. Le manuscrit 2059 de la bibliothèque de l’Arsenal (copié à Valenciennes en l’année 1351⁶³) place à la suite du *Ci nous dit* un *Traité penanche et de ses trois parties qui sont contritions, confessions et satisfactions* (f. 49r), puis un texte nommé *De le messe le singfiance* (f. 97) qui explique les différentes cérémonies de la messe. On retrouve, en fin de volume, une série de méditations françaises avec les *Méditations de saint Bonaventure* (f. 235r) et les *Méditations sur la Passion de Jésus-Christ selon saint Bernard* (f. 259r). Les méditations sont des œuvres qui permettent de se rapprocher de Dieu, grâce à l’écrit et à l’imagination⁶⁴. Tel qu’on le trouve écrit dans le manuscrit, il s’agit donc « d’en devotion [s’]emploier » (f. 259r) et de se « muer en Dieu » (f. 235r) grâce aux textes. Le programme du manuscrit de l’Arsenal 2059 rédigé au milieu du XIV^e siècle se dévoile ainsi clairement : il s’agit, par un ensemble de textes de formes variées, susceptibles de susciter la contemplation. D’une certaine façon, la succession dans le *Ci nous dit* de plusieurs textes qui valorisent des gestes symboliquement forts pour l’époque (aumône et charité, notamment) constituent des « méditations » sur ces sujets. En lisant les pièces brèves de façon consécutive, les lecteurs parcourent un nombre de situations qui approfondissent leur compréhension des pratiques économiques et qui peuvent renforcer leur sentiment d’appartenance à la communauté des fidèles.

Dans un manuscrit plus tardif, daté du XV^e siècle (Paris, BnF fr. 17068), des prières à la Vierge et à Jésus-Christ, en français et en latin sont placées immédiatement après le *Ci nous dit*⁶⁵ :

- *Ci nous dit* (f. 1)
- *Prière à la Vierge*, en vers français (f. 180v)
- *Prière à la Vierge*, en prose française (f. 185)
- *Prière à Jésus-Christ*, en vers français (f. 186v-187)
- *Prière à Jésus-Christ*, en prose française (f. 187v)

⁶³ La datation et la description du manuscrit se trouve dans Léopold Delisle, « La fable du renard confesseur », *Bibliothèque de l’École des chartes*, n° 38, 1877, p. 663.

⁶⁴ Sur la méditation et l’imagination au Moyen Âge, voir Michelle Karnes, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press Books, 2011.

⁶⁵ Liste produite à partir de la notice d’Arthur Långfors, « Notice du manuscrit français 17068 de la Bibliothèque nationale », *Romania*, n° 43, 1914, p. 18-28.

- Série d'épithètes de la Vierge, en prose latine (f. 187v)
- *Prière à la Vierge*, en prose latine (f. 188)
- *Débat de la Vierge et de la croix*, en vers français (f. 188-192)
- *Le débat du corps et de l'âme*, en vers français (f. 192-196)
- *Prières pour la communion*, à l'usage d'une femme (f. 197r-197v)

Dans ce manuscrit où le « corps » prend la parole (*Débat du corps et de l'âme*⁶⁶), tout joue de l'« incorporation », selon son étymologie latine : du latin tardif *incorporare*, le terme signifie « devenir corps » et est utilisé en ancien français depuis le XIII^e siècle sous la forme *encorporer*. Les prières sont des façons d'inciter le lecteur à intégrer un langage moral et ses discours constitutifs ; dans ce contexte, il est d'autant plus significatif que les deux dernières prières soient écrites à l'usage féminin (ce qui est marqué dans le texte par la déclinaison de « pecheresse » au féminin), car cela suggère une attention accrue au corps (sexué) de la personne qui lit : « O tres piteux et misericors Jhesucrist, mon createur et mon tres debonnaire redempteur, qui fais des indignes, des non justes et des pecheurs tu fais justes et sains, je suy tres pecheresse et ne suy point digne de ton precieux corps recevoir » (f. 197r). Cet environnement suggère que les nombreuses pièces du *Ci nous dit* étaient destinées non seulement à être lues et à être consultées, mais aussi, métaphoriquement, à faire « corps » avec elles. Placés en position liminaire dans les recueils, une position de prestige qui donne le ton à l'ensemble du *codex*, les récits brefs montrent des personnages en actions – des corps qui bougent et qui parlent – qui ont déjà intégré ou qui sont en voie d'apprendre les vertus de la communauté des fidèles. Les modèles qu'ils offrent peuvent ensuite être reproduits par les lecteurs, qui « incorporent » la leçon à leur quotidien.

Ainsi, les manuscrits ont transmis une certaine conception des valeurs chrétiennes où « corps » (pratiques) et « âme » (morale) vont de pair. Soucieuses d'uniformiser les pensées et les comportements, des formes brèves marquées par l'exemplarité sont produites au XIII^e siècle et au XIV^e siècle dans un contexte où le rapport à la collectivité et à Dieu s'exprime par des métaphores commerciales. Elles participent, par leur maniement du langage « éthico-économique », à la centralisation du pouvoir ecclésiastique qui s'effectue pendant le « long » Moyen Âge et pour lequel les conciles de Latran de 1179 et de 1215 sont essentiels. Dans le

⁶⁶ *Le débat de deux demoyselles, l'une nommée la noyre et l'autre la tannée, suivi de la Vie de saint Harenc, et d'autres poésies du XV^e siècle, avec des notes et un glossaire*, Paris, Firmin Didot, 1825, p. 89-107.

paysage des formes narratives marquées par la brièveté, il est remarquable que cet effort d'uniformisation des pensées laisse des traces jusque dans la « scénographie » des œuvres, c'est-à-dire qu'elles constituent l'adresse et, en même temps, le propos du discours. Dans ce contexte, il est possible de voir la condamnation de l'usure – ou la valorisation des actes charitables – à la fois comme des leçons concrètes sur les comportements économiques, mais également comme une leçon large sur le rapport au dogme chrétien. Dans la société urbaine du XIII^e siècle, dans les discours ecclésiastiques et dans les contes pieux, tous répondent de la déontologie du marchand, car être charitable, c'est être fidèle. Dans la *Vie des pères* et dans le *Ci nous dit*, le vocabulaire marchand est utilisé dans des contextes linguistiques qui dépassent le niveau d'épouvantail rhétorique (dans les lais narratifs) ou de personnage diégétique (dans les premières fables et les miracles) et constituent un langage symbolique fort qui permet d'exprimer les devoirs envers la communauté.

Dire charitablement. Les dits narratifs et les mots du commerce

Les dits narratifs constituent un sous-groupe⁶⁷ d'un genre dont la définition est depuis longtemps problématique. Le travail d'envergure qu'a effectué Monique Léonard sur les dits composés de leur origine à 1340 insiste sur les difficultés à définir ce « genre », terme qui reste entre guillemets jusque dans le titre de l'ouvrage⁶⁸. Au terme de son enquête, la médiéviste affirme que l'étiquette *dit* est utilisée dans des contextes trop variés pour arriver à une définition satisfaisante. Il est vrai que cette forme a une capacité étonnante d'intégrer des matériaux d'origines variées à son discours : l'incorporation de récits dans 34 dits de la fin XIII^e siècle au début du XIV^e siècle, du *Dit de Guillaume d'Angleterre* aux dits de Jean de Saint-Quentin, constitue un exemple probant de ce phénomène. N'est-il pas possible de voir cette caractéristique comme l'un des traits fondamentaux du genre, comme le font les

⁶⁷ Dans l'introduction de cette thèse et dans un article à paraître, j'ai identifié 34 dits caractérisés par la narrativité. Voir *supra*, p. 13-14 et Gabriel Cholette, « Par ceste essample doit entendre... Le statut du récit dans la définition médiévale du dit », dans Isabelle Delage-Béland et Anne Salamon (dir.), *Le dit du berceau au tombeau (XIII^e-XV^e siècles). Pour une réflexion collective et plurielle*, Paris, Classiques Garnier, à paraître.

⁶⁸ Monique Léonard, *Le "dit"*, *op. cit.*, p. 352.

spécialistes du roman face à son hybridité⁶⁹ ? L'hypothèse a été avancée par Jacqueline Cerquiglini-Toulet, dans l'article consacré au dit dans le *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, où elle propose de voir la « discontinuité » de forme et de contenu comme apte à définir le genre, en plus de l'énonciation au *je* et au présent et la vocation didactique⁷⁰. Ces conclusions ont été émises à la suite d'un examen des dits des XIV^e et XV^e siècles – un corpus plus tardif que celui de Monique Léonard – où ces caractéristiques sont largement répandues, au point de pouvoir les considérer comme des traits de définitions minimaux.

Or les dits à caractère narratif ont la particularité de tordre cette énonciation particulière. Nous verrons que le vocabulaire marchand joue un rôle dans ce bouleversement générique. En effet, si leur prologue est bien énoncé à la première personne du singulier (*je*), le récit est narré à la troisième personne du singulier (*il*), avant de conclure à la première personne du pluriel (*nous*). Cette discontinuité énonciative est une des marques fondamentales du sous-groupe narratif, puisqu'elle se repère dans tous les textes qui nous intéressent, sauf deux de Jean de Condé⁷¹. Le changement d'embrayeur rend bien visible la transition entre une énonciation subjective – où se fait sentir l'avis du narrateur – et une narration plus objective – une anecdote exemplaire élevée au rang de vérité⁷². Pour ne citer qu'un exemple de ce phénomène, nous pouvons convoquer le *Dist que on clamme respon*, un dit en quatrain d'alexandrins monorimes attribué sans certitude⁷³ à Jean de Saint-Quentin et conservé

⁶⁹ L'hybridité romanesque a été mis en valeur par Mikhaïl Bakhtine dans *Esthétique et théorie du roman*, trad. Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1975 : « Tout roman dans sa totalité, affirme Bakhtine, du point de vue du langage et de la conscience linguistique investis en lui, est un hybride. Mais [...] c'est un hybride intentionnel et conscient, littérairement organisé » (p. 182).

⁷⁰ Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Le Dit », dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VIII, n° 1, éd. Daniel Poirion, Heidelberg, 1988, p. 87.

⁷¹ Il s'agit du *Dit de l'homme qui avait trois amis* et du *Dis dou varlet ki ama la femme au bourgeois*, deux récits qui commencent par le *nous*.

⁷² Le passage du *je* au *il* correspond à la distinction qu'a jadis proposée Émile Benveniste entre les notions de *discours* et d'*histoire* (*Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, vol. I, p. 242-243).

⁷³ Berger Munk Olsen écrit au sujet de l'auctorialité des dits que les « arguments [...] ne sont pas toujours probants ». Le corpus semble bien unifié, mais davantage en raison de critères formels, tels que la narrativité. Berger Munk Olsen, *Dits*, *op. cit.*, p. X.

uniquement par le manuscrit BnF fr. 24432 (rédigé au milieu du XIV^e siècle en Île-de-France ou près de l'Oise⁷⁴) :

En la douce loange de la Vierge pucelle,
Roïne glorieuse, Marie, Dieu ancelle.
Qui le dous Jhesucrist nourri de sa mamelle,
Vueil recorder un dit dont la matiere est belle

[...]

De Normendie [le chevalier] estoit, ce est verité fine,
Il avoit une dame loialle et enterine ;
Il en ot une fille de si bonne doctrine
Que de son cuer servoit la tres haute Roïne

Dist que on clamme respon, v. 1-4 et 21-24.

Les marques caractéristiques du dit (la première personne du singulier et le présent de l'énonciation) sont utilisées dans les cinq premiers quatrains, notamment au moment de nommer le genre (« vueil recorder un dit dont la matiere est belle », v. 4). Ce *je* s'efface derrière une narration au *il* et racontant, à partir du vers 21, des événements passés. La transition s'effectue avec des promesses de vérité (« ce est verité fine », v. 21), ce qui permet à la narration de légitimer son récit et de le présenter comme une leçon morale à assimiler.

Ce récit exemplaire s'étend jusqu'au vers 181. Il raconte la tombée dans l'indigence d'un chevalier, forcé de vendre sa fille avant que la Vierge n'intervienne et sauve les membres de la famille. Au moment de conclure sur les événements qui ont été présentés, le narrateur emploie le *nous* pour inciter les auditeurs-lecteurs à la prière :

Il vesquirent au siecle trestous trois saintement :
Cest essemble nous moustre a tous generaument
Que qui sert Nostre Dame, qui ne faut ne ne ment,
Et en a en la fin .c. doubles paiement.

Si prions a la Vierge, qui est et fille et mere,
Qu'elle prist son dous Filz – comme tres digne mere
Que il nous gart d'enfer, celle prison amere,
Et nous otroit la joie qui est bellë et clere.

Dist que on clamme respon, v. 185-192.

Le récit – désigné comme un « essample » (v. 186) – sert à « moustrer a tous » (v. 186) d'un point de vue général (« generaument », v. 186) l'idée selon laquelle il faut servir la Vierge afin

⁷⁴ Waggih Azzam, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens, « Mise en recueil et fonctionnalités de l'écrit », *art. cit.*, p. 16.

d'obtenir sa rédemption. La logique « éthico-économique » qui fait que le salut « s'échange » contre des gestes bénéfiques pour la communauté des chrétiens est dévoilée très clairement par le vers 188 : « Et en a en la fin .c. doubles paiement ». Grâce à la prière et grâce aux actes de bonté, un chrétien pourrait se voir octroyer « la joie qui est bellë et clere » (v. 192), c'est-à-dire la rédemption. On remarque enfin que l'épilogue est particulièrement démonstratif : d'abord, par le verbe « moustrer » (v. 186), mais aussi par la relation de cause à effet qui est relayée par la conjonction de coordination « si » (v. 189). Il y a une clarté argumentative qui s'accorde à la teneur morale des propos. Pour faire partie de la communauté des fidèles, il faut adhérer à ce qui est énoncé au *nous*.

En observant la succession des embrayeurs, il est ainsi possible de comprendre le projet littéraire et idéologique des dits narratifs. Au cours d'un parcours discursif qui s'appuie sur un récit exemplaire, la parole prononcée au *je* se transforme en un *nous* inclusif, la marque d'une collectivité liée par la compréhension partagée des valeurs chrétiennes. Il est notable que le lexique commercial ait une place si importante dans ce système. Cela explique en partie la fréquence des mots convoqués par notre analyse, qui apparaissent 393 fois dans les 34 textes étudiés. Cela correspond à une moyenne de 11,56 mots économiques par récit, soit la fréquence la plus élevée dans notre corpus, tout juste dépassée par les fabliaux. Cette dernière statistique est pourtant grandement gonflée par les personnages de *borjois*, qui restent souvent anonymes, ce qui entraîne une répétition fréquente du terme générique *borjois* dans un même récit. Les dits narratifs accordent par ailleurs une attention toute particulière aux biens matériels, sensibilisant souvent le lecteur au fait que la gestion des possessions aura une incidence sur le salut. De surcroît, ils dévaluent systématiquement l'intérêt personnel au profit d'une conception collective des richesses.

Le *je* se trouve ainsi à la fois convoqué et déplacé dans ce lot d'œuvres unies par la situation d'énonciation. Certains textes creusent davantage cette subjectivité qui donne l'élan au récit et à la moralisation, tel que le *Dit du chevalier et de l'escuier* du début du XIV^e siècle, conservé uniquement par le manuscrit BnF fr. 24432, comme pour le *Dist que l'on clamme respon*. Encore une fois, l'*incipit* dévoile la polysémie du vocabulaire économique, en jouant avec la polysémie du mot *bien*, qui renvoie tant au bien moral qu'au bien matériel :

Moult est bone acointance d'estoire, bone gent,
Bien m'en puis percevoir et en maint lieu souvent

Que, quant je dis un dit a tous generaument,
Car il nous couvient vivre des bons premierement
Dit du chevalier et de l'escuier, v. 1-4.

Réinterprétation de la *captatio benevolentiae*, la recherche de la bienveillance passe ici non seulement par l'appel à l'attention, mais aussi par la demande de dons monétaires. Dans l'apparat critique qui accompagne une édition moderne du texte, Birger Munk Olsen souligne la mise en scène urbaine qui ouvre quelques récits, affirmant qu'ils « ont été récités en plein air sur la place publique après la messe ou un jour de foire⁷⁵ ». Il y voit le reflet de l'un de ces clercs qui, « obligés d'abandonner leurs études faute de ressources économiques ou intellectuelles, devenaient professionnels gagnant leur vie à réciter des histoires dévotes tout en continuant à se considérer comme clercs⁷⁶ ». S'il est difficile de statuer sur le mode exact de transmission des dits narratifs, il est clair que ces textes convoquent l'esprit de la ville en employant bon nombre de termes qui ont marqué la société urbaine du « long » Moyen Âge. Cette scène énonciative produite par le texte permet ainsi de s'inscrire dans une filiation littéraire, celles des textes exemplaires dont le récit est apte à susciter la foi et les actes de charité.

Il est d'ailleurs notable que cet appel à la générosité du public survienne dans le seul texte qui mentionne un nom d'auteur à l'*explicit* du dit :

Jehan de Saint-Quentin dit que l'en doit servir [Nostre Dame] :
On peut de son service a grant honor venir
C'est la tresor de grace por tous ceulz garantir
Qui la veilllent de cuer et amer et chierir.

Or prions doucement a la Virge Marie,
Par qui le monde fu remis de mort a vie,
De l'enging l'ennemi qui le monde tarie
Nous gart et nous otroit la pardurable.

Dit du chevalier et de l'escuier, v. 221-222.

La mise en parallèle des deux types de *service*, en ouverture et en clôture du texte, fait de l'espace où narre le « jongleur » en quête de dons un lieu intimement lié à la spiritualité. Comme les bonnes gens du bourg doivent rendre leur dû au *diteor* qui les divertit le temps de son récit, l'auditoire doit prêter allégeance à Notre-Dame, à qui ils doivent la « pardurable vie » (v. 228). La transmission de discours se pense ainsi comme un échange – l'écoute et les

⁷⁵ *Ibid.*, p. XIII.

⁷⁶ *Ibid.*, p. XII.

prières contre la rédemption –, et entame un processus de conversion du *je* initial, qui devient un *nous* au terme du dit. Il y a dans les dits une réelle « scénographie » urbaine, un univers où commerce et religion ne sont pas incompatibles. L'adhésion aux idéaux chrétiens (dont la notion reine de *caritas*) constitue à la fois le lieu de rencontre entre la communauté des fidèles et le propos des récits. Il est ce qui légitime la parole en même temps qu'il est ce que la forme tout entière véhicule. Alors que plusieurs ont vu dans la mention de « Jehan de Saint-Quentin » la signature d'un auteur – allant jusqu'à lui attribuer 24 récits de facture similaire⁷⁷ –, il faut tout de même noter que la valeur accordée à l'auctorialité est ici déplacée. Aussitôt que le nom d'auteur est mentionné, on pointe tout de suite vers une autre figure d'autorité : la Vierge Marie, trésorière de la grâce. L'inscription auctoriale – qui n'est probablement pas suffisante à elle seule pour attribuer une série de textes à cet auteur – montre plutôt qu'une subjectivité individuelle ne se conçoit qu'à partir d'une communauté : un vers concerne Jean de Saint-Quentin dans l'épilogue, alors que sept sont consacrés à la Vierge. Comparativement à la *Vie des pères*, qui sonde les troubles spirituels propres à la société urbaine du « long » XIII^e siècle, la forme même des dits narratifs rend sensible l'importance d'adhérer à la culture chrétienne et à ses idéaux.

À l'instar de la conversion du *je* au *nous* dans les prologues et les épilogues des textes, les personnages des dits narratifs sont appelés à abandonner leurs comportements économiques individualistes afin de rejoindre la communauté des fidèles. Un exemple bien connu est le *Dit de Merlin Mellot* du début du XIV^e siècle, conservé par le Paris, BnF fr. 12483⁷⁸ et le Paris BnF fr. 24432, qui contient aussi les deux dits étudiés précédemment. Le récit est celui d'un pauvre paysan qui devient riche grâce à la générosité d'« une voiz » mystérieuse venue de la forêt (v. 42). Celle-ci s'éprend de pitié pour l'homme et lui offre de le couvrir de richesse, à condition de respecter la sainte Trinité et d'aimer « les povres en fine charité » (v. 48). La voix dévoile son identité, elle se nomme « Merlin » (v. 53), une référence

⁷⁷ Voir l'édition de Birger Munk Olsen et le très utile appart critique qui accompagne les textes.

⁷⁸ Arthur Långfors, « Notice du manuscrit français 12483 de la Bibliothèque nationale », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXIX, 2^e partie, 1916, p. 503-665. Sur ce manuscrit, voir les études de Marie-Laure Savoye, « Semis, transplantation et greffe : les techniques de la compilation dans le *Rosarius* », dans Oliver Collet et Yasmina Foehr-Janssens (dir.), *Le recueil au Moyen Âge, op. cit.*, p. 199-221 et de Gérard Gros, *Le Poète, la Vierge et le Prince. Étude sur la poésie mariale en milieu de cour aux XIV^e et XV^e siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994.

au célèbre personnage des romans arthuriens⁷⁹. Le personnage merveilleux laisse partir le paysan, lui demandant de le voir chaque année pour lui réciter l'état de ses affaires : « D'ui cest jour en un an yci a moi venras ; / De toi, de ton estat le conte me rendras » (v. 59-60). Le texte jouant vraisemblablement ici sur la polysémie du mot *conte*, parce que si on le considère comme un conte matériel, on pourrait avoir l'impression que Merlin promet au paysan de renflouer ses coffres s'il en arrivait à retomber dans la pauvreté. Mais, en fait, elle semble plutôt un appel à venir confesser, annuellement, ses comportements en tant que nouveau riche.

Ce décalage entre les deux types de *contes* permet de comprendre la suite du récit. Le paysan s'habitue à une vie de dépenses excessives, sans pourtant respecter les consignes (« Mais onques pour ce Dieu ne povre plus n'amerent », v. 80). Plutôt que d'être charitable, il en demande davantage à Merlin : il lui demande de devenir « prevost / de la ville ou [il] demeur[t] » (v. 98-99), puis, il demande que son fils devienne évêque : « [...] “Je vous veul deprier / [q]ue mon filz, qui est clerc, que j'aim moult et tieng chier, / [d]e Blanqueberque evesque fust, je le te requier » (v. 113-115). Enfin, il demande que sa fille soit mariée « [a]u filz du grant prevost que l'en dit d'Aquilee » (v. 128), ce que Merlin lui accorde. À chaque demande, le *vilain* atténue les expressions de politesses qu'il offre au fils du Diable : il l'appelle d'abord « mon seigneur Merlin » (v. 91), ajoutant que « moult vous aime et redoute » (v. 92), puis il le désigne par « sire Merlin » (v. 110) et, enfin, « Mellot » avec le suffixe diminutif *-ot*. En raison de sa « desmesure » (v. 160), de son « outrecuidance » (v. 153) et de son « orgueil » (v. 181), Merlin le punit sans tarder (« briement », v. 176) et lui retire toute sa richesse et tue ses enfants. Le paysan n'a pas exercé l'humilité qui lui avait été demandée par la voix presque divine, une humilité qui aurait été suscitée lors de la confession annuelle. L'épilogue rappelle au lecteur la toute-puissance de Dieu qui achemine les richesses (« Ceuz qui grant orgueil veulent en cest monde entreprendre, / Car Diex les fait tantost du haut au baz descendre. / Qui bien sages seroit, il devroit ci entendre », v. 218-220). Le problème est ainsi de ne pas avoir reconnu la dette qui lie le chrétien à Dieu et à sa communauté⁸⁰, l'obtention d'un surplus devant toujours être considérée comme un prêt divin (cette leçon est exposée à

⁷⁹ Sur le personnage de Merlin, voir les travaux de Alexandre Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, Genève, Droz, 1980, p. 178-190 ; Paul Zumthor, *Merlin le Prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Genève, Slatkine, 1973.

⁸⁰ Voir à propos de la dette, le chapitre 7 de cette thèse.

l'*incipit* du texte : « Pour ceulz qui se desroient trop outrageusement, / Quant li Sires des ciex, qui ne faut ne ne ment, / Des avoires terriens leur preste largement », v. 1-3).

Il y a ainsi, dans ce petit récit exemplaire, une hiérarchie bien claire entre les comportements économiques individualistes – étendus ici au cercle familial – et ceux qui bénéficient à la totalité des chrétiens – symbolisés par les dons aux pauvres. Au tournant du XIV^e siècle, à un moment de disettes monétaires et d'augmentation de la pauvreté urbaine, les discours ecclésiastiques sont préoccupés par la définition de modèles socialement utiles à tous les fidèles (avec des notions clefs telles que le *bien commun*) et établissent un contre-modèle : le juif⁸¹. Tel que l'explique Giacomo Todeschini, le juif en vient à symboliser un comportement économique « *a priori* placée sous le signe de l'accumulation et de la thésaurisation, du vol et de l'accaparement (*monopolium*)⁸² ». La richesse des infidèles – ceux qui ont la mauvaise foi ou, plus largement, ceux qui appliquent mal les préceptes économiques de l'Église – devient un enjeu fondamental pour l'économie urbaine des chrétiens, un enjeu que développent à leur manière les dits narratifs produits dans la seconde moitié du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle.

La différence, dans le *Dit de Merlin Mellot*, est que le paysan n'est pas juif. Le texte, écrit en langue romane, s'en prend plutôt à un public qui le fréquente et qu'il peut convertir⁸³. La figure du paysan nouvellement riche se substitue à celle de l'infidèle, une figure qui inquiète également à l'époque en raison de sa fulgurante capacité d'ascension sociale⁸⁴. La gestion égoïste des richesses est le signe d'une foi défaillante. L'apparition de Merlin – figure éminemment problématique dans la production romanesque puisqu'il est le fils du diable et d'une vierge – aurait dû forcer le *vilain* à se questionner sur la provenance du trésor qu'il a reçu. Il faut apprécier l'ambiguïté qui est propre au prophète dans ce récit, car si Merlin est

⁸¹ Giacomo Todeschini, « Accumuler : soustraire », dans *Les marchands et le temple, op. cit.*, p. 191-250.

⁸² *Ibid.*, p. 198.

⁸³ Cette observation est aussi faite par James R. Simpson, qui suggère que le *Dit de Merlin Mellot* « explores the problems associated with “enemies within” whose spiritual allegiance was superficial » (« explore les problèmes associés aux “ennemis intérieurs” qui ont une allégeance spirituelle superficielle »). « Melly and Merlin. Little Voices in Paris BnF fr. 24432 », dans Adrian P. Tudor et Kristin L. Burr, *Shaping Identity in Medieval French Literature. The Other Within*, Floride, University Press of Florida, 2019, p. 109.

⁸⁴ Marie-Thérèse Lorcin, *La France au XIII^e siècle, op. cit.*, p. 16. Pour une analyse de ce phénomène propre au XIII^e siècle dans les fabliaux, voir Daniel M. Murtaugh, « Rich Peasants in the Old French », *Philological Quartely*, n° 86, vol. 1-2, p. 27-46.

bien un être de fiction, il transmet néanmoins la parole divine et s'inscrit par le fait même du côté des vérités morales. Le mystère initial autour de l'identité de la « voix » pose en creux le problème de l'origine des richesses : alors que Dieu est le « prêteur » absolu de toutes les possessions selon la pensée ecclésiastique, certains marchands agissent comme s'ils en étaient les réels détenteurs, allant jusqu'à dégrader le rapport aux autres. La dette du chrétien, qui le lie à sa collectivité, est ainsi transformée en intrigue dans ce dit du début du XIV^e siècle, grâce à ce personnage inquiétant qui met à l'épreuve les mauvais fidèles.

La merveille du *Dit de Merlin Mellot*, une *voiz* surnaturelle, ramène également au premier plan une tension constitutive pour le genre : le dire et le non-dire. Près d'un siècle après l'obligation de la confession annuelle, cette forme s'efforce encore à transmettre les bienfaits de l'aveu et de l'absolution des péchés grâce à de nombreuses trames narratives exemplaires. Le nom du genre est, bien entendu, lié au fait de *dire*. Que ce soit dans les *incipits*, qui relatent les préceptes chrétiens, les récits qui mettent en scène des comportements exemplaires ou contre-exemplaires ou les *explicits* qui suscitent la prière, la forme entière du dit narratif véhicule la nécessité de dire et, de surcroît, de « dire vrai ». Nous avons vu que les formes brèves de la fin du XII^e siècle et du XIII^e siècle abordent toutes – à leur façon – cette idée de vérité, qui est le plus souvent liée à la transmission d'un enseignement moral ; le dit reprend cet usage. Mais il fait également du « dire vrai » ce qui se rapporte à la parole sincère, ce discours qui est conforme à la pensée intérieure. L'enjeu, pour le dit, ce n'est plus seulement de favoriser des comportements économiques justes, c'est également d'avoir intimement compris leur raison d'être. L'adhésion totale et sincère aux valeurs chrétiennes est de mise pour rejoindre la communauté des fidèles.

En ce sens, plusieurs dits narratifs envisagent de façon critique des comportements qui sont ailleurs largement valorisés. Tel est le cas des dons « aux moines », l'*aumosne*, geste primordial pour l'économie urbaine des chrétiens, dont on se méfie désormais dans le *Dit de la bourjosse de Romme* du tournant du XIV^e siècle. Dans ce récit, uniquement conservé dans le manuscrit Paris, BnF fr. 24432, une femme riche est connue de tous en raison de ses actes de charité (« As povres genz donnoient assez de biens par Romme. / De leur biensfez estoit par tout le renom grant », v. 12-13). Son mari *borjois* tombe malade et prie son épouse de faire des dons supplémentaires, ce qu'elle accepte de faire :

« Dame, dit li borgois, por Dex je vous requier,
Donéz aus povres gens qui en ont grant mestier ;
Vous avéz bien de quoi, Diex devéz mercier ;
De vostre enfant penséz et si le tenéz chier. »

– « Sire, dit la borjoise, tout a vostre talant.
Aus povres genz donrai asséz et largement,
De vostre enfant ausi penserai voirement :
Ja pas n'avra de moi, sachiez certinement »

Dit de la bourjosse de Romme, v. 17-24.

Le discours de cet homme et de cette femme de la ville dévoile une conception quelque peu étroite des bienfaits de l'aumône, qui semble pouvoir tout acheter (santé, réputation, rédemption) comme une vraie transaction marchande, sans l'ombre d'une prière. Le mari meurt et la *borjoise* s'éprend de son fils, au point de continuer de dormir dans le même lit, malgré les plaintes de son fils (« Mere, dit li valéz, entendez a moi ça ! / Faites moi faire un lit ailleurs ou coucherai ; / Ne gerrai plus o vous, par Dieu qui tout forma », v. 46-48).

Pour les punir, le diable provoque la grossesse de la mère. Cette dernière n'ose se confesser (le texte le mentionne à deux reprises, v. 71 et 76), mais tente de s'absoudre par l'aumône : « Mes se devant ot fet aumosnes largement, / Plus en fist ele après – sachiez certainement – / Et son pechié plouroit sovent moult coirement » (v. 77-79). Paradoxalement, la quantité de biens offerts améliore sa réputation auprès des gens de la région, qui ignorent la vérité :

Elle fist tant de biens – si com dit li escri –
Li renon en fu grant par trestot le païs :
Grant honeur li portoient li granz et li petits ;
De son pechié ne s'est nul' ame garde pris.

Dit de la bourjosse de Romme, v. 81-84.

En montrant le décalage entre l'opinion admise et les faits avérés, le dit travaille ici la signification donnée au geste de l'aumône, marquant qu'il faut parfois questionner l'intention derrière les actes de charité. Le diable, déguisé en « fuisicien » (« médecin », v. 114), la dénonce auprès de l'empereur, qui la rencontre. La Vierge intervient et incite le pape à la sauver. Elle se confesse enfin. Une fois son péché avoué, le diable ne peut plus l'atteindre. L'épilogue rend encore plus explicite que seule la confession peut absoudre les péchés, alors que les paroles de Notre Dame, rapportées au discours direct, ont énoncé clairement que « [l]es aumosnes qu'a fait [la borjoise] ne veil que perde mie » (v. 179).

Ainsi, dans ce récit exemplaire, une forte tension s'installe tout au long de l'intrigue entre les pensées et les gestes. La transformation du diable en médecin est d'ailleurs significative dans ce contexte, puisque le déguisement, placé du côté du mal, est ce qui entraîne la perturbation des signes dans la trame narrative. Il est ainsi possible d'établir une axiologie à partir de la transparence relative de chaque chose : est bon ce qui est clair et est mal ce qui est opaque. Dans ce système de valeurs, les personnages qui accomplissent des gestes économiques socialement utiles (l'aumône), mais qui ne s'adonnent pas à la prière et à la confession (siège de la conscience) tombent du côté de l'hybride, mot issu du latin *ibrida* (« bâtard » et « sang mêlé ») et dont la graphie moderne porte la trace du faux rapprochement qui a longtemps été fait avec le grec *hybris* (« démesure »). Ce débalancement de l'ordre naturel des choses – l'ordre chrétien qui accorde un sens et une valeur aux comportements économiques – est clairement dénoncé par la narration, qui fait comprendre à plus d'une reprise qu'il n'est pas souhaitable de continuer à faire des dons sans l'accompagner d'une confession. Le dit cherche donc à renforcer chez le lecteur sa compréhension de la signification sociale des actes de charité. L'utilisation des quatrains d'alexandrins monorimes – une strophe longue associée au didactisme moral⁸⁵ qui est marquée par une « peseur persuasive », pour reprendre l'expression de Danielle Regnier-Bohler⁸⁶ – place le narrateur du côté de la limpidité et de la vérité. « Chascuns puet bien savoir se je dis voir ou ment », écrit le narrateur du *Dit du petit Juitel* (v. 4), une économie de sens des dits narratifs est produite dans les textes, par l'entremise d'une relation d'échange entre un *je* individuel et un *nous* collectif, qui met à profit la compréhension commune des occasions de générosité.

Il faut remarquer que, pour un lecteur contemporain, les enjeux spirituels et moraux abordés par le dit commencent à être éloignés de notre conception transactionnelle et impersonnelle du commerce. Mais le tout est bien formulé à partir du langage de l'échange, un langage qui, on le sait, sert de métaphore à la rédemption pendant le Moyen Âge. Penser l'économique, à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle, c'est penser les rapports sociaux entre les chrétiens et envisager la portée des comportements pour l'entièreté de la

⁸⁵ Claude Thiry, « Variations sur le quatrain d'alexandrins. De la mort de Louis VIII à la chute de Pierre de la broche », *Mélanges Jean-Charles Payen « Farai chansoneta novele »*. *Essais sur la liberté créatrice au Moyen Âge*, Caen, Université de Caen, 1989, p. 269.

⁸⁶ Danielle Regnier-Bohler, « Rimer le conte : la “Bele Senefiance” de Jehan de Saint-Quentin », *Le Moyen Français*, n° 29, 1991, p. 81-97.

communauté civique. On peut à cet égard comparer le dessein poétique des dits narratifs à celui des fables de la seconde moitié du XII^e siècle, qui n'envisageaient que les répercussions juridiques et individuelles de la négociation et du marchandage d'un capital animalier. Grâce à leur forme particulière, qui convertit le *je* en *nous* et qui présente des trames narratives où les comportements individualistes sont dénoncés, les dits narratifs contribuent à affiner la conception des activités marchandes et à montrer qu'elles ne se limitent plus à ceux qui font de l'échange leur métier. De la *Vie des pères* du début du XIII^e siècle aux dits du tournant du XIV^e siècle, la réflexion « s'extériorise » : l'intérêt manifeste pour les soubresauts intérieurs se transforme en des récits qui mettent en scène les conséquences sociales d'activités commerciales précises, comme la spéculation de blé dans le *Dit de la béguine*⁸⁷. Les répercussions collectives des pratiques marchandes sont également exhibées dans les fables qui sont produites à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle et où le lexique de la charité occupe une place de choix⁸⁸. Mais l'énoncé prend encore la forme d'un jugement, fait pour être reçu et appliqué, alors que le dit pousse le lecteur à l'aveu et à la confession, au *dire*, comme nous venons de le voir. L'utilisation du vocabulaire marchand dans les formes brèves s'adapte ainsi aux desseins poétiques du genre, qui ne sont pas imperméables aux discours économiques de l'époque qui centrent l'idée de la collectivité autour d'une compréhension commune des activités d'échange.

Enfin, à la différence de la fable, qui se module à de nouvelles préoccupations sociales tout au long du Moyen Âge (et encore à ce jour !), le dit narratif ne démontre pas une telle capacité d'ajustement, n'ayant été élaboré que dans une période relativement courte, entre les années 1280 et 1330. Sa « scénographie » morale et économique semble constituer sa raison d'être, en même temps qu'elle l'a vraisemblablement historiquement restreint à un moment de production précis. Sa transmission manuscrite ne témoigne pas non plus d'un très grand succès de la forme ou d'une circulation qui s'étendrait dans le temps⁸⁹ :

- Paris, BnF fr. 24432 (milieu du XIV^e siècle) [24 dits : *Le dist que l'on clamme respon*, *Le dist des trois chanoines*, *Le dist des .iii. pommes*, *Le dit de la bourjosse de Romme*, *Le dist des .ii. chevaliers*, *Le dit de l'enfant rosti*, *Le dit du povre chevalier*, *Le dit du chevalier et de l'esquier*, *Le dit de la borjose de Narbonne*, *Le dit du chevalier qui devint*

⁸⁷ Pour notre analyse de ce dit, voir *infra*, p. 320-332.

⁸⁸ Voir chapitre 5, *infra*, p. 227-265.

⁸⁹ Nous recopions la liste que nous avons élaborée pour notre article sur le dit en y ajoutant la datation des manuscrits (Gabriel Cholette, « *Par ceste essample...* », *art. cit.*, à paraître).

hermite, Le dit du cordouanier, Le dit du petit juitel, Le dit de l'enfant qui sauva sa mere, Le dit de l'eaue beneoite et du vergier, Le dit du riche home qui geta le pain a la teste du povre, Le dit du chien et du mescreant, Le dit de la pecheresse qui estrangla .iii. enfants, Le dit de Merlin Mellot, Le dit de Flourence de Romme, Le dit des annelés, Le dit du buef, Le dit de la beguine et Le dit de Robert le Diable]

- Roma, Biblioteca Casanatense, 1598 (deuxième quart XIV^e siècle) [2 dits : *Le dit du fighier* et *Le dis dou varlet ki ama le femme au bourgeois*]
- Paris, BnF, fr. 25566 (ca. 1300) [2 dits : *Le dis de la brebis desreubee* et *Le dit dou vrai anel*]
- Paris, BnF, fr. 12483 (après 1330) [2 dits : *Le dit de Merlin Mellot* et *D'une abesse que nostre dame delivra de confusion*]
- Paris, BnF, fr. 378 (XIV^e siècle) [1 dit : *Le dis de la brebis desreubee*]
- Paris, BnF, fr. 837 (quatrième quart XIII^e siècle) [1 dit : *Le dit de la dent*]
- Paris, BnF, fr. 1446 (première moitié XIV^e siècle) [1 dit : *Le dis de l'ome qui avoit .iii. amis*]
- Paris, BnF, fr. 1881 (fin XV^e siècle) [1 dit : *Le dit de Robert le Diable*]
- Paris, BnF, fr. 5036 (seconde moitié XV^e siècle) [1 dit : *Le dit des annelés*]
- Paris, BnF, fr. 12604 (XV^e siècle) [1 dit : *Le dit de Robert le Diable*]
- Paris, BnF, Arsenal, 2115 (fin XV^e siècle) [1 dit : *La vie saint Sauveur l'ermite*]
- Paris, BnF, Arsenal, 3524 (première moitié XIV^e siècle) [1 dit : *Le dis de l'ome qui avoit .iii. amis*]
- Besançon, Bibliothèque municipale, 588 (début XVI^e siècle) [1 dit : *Le dit de Robert le Diable*]
- Grenoble, Bibliothèque municipale, 319 (XV^e siècle) [1 dit : *Le dit de Flourence de Romme*]
- London, British Library, Additional, 15606 (début XIV^e siècle) [1 dit : *Le dit de Guillaume d'Engleterre*]

Hormis le *Dit de Robert le Diable*, récit pour lequel il nous reste une tradition manuscrite un peu étendue dans le temps (avec quatre manuscrits datant du début du XIV^e siècle jusqu'au XVI^e siècle⁹⁰), les dits narratifs n'ont guère perduré après le moment initial de leur création, soit le tournant du XIII^e siècle. Selon les témoins conservés, ils n'ont pas non plus été profusément copiés. À partir de l'enquête sur le vocabulaire commercial que nous avons effectuée, ceci semble en partie s'expliquer par l'extrême actualité des dits narratifs, qui s'emparent des notions clefs du discours économique au tournant du XIV^e siècle, telles que le *monopolium* et le « bien commun ». Ces notions, liées à l'investissement citoyen des richesses au bénéfice de la communauté des chrétiens, sont travaillées par les récits au moment même des grandes crises monétaires et alimentaires du XIV^e siècle. La forte incitation morale à

⁹⁰ Sur la réception de Robert le Diable dans la longue durée, voir Élisabeth Gaucher, *Robert le Diable. Histoire d'une légende*, Paris, Honoré Champion, coll. « Essais sur le Moyen Âge », 2003.

s'occuper des indigents aurait pu être un effort de persuasion voué à changer rapidement les mentalités, pendant une période historique où les inégalités se creusent. Au-delà de ce contexte initial, le dit narratif ne semble pas avoir été le véhicule de choix pour transmettre ces idéaux, même si les actes de charité continuent d'être louangés par le discours social ; il semble que ce point invite à regarder non pas du côté du fond (enjeux économiques), mais de la forme (narration brève exemplaire) pour comprendre le succès mitigé du dit à cette époque.

Dans un article sur la poétique des dits attribués à Jean de Saint-Quentin, Danielle Régnier-Bohler constate une certaine irrévérence de la forme face aux contraintes de la brièveté : « le clerc s'écarte souvent des lois de l'*exemplum*, car le propos de rimer brièvement ne semble pas l'avoir particulièrement animé, ni dans les énonciations qui encadrent le conte [...], ni dans le narré lui-même qui joue amplement de parallélisme et de redondances⁹¹ ». Si aucune forme brève ne respecte entièrement les promesses de brièveté qu'elles effectuent⁹², il reste que le dit narratif est perceptiblement plus circulaire dans le propos. La fréquence à laquelle l'auteur du *Dit de la borjoisse de Romme* fait comprendre que l'aumône ne vaut rien sans prière est à cet égard exemplaire de la nature parfois redondante des péripéties. Mais, comme l'écrit Danielle Régnier-Bohler, cette insistance a pour effet de produire un « cumul signifiant⁹³ ». Pour les dits narratifs, le didactisme est associé à la « bele senefiance » (*Dit de Flourence de Romme*, v. 8), il répond d'une volonté de créer un objet poétique à partir d'une sentence édifiante, où les différentes couches de moralisation ajoutent au plaisir du texte, pour reprendre l'expression de Roland Barthes⁹⁴. Il n'est pas impensable que l'éthos du prêcheur que l'on observe dans les dits narratifs témoigne d'une volonté de susciter un peu de passion (spirituelle et littéraire) chez les lecteurs, éveiller un type de public qui existait bien au XIII^e siècle, siècle de la *Vie des pères* et des miracles mariaux. Mais la tentative peut difficilement être considérée comme une grande réussite, puisque la tradition manuscrite des dits narratifs n'est en rien imposante, alors qu'au même moment des œuvres satiriques et lyriques montent en popularité et ont un héritage plus considérable.

⁹¹ Danielle Régnier-Bohler, « Rimer le conte », *art. cit.*, p. 82.

⁹² Pas même le genre le plus court de notre corpus, la fable, qui peut être allongée volontiers quand cela est propice au propos (voir la fable *Dou marcheant et de l'asne*).

⁹³ Danielle Régnier-Bohler, « Rimer le conte », *art. cit.*, p. 82.

⁹⁴ Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1973.

Du point de vue de l'histoire des formes, les dits narratifs marquent la fin d'un véritable âge d'or de la brièveté. Après plus d'un siècle de production de récits vernaculaire, où le bref est associé à l'efficacité narrative et à la possibilité de créer un « surplus » de sens, il semble que les récits brefs mettant en scène des personnages aux comportements exemplaires ou contre-exemplaires ne parviennent plus à plaire aussi facilement. La conclusion de Danielle Régnier-Bohler invite également à penser à la « déshérence des formes narratives, ces formes que l'on pourrait dire en perte de vitesse⁹⁵ ». Avec le vers lourd et moralisateur du quatrain d'alexandrins monorimes, le dit narratif est moins fluide que ne l'étaient les autres formes brèves du XII^e ou du XIII^e siècle, qui étaient toutes rédigées en octosyllabes à rimes plates⁹⁶. Ce changement de mètre peut s'interpréter comme un changement d'attitude par rapport au narratif. Pour Michel Zink, la forme métrique de l'octosyllabe « laisse, par une sorte de transparence du langage, l'attention se fixer presque tout entière sur le contenu du récit⁹⁷ ». Le quatrain d'alexandrins monorimes, comme l'écrit Danielle Régnier-Bohler, semble être le signe d'une « volonté délibérée d'une mise en abyme, [...] d'un écart par rapport à la "transparence"⁹⁸ ». L'enchâssement des embrayeurs étoffe cette idée « d'écart » et de « mise en abyme », car le récit exemplaire est clairement imbriqué dans un discours plus large qui le subsume et qui oriente sa compréhension. Dans ce dispositif énonciatif, le récit est mis en valeur et est, en même temps, pris avec une certaine distance. Cette distance est celle que prend généralement la société médiévale par rapport aux récits brefs, qui ne sont presque plus produits au tournant du XIV^e siècle. On remarquera enfin que les dits à caractère narratif ne

⁹⁵ Danielle Régnier-Bohler, « Rimer le conte », *art. cit.*, p. 97.

⁹⁶ Deux exceptions au XIII^e siècle : la traduction en prose des *fabulæ* d'Eudes de Cheriton de la seconde moitié du XIII^e siècle, conservé par un seul manuscrit, et la collection de *l'Isopet II de Paris* de la fin du XIII^e siècle ou du début du XIV^e siècle, conservée par deux manuscrits et où certaines fables sont en hexasyllabes. Cela constitue une autre exploration formelle près de l'époque de l'élaboration des dits, ce qui suggère que la narrativité en soi est en train de se redéfinir. Le *Ci nous dit* du début du XIV^e siècle choisit la prose pour transmettre ses récits brefs.

⁹⁷ Michel Zink, « Une mutation dans la conscience littéraire : le langage romanesque à travers des exemples français », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 24, 1981, p. 6. Le texte est cité par Danielle Régnier-Bohler, « Rimer le conte », *art. cit.*, p. 90.

⁹⁸ Nous avons également employé la notion de « transparence » au moment de souligner l'axiologie morale qui est proposée par les récits (est bien ce qui est limpide et est mal ce qui est opaque). Il s'agit donc d'une correspondance entre le fond et la forme, car l'encadrement marqué du récit constitue une façon de le rendre plus limpide en systématisant son énonciation et en marquant – encore plus clairement que dans les autres formes brèves – la distinction entre le texte (anecdote de source ancienne) et son interprétation (prise de parole au *je* ou au *nous* faites au présent de l'indicatif).

constituent qu'une mince fraction de l'ensemble des textes qui se désignent comme des *dits*⁹⁹. Le récit n'est en rien une caractéristique récurrente du genre ; il est un élément hétérogène qui peut être intégré dans un discours plus large qui le subsume.

Ainsi le dit narratif est une tentative de raviver, au début du XIV^e siècle, une « technologie du savoir » qui tombe en désuétude à la même époque : le récit bref. Par rapport au vocabulaire du commerce, les termes employés font néanmoins preuve d'une actualité et d'une pertinence sociale. Cette tension entre passé et présent s'observe à même le Paris, BnF fr. 24432, qui recueille des œuvres anciennes et contemporaines. Recueil composite volumineux de 444 feuillets élaboré au milieu du XIV^e siècle en Île-de-France ou près de l'Oise¹⁰⁰, contenant 86 pièces de genres variés marqués par la brièveté (*dit, desputoisson, fabliau, lai, tournoiement, resverie*, en plus de pièces allégoriques et de prières sérieuses ou parodiques), il est d'une pertinence remarquable pour notre étude puisqu'il contient un nombre important de textes qui concernent l'histoire poétique du commerce, telle que nous l'avons envisagée. Il est également le seul témoin de plusieurs récits de notre corpus, dont 19 dits narratifs, ce qui en fait un manuscrit à plusieurs égards unique dans le paysage littéraire médiéval, rapprochant des *unica* d'autres œuvres bien connues des médiévistes (par exemple, le fabliau de *Boivin de Provins*, seul représentant de son genre, regroupé parmi des œuvres moralisantes). Comparable au manuscrit Paris, BnF fr. 25545, à propos duquel Ariane Bottex-Ferragne a analysé le rapprochement entre des textes littéraires et d'autres ancrés dans l'histoire économique et commerciale¹⁰¹, le Paris, BnF fr. 24432 jette un regard parfois nostalgique, comme le propose James R. Simpson en analysant le *Dit de Merlin Mellot*¹⁰², mais surtout critique, sur des œuvres du XIII^e siècle qu'il tente de renouveler. Les récits marchands apparaissent dans ce *codex* à la fois comme des emblèmes littéraires du passé et

⁹⁹ Monique Léonard identifie 681 dits, mais sa liste a le désavantage d'inclure les œuvres qui sont seulement désignées comme tel par des éditeurs modernes.

¹⁰⁰ Keith Busby, *Codex and Context*, *op. cit.*, p. 499 et 578. Il est également convoqué à plus d'une reprises dans l'ouvrage d'Olivier Collet et de Yasmina Foehr-Janssens, *Le recueil au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 16, 18, 37, 45 et 94. Une numérisation du manuscrit est accessible en ligne sur Gallica : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90075147.r=24432?rk=42918;4>

¹⁰¹ Ariane Bottex-Ferragne, « L'esprit du bourgeois ou l'esprit du bourg », *art. cit.*

¹⁰² « Merlin Mellot *might carry with it an element of nostalgia is reinforced by consideration of the text's literary resonances* » (« *Merlin Mellot* traîne peut-être avec lui une certaine dimension nostalgique qui est renforcée en considérant les résonances littéraires convoquées »). James R. Simpson, « Melly and Merlin », *art. cit.*, p. 115.

comme des textes dont les leçons sont encore pertinentes dans le contexte social du XIV^e siècle et qui méritent, par le fait même, d'être actualisés.

Commençons par démontrer le regard critique que le livre pose sur les œuvres littéraires du siècle qui précèdent. Cette attitude se décèle de plusieurs façons dans ce manuscrit, soit par l'entreprise de réécriture et de modernisation d'œuvres narratives du XIII^e siècle, soit par l'intégration de récits qui font état de changements sociaux. Les « mises en dit¹⁰³ » de romans, contes ou chansons de geste de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle dévoilent bien ce premier point :

- *Le dit de Guillaume d'Angleterre* (f. 1r-13v), réécriture du *Roman de Guillaume d'Angleterre* de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle¹⁰⁴
- *Le dit de Merlin Mellot* (f. 199r-201v), réécriture du conte de la *Vie des pères* du début du XIII^e siècle
- *Le dit de Robert le Diable* (f. 202r-215r), réécriture du *Roman de Robert le Diable* de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle¹⁰⁵
- *Le dit de Florence de Rome* (f. 215r-226v), réécriture de *La chanson de Florence de Rome* du premier quart du XIII^e siècle¹⁰⁶

En plus de ces récits, dont les sources auraient toutes été élaborées dans une période assez circonscrite, il faut ajouter à cette liste les différentes sources d'inspiration folkloriques remaniées par les dits, telles qu'énumérées par Birger Munk Olsen¹⁰⁷, qui constituent le substrat imaginaire de nombreux autres récits des XII^e et XIII^e siècles. Avec un fabliau (*Boivin de Provins*, f. 49v-52r), une collection de fables (*l'Isopet II de Paris*, f. 171r-184r), un lai de Marie de France (*Yonec*, f. 241r-245r), un lai anonyme (le *Lai de l'Oiselet*, f. 42r-45r) et un miracle de Gautier Coinci (*De l'enfant qui mist l'anel ou doit l'ymage*, f. 315r-316v), le livre convoque un exemplaire de chacune des formes brèves de la société urbaine du Moyen Âge central. Qualifié de manuscrit anthologique par Keith Busby¹⁰⁸, on avouera qu'il y a dans le choix d'œuvres une sorte de rétrospective des formes brèves (pas seulement narratives). Les œuvres les plus tardives font l'objet d'une mise en dit (sauf *Yonec* qui est laissé tel quel, sans

¹⁰³ L'expression, calquée sur « mise en prose », est utilisée par Élisabeth Gaucher dans un article sur la réécriture du *Roman de Robert le Diable* en *Dit de Robert le Diable*.

¹⁰⁴ Chrétien de Troyes (?), *Guillaume d'Angleterre. Édition bilingue*, trad. Christine Ferlampin-Acher, Paris, Champion, coll. « Champion classiques », 2007.

¹⁰⁵ *Robert le Diable. Édition bilingue*, trad. Élisabeth Gaucher, Paris, Champion, coll. « Champion Classiques », 2006.

¹⁰⁶ *Florence de Rome, chanson d'aventure*, éd. Axel Wallensköld, 2t., Paris, Firmin-Didot, 1909-1907.

¹⁰⁷ Birger Munk Olsen, *Dits de Jean de Saint-Quentin, op. cit.*

¹⁰⁸ Keith Busby, *Codex and context, op. cit.*, vol. 1, p. 578.

variante majeure, mais avec un grand nombre de graphies ajustées), alors que d'autres qui proviennent du cœur du XIII^e siècle sont recopiées sans les modifications majeures qu'entraînent le changement de forme. Ce constat éclaire déjà une particularité du dit narratif, qui apparaît dans le manuscrit Paris, BnF fr. 24432 (le principal témoin du sous-genre) comme un résumé ou un remaniement d'une œuvre ancienne, arrangée aux goûts du jour. Le tout est intégré à côté d'œuvres du début du XIV^e siècle, comme deux copies de la *Chace des mesdisans* de Raimon Vidal (f. 17r-22v et 407r-412r), la *Lande doree* du Vicomte d'Aunoy (f. 22v-25r) et trois pièces de Jean de Condé (*Le dit du chastoi du jone gentil homme*, 279r-280r, *Le dit des .ii. loiaus compaignons*, f. 280r-281r, et *Le dit du vilain despensier*, f. 281rv). Les textes de composition plus récente sont ainsi plus nombreux que les représentants des formes brèves des XII^e et XIII^e siècles, qui sont réduites à un exemplaire par genre. Ce débalancement est une première trace du rapport critique qu'entretient le livre avec le passé littéraire.

Au cours d'une étude sur l'histoire poétique du commerce, le *Lai de l'Oiselet* saute aux yeux dans cette liste, puisque le traitement du vocabulaire économique y est notable. Le récit suppose un regard nostalgique envers une tradition littéraire ancienne et il se pose en garde-fou contre les valeurs marchandes montantes¹⁰⁹. Cette posture critique par rapport à des écrits antérieurs se trouve aussi dans le prologue du *Tournoiement d'Antecrist*¹¹⁰ (f. 184r-198v) – un récit du deuxième tiers du XIII^e siècle, désigné comme un « dit » seulement à la rubrique initiale de notre manuscrit (f. 184r) – où on peut lire une volonté de se distinguer des romans de la seconde moitié du XII^e siècle du célèbre romancier champenois :

Pour ce que mors est Crestiens
 De Troies, cil qui tant ot pris
 De trover, ai hardement pris
 De mot a mot meitre en escrit
 Le tournoiement Antecrit
Li tornoiemenz Antecrit, v. 22-26.

Réponse au prologue d'*Érec et Énide* où Chrétien de Troyes affirme qu'on se souviendra de lui tant que durera la chrétienté (« Qui toz jorz mes iert an mimore / Tant con durra

¹⁰⁹ Pour notre analyse du *Lai de l'oiselet*, voir *supra*, p. 116-124.

¹¹⁰ Huon de Méry, *Le tournoi de l'Antéchrist (Li tornoiemenz Antecrit)*, éd. Georg Wimmer et trad. Stéphanie Orgeur. 2e édition, Orléans, Paradigme, 1995.

crestiantez¹¹¹ »), ce passage introductif annonce le renouveau stylistique et thématique propre à la démarche d’Huon de Méry. Nous avons démontré ailleurs que le personnel arthurien est mis à mal dans ce récit narré au *je*, où les chevaliers « déchus » de la Table Ronde parquent tour à tour dans un ton ludique, voire parodique, bien marqué¹¹². Avec le traitement de Merlin dans le *Dit de Merlin Mellot*, dont l’envergure est réduite à une petite voix capable de prodiguer des dons, puis de les retirer, et Robert le Diable, qui n’a plus l’étoffe d’un vrai diable dans sa « mise en dit »¹¹³, le livre enlève coup après coup à la fiction la capacité d’étonner. Dans la même logique esthétique et poétique que celle des dits narratifs, le Paris, BnF fr. 24432 semble considérer que la narration doit avant tout servir à la moralisation. La rétrospective de textes marquants du XIII^e siècle se justifie ainsi moins par nostalgie que par la volonté de réinvestir les formes brèves anciennes et de les rapprocher de la production du XIV^e siècle, représentée par plusieurs pièces du manuscrit.

Les récits marchands sont également réenvisagés dans l’objet poétique qu’est le manuscrit de Paris, BnF fr. 24432. L’effort de moralisation des œuvres de fiction semble expliquer l’environnement du fabliau de *Boivin de Provins* (f. 49v-52r) – un récit du XIII^e siècle qui emploie le vocabulaire marchand en grande quantité¹¹⁴ – précédé du *Chapel des .vii. flors*¹¹⁵ (f. 49r-v) et suivi d’un *Ave Marie* en vers français (f. 52r-53v). Dans un manuscrit moral comme celui qui nous intéresse, il ne semble pas étonnant que le texte qui précède le *Boivin de Provins* incite à « esciver toute vilonnie, / et entendre à cortoisie » et à se méfier des « mesdisans » (*Chapel des .vii. flours*, p. 19 et 20), considérant que le protagoniste du fabliau se fait passer pour un « vilain » (dans *P*, aux vers 18-19) pour aller tromper les gens du marché grâce à ses paroles mensongères. À y regarder de près, on remarque aussi que le fabliau de *Boivin de Provins* commence *in medias res* et est dépourvu d’un prologue – trait rare pour le

¹¹¹ Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, v. 24-25.

¹¹² Gabriel Cholette, *Le diable est dans les détails. Analyse comparée du Roman et du Dit de Robert le Diable*, mémoire de maîtrise, Université McGill, 2016, p. 50-55.

¹¹³ Dans *ibid.*, en analysant les variantes qui distinguent le *Dit de Robert le Diable* du *Roman de Robert le Diable*, nous démontrons la « déproblématisation » du personnage éponyme dans la version brève du récit.

¹¹⁴ Nous analysons ce fabliau plus loin dans ce chapitre. Voir *infra*, p. 215-216.

¹¹⁵ *Jongleurs et trouvères. Choix de saluts, épîtres, rêveries et autres pièces légères des XIII^e et XIV^e siècles*, éd. Achille Jubinal, Paris, Merklein, 1835, p. 17-20.

genre¹¹⁶ –, ce qui fait que le court *Chapel des .vii. flours* se lit bien dans ce manuscrit comme un long programme idéologique, qui suscite, entre autres, une réflexion économique puisqu'il invite à bien utiliser son argent (sans faire des dépenses exagérées pour maintenir la beauté du corps) et à ne pas « despiter le povre gens » (*Chapel des .vii. flours*, p. 19). L'attitude encouragée face à l'argent dans le *Chapel des .vii. flours* s'oppose directement à celle mise en scène par le faux-vilain, le tout fonctionnant comme une leçon morale pouvant renforcer l'adhésion à la valeur chrétienne de la *caritas* et inciter à « Diu et sainte Eglise amer » (p. 18). Le fabliau à caractère marchand est ainsi encadré de textes moraux qui en font ressortir l'aspect didactique et en oriente la réception, le rapprochant par ailleurs des dits narratifs de la collection, qui enchâssent eux-mêmes le récit dans des discours sermonneurs. Cela semble avoir été perçu par le remanieur du fabliau qui a conçu un épilogue où la volonté de *dire* est mise en valeur : « Pour ce *di* a touz ce me semble / Bon larron est qui autre emble » (nous soulignons, *P*, v. 340-341). Le contenu narratif et commercial du fabliau sert donc, comme dans les autres textes du *codex*, à expliciter une leçon morale, une vocation poétique qui semble avoir été déterminante dans l'élaboration de ce recueil du milieu du XIV^e siècle.

Le renouvellement poétique des affaires commerciales se produit également dans des textes particuliers connus sous le nom du *Dit de ménage* (f. 226-230) et du *Dit du hardi cheval* (f. 316r-317r). Dans le premier dit, un texte daté du XIV^e siècle qui n'est conservé que par le Paris, BnF fr. 24432¹¹⁷, un débat amoureux entraîne l'énumération d'une longue liste des objets qui sont nécessaires au confort d'une maison. Dans un ouvrage intitulé *Le commerce des mots. L'usage des listes dans la littérature médiévale (XII^e-XV^e siècle)*, Madeleine Jeay dévoile comment cette forme réarrange les motifs antimatrimoniaux de la littérature cléricale :

Dans le *Dit de Ménage*, la liste des fournitures, située au centre même du texte, fonctionne comme une sorte de mise en « abyme » de la pièce entière. Celle-ci se présente en effet comme un répertoire de topoï qui se succèdent en structure énumérative dans le cadre d'un débat qui va de l'ironie légère et la provocation piquante aux injures et aux coups. Le caractère stéréotypé des quatre sections qui la composent, les motifs de pastourelle, le catalogue des fournitures, les clichés qui visent les femmes et le clergé, montrent bien que la liste est comprise et utilisée comme un motif topique au même titre que les autres. Elles constituent, de

¹¹⁶ Voir les mots de Michel Zink à ce sujet, « Boivin, auteur et personnage », *Littératures*, n° 6, 1982, p. 7-13.

¹¹⁷ *Le dit de ménage, pièce en vers du XIV^e siècle*, par Guillaume-Stanislas Trebutien, Paris, Silvestre, 1835.

la même façon, une entité qui associe forme et contenu, s'inscrit dans les mémoires et se recycle¹¹⁸.

Donnant lieu à une « forme nouvelle de satire visant les femmes¹¹⁹ », le combat du couple renouvelle les fonctions du « conte » (*Dit de ménage*, p. 15) en jouant de l'homonymie entre le *conte* des choses matérielles et le *conte* narratif. Le *Dit du hardi cheval* – pièce atypique datée du XIII^e siècle également conservée par le manuscrit de Chantilly, Bibliothèque et Archives du Château, 475 – réinterprète quant à lui le « motif du cheval à vendre » tel que nous l'avons repéré dans les deux fables de Marie de France¹²⁰, puisqu'un énonciateur au *je* énonce, pendant 60 octosyllabes à rimes plates, les qualités et les défauts de sa marchandise animale. S'éloignant du *il* narratif pour explorer de nouvelles avenues discursives, ces deux dits ont comme particularité de s'inscrire dans la tradition poétique et commerciale du XIII^e siècle tout en l'envisageant de façon unique. Ces dits à la forme singulière reprennent le vocabulaire marchand en le rapprochant de la production lyrique et satirique qui est plus en vogue au XIV^e siècle.

Ainsi, le Paris, BnF fr. 24432 constitue un laboratoire poétique et culturel du commerce, convoquant un nombre important de motifs et de traditions littéraires des XII^e et XIII^e siècles ayant façonné le rapport à l'argent et au marché. La facture des textes qui se trouvent dans ce manuscrit semble témoigner d'un effort, au milieu du XIV^e siècle, de raviver des formes narratives brèves pratiquement désuètes jusqu'à ce que naisse la nouvelle vers la fin de ce même siècle¹²¹. En préparant un nombre important de récits et de motifs à répondre à des fins de moralisation et d'enseignement, ce livre constitue une rétrospective des siècles précédents, tout en rendant cette matière accessible à un lectorat qui serait encore gourmand d'exemplarité. Omniprésentes dans ce recueil, les thématiques commerciales offrent un sujet intéressant pour le compilateur, qui semble soucieux de présenter des leçons morales encore pertinentes. Car plusieurs enjeux, comme la condamnation de l'usure et la valorisation de la charité, ont comme singularité de s'appuyer sur des traditions discursives longues, tout en étant encore d'actualité dans la société du XIV^e siècle. À un moment où la pauvreté s'accroît et

¹¹⁸ Madeleine Jeay, *Le commerce des mots. L'usage des listes dans la littérature médiévale (XII^e-XV^e siècle)*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 2006, p. 238.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 235.

¹²⁰ Le chapitre 5 de cette thèse est entièrement dédié à ce motif.

¹²¹ Sur la naissance de la nouvelle, voir Nelly Labère, *Défricher le jeune plant*, *op. cit.*

que les famines sévissent, il a peut-être semblé utile de montrer le débat de longue haleine qui en est venu à instaurer la *caritas* au rang de notion reine de la communauté des chrétiens, en s'appuyant sur des textes littéraires anciens transposés aux goûts du jour. Sujet chaud du « long » XIII^e siècle, le commerce est à la fois l'emblème du passé et du présent dans ce manuscrit qui participe à élever le dit narratif au statut de forme poétique et qui collectionne tout un éventail de récits et de discours à caractère marchand.

Conter et compter. Le genre du fabliau et le vocabulaire du commerce

Il s'agit presque d'une évidence : le fabliau est fortement marqué par la « révolution commerciale » du « long » XIII^e siècle. Parmi les 130 récits que le *NRCF* identifie comme fabliaux, les mots du commerce étudiés apparaissent 1319 fois. La division par siècle montre que les fabliaux du XIII^e siècle utilisent plus fréquemment le vocabulaire commercial, avec en moyenne 10,96 mots par récit, que les fabliaux de la fin du XII^e siècle, qui avaient en moyenne 8,09 termes par récit, et que ceux du XIV^e siècle, qui en comptent 4,57 par récit. Au XIII^e siècle, le fabliau est à l'avant-plan de l'illustration des principes économiques par le récit. Les premières manifestations du genre – les fabliaux attribués à Jean Bodel – font un usage symbolique et narratif de ce lexique, et pensent les rapports poreux entre vérité et fiction grâce aux mots du marché. Avant d'analyser les liens qui se créent entre fabliaux et commerce pendant le « long » Moyen Âge, il importe d'envisager comment la critique moderne a envisagé la teneur marchande du genre depuis la fin du XIX^e siècle. Car si les médiévistes ont bien associé l'émergence du fabliau à l'urbanisation de la société, les questionnements sociaux qui sont propres à la forme ont souvent été laissés de côté. Au fil des études, la question économique devient le cheval de Troie qui introduit à la dérobée la problématique épineuse de la place de la littérature dans la société. Les monographies successives qui ont été écrites sur le fabliau proposent toutes, en adoptant différentes méthodes, des réponses à cet enjeu crucial des études littéraires.

Devant l'abondance des termes et des motifs marchands, les chercheurs ont longtemps cru y voir la marque d'un « esprit bourgeois » en train de se définir, au point que Joseph Bédier a jadis expliqué la naissance des fabliaux à l'aide d'une affirmation-choc dévoilant un processus de cause à effet : « La classe bourgeoise est née. Alors, en 1159, paraît le fabliau de

*Richeut*¹²² ». Pour le médiéviste, la rédaction de ce premier fabliau est la conséquence directe de l'expansion des villes et de la définition d'une nouvelle « classe sociale » caractérisée par le travail et par son rapport à l'argent¹²³. Pour Joseph Bédier, cette « littérature bourgeoise » peut naître en raison de la grande prospérité qui marque la deuxième moitié du XII^e siècle et qui donne aux poètes et à leur public l'envie de rire :

Plaçons-nous au milieu du XII^e siècle. La période qui commence et qui se prolonge pendant tout le siècle suivant est, par excellence, l'époque heureuse du Moyen Âge. [...] Cette paix, cette prospérité engendre deux mondes : elle donne aux cours seigneuriales le goût de l'élégance, au bourgeois le rire. [...] Quand un marchand revient, la bourse lourde, par les routes plus sûres, d'une des grandes foires champenoises ou flamandes, et qu'il rentre dans sa ville bien fermée, il se sent mis en gaieté, comme un bourgeois d'Aristophane, par le son des écus, l'odeur des bonnes cuisines, et la prospérité engendre le loisir — et la paresse, mère de l'art¹²⁴.

Ce serait donc l'envie de rire – et une certaine paresse ! – qui auraient donné naissance aux fabliaux, un genre écrit *par* et *pour* les bourgeois : « C'est bien eux qui ont fait fleurir les fabliaux, car c'est à eux que les fabliaux conviennent excellemment¹²⁵ ». Fabliau et « bourgeoisie » ont donc été associés dès les travaux de Bédier, qui voyait dans les récits le reflet des préoccupations de ce groupe social naissant.

Dans son étude historique et stylistique sur le genre, Per Nykrog a cependant avancé une théorie opposée selon laquelle les fabliaux ne seraient pas issus des bourgeois. En stipulant que « le milieu social auquel appartient un public se manifeste dans le point de vue sur la société adopté dans les contes qui lui sont destinés¹²⁶ », il examine les intrigues et fournit des arguments convaincants pour affirmer que les fabliaux auraient plutôt été rédigés dans un milieu courtois :

Le seul milieu historique qui, à l'époque, ait pu se former une telle conception littéraire de la société, est celui du monde courtois, composé essentiellement de nobles, mais admettant aussi des personnages de la bourgeoisie riche et oisive, et des amuseurs spirituels sortis des écoles sans être entrés dans l'église¹²⁷.

¹²² Joseph Bédier, *Les Fabliaux. Étude de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge*, Paris, Librairie ancienne Édouard Champion, 1925 [1893], p. 373.

¹²³ Notons au passage que cette lecture est pour nous anachronique, la « bourgeoisie » n'étant pas une classe sociale au Moyen Âge.

¹²⁴ Joseph Bédier, *Les Fabliaux, op. cit.*, p. 372-373.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 376.

¹²⁶ Per Nykrog, *Les Fabliaux. Étude d'histoire littéraire et de stylistique médiévale*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1973 [1957], p. 105.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 120.

Les nombreuses pages qui sont consacrées aux bourgeois dans l'ouvrage de Per Nykrog sont donc préoccupées avant tout par la question de la provenance sociale du genre. Elles ne témoignent pas de la place importante qu'occupe le vocabulaire économique dans la facture des récits, probablement parce qu'elle s'impose de façon très claire à son esprit. L'enjeu, après Bédier, est de corriger l'idée selon laquelle les fabliaux auraient une origine bourgeoise ; il n'est pas de constater la présence d'hommes et de femmes du bourg dans les récits, une présence si manifeste qu'elle ne semble mériter de développements particuliers.

Cette évidence a peut-être eu pour conséquence de réduire le nombre de travaux qui se concentrent sur les enjeux économiques de l'époque et sur leur place dans les fabliaux. Quelques articles sur des enjeux économiques existent certes, ils sont d'ailleurs plus nombreux pour les fabliaux que pour les autres genres¹²⁸. Certains chapitres de monographies lient aussi le genre à son contexte social, en décrivant parfois les récits comme des « miroirs du temps », comme pour Philippe Ménard¹²⁹ ou Marie-Thérèse Lorcin¹³⁰. Signant la préface de *Façons de sentir et de penser*, Georges Duby résume la pensée de l'autrice en écrivant que les fabliaux « empruntent à la vie les éléments d'une intrigue simplette et d'un décor, l'un et l'autre ajustés à la "mentalité" des dominants de la société féodale¹³¹ ». Le texte littéraire, conçu comme tel, n'est qu'un témoin peu fiable de la vie quotidienne ou, si l'on est plus prudent, des mentalités. Cette perspective relègue le contexte social à l'arrière-plan – à un « décor » pour reprendre le terme de Duby – à partir duquel on pourrait, au mieux, voir le reflet déformé des lieux et des gens du temps. L'approche est encore celle d'un livre du début du XXI^e siècle que signe Marie-

¹²⁸ Voir par exemple les études de Daniel M. Murtaugh, « *Constant du Hamel: Women, Money, and Power in an Old French Fabliau* » dans dir. Theresa Earenfight, *Women and Wealth in Late Medieval Europe*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 13-32 ; Daniel M. Murtaugh, « Rich Peasants in the Old French », *Philological Quarterly*, n° 86, vol. 1-2, p. 27-46 ; Patrizia Romagnoli, « Amour, argent et sens à la foire de Champagne. "La Bourse pleine de sens" », *Le Moyen Âge*, vol. CVI, n° 2, 2000, p. 323-345 ; Christian Sherridan, « Conflicting Economies in the Fabliaux », dans dir. Holly Crocker, *Comic Provocations. Exposing the Corpus of Old French*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 97-111 ; An Smets, « De la maille à la livre et de l'amour au commerce. Le rôle de l'argent dans les fabliaux », *Reinardus*, vol. XII, 2000, p. 173-188 ; et Richard Spencer, « The Role of Money in the Fabliaux », dans Gabriel Bianciotto and Michel Salvat (éd.), *Epopée, Animale, fable, fabliau*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 563-574.

¹²⁹ Philippe Ménard, « Le fabliau, miroir du temps », dans *Les fabliaux. Contes à rire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 47-87.

¹³⁰ Marie-Thérèse Lorcin, *La France au XIII^e siècle*, op. cit.

¹³¹ Marie-Thérèse Lorcin, *Façons de sentir et de penser. Les fabliaux français*, Paris, Honoré Champion, 1979, p. VI.

Thérèse Lorcin avec Danièle Alexandre-Bidon, méthode mise en évidence par le titre de la monographie (*Le quotidien au temps des fabliaux. Textes, images, objets*¹³²).

Cependant, d'autres médiévistes ont de longue date appelé à la prudence quand il est question de considérer les œuvres littéraires comme des reflets du réel. Dans son essai sur le genre du fabliau, inspiré par les travaux d'analyse stylistique de Per Nykrog, Dominique Boutet rappelle qu'il ne faut pas oublier les contraintes de la narration lorsqu'on examine le comportement de ses personnages :

En fait, la composition de fabliaux repose sur des principes simples, parmi lesquels l'association entre des types sociaux précis et des structures narratives ; cette association tire évidemment son origine d'une certaine vision sociale, mais celle-ci peut finir par s'effacer devant le simple fonctionnement narratif¹³³.

Prenant l'exemple du personnage du marchand et du prêtre, il explique qu'il « n'est pas exclu que certaines catégories [...] apparaissent pour la seule raison que l'exercice de leur profession entraîne des conséquences favorables à l'action, indépendamment de toute motivation idéologique¹³⁴ ». Il condamne de ce fait l'étude sociologique des textes, qu'il considère en partie inutile pour « l'histoire du sens des textes¹³⁵ ». Il atteste bien que « [l]'argent est au cœur de la problématique des fabliaux comme de l'époque où ils ont été composés¹³⁶ », ajoutant que les rapports de force institués par la monnaie sont assez présents « pour que l'on y voie l'arrière-plan social dominant¹³⁷ ». Mais, relayé encore une fois à « l'arrière-plan », le contexte social ne joue finalement qu'un rôle secondaire dans la constitution de ce genre bref, et sans que la pertinence sociale du fabliau ne soit vraiment envisagée¹³⁸.

Toutefois, dans un ouvrage intitulé *Formes littéraires et consciences historiques aux origines de la littérature française : 1100-1250* publié en 1999, Dominique Boutet fait volte-face sur les assises théoriques de son livre précédent. En proposant de souder « l'approche

¹³² Danièle Alexandre-Bidon et Marie-Thérèse Lorcin, *Le quotidien au temps des fabliaux. Textes, images, objets*, Paris, Picard, 2003.

¹³³ Dominique Boutet, *Les fabliaux*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 98.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹³⁸ En affirmant cette idée, il acquiesce du même souffle avec Marie-Thérèse Lorcin qu'il convoque dans une note en bas de page. *Ibid.*, p. 98.

formelle des textes et l'approche historiciste¹³⁹ », il tente de comprendre l'utilité sociale des formes littéraires en fonction de leur contexte de production et de réception. À propos du fabliau, il écrit « [qu']ils sont caractéristiques d'une époque plutôt que d'un groupe¹⁴⁰ » et que son « esthétique [...], autant que ses réseaux thématiques, [sont] l'expression même de son historicité¹⁴¹ ». Pavant le chemin pour une étude qui serait sensible aux mutations économiques qui s'effectuent à travers le « long » XIII^e siècle, il mentionne bien l'urbanisation des villes et l'augmentation de la circulation monétaire, dans un passage qui rappelle néanmoins l'idée de « l'arrière-plan social dominant » de son ouvrage de 1985 :

Les fabliaux portent la marque du développement des villes et d'un début de civilisation urbaine, et de l'évolution des campagnes, où les bourgs s'agrandissent et s'émancipent plus ou moins de la tutelle seigneuriale, et où les richesses et les biens de consommation circulent de façon plus ou moins intense. L'attention portée aux réalités matérielles, à un quotidien profane qui semble prendre le pas sur l'organisation religieuse de la journée, va dans ce sens¹⁴².

Alors même qu'il propose que le genre est intimement lié au contexte historique, Dominique Boutet semble réduire l'importance de la commercialisation de la société à une « marque » bien visible dans le fabliau, l'une des nombreuses « obsessions remarquables¹⁴³ » du genre. On pourrait regretter que les « réalités matérielles » soient encore relayées « à un quotidien profane », dans un système qui serait contraire aux préoccupations de l'Église, alors que nous savons désormais que religion et commerce n'ont pas été imperméables, tout au contraire. Monnaies et marchands ne figurent par ailleurs pas dans son chapitre conclusif où il tente de « mesurer l'incidence sur la littérature des modes de pensées et des appréhensions du monde qui sont inséparables de cette historicité¹⁴⁴ ». En fin d'ouvrage, la ville et le commerce semblent absentes des problématiques inhérentes au genre, ne laissant presque aucune « marque » dans l'analyse de Dominique Boutet.

On voit donc que la question du contexte social – et, plus précisément, le rôle des marchands et de l'argent dans les textes – est depuis longtemps centrale dans les débats qui concernent le fabliau. En analysant l'utilisation du vocabulaire de façon diachronique dans le

¹³⁹ Dominique Boutet, *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française 1100-1250*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 1.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴² *Ibid.*, p. 247.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 248.

genre, nous espérons mettre au jour la place de ce matériel social et poétique au sein de la forme, afin d'envisager ses impacts dans la société urbaine du « long » Moyen Âge. L'analyse actuelle montrera qu'en plus d'utiliser les mots du commerce afin de bâtir des intrigues avec des personnages de marchands ou de pseudo-marchands, le lexique acquiert une claire dimension métatextuelle. Alors que les lais et les miracles se distinguaient des marchands qui négocient avec le réel, les fabliaux mettent justement en valeur cette attitude ambiguë envers le vrai et le faux. Ils explorent une voie jusque-là inédite dans le paysage des formes de fiction vernaculaire. Par les histoires de comptes monétaires, les *fablotteurs* ont valorisé leur capacité à créer une « économie du sens » grâce à leur assemblage de vers et d'idées.

Selon les datations données par le *NRCF*, les fabliaux les plus anciens seraient datés de la fin du XII^e siècle ou du tournant du XIII^e siècle. Les plus anciens d'entre eux sont attribués à Jean Bodel, qui aurait bien pu être le créateur du genre pour Knud Togeby¹⁴⁵ et Luciano Rossi¹⁴⁶, avec les fabliaux *De Barat et de Haimet*, *Du vilain de Bailluel*, *Du covoteus et de l'envieus*, *Du vilain de Farbu*, *De Brunain la vache au prestre*, *Des deus chevaus*, du *Sohait des vez* et *De Gombert et des deus clers*. À parcourir ces textes, on remarque rapidement que le vocabulaire commercial occupe une grande place dans les intrigues et jamais dans les prologues, qui sont assez brefs dans les premières manifestations du genre¹⁴⁷. Il faut se rappeler pour contraster que les miracles et les lais de la seconde moitié du XII^e siècle utilisaient au contraire les mots de l'échange dans leur paratexte pour légitimer leur discours par distinction, ce que ne fait pas le fabliau. En fait, après avoir rapidement introduit l'anecdote, en attestant parfois sa valeur de vérité, ils donnent à lire des récits qui ont lieu dans des marchés (*Vilain de Farbu* et le *Sohait des vez*) ou qui concernent l'acquisition ou la perte de biens (*Barat et Haimet*, *Du coveteus et de l'envieus*, *Brunain, la vache au prestre* et les *Deus chevaus*). Dans ces récits, de nombreux jeux sur la sonorité des mots font ressortir le potentiel poétique du vocabulaire du commerce. Le fabliau de *Barat et Haimet*, plus particulièrement, fait des rapprochements inédits sur la base de la sonorité des mots, comme la chambre à coucher (« En sa chanbre ou en sa despense. / C'est pour espargnier sa despense »),

¹⁴⁵ Knud Togeby, « Les Fabliaux », *Orbis litterarum*, n° 12, 1957, p. 85-98.

¹⁴⁶ Luciano Rossi, « Jean Bodel et l'origine du fabliau », *La nouvelle, Actes du Colloque International de Montréal*, (McGill University, 14-16 octobre 1982), Montréal, Plato Academic Press, 1983, p. 45-63.

¹⁴⁷ Sauf pour le prologue du *Couvoiteus et de l'envieus*, sur lequel nous reviendrons à l'instant.

Barat et Haimet, v. 155-156) ou la nourriture (« Ne vielt que nos riens li coustons, / Ne que enquenuit en menjons », v. 157-158). Fait notable, ces deux rimes consécutives exploitent deux réseaux de sens qui seront fertiles pour le genre au XIII^e siècle et qui exprimeront la dépense sexuelle et la consommation de nourriture à l'aide de termes liés au commerce. En faisant des liens jusque-là inédits dans les autres formes brèves de la fin du XII^e siècle, le fabliau intègre non seulement la conception marchande de la mesure et des valeurs, mais il l'ouvre également à des avenues nouvelles grâce à un langage poétique qui accorde un sens additionnel au vocabulaire convoqué.

Tout dans le genre devient économique, c'est-à-dire que tout semble pouvoir se quantifier, s'évaluer et s'échanger. L'entreprise de *fabloier* des récits est elle-même textuellement indissociable des affaires commerciales, comme en témoignent les premiers vers du *Vilain de Farbu* où le narrateur rappelle sa présence au moment d'énumérer un compte :

Segnor, a un jour qui ja fu
 Avint k'uns vilains de Farbu
 En devoit aller au marcié.
 Et sa femme li ot carchié
 Cinq et maille por emploier,
 Si com vous m'orrés fabloier
 Trois maailles por un rastel,
 Et un denier por un gastel
 K'ele voloit voir tout tendre,
 Et trois deniers por son despendre.

Le vilain de Farbu, v. 5.

Dans ce contexte, le terme fort de « fabloier », dont la racine renvoie au genre même du récit, est utilisé pour décrire une liste d'achats à faire, faisant un rapprochement entre l'activité de conter et celle de compter. Dans *Ni fable, ni estoire. Les fictions mitoyennes et la troisième voie du fabliau*, Isabelle Delage-Béland propose une enquête autour du mot *fablel* et de ses dérivés et montre que le verbe est instinctivement associé à la rime, tel qu'en témoigne le prologue du *Prestre et Alison* attribué à Guillaume le Normand (« Guillaumes, qui sovent se lasse / En rimer et en fabloier / En a un fait qui molt est chier », v. 4-6) et celui du *Sot chevalier* dans la version qui se trouve dans le Paris, BnF fr. 837 (« Puis que je me vueil amoier / A rimer et a fabloier », v. 1-2)¹⁴⁸. La particularité du *Vilain de Farbu* est donc de présenter une liste de marchandise qu'il met en forme, choisissant peut-être les biens en

¹⁴⁸ Voir Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 192-194 pour l'analyse des occurrences citées et p. 185-194 pour l'association entre rime et fabliaux.

fonction de la rime suffisante (un *rastel* et un *gastel*), insistant, par le choix du verbe, sur le caractère poétique de ce qui est énuméré. Au moment où Jean Bodel écrit, la poétisation du commerce est encore assez exceptionnelle. Le travail sur la rime des mots du commerce sera ensuite entrepris par les miracles de Gautier de Coinci¹⁴⁹ et concurrencé par la *Vie des pères*, qui prend d'ailleurs les fabliaux comme adversaires¹⁵⁰, mais, à l'époque du *Vilain de Farbu*, elle reste une sorte d'hapax dans le paysage littéraire, quelques années après la rédaction du *Gracial* d'Adgar et des lais de Marie de France.

La qualité narrative du vocabulaire du commerce est rapidement exploitée par les fabliaux qui s'écrivent simultanément ou juste après ceux de Jean Bodel. Dans *Aubree*, récit de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle conservé par huit manuscrits¹⁵¹, l'acquisition ou la perte de richesses constitue le fil d'Ariane d'un fabliau qui détourne le déroulement du récit courtois habituel. Le rapprochement générique a vraisemblablement été senti par le rubricateur de *J* qui marque à l'*incipit* « Li lais de dame Aubree » (f. 501 v.) et qui place le texte à la suite de plusieurs autres lais, même si nous verrons que plusieurs caractéristiques distinguent pourtant ce fabliau de ce genre. La distance prise par rapport à cette forme se perçoit premièrement par la perspective qui est empruntée, celle d'un « [...] borjois / qui mout fu sages et cortois, / et riche de mout grant afere », alors que les lais relèguent au second plan les habitants de la ville¹⁵². Ce dernier, aisé et charitable (« Et riche de mout grant afere. / Ententieux ert a honor fere / Aussi au povre com au riche », v. 9-11), refuse que son fils se marie à la fille d'un pauvre voisin. L'enfant tente tant bien que mal de séduire sa bien-aimée, jusqu'à ce qu'elle soit donnée en mariage à un riche veuf. Cette situation initiale emprunte le

¹⁴⁹ Sur la proximité entre la production mariale de Gautier de Coinci et le genre du fabliau, voir Brian J. Levy, « *Or escoutez une merveille ! Parallel Paths : Gautier de Coinci and the Fabliaux* », dans Kathy M. Krause et Alison Stones (dir.), *Gautier de Coinci, op. cit.*, p. 331-343.

¹⁵⁰ Adrian P. Tudor considère en effet que « *it may well be that this text [la Vie des pères] attempts to offer an alternative to the comic fabliaux ; the fabliaux have often been described as negative or counter-exempla – tales of the first Vie des pères are, as it were, counter-fabliaux* » (« il est possible que ce texte [la *Vie des pères*] ait tenté d'offrir une alternative aux fabliaux comiques ; les fabliaux ont suivi été décrit comme des récits contre-exemplaires – les récits de la première *Vie des pères* sont, pour ainsi dire, des anti-fabliaux »). Adrian P Tudor, *Tales of Vice and Virtue, op. cit.*, p. 16-17.

¹⁵¹ Paris, BnF fr. 837 [A] ; Bern, Burgerbibliothek, 354 [B] ; Berlin, Staatsbibliothek und Preussischer Kulturbesitz, Hamilton 257 [C] ; Paris, BnF fr. 19152 [D] ; Paris, BnF fr. 1593 [E] ; Paris, BnF fr. 12603 [F] ; Chartres, Bibliothèque municipale, 620 [f] ; Paris, BnF fr. 1553 [J]. Voir *NRCF*, vol. 1, p. 163-166.

¹⁵² Sur ce point, voir *supra*, p. 105-114.

motif bien connu de la mal mariée¹⁵³, convoqué par exemple dans les *Lais de Yonec* et du *Lai de Laüstic*, et produit un triangle courtois traditionnel, mais dans un univers où deniers et richesses semblent dominer.

Une quatrième personne s'ajoute à ce scénario attendu et vient renouveler le motif. Il s'agit d'Aubérée, personnage qui donne son titre au fabliau dans l'ensemble des rubriques du manuscrit, qui est présentée comme une vieille couturière qui accepte d'aider l'amoureux à accomplir son « oeuvre » (v. 126) en l'échange de quarante livres, payable à l'avance, un surcot laissé en gage. Il faut noter au passage la métatextualité du terme choisi (*oeuvre*), dont les usages médiévaux ont été décrits par Wagih Azzam, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens¹⁵⁴, et qui fait écho au processus de mise en forme du récit, par ailleurs revendiqué dans le manuscrit *C d'Aubérée*¹⁵⁵ : « Un bon conte m'orra retrere / Dont je me sui mout entremis ; / Por ce l'ai ge en rime mis » (*C*, v. 2-4). À vrai dire, cette portion de l'intrigue est à plus d'une reprise autoréflexive. Déjà liée à la textualité en raison de son métier qui évoque la métaphore du *textus*¹⁵⁶, la vieille couturière est en effet celle qui provoque l'avancée de la trame narrative et agit, en quelque sorte, à titre d'autrice de l'aventure. Sa présence ajoutée dans le triangle courtois rappelle le processus d'élaboration et de mise en intrigue qui concerne

¹⁵³ Sur ce motif, voir Yasmina Foehr-Janssens, *La jeune fille et l'amour. Pour une poétique courtoise de l'évasion*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 2010 ; Joan Brumlik, « The lyric malmariée: Marie's subtext in *Guigemar* », *Romance Quarterly*, n° 43, vol. 2, 1996, p. 67-80 ; Dafydd Evans, « Marie de France, Chrétien de Troyes, and the malmariée », *Chrétien de Troyes and the Troubadours: Essays in Memory of the Late Leslie Topsfield*, éd. Peter S. Noble et Linda M. Paterson, Cambridge, St Catharine's College, 1984, p. 159-171.

¹⁵⁴ « Comme le latin *opus* dont il est issu (vers 1120) par sa variante flexionnelle *opera*, [... le terme] désigne de manière très générale – à côté de spécialisations dans des usages techniques – le travail, l'ouvrage et, surtout, le produit concret de cette élaboration. Il évoque ainsi l'objet créé par l'activité productrice de quelqu'un, de même que l'action, les opérations qui lui procurent une réalité. Dans le domaine littéraire, il s'agira donc du travail de l'auteur, de la réalisation de son intention artistique, mais envisagée sous l'angle pragmatique (comme *opera* est souvent associé en latin à *cura*, *studium*, et s'oppose à *otium*, à l'inactivité et à l'improductivité) et non esthétique ou artistique. Il est cependant vrai qu'une cinquantaine d'années après son apparition, le mot servira à indiquer, comme en latin, l'écrit d'un auteur ou ce que produit un artiste, soit une fabrication de l'esprit ; mais la langue médiévale n'y recourt pas de manière spécifique afin de désigner le résultat d'une activité intellectuelle ou créatrice. » Wagih Azzam, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens, « Les manuscrits littéraires français », *art. cit.*, p. 643.

¹⁵⁵ Sur cette variante, voir Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 170-171.

¹⁵⁶ Sur cette métaphore, voir Romaine Wolf-Bonvin, *Textus. De la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval*. Le bel inconnu, Amadas et Ydoine, Paris, Honoré Champion, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1998.

les récits amoureux, puisqu'elle place des signes partout pour contrôler la réaction des impliqués. Le surcot est mis sous le lit, ce qui est interprété par le mari comme la preuve d'un adultère commis par sa femme. La femme est expulsée du ménage et est prise en charge par Aubérée, qui avait prévu la situation. Cette dernière court chercher l'amant et lui enseigne comment s'imposer à la mariée. La scène s'effectue telle que l'avait prédit la couturière : pour faire taire les cris de dame, l'amant évoque la possibilité que les voisins prennent conscience de la situation. Après avoir envoyé la jeune fille se prosterner devant l'autel de Notre-Dame, Aubérée reproche au riche *borjois* d'avoir été trop sévère avec sa femme, ce qui le fait douter de ses sévices. Fine stratège, la vieille couturière demande enfin au mari si il a vu le surcot qu'elle a perdu, ce qui rassure le mari. Tous les membres du triangle courtois sont satisfaits et la couturière s'enrichit grâce à sa capacité à convaincre et à mettre en œuvre des scénarios vraisemblables – conformes à des dénouements convenus dans les autres genres littéraires –, mais néanmoins trompeurs.

Il est notable que la figure d'auteur soit associée à un personnage dont les intérêts économiques sont manifestes. Figure qui gravite autour du triangle courtois, elle contrôle, en échange d'argent, le cours de la trame narrative et réoriente le dénouement attendu du récit. On mentionne à trois occasions l'acquisition ou la demande de deniers en échange de services (v. 116-135, 559-564 et 650-653), en plus de rappeler à l'occasion qu'elle est motivée par l'obtention de sa paie (« Et la vieille, qui sont loier, / veut de chief en chief deservir », v. 332-333). De surcroît, le récit se clôt en confirmant au lecteur qu'Aubérée a bien reçu son paiement, comme si cela devait entraîner le relâchement de la tension narrative :

Einsi la vieille delivra
Le borgeis de son mal penser,
Que puis ne li lut a penser
Que il fu du seurcot delivres.
Et la vieille ot quarante livres :
Bien a son loier deservi,
Quant touz tro sont a gré servi !
Auberee, v. 647-653.

Conclu de la sorte, le récit donne l'impression de n'avoir été qu'une affaire marchande, bien plus qu'une histoire d'amour. La demande d'argent initiale, suivie de l'endettement de l'amant jusqu'à son paiement final, constitue une trame narrative qui est tout à fait parallèle à celle des enjeux amoureux et qui permet bien de résumer le récit. Le genre du fabliau éclaire ainsi une

nouvelle façon de voir le conte et la narration brève, une façon qui s'affirme à l'écart de la tradition littéraire de la courtoisie, les contes courtois, et qui assume ses liens avec le discours économique, les comptes marchands, pour reprendre l'homonymie qui donne son titre à cette thèse.

À vrai dire, cette homonymie est déployée à plus d'une occasion dans ce genre dont les années de production coïncident précisément avec celles de la « révolution commerciale ». *Boivin de Provins* – un fabliau du XIII^e siècle conservé par deux manuscrits, Paris, BnF fr. 837 et Paris, BnF fr. 24432 – fait un usage particulièrement étroit des deux sens de *conte*, puisque l'intrigue tourne autour d'un faux compte prononcé à voix haute par le personnage éponyme pour se donner la réputation d'être riche. Le discours de 55 vers qu'il proclame est inséré dans le fabliau comme un récit dans le récit, comme s'il s'agissait d'un *fabloieur* racontant son conte, encadré par une formule qui rappelle la *captatio benevolentiae* (avec le verbe « orrez ») et des allégations de vérité : « Huimés orrez que il fist puis : / “Par foi, fet il, ce est la voir !” » (*Boivin de Provins*, v. 28-29). Ce récit fabuleux, qui concerne l'acquisition d'un nombre élevé de pièces de monnaies, parvient à convaincre Mabile qui l'écoute, mais la narration se place en position de clairvoyance et rappelle au lecteur qu'il ne s'agit que d'un stratagème destiné à tromper :

Mes autrement ira li geus
Qu'ele ne cuide, ce me samble.
Quar li vilains conte et assamble
Douze deniers sanz plus qu'il a
Tant va contant et ça et la
Qu'il dist : “Or est vint sous cinc foiz.
Des ore mes est il bien droiz
Que je les gart, ce sera sens [...] »
Boivin de Provins, v. 96-103.

Le sens de *conter* est double dans ce fabliau, puisque Boivin est à la fois en train de conter une histoire et de compter ses sous. Plus encore, le verbe « assamble » est significatif dans ce contexte, d'abord parce qu'il est plus fréquemment utilisé en ancien français pour réunir des personnes plutôt que des choses¹⁵⁷. Du latin *assimulare* (« reproduire, simuler, feindre ou

¹⁵⁷ Voir toutes les occurrences du Godefroy, qui n'identifie pas « d'assemblage » matériel (p. 428-430). L'assemblage d'un avoir est pourtant utilisé à deux occasions dans le fabliau de *Boivin de Provins*, l'autre occurrence étant tout autant significative puisqu'elle convoque la notion de *creance* (« confiance », « crédit », un mot aussi économique que moral) : « Il vousist ja creance avoir / Et j'ai assamblé mon avoir » (*Boivin de Provins*, v. 57-58).

rendre semblable, reproduire par l'imitation¹⁵⁸ »), et proche en langue vernaculaire du mot *assemblance* (« ressemblance »), l'*assemblage* de deniers, dans un contexte où conte et compte vont de pair, semble installer une réflexion métatextuelle sur la capacité des narrations à créer du vraisemblable en rassemblant ce qui est similaire, à mettre ensemble ce qui s'assemble instinctivement. Convoquée entre les lignes, l'homonymie *conter/conter*, mots étymologiquement issus de *computare* (soit, *penser ensemble*), permet aux auteurs de fabliaux de réfléchir aux propriétés du récit et, de surcroît, de rendre compte de leur travail créatif.

Entre la posture du narrateur et la réaction des personnages – qui sont dupés par le discours mensonger –, le fabliau apprend au lecteur à se méfier de ceux qui utilisent le langage pour arriver à leur fin, négociant la valeur du réel comme on pourrait négocier la valeur des marchandises. En utilisant le vocabulaire du commerce, le genre du fabliau, de sa naissance à sa mort, investit un imaginaire où vérité et mensonge sont moins étanches que dans les autres formes brèves du « long » XIII^e siècle. Le prologue du fabliau du *Coiviteus et de l'envieus* de Jean Bodel (fin du XII^e siècle), l'une des premières manifestations du genre, insiste justement sur cette « tierce meüre » qu'explore le fabliau :

Seignor, après le fabloier
Me vueil a voir dire apoier ;
Quar qui ne sait dire que fables
N'est mie conterres regnables
Por a haute cort a servir,
S'il ne sait voir dire ou mentir.
Mais cil qui du mestier est fers
Doit bien par droit entre deus vers
Conter de la tierce meüre

Le couvoiteus et l'envieus, v. 1-9.

Ce prologue, qui illustre merveilleusement bien les spécificités poétiques du fabliau, a été finement mis en contexte par Isabelle Delage-Béland, qui y voit « une réponse – à tout le moins partielle – en langue vernaculaire à la tripartition latine », qui distingue *historia* (récit avéré), *fabula* (récit mensonger) et, une voie mitoyenne, l'*argumentum* (événements non avérés, mais néanmoins plausibles) :

Sans se poser comme son parfait équivalent, la “tierce meüre” mentionnée par Jean Bodel, laquelle se glisse entre le “voir dire” et le “mentir”, semble faire écho à l'*argumentum* appartenant à la langue latine. Il est révélateur que, dans le prologue, le désir de narrer

¹⁵⁸ Gaffiot, p. 57.

autrement soit associé à une reconfiguration de la relation avec la vérité et avec la fiction, comme s'il était attendu que tout conteur aguerri se positionne sur cette échelle¹⁵⁹.

Dans notre enquête, nous avons constaté que les conteurs de la seconde moitié du XII^e siècle se positionnent fréquemment par rapport à la vérité en maniant le vocabulaire du commerce. Ce langage – qui permet d'affirmer ou d'infirmer que tout s'achète et se négocie – a été au fil des années de plus en plus fortement associé à l'art de conter. Il n'est à cet égard pas étonnant que ce récit qui est initié par une réflexion d'ordre poétique concerne l'envie et la convoitise, puisque de tels vices se trouvent au centre de la pensée économique de l'époque, notamment par rapport au sujet chaud de la condamnation de l'usure, évoqué au début du fabliau (« Covoitise preste a usures / Et fait recouper les mesures / Por covoitier d'avoir plus aise », v. 21-22). En thématissant une rencontre avec saint Martin – instinctivement associée à son geste de charité –, le récit se positionne explicitement par rapport aux vérités chrétiennes, qu'il finit par reconduire, mais pas sans avoir exploré auparavant les entreprises trompeuses et avares de personnages qui pourraient fort bien être des marchands¹⁶⁰.

En plus de reprendre des notions-clefs de la pensée économique du Moyen Âge, le *fablél* investit des figures qui ont un potentiel social et symbolique particulier dans le contexte urbanisé du XIII^e siècle. Dans un article qui réfléchit également à la poétique du fabliau par rapport à la tripartition des *Arts poétiques médiolatins*, Francis Gingras montre que la redéfinition des formes de fiction vernaculaire au XII^e siècle s'effectue au moment même où se repense, dans plusieurs facettes du discours social, l'expérience du réel¹⁶¹. En plus de convoquer le prologue du *Covoiteus et de l'envieus* pour expliquer les rapports troubles qu'entretient le genre avec la vérité, il fait appel au récit des *Deus changeors*, écrivant que « [c]e n'est sans pas tout à fait un hasard si un autre fabliau qui promet de dire "en lieu de fable / une aventure qui avint" implique deux changeurs, d'autres parfaits représentants des jeux avec le réel associés aux transformations économiques du long XIII^e siècle¹⁶² ». Ce commentaire fécond est à la base de l'enquête que nous avons décidé de mener pour la thèse, et il n'est pas étonnant qu'il ait été formulé à partir de ce fabliau, qui problématise mieux que

¹⁵⁹ Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁰ Il y a, en effet, dans l'emploi des termes « moitié » (v. 64) et « doublement » (v. 77) une sorte d'écho à l'enjeu juridique du *justum pretium* au tournant du XIII^e siècle. Voir notre chapitre 5 à ce sujet.

¹⁶¹ Francis Gingras, « Fabuler et dire vrai », *art. cit.*, § 6.

¹⁶² *Ibid.*, § 28.

tout autre le climat de négociation poétique et discursif de l'époque. En effet, ce fabliau du début du XIII^e siècle, conservé uniquement par le Paris, BnF fr. 837, concerne encore une fois un triangle amoureux, constitué cette fois-ci de deux voisins changeurs et de la femme de l'un deux. Voulant prendre au piège son voisin, l'amant invite la femme du mari à dormir chez lui, ce qu'elle finit par accepter. Une fois qu'elle est complètement nue dans le lit, l'amant part chercher le mari afin de lui montrer chaque partie de son corps, mais ce dernier ne reconnaît pas son épouse. Souhaitant se venger, la femme décide de piéger les deux amis. Elle demande à son amant de prendre un bain, puis invite son mari à se déshabiller et à entrer dans la cuve avec son ami (où il pensait la retrouver). Selon Francis Gingras, « dans ce jeu de quiproquo, où les liens sont dangereusement serrés et le triangle amoureux est littéralement mis à nu sans que jamais la vérité ne se dévoile complètement, le fabliau invite à se méfier des beaux parleurs qui peuvent vous donner le change, que ce soit par leur nature (féminine) ou par leur fonction (changeur)¹⁶³ ». Au début du XIII^e siècle, le fabliau s'empare ainsi d'un métier qui se spécialise dans l'évaluation des monnaies pour mettre en cause la valeur du réel, utilisant cette figure littéraire pour dépasser le modèle courtois et proposer des intrigues d'un nouveau genre. La leçon de poétique qui ouvre ce récit et qui distingue la fable du fabliau est complétée par le vocabulaire marchand qui introduit dans les intrigues la possibilité d'un marchandage avec les vérités, une possibilité narrative qu'exploiteront pratiquement toutes les manifestations de cette forme jusqu'à ce qu'elle ne cesse d'être produite au début du XIV^e siècle.

En plus de cette posture critique face aux traditions littéraires, ce genre bref, concomitant de la « révolution commerciale », exploite des dimensions inédites des discours « éthico-économiques » de la même époque. Or les fabliaux ne sont pas, du point de vue de l'usage des mots de l'économie, en décalage complet avec les idées de l'Église, comme on a souvent pu le dire. Plus « respectables¹⁶⁴ » qu'on ne voudrait le croire, ces récits brefs partagent les enseignements moraux qui prônent la charité et qui méprisent l'avarice, et s'appuient sur des notions fortes du droit médiéval (le *justum pretium* et le *turpe lucrum*),

¹⁶³ Francis Gingras, « Fabuler et dire vrai », *art. cit.*, § 29.

¹⁶⁴ L'argument de la respectabilité des fabliaux a été avancé par Keith Busby dans un article où il examine la composition des principaux manuscrits qui collectionnent une ou plusieurs manifestations du genre. Il montre ainsi qu'il n'est pas rare les trouver aux côtés d'œuvres courtoises et/ou didactiques, infirmant l'idée que la forme aurait d'abord été considérée scandaleuse. Keith Busby, « The Respectable Fabliau : Jean Bodel, Rutebeuf, and Jean de Condé », *Reinardus*, n° 9, 1996, p. 15-31.

celles-là mêmes qui font des comportements économiques de nouveaux enjeux pour la communauté chrétienne. L'angle d'approche reste néanmoins décalé avec le discours officiel, en raison de l'inclinaison du genre à aiguïser les facultés interprétatives et à dénoncer l'adhésion trop rapide à ce qui est présenté comme une vérité.

Conservé par deux manuscrits (Paris, BnF fr. 837 [A] et Paris, BnF fr. 19152 [D]), le fabliau de *Saint Pierre et le jongleur*, daté du début du XIII^e siècle, s'inscrit tout à fait dans les préoccupations éthico-économiques de l'époque, en même temps qu'il en éclaire une nouvelle dimension grâce à son caractère narratif. L'intrigue est simple et peut se résumer en une seule ligne : un jongleur croise saint Pierre aux portes de l'enfer et tente de jouer aux dés son salut (et celui de plusieurs centaines d'autres chrétiens)¹⁶⁵. L'intérêt de ce texte est que cet échange particulier entre les deux personnages – saint Pierre offre des « esterlins, / qui sont toz forgiez de novel » (v. 155-156) contre des « ames » (v. 146) – est en théorie susceptible de s'amplifier infiniment, s'arrêtant après 382 vers dans le ms. A et après 420 vers dans le ms. D¹⁶⁶. Au début du XIII^e siècle, alors que l'idée de la rédemption s'exprime précisément à l'aide du vocabulaire commercial, le fabliau prend au pied de la lettre ce langage métaphorique en transformant le salut en une marchandise apte à s'échanger et à se monétiser. De plus, il bâtit une intrigue qui réfléchit à « l'économie » de la narration, c'est-à-dire à sa mécanique interne, celle qui crée un surplus de sens à partir d'un assemblage particulier de motifs et de mots¹⁶⁷. Mettant à profit les notions de risque et de hasard, des notions fortes qui changent la compréhension du monde des affaires au XIII^e siècle¹⁶⁸, il dévoile la part de chance qui peut parfois s'immiscer dans la vie du chrétien et qui peut faire dévier le cours de son destin. La conception traditionnelle de la rédemption – envisagée comme un long parcours d'épreuves et de choix – est ainsi reconsidérée dans ce fabliau qui se laisse prendre aux plaisirs du jeu incertain et de l'intrigue.

Ainsi, les fabliaux ont utilisé la narration afin d'enseigner des leçons commerciales et des morales singulières, au carrefour des discours économiques de l'époque et de leurs propres desseins poétiques. La tradition manuscrite du genre illustre merveilleusement bien cette

¹⁶⁵ Sur ce jeu de dés aux règles complexes, voir Kitty MacGillavry, « Le jeu de dés dans le *Fabliau de Saint Pierre et le Jongleur* », *Marche Romane*, n° 78, 1978, p. 175-179.

¹⁶⁶ Le potentiel narratif de ce motif a été analysé par Sarah Elliott Novacich, « Repetition and Redemption. On *Saint Pierre et le jongleur* », *Viator*, n° 47, 2016, p. 313-332.

¹⁶⁷ À ce sujet, voir le chapitre 8 de cette thèse.

¹⁶⁸ À ce sujet, voir le chapitre 6 de cette thèse.

double vocation, narrative et didactique, à bien des égards complémentaires. Les études des médiévistes ont récemment été nombreuses à illustrer l'intérêt de l'étude des manuscrits de fabliaux pour mieux cerner les spécificités du genre¹⁶⁹. C'est ainsi en observant la réception d'un « noyau » de textes autodésignés comme *fablel* dans au moins un manuscrit qu'Isabelle Delage-Béland a mis au jour l'idée récurrente selon laquelle le genre ne se définirait que comme des « contes à rire en vers », selon la définition de Joseph Bédier¹⁷⁰, et n'auraient, par le fait même, pas de dimension didactique claire. En dévoilant la stabilité des morales qui accompagnent les récits et en analysant un grand nombre de témoins manuscrits qui montrent la versatilité du genre, Isabelle Delage-Béland montre que les « les collections concrétisent les possibilités offertes par les fabliaux qui ont autant, grâce à leur importante dimension narrative, la faculté de dialoguer avec la tradition littéraire – courtoise et arthurienne, essentiellement – que celle de livrer des enseignements, confirmés par les passages à teneur moralisantes¹⁷¹ ». Dialoguant également avec la pensée économique de l'époque, les fabliaux ont été des lieux d'échange entre les différentes sphères du savoir, comme l'ont été les contes pieux et les dits narratifs grâce à leur « scénographie » particulière, ainsi que certaines fables et certains miracles que nous avons qualifiés de « marchands » et qui ont été composés aux XIII^e et XIV^e siècles.

Un exemple frappant de la flexibilité du genre est la réception manuscrite de *Boivin de Provins*, conservé par le plus important des manuscrits de dits (Paris, BnF fr. 24432, *P* pour

¹⁶⁹ La bibliographie sur le sujet est aujourd'hui bien fournie. Voir notamment Gabriele Giannini, « Les “petits recueils” de fabliaux : présence, composition, perspectives », dans David Trotter, Andrea Bozzi, et Cédric Fairon (dir.), *Actes du XXVIIe Congrès international de linguistique et de philologie romanes (Nancy, 15-20 juillet 2013)*, Strasbourg, Éditions de linguistique et de philologie, coll. « Bibliothèque de linguistique romane », 2016, p. 156-168 ; les articles d'Alison Stones et de Beatrice Barbieri dans Gabriele Giannini et Francis Gingras (dir.), *Les centres de production des manuscrits vernaculaires au Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2015 p. 19-35 et 217-235 ; Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler, *Lire en contexte*, *op. cit.* ; Richard Trachsler, « Observations sur les “recueils de fabliaux” », dans Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens (dir.), *Le recueil au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 35-46 ; Keith Busby, *Codex and context*, *op. cit.*, vol. I, p. 437-463 ; Keith Busby, « Fabliaux and the New Codicology », dans *The World and Its Rival. Essays on Literary Imagination in Honor of Per Nykrog*, éd. Kathryn Karczewska et Tom Conley, Amsterdam/Atlanta GA, Rodopi, 1999, p. 137-160 ; Nico Van Den Boogaard, « La définition du fabliau dans les grands recueils », dans *Épopée animale, Fable et Fabliau, actes du IVe Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 657-668.

¹⁷⁰ Joseph Bédier, *Les Fabliaux*, *op. cit.*, p.

¹⁷¹ Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 317.

les éditeurs du NRCF), en plus d'un manuscrit de fabliaux qui n'a pas manqué de fasciner la critique au cours des XX^e et XXI^e siècles : Paris, BnF fr. 837, *A* pour les éditeurs du NRCF¹⁷². Ces deux collections montrent deux attitudes différentes face à la narrativité des fabliaux. Le contenu du manuscrit français 24432 été évoqué plus haut, mais rappelons qu'il s'agit d'une collection de textes moralisants du deuxième tiers du XIV^e siècle et qu'on note une volonté d'uniformiser les récits en renforçant le didactisme des récits. L'étiquette générique originale de plusieurs œuvres s'efface dans les rubriques de ce manuscrit et sont remplacées par le terme *dit*, comme pour *Li tournoiement Antechrist* qui devient « Le dit d'Antecrist et d'euls de son barnage » à l'*incipit* (f. 184r) ou le *Lai de l'oiselet* qui s'ouvre avec la formule « Ci commence le dit de l'oiselet et du vilain » (f. 42r), en plus de la modification de l'épilogue de *Boivin de Provins* qui conclut son récit avec le verbe *dire* (« pour ce di a touz, ce me semble / bon larron est qui autre emble » (*P*, v. 340-341). Le voisinage manuscrit de *Boivin de Provins* a également pour effet « d'encadrer » le récit de leçons morales qui font écho à l'intrigue, conformément à l'enchâssement des récits dans les dits narratifs. Ainsi, dans ce manuscrit de l'après « révolution commerciale », l'acte de relater des narrations brèves est légitimé par le dire qu'elles transmettent, soit le contenu moral ou didactique illustré par l'intrigue.

Le cas du manuscrit 837 du fonds français de la Bibliothèque nationale de France, daté du dernier quart du XIII^e siècle, met encore en lumière le potentiel narratif du fabliau. Considéré comme un « laboratoire poétique du XIII^e siècle » par Olivier Collet¹⁷³, la collection passe au travers des pièces brèves les plus illustres, dont plusieurs que nous avons déjà

¹⁷² Ce manuscrit célèbre recueillant un nombre impressionnant de pièces brèves est daté du dernier quart du XIII^e siècle par Keith Busby (*Codex and Context, op. cit.*, t. 1, p. 462) et Kathy M. Krause et Alison Stones (*Gautier de Coinci, op. cit.*, appendice IV, p. 375). Pour le contenu de ce manuscrit, voir le facsimilé de 1932 d'Henri Omont, *Fabliaux, dits et contes en vers français du XIII^e siècle : fac-similé du manuscrit français 837 de la Bibliothèque nationale*, Genève, Slatkine Reprints, 1973 [1932]. Un relevé du contenu se trouve aussi dans Sylvie Lefèvre, « Le recueil et l'œuvre unique. Mobilité et figement », dans Milena Mikhaïlova (dir.), *Mouvances et jointures. Du manuscrit au texte médiéval*, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2005, p. 203-228. Pour des analyses poétiques du manuscrit, voir les deux articles de Yasmina Foehr-Janssens et d'Olivier Collet dans Milena Mikhaïlova (dir.), *Mouvances et Jointures, op. cit.*, p. 153-171 et 173-192.

¹⁷³ Olivier Collet, « “Encore pert il bien aus tés quels li pos fu” (Le Jeu d'Adam, v. 11) : le manuscrit BnF f. fr. 837 et le laboratoire poétique du XIII^e siècle », dans Milena Mikhaïlova (dir.), *op. cit.*, p. 173-192.

examinées ou que nous examinerons plus avant dans cette thèse, campant univers urbain bien manifeste¹⁷⁴ :

- *De saint Pere et du jogleeur* (f. 19r-21r)
- *D'Auberee de Compiagne* (f. 24r-27r)
- *Du mantel mautailié* (f. 27r-31r)
- *Le lay de l'ombre* (f. 40r-44v)
- *Le lay de l'oiselet* (45r-46v)
- *De Barat et de H[aimet]* (51r-54r)
- *De Boivin de Provins* (f. 66v-68v)
- *De plaine borse de sens* (f. 68v-70v)
- *Les .iii. aveugles de Compiagne* (f. 73v-75r)
- *Du ch[evalie]r qui fist les [cons] paller* (f. 148v-149v)
- *Du bouch[ier] d'Abeville* (f. 158v-161r)
- *De dan Denier* (166v-167r)
- *Le dit de la dent* (f. 197rv)
- *Le Patre nostre a l'userier* (f. 218v-219v)
- *De Brunain la vache au prestre* (229rv)
- *De l'enfant qui fu remis au soleil* (f. 241r-242r)
- *Du vilain de Bailluel* (f. 242-243r)
- *Les crieries de Paris* (f. 246r-247r)
- *Des .ii. chevaus* (f. 248v-249v)
- *Des .ii. changeors* (v. 265v-267r)
- *Le credo a l'userier* (f. 281v-282v)
- *Des marcheanz* (f. 282v-283v)

Comparativement au Paris, BnF fr. 24432, où *Boivin de Provins* est le seul représentant de son genre, le *fablel* est bel et bien mis en valeur dans ce manuscrit volumineux où se côtoient 251 courtes pièces, dont 58 fabliaux, selon le compte du *NRCF*¹⁷⁵. La valorisation du fabliau entraîne également celle, plus large, de la narrativité. En effet, analysant la position liminale du *Chevalier du barisel*¹⁷⁶ dans le manuscrit de Paris, BnF fr. 837, Yasmina Foehr-Janssens montre que le texte a une fonction programmatique claire et qu'il prépare le lecteur à décoder une « écriture tout en tension, capable de faire coexister dans un même espace de sens une représentation et son contraire¹⁷⁷ ». Dans ce contexte manuscrit particulier, suivant les

¹⁷⁴ La liste qui suit se concentre sur les œuvres convoquées par cette thèse puisque nous établirons leur teneur marchande à un moment ou à un autre de notre démonstration. Voir l'Index des œuvres (*infra*, p. 461) pour voir le renvoi à chacune des pièces.

¹⁷⁵ « Inventaire des manuscrits », dans *NRCF*, *op. cit.*, p. XIX.

¹⁷⁶ *Le chevalier au barisel. Conte pieux du XIII^e siècle*, éd. Félix Lecoy, Paris, Champion, coll. « Les classiques français du Moyen Âge », 1955.

¹⁷⁷ Yasmina Foehr-Janssens, « “Le seigneur et le prince de tous les contes”. Le *Dit du Barisel* et sa position initiale dans le manuscrit BnF f. fr. 837 », dans Milena Mikhaïlova (dir.), *op. cit.*, p. 160.

conclusions de l'enquête menée par Isabelle Delage-Béland, on constate que le genre du fabliau permet souvent d'initier l'expérimentation littéraire :

Le recueil procède [...] à une sorte de "brassage de cartes" qui prend la forme d'un plaidoyer en faveur d'une littérature qui se réinvente et qui refuse de se figer après les inventions du XII^e siècle. Les fabliaux semblent prendre part au bouleversement en agissant comme des vecteurs de rupture dans ce livre qui cherche à donner un nouveau souffle à la création poétique¹⁷⁸.

Emblème d'une narrativité déconcertante et revendicatrice, le fabliau semble étendre sa poétique aux formes qui l'avoisinent dans ce recueil, alors qu'on a plutôt l'impression que l'intérêt narratif de *Boivin de Provins* est neutralisé – ou du moins réduit – dans le manuscrit de dits. Entre le troisième quart du XIII^e siècle (date de production du manuscrit fr. 837) et le milieu du XIV^e siècle (date de production du manuscrit fr. 24432), la narrativité brève se refunctionalise. Le compilateur de cette dernière collection traite le fabliau comme un dit, en insistant davantage sur le caractère moral qui était déjà présent dans l'œuvre.

Ce nouvel environnement textuel entraîne un nombre considérable de variantes dans le témoin le plus tardif de *Boivin de Provins*. En fait, depuis l'étude magistrale de Jean Rychner sur les variantes de fabliaux, publiée en 1960, les différences entre les deux témoins de ce fabliau ont fréquemment été convoquées afin de penser la « dégradation » d'une œuvre au fil du temps¹⁷⁹. Pour Dominique Boutet, la version du manuscrit fr. 24432 « omet des éléments indispensables à la bonne marche de l'intrigue, mais elle ignore aussi les aspects les plus grossiers ou les plus colorés¹⁸⁰ ». En parallèle à cette narrativité défaillante, il est significatif de constater, comme le fait Jean Rychner, que les longs comptes monétaires aient été altérés au point qu'il est parfois difficile de les suivre :

Les comptes (fictifs) sont tout à fait compréhensibles en A : de Rouget, Boivin a obtenu 39 sous, de Sorin 19 ; comme il ne sait pas compter, il a demandé à un certain Sirou de lui faire l'addition, et Sirou l'a volé de 8 sous en fixant la somme à 50 sous. De ce vol, Boivin a quelque sentiment, car il a obtenu 50 sous aussi de ventes moins importantes : deux setiers de blé, une jument, des porcs, la laine de ses agneaux. Deux fois 50, cela fait 100 : il est ainsi riche de 5 livres. **En P, au contraire, ces comptes sont gravement dégradés** : de Rouget, le vilain a obtenu 32 sous, de Brunel, 50 sous ; dans la récapitulation, ces deux chiffres sont modifiés. Puis, sans se poser de question sur le prix de vente total des bœufs, et sans aucune allusion aux services voleurs du dénommé Sirou, le vilain constate que laine des agneaux,

¹⁷⁸ Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, op. cit., p. 287.

¹⁷⁹ Jean Rychner, *Contribution à l'études des fabliaux : variantes, remaniements, dégradations*, Neuchâtel, Faculté des lettres, 1960, p. 67-84.

¹⁸⁰ Dominique Boutet, *Les fabliaux*, op. cit., p. 90

jument et pourceaux furent vendus *tout autretant* et que deux fois 50 font 100, à ce qu'on lui a dit, car il avoue maintenant ne pas savoir compter.

Insistant à deux reprises sur la nature fictive des comptes¹⁸¹, Jean Rychner ne semble pourtant pas admettre que l'énumération puisse avoir une dimension poétique marquée, puisqu'il cherche à retracer la liste juste qui est manquante en *P*. Or le passage sert justement à montrer que Brunel ne sait pas *conter* ; l'inaptitude du narrateur à fournir un compte satisfaisant au lecteur est, de façon métatextuelle, une réflexion sur l'art même de raconter. Plus encore, cette attitude face aux *contes* (narratifs et monétaires), homonymie qui permet dans *A* de valoriser le travail de création qui a servi à façonner l'intrigue, dévoile mieux qu'ailleurs la refonctionnalisation des récits brefs qui s'effectuent dans ce manuscrit du milieu du XIV^e siècle. Dépendant du narrateur dans *P*, le lecteur ne s'investit plus dans l'intrigue en faisant appel à ses compétences exégétiques pour suivre et comprendre les nuances de la narration. Il adopte plutôt une posture détachée, attendant qu'on explicite pour lui la valeur de l'anecdote exemplaire à la fin du récit, comme il en a été habitué par la lecture des dits. Les narrations brèves changent au début du XIV^e siècle, face à des habitudes de lecture nouvelles qui envisagent différemment les qualités du récit. Il nous semble que cette reprogrammation littéraire explique, au moins en partie, la tombée en désuétude des récits brefs. Lorsque la fonctionnalité de l'écrit change, c'est toute « l'économie » interne du récit qui se modifie avec elle. La valorisation du *conte* narratif par les *contes* monétaires disparaissent, puisqu'il ne s'agit plus de l'intérêt premier de l'œuvre pour *P*.

Malgré tout, *Boivin de Provins* n'en ressort pourtant pas entièrement dévitalisé. La collection de pièces brèves qui se trouvent dans le Paris, BnF fr. 24432 constitue, comme nous l'avons précédemment avancé, un livre en grande partie consacré aux problèmes économiques, spirituels et urbains du milieu du XIV^e siècle, en continuité et en discontinuité avec ceux de la « révolution commerciale ». « L'économie » des pièces est adaptée à de nouveaux enjeux culturels qui supposent des traitements poétiques différents. Dans un article qui propose une analyse du *Dit de Merlin Mellot* dans son contexte manuscrit, James R. Simpson remarque que « *what is arguably distinctive in BnF fr. 24432 is its concern with the cherishing or profanation – variously through word or deed – of small objects* » (« ce qui

¹⁸¹ Quelques lignes au haut de la citation recopiée : « Les scènes de comptes fictifs du vilain fournit un exemple plus frappant encore [...] ». Jean Rychner, *Contribution à l'études des fabliaux*, *op. cit.*, p. 69.

distingue sans doute le BnF fr. 24432 est son souci de chérir ou de profaner – à l’aide de mots ou de gestes – des petits objets »). Cette attitude ambiguë face aux objets de petite taille n’est-elle pas celle que nous venons d’observer envers le récit bref ? D’une part, toutes les « mises en dit » entreprennent de réduire ou d’amalgamer des œuvres initialement plus longues. De l’autre, l’élaboration des textes résulte souvent en une simplification des œuvres, qui s’accompagnent souvent d’une interprétation fixe et totalisante. Le choix d’intégrer un *Boivin de Provins* incapable de compter – alors qu’on aurait pu choisir le fabliau de la *Plaine borse de sens* qui met en valeur l’intérêt métaphorique et symbolique de petits objets où l’argent est conservé¹⁸² – marque un rapport changeant face à l’homonymie signifiante *conte/conte*, elle montre une nouvelle conception des récits marchands après le premier tiers du XIV^e siècle.

Il semble que le récit bref ait été un vecteur de choix pour penser les affaires commerciales pendant le « long » XIII^e siècle. Après quelques années de résistance du côté des lais et des miracles, toutes les formes brèves ont fait place aux marchands et à leurs cargaisons d’idées, qui étaient probablement perçues comme des emblèmes de la nouveauté. Avec le miracle d’*Abraham le juif* chez Adgar, les deux fables de Marie de France et les premiers fabliaux de Jean Bodel, le paysage littéraire s’ouvre aux discours commerciaux qu’ils façonnent à leur manière, liant ainsi l’économique au narratif. En façonnant des intrigues riches où le sens multiple des mots est mis en valeur, les fabliaux ont tâché de rendre lisible tout ce qui s’apparente à un commerce, que celui-ci soit des mots ou des choses. Ils ont invité à se méfier de ceux qui obtiennent trop rapidement crédit grâce au langage, de véritables changeurs qui transforment le faux en vrai à leur guise. Il faut bien constater que ce rapprochement fort entre commerce et récit bref crée un précédent dans l’histoire littéraire. Quand la *Vie des pères* est produite, elle se présente comme des « contre-fabliaux », pour reprendre l’expression d’Adrian P. Tudor, et amène la réflexion économique vers des considérations (encore plus¹⁸³) spirituelles. Quelques années après le IV^e Concile de Latran qui intériorise le péché de l’usure,

¹⁸² Sur les enjeux économiques et littéraires de ce récit, voir Elizabeth W. Poe, « Fabliaux as fair exchange: Boivin de Provins and La bourse pleine de sens », *The Old French Fabliaux: Essays on Comedy and Context*, éd. Kristin L. Burr, John F. Moran et Norris J. Lacy, Jefferson et London, McFarland, 2007, p. 19-29.

¹⁸³ Nous disons « encore plus » car le genre du fabliau n’est pas dépourvu de dimension spirituelle, bien au contraire.

la forme tout entière des contes pieux est conçue pour encourager l'identification des péchés et entraîner la confession. Plus encore, elle met des mots sur des troubles intérieurs complexes en montrant une façon de penser qui peut mener au salut, cette logique étant entièrement exprimée par le langage « éthico-économique » de l'époque. Les « dits narratifs » prendront également à cœur le langage de l'absolution et les récits se présentent comme énoncés par un jongleur-quémandeur qui suscite la participation de son lecteur en demandant métaphoriquement de la monnaie. Bon fidèle, cet énonciateur entre en contact avec une culture écrite et exemplaire au *je*, avant de s'effacer derrière les valeurs de la chrétienté relayée au *nous*. Néanmoins, après plus d'un siècle et demi de production de « récits bref marchands », il semble qu'un tel alliage tombe en désuétude, et le vocabulaire de l'échange se déplace vers des genres lyriques ou satiriques qui sont plus en vogue au milieu du XIV^e siècle. Mais avant cette « nouvelle vague », il semble qu'il y ait bien eu un « âge d'or » des petites histoires commerciales, qui ont eu un fort impact culturel et social.

Chapitre 5

Le marché du cheval

Alors que la condamnation des marchands est un lieu commun dans les écrits ecclésiastiques latins, les récits brefs en langue vernaculaire concomitants de la révolution commerciale colportent peu ce type de discours. Hormis la traduction de l'expulsion des marchands et des changeurs hors du Temple, que l'on retrouve dans le *Ci nous dit* (voir *supra*, p. 58-59), et les quelques commentaires extradiégétiques formulés par les narrateurs de miracles qui sont soucieux de valoriser la vérité de leur parole (voir *supra*, p. 124-127), force est de constater que les textes narratifs d'une courte étendue sont préoccupés par d'autres enjeux. Souvent réduits à moins d'une centaine de vers, les récits brefs qui problématisent le lexique du marché exploitent un motif narratif précis qui figure peu ailleurs dans le paysage littéraire du Moyen Âge central et qui aborde frontalement les notions de valeur et de possession : celui de la vente du cheval. Selon nous, cette scène récurrente ordonne une réflexion particulière sur le marché, que nous considérerons à la fois comme le lieu géographique de la vente, mais aussi comme une institution ayant ses propres principes¹. Il apparaîtra ainsi que les récits brefs de notre corpus ont participé, à leur manière, aux débats conceptuels qui ont accompagné la formation d'une « rationalisation économique chrétienne » du XII^e siècle au XIV^e siècle telle qu'elle est définie de nos jours par les historiens². Nous souhaitons également montrer que la frontière entre les récits brefs et les discours économiques a été particulièrement poreuse : les formes brèves se sont instituée dans la seconde moitié du XII^e siècle en s'accaparant des préoccupations économiques, qu'elles ont aidé à façonner selon leurs desseins poétiques propres. Enfin, les récits étudiés dans ce chapitre ont soit rarement été étudiés – et l'analyse que nous en faisons montre leur intérêt littéraire et idéologique –, soit ils l'ont été mais par des méthodes différentes qui ne les

¹ L'analyse institutionnelle, si elle semblait récusée par Karl Polanyi, connaît un engouement convaincant depuis les années 1990, notamment avec les travaux sur la « commercialisation » de la société anglaise. Robert H. Britnell, *The Commercialisation of English Society (1000-1500)*. Cambridge, 1993. Maryanne Kowaleski, *Local markets and regional trade in medieval Exceter*, Cambridge, 1995 ; James Masschaele, *Peasants, merchants and Markets. Inland trade in medieval England, 1150-1350*, Londres, 1997.

² Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 14.

rattachaient pas aux discours de l'époque et aux considérations médiévales entourant la possession.

LE MOTIF NARRATIF DE LA VENTE DU CHEVAL. EMPLOIS, VARIANCES, DÉPLACEMENTS.

Avant d'entamer l'analyse, nous devons aborder un point de méthode. Le nombre élevé de récits brefs qui racontent l'achat ou la vente d'un cheval permet de considérer cette scène comme un véritable « motif narratif », soit une « une unité narrative minimale » caractérisée par son contenu fixe, qui peut être amplifié par les auteurs à leur guise, et sa capacité d'itération³. À la façon d'un « micro-récit⁴ », il n'est en effet pas rare, dans les formes brèves de notre corpus – et plus particulièrement dans les fables et dans les fabliaux –, de faire la rencontre d'un homme allant au marché pour se procurer ou délaisser une monture en l'échange d'argent, donnant ensuite lieu à des développements variés. Ce motif se trouve notamment dans les fables de *L'homme, le cheval et le bouc* et *Le paysan et son cheval* de Marie de France (fin du XII^e siècle), la fable *Dou mercheant et de l'asne* de l'*Isopet Lyon* (début XIII^e siècle), le fabliau des *Deus chevaus* (début XIII^e siècle), le fabliau de *Trubert* (XIII^e siècle) et le chapitre 499 du *Ci nous dit* (début XIV^e siècle)⁵. Les variations auxquelles est soumise la vente du cheval dans ces différents récits témoignent de conceptions diverses des enjeux liés au commerce, qui se transforment selon les époques. Après une première période qui s'étend des années 1150 à 1190, où l'achat et la vente se pensent par le droit, les œuvres des années 1190 jusqu'à 1330 réorientent le débat vers des questions collectives et éthiques.

³ Francis Gingras, « L'anneau merveilleux et les deux versants du désir. Présentation du *Thesaurus informatisé des motifs merveilleux de la littérature médiévale* », *Revue des langues romanes*, CI, n° 2, 1997, p. 164.

⁴ *Idem.*

⁵ Plus tardifs, le *Dit dou cheval* de Guillaume de Machaut et le *Dit du hardi cheval* d'un auteur anonyme exploite également le motif de la vente du cheval, mais dans un texte qui s'apparente davantage à la lyrique, narré par le « je » du diteor. Voir à leur sujet Bernard Ribémont, « Le cheval et le poète. Hippie et écriture. L'exemple de Guillaume de Machaut, de Jean Froissart et du *Dit du hardi cheval* », dans *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1992, p. 511-525.

Pour bien faire ressortir les spécificités du récit bref, il nous semble opportun de convoquer d'autres types de documents qui font l'usage du vocable *cheval* pendant le Moyen Âge central. Ce survol peut s'effectuer rapidement puisque les utilisations sont marquées et relèvent souvent de la poétique ou de la vocation de chaque forme de discours. D'un point de vue sémiotique, le cheval est un signe textuel intéressant puisqu'il convoque plusieurs réseaux d'interprétations⁶. Par rapport au marchand, il est à la fois la monture qui lui permet d'exercer son métier, mais il est également un bien commercial, ayant une valeur monétaire propre⁷. On sait que le prix d'achat d'un cheval à l'époque de la révolution commerciale pouvait varier fortement selon la nature de l'animal. Par exemple, dans une étude sur *Le cheval en France au Moyen Âge*, Bernard Ribémont calcule que le « compte [royal] de 1202-1203 donne une moyenne de 15 livres pour un *equus*, 55 sous pour un roncín et 60 sous pour un sommier⁸ ». En convoquant plusieurs autres sources, il montre que les prix varient beaucoup, de région en région, ainsi que d'année en année⁹. Plutôt que de comparer les prix à ceux qui sont inscrits dans nos récits brefs, ce qui importe dans le cadre de notre démonstration est de comprendre que, lorsque le vocable *cheval* est utilisé, le lecteur ne peut connaître immédiatement la valeur exacte de la marchandise, qui est sujette à de grandes variations. Dans les documents à vocation archivistique et financière, tels que les comptes, les actes notariés, les chartes d'abbaye et les legs testamentaires, le prix de l'animal est l'une des informations essentielles. La raison d'être de ces documents est d'établir la valeur du cheval (parmi d'autres marchandises) et d'en indiquer le possesseur. L'existence de ces documents « règlent », d'une certaine façon, l'ambiguïté de la valeur marchande de l'animal.

⁶ Voir notamment les études riches qui ont été faites sur cet emblème du monde chevaleresque Elisabeth Lorans (dir.). *Le cheval au Moyen Âge. Nouvelle édition*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017. En ligne : <http://books.openedition.org/pufr/14889>.

⁷ Sur les multiples sens que peut prendre le cheval, voir l'article de M. Zimmermann, « Arme de guerre, emblème social ou capital mobilier ? Prolégomènes à une histoire du cheval dans la Catalogne médiévale (IX^e-XII^e siècles) »

⁸ Brigitte Prévot et Bernard Ribémont, *Le cheval en France au Moyen Âge. Sa place dans le monde médiéval, sa médecine : l'exemple d'un traité vétérinaire du XIV^e siècle, la Chirurgie des chevaux*, Paradigme, Orléans, 1994, p. 37.

⁹ Voir les sources nombreuses d'emplacements et de dates variés que recensent Brigitte Prévot et Bernard Ribémont, *ibid.*, p. 30-62.

En plus de pouvoir être envisagé comme un capital animalier, le cheval peut servir à emblématiser ou à identifier le marchand dans le discours social. C'est par exemple le cas dans le *Tarif du péage de Bapaume*, transmis par une traduction en langue vernaculaire datée de 1290¹⁰. Comme l'explique Robert Fossier, ce document conserve la trace « d'une enquête ordonnée par Philippe Auguste en 1202 visant à mettre à jour la taxation au péage de Bapaume, sur la route de la Flandre vers Paris et la Champagne, et au moment où le roi prenait possession de cet important tonlieu¹¹ ». Le *Tarif* indique le coût payé en taxe par chaque personne qui transite à ce carrefour :

Cascuns qui mainne a vin a voiture en Flandres doit a Bapaumes, de la caretee VI den. et **II den. du ceval** ; et s'il le maine en l'Empire, s'en doit il autant [...]. S'il maine herene, ne autre pisson, il ne doit **nient de ses chevaux**, mais le conduit et le travers si comme li autre. [...] De sel, se il est siens, s'en doit une obole ; et se li seus est autrui que siens, si doit XVI den. de conduit, **et del cheval I den.**, et 1 obole de cauchie [...] De cascun drap en carete, III den., et **I den. du cheval**, et I den. de cauchie sans conduit [...] De clau en carete, III den., et **du ceval I den. sans conduit**. Li garbe d'Achier en carete, III oboles, et **du ceval I den.** sans conduit. [...] La carete a oignons, III den. de conduit, et **I den. du ceval**. [...]¹²

Dans ce document, le mot *cheval* est un moyen de transport. Il sert autant d'instrument de mesure des cargaisons que de moyen d'identification du marchand, qui, par métonymie, disparaît derrière l'animal. À la fois outil de travail et emblème fonctionnel, en plus d'être une forme de capital, le cheval touche directement à la vie économique des marchands. Il est la métonymie parfaite du marchand dans les textes péagers, qui donnent le pouls du transport des marchandises au début du XIII^e siècle.

Ces deux types de documents historiques insistent ainsi sur la réalité économique du cheval. Pour l'un, il s'agit d'établir la valeur du capital animal, pour l'autre, il s'agit de l'associer à son possesseur en tant que moyen de transport. On assiste à une reconfiguration de ces éléments du discours dans les formes brèves, qui poseront clairement la question : « que vaut un cheval ? » et, surtout, « comment mesurer sa valeur ? » Une intrigue est formée à partir de ce qui était frontalement donné dans les documents financiers. Dans le *Paysan et son cheval* (62 vers), les désaccords sur la valeur monétaire de l'animal conduisent deux voisins

¹⁰ Ce document est cité et commenté par Robert Fossier, *Sources de l'histoire économique et sociale du Moyen Âge occidental. Questions, sources, documents commentés*, Brepols, Turnhout, p. 355.

¹¹ *Ibid.*, p. 356.

¹² Jules Finot, *Le commerce entre la France et la Flandre au Moyen Âge d'après les tarifs du péage de Bapaume*, Paris, s.d., p. 149-161.

devant le juge, après leur incapacité à s'entendre sur un prix. On remarquera que la mise en intrigue de la vente du cheval résulte en des récits particulièrement courts (16 vers pour *L'homme, le cheval et le bouc*), qui prennent le rythme des transactions marchandes. Les récits sont brefs parce que les échanges sont rapides ; le cheval est le symbole parfait d'une valeur à déterminer pour un récit court en quête d'efficacité.

Le rôle du cheval dans le récit est tout à fait différent de celui qu'il remplit dans les formes littéraires longues, comme la chanson de geste ou le roman arthurien, où le protagoniste part à l'aventure avec son animal, le nourrit et, même, lui parle. Les « couples » formés par le chevalier et sa monture ont marqué l'imaginaire, comme Renaud et Baiart ou Gauvain et Gringalet¹³. On peut par ailleurs se rappeler des mots tendres prononcés par Girart à son cheval Ferrant dans *Le siège de Barbastre*, chanson de geste du dernier tiers du XII^e siècle¹⁴ :

Quant Girart vit Ferrant, si en fu esperduz,
Et con il l'a veü, cele part est venuz.
Au chevestre le prist et de joie fu muz,
Qu'il ne deïst un mot por l'avoir de Baru.
Damedieu en mercie, qui est el ciel la sus,
Et Marie sa mere.
Li cuens Girart apele Clario le vassal ;
Entor lui sont François, li chevlier loial :
« Sire, frans chevaliers, or ne rechiet pas mal,
Quant ge ai recovré Ferrant, mon bon cheval.
Certes, je l'ai plus chier que nule rien charnal
Fors que le cors Buevon, le chevalier loial,
Que ge cuit qqu'il vaut plus que ne fist Bucifal. »
Le siège de Barbastre, v. 1050-1062.

Les mots *chier* et *valoir*, qui peuvent avoir un sens affectif ou monétaire selon l'usage, témoignent ici du grand attachement que Girart porte à sa monture. Pour Bernard Ribémont, « l'attachement du chevalier arthurien pour sa monture correspond aussi à la valeur que celle-ci possède sur le marché¹⁵ ». Mais les formes longues n'insisteront que rarement sur ce

¹³ On a déjà souligné que la fidélité de Gauvain était plus grande envers son cheval qu'envers ses dames... ! Voir Cristina Álvares, « Gauvain, les femmes et son cheval », dans *Le cheval dans le monde médiéval*, *op. cit.*

¹⁴ *Le siège de Barbastre*, Joseph-Louis Perrier, Paris, Champion, 1926.

¹⁵ Pour une description de vingt-cinq des trente-trois manuscrits, voir Françoise Viellard, « La tradition manuscrite des fables de Marie de France », *art. cit.*, p. 371-398.

point¹⁶, préférant camoufler la dimension pécuniaire derrière l'affect, ce que Michel Zink a d'ailleurs décrit comme une considération propre à la littérature¹⁷. Romans et chansons de geste préfèrent ainsi se concentrer sur la relation qui unit le cheval à son maître et laissent dans l'ombre sa valeur monétaire.

Déjà, ce constat nous permet de distinguer les formes brèves des formes longues. Les récits de transaction économiques peuvent être relatés en quelques vers seulement, alors que les relations affectives demandent à être développées dans la longueur. La forme brève met de l'avant un mode de lecture rapide, qui rappelle les échanges impersonnels au marché ou à la foire, une comparaison que travaillent les récits qui emploient le vocabulaire commercial. Le roman ou la chanson de geste, au contraire, ne s'entend ou ne se lit pas en une seule séance. Ces formes demandent en quelque sorte à établir une relation avec elles. Il est bien possible que cette déclinaison du cheval soit un élément typologique qui différencie les genres. Dans la seconde moitié du XII^e siècle, au moment de l'élaboration des premiers récits brefs en langue vernaculaire, écrire à propos de chevaux comme des marchandises est peut-être une façon de dévoiler les possibilités narratives que permet la contrainte de la brièveté. Symbole fort dans la production romanesque et épique, le duo caractéristique du chevalier et de son cheval et déplacé vers un autre duo, désormais tout aussi caractéristique, du marchand et de son capital animalier. Il est tout à fait notable que l'un des plus anciens fabliaux qui nous soit conservé met en scène deux hommes qui se disputent sur la valeur de *Deus chevaus*, alors qu'aucun autre des récits de Jean Bodel n'utilise le substantif *cheval* ou *chevaus*¹⁸. En réservant cette figure aux considérations marchandes, les formes brèves investissent un espace intellectuel particulier, qui les distinguent des autres formes narratives de l'époque.

Qui plus est, les récits brefs qui problématisent la valeur d'un capital animalier réinterprètent souvent, en fonction de leurs considérations poétiques, des notions-clefs de la

¹⁶ Bernard Ribémont note également que dans les chroniques ou sous la plume de Froissart, la valeur marchande du cheval n'est jamais indiquée. *Ibid.*, p. 33.

¹⁷ Michel Zink, « Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge », *Le Monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e-XIV^e siècles)*, Toulouse, Université de Toulouse-Le-Mirail, Service des publications, 1985.

¹⁸ Dans *Barat et Haimet*, l'intrigue mène certes à l'*estable*, mais c'est une vache qui s'y trouve : « En s'estable trova sa vache » (v. 252). Il faut néanmoins mentionner que le terme cheval se trouve caché dans le verbe « chevalchoient » utilisé dans le fabliau du *Coivoiteus et de l'envieus* (v. 27), ce qui ne place tout de même pas le cheval au centre de l'intrigue...

pensée économique et juridique qui leurs sont contemporaines. Comme nous l'avons écrit dans le troisième chapitre de cette thèse, la forme de la fable, tout particulièrement, ressemble elle-même à une sentence juridique. Parce qu'elle imite l'efficacité des verdicts, la brièveté des anecdotes en fait le véhicule idéal pour (re)penser le rapport à ce qui se présente comme une vérité. De façon significative, les premières formes narratives brèves en langue vernaculaire s'emparent des discours de l'époque pour produire des intrigues singulières, au moment où clercs et marchands problématisent de maintes façons la question de la valeur. Les récits brefs se fondent sur cette capacité à dialoguer avec les considérations économiques de la société urbaine du Moyen Âge, une capacité qui marquera l'ensemble des textes de notre corpus. Nous n'insinuons pas que les formes longues soient incapables de travailler les discours commerciaux de l'époque (car elles en sont bien capables), mais il faut avouer que les formes brèves le font avec une certaine frontalité. Elles s'emparent du trio notionnel marchand/marché/marchandage pour créer des intrigues nouvelles qui font varier le motif de la vente du cheval.

Enfin, pouvant difficilement être considéré comme particulièrement court, le fabliau de *Trubert* du XIII^e siècle¹⁹ permet bien de cerner ce que la brièveté apporte à nos récits. Avec ses 2986 vers, il est (de loin²⁰) le fabliau le plus long du corpus et se conclut ironiquement avec une mise en garde contre la prolixité. Or, quand on en regarde sa constitution, il est frappant de constater que sa longueur tient, du moins en partie, à la répétition du motif de la vente du cheval, qui se module aux besoins de l'intrigue. Significativement, la première variation du motif concerne la vente d'une génisse (v. 21), soit une jeune vache n'ayant pas vêlé, ce qui met au premier plan la question de la fertilité animale, dans un texte où les mots semblent se reproduire entre eux²¹. Alors que les fables et les autres fabliaux marchands problématisent le moment de l'échange, *Trubert* est étonnamment concis à ce sujet, réglant le tout en trois vers :

¹⁹ Ce fabliau n'est conservé que par un manuscrit, le Paris, BnF fr. 2188, où il figure seul ! Ce fait est rare dans le corpus des fabliaux, il ne se reproduit que dans le ms. Oxford, Bodleian Library Douce 111 qui contient que le *Chevalier a la robe vermeille*.

²⁰ Nous avons compilé la longueur des fabliaux tels qu'ils se trouvent dans le *NRCF* en appendice. Voir *infra*, p. xii-xv.

²¹ Ils veulent d'autant plus vendre la génisse pour obtenir une pelisse, un vêtement convenable pour que la sœur puisse être demandée en mariage : « Mere, fet il, vos ne savez, / Alons vendre nostre genice, / S'avra ma suer une pelice, / Que bien veez qu'elle est trop nue. / Tant com sera si mal vestue, / Ne troverons qui la demant » (*Trubert*, v. 20-25).

« Un macecrier l'a achetee : / Dis sous, li fit, sanz riens lessier. / Cil li dona mout volentier » (v. 34-36). Le marchandage est alors réduit à son minimum dans ce fabliau pourtant caractérisé par sa longueur. La narration s'intéresse plutôt à ce qui a échappé à son personnage, indiquant aussitôt que la vache valait « vingt sous » (v. 37) et suggérant par le fait même que le protagoniste a mal déterminé la valeur de son propre bien. La scène d'échange se reproduit aussitôt : Trubert, voit une « chievre » (v. 49) et désire l'acheter, mais parce qu'il ne parvient pas à calculer combien vingt sous font en deniers, il se fait berner. Quelques vers plus loin, dans une scène qui réécrit la rencontre de Perceval avec les chevaliers de la lande²², l'antihéros Trubert ne voit pas la différence entre du poil de fesse, utilisé comme moyen de paiement, et des sous (v. 239-240). Le fabliau profite du potentiel itératif propre au motif et répète les scènes d'achat et de vente, faisant monter et descendre la fortune du personnage²³.

On note tout de même que le déplacement du motif entraîne également sa réaffectation. Plutôt que d'inscrire le texte dans le cadre des réflexions juridiques de l'époque sur la constitution d'un « juste prix », *Trubert* montre l'écart intellectuel qui sépare le jeune protagoniste des gens avec qui il marchandait²⁴. Ce long fabliau est moins attentif à la pensée juridique et « éthico-économique » de son époque (le sujet de notre chapitre) ; il semble plus intéressée à examiner les rapports sociaux que dévoile le *leitmotiv* de la vente d'un bien animal. Sa longueur, qui s'approche de celle d'un roman court, accorde de nouvelles fonctions à un motif caractéristique de la production brève, un motif qui permet habituellement de réinvestir les discours juridiques et spirituels contemporains. Nous allons désormais nous attaquer à cette production afin de montrer comment les formes brèves ont dialogué avec la pensée commerciale de l'époque.

²² À propos de ce rapprochement littéraire, voir Jean Charles Payen, « Trubert ou le triomphe de la marginalité », *Senefiance*, n° 5, 1978, p. 119-134.

²³ Sur la dimension épisodique de *Trubert*, voir Denis Billotte, « L'unité de *Trubert* : le sens d'une série », *Reinardus*, n° 1, 1988, p. 22-29

²⁴ À ce sujet, voir l'étude de Pierre-Yves Badel, *Le sauvage et le sot. Le fabliau de Trubert et la tradition orale*, Paris, Champion, coll. « Essais sur le Moyen Âge », 1979.

Enjeux juridiques liés à l'achat et la vente. L'homme, le cheval et le bouc et Le paysan et son cheval

La valeur marchande du cheval est centrale dans l'ensemble des trames narratives brèves et marchandes que nous avons répertoriées plus haut. Tel est le cas dans deux récits issus de l'*Ésope* de Marie de France, le plus ancien fablier en langue française, composé aux environs de 1180 et qui a été conservé par vingt-cinq manuscrits²⁵. Si l'on se fie à l'importante tradition manuscrite, qui dépasse de loin celle des *Lais*, il s'agit d'un véritable « best-seller » qui aurait beaucoup circulé et, sans doute, laissé sa marque chez les lecteurs. Si l'on ne peut avec certitude préciser le lieu de rédaction de ce recueil de fables²⁶, l'emploi de l'anglo-normand le rapproche à la fois de la société anglaise et du domaine français ; il est par ailleurs contemporain de ce qu'on a appelé la « commercialisation » de l'Angleterre²⁷, un phénomène à plusieurs égards similaire à la révolution commerciale qui nous intéresse.

Dans ces récits, le cheval incarne un capital pourvu d'une valeur dont il est possible de débattre. L'expertise du marchand sur les prix du marché lui permet de ne pas se faire duper par ceux qui maîtrisent bien le langage. Dans *L'homme, le cheval et le bouc*, une fable dont la source est inconnue, un homme riche souhaite vendre un bouc et un cheval au même prix (« Un riches hum, ceo dit, aveit / un cheval, que vendre voleit, / e un sun buc tut a un pris » [v. 1-3]). Mais, hélas, le « vouloir » ne suffit pas à s'imposer au marché. Les prix sont déterminés par un certain jeu de concurrence et, ce, même au Moyen Âge²⁸. Or, dans la hiérarchie des animaux, le bouc n'est pas très élevé, particulièrement par rapport au cheval qui

²⁵ L'étude première de Karl Warnke en dénombre vingt-trois, *Die Fabeln. Mit Benutzung des von Ed. Mall hinterlassenen Materials*, Genève, Slatkine Reprints, coll. « Bibliotheca normannica », 1974 [1898]. Françoise Viellard ajoute à cette liste de témoin deux manuscrits, le Chantilly, Musée Condé, 474 (1330) et le Cognac, Bibliothèque Bodmer, 113. « La tradition manuscrite des fables de Marie de France », *art. cit.*, p. 371-397.

²⁶ Sur l'anonymat entourant Marie de France et son implication sur les réflexions sociohistoriques, voir Howard R. Bloch, *The Anonymous Marie de France*, University of Chicago Press, 2003.

²⁷ Mark Bailey, *Historiographical essay. The Commercialisation of the English Society 1000-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

²⁸ Joel Kaye, « Monetary and Market Consciousness in Thirteenth and Fourteenth Century Europe » dans *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, éd. S. Todd Lowry and Barry Gordon, Leiden, Brill, 1998, p. 372-403.

peut être un objet de luxe²⁹. Souhaitant se débarrasser des deux animaux pour le même prix (« tut a un pris » [v. 3]), le riche homme commet une erreur d'évaluation.

De plus, celui-ci n'accepte pas de se départir des animaux individuellement et souhaite plutôt les vendre conjointement : « Li riches hum par maltalent / Dit que ambedeus achatereit / U ambedeus les i larreit » (v. 10-12). Cette demande nous oblige à reconsidérer sa demande initiale, quand il affirmait vouloir vendre « un cheval [...] / e un sun buc tut a un pris » (2-3). La possible confusion par rapport à la totalité, au « tut » (v. 3), rend ambigu l'expression de la valeur : s'agit-il de vendre le bouc et le cheval pour vingt sous ou le bouc à vingt sous et le cheval à vingt sous, donc pour un total de quarante sous ? L'incertitude quant à l'interprétation témoigne bien de l'importance du langage dans la vente. Dans les deux cas, par son discours, l'homme riche tente de rendre la valeur des deux animaux équivalente.

Peu importe s'il y a volonté de tromper ou non, le marchand – qui fait ici figure d'acheteur – n'est pas dupe. Il lui offre de retenir le cheval, mais pas le bouc, qui ne vaut rien (« Uns marcheanz les bargena ; / le cheval dit qu'il retendra / mes li bucs n'en valeit nient » [v. 7-9]). Par son discours, il pose la non-équivalence des deux animaux et montre sa conscience des prix du marché. Cette histoire de négociation a de larges ramifications dans le discours juridique de l'époque, qui débat justement de questions liées à la formation de justes prix³⁰. La pensée médiévale a hérité, en la modifiant légèrement comme nous le verrons, de l'idée issue du droit romain selon laquelle *Res tantum valet quantum vendi potest* (« La valeur d'une chose est équivalente au prix auquel elle peut être vendue ») que l'on trouve par exemple dans le *Digeste* de Justinien, un recueil de citations de jurisconsultes romains qui succède au *Corpus juris civilis*³¹. Comme l'écrit Joel Kaye, c'est par le *dynamic back-and-forth process* (« l'aller-retour dynamique ») de la négociation qu'il est possible d'atteindre un point d'équilibre entre l'acheteur et le vendeur dans l'échange, qui désirent individuellement

²⁹ Sur le prix du cheval, marchandise dispendieuse et prestigieuse, voir Brigitte Prévôt et Bernard Ribémont, *Le cheval en France, op. cit.*, p. 34-45.

³⁰ L'ouvrage de référence à ce sujet est celui de John W. Baldwin, *Just price, op. cit.* Pour une reprise et un approfondissement récent de ses idées, voir Joel Kaye, *A history of balance, 1250-1375 : the emergence of a new model of equilibrium and its impact on thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

³¹ Justinien, *Digesta*, Theodore Mommsen (éd.), dans *Corpus iuris civilis*, vol. 1, Berlin, Weidmanns, 1954, l. 36, t. 1, l. 16.

maximiser leur profit et minimiser leur perte³². À ce sujet, l'historien de la pensée économique médiévale ajoute « *Not only was such rough bargaining permitted within Roman law, it was accepted as the "natural" state of affairs in buying and selling*³³ » (« Non seulement les négociations féroces sont permises dans le système légal romain, ce comportement est considéré comme l'état "naturel" de l'achat et de la vente »). Cette conception rend donc tout à fait légale l'entreprise de l'homme riche de vendre son bouc plus cher qu'il ne vaut, en lui donnant une valeur égale au cheval. Il revient au marchand de refuser l'offre et de ne pas conclure l'échange, comme le montre la conclusion du récit qui ne se termine pas sur une vente.

Or si le droit romain médiéval hérite de la prémisse de la libre négociation, les juristes du XII^e siècle définissent, à l'aide de la notion nouvelle de *laesio enormis* (« dommage excessif »), des cas d'exceptions qui tentent de limiter les abus. Afin de déterminer les cas de dommages trop grands, les romanistes et les canonistes doivent donc déterminer le « juste prix » de vente, qui permet d'identifier – et de corriger, le cas échéant – les achats et les ventes qui nuiraient à l'une ou à l'autre des parties³⁴. En fait, comme l'indique John W. Baldwin, les premières élaborations médiévales de la *laesio enormis* apparaissent en France au début du XII^e siècle et en Angleterre vers 1149, avant de se propager dans le reste de l'Europe et d'être bien admises dans la seconde moitié du XII^e siècle³⁵. De plus, si la *laesio enormis* ne se concevait d'abord que comme un recours pour le vendeur, l'époque de rédaction du fablier de Marie de France élabore des façons d'élargir l'application du concept pour intégrer l'acheteur³⁶. Le point est communément admis au début du XIII^e siècle et on le retrouve par exemple dans le texte d'Accursius qui donne comme exemple une vente où le prix excessif permet à l'acheteur d'avoir recours à la *laesio enormis*³⁷, soit le cas précis qui se trouve dans la fable de *L'homme, le cheval et le bouc*. Il n'est donc pas anodin que le marchand agisse en tant

³² *Ibid.* p. 81.

³³ *Idem.*

³⁴ L'article incontournable est celui de John W. Baldwin, « Just price », *art. cit.*. Mais voir aussi Raymond De Roover, « The Concept of the Just Price: Theory and Practice », dans *Journal of Economic History*, n° 18, 1958, p. 418–34.

³⁵ *Ibid.*, p. 22-27.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁷ L'exemple se trouve dans la glose d'Accursius au mot *Elegerit* du *Code de Justinien*, *op. cit.*, *liber 4, titulus 44, lex 2.*

qu'acheteur et non en tant que vendeur, une position qui lui est plus habituelle dans les récits brefs. Ce détail place le récit dans l'orbe des débats juridiques de l'époque, dans une région géographique qui initie par ailleurs le débat sur cette notion.

Définie par le droit romain médiéval à la fin du siècle, la *laesio enormis* s'applique aux prix payés dépassant le double du « juste prix », que les juristes définissent désormais en adaptant l'expression de Justinien et en affirmant « *res tantum valet quantum vendi potest, scilicet communiter*³⁸ » (« La valeur d'une chose équivaut seulement au prix auquel elle peut être vendu communément »). L'idée selon laquelle le prix est déterminé communément tend ainsi à le rapprocher du prix du marché³⁹. Selon l'évaluation du marchand, l'expert du commerce, la valeur du bouc se rapproche de zéro (« li bucs n'en valeit nient » [v. 9]), mais l'homme riche tente de le vendre pour vingt sous. Tant que la valeur « juste » du bouc est évaluée à moins de dix sous (bouc < 10 sous), il y aurait *laesio enormis* selon la pensée médiévale. La difficulté d'interprétation dans ce cas – une difficulté très médiévale en regard des notions de *justum pretium* et de *laesio enormis* ! – est celle de faire confiance au commerçant et de supposer qu'il ne tente pas d'acheter l'animal à bas prix.

La morale de la fable semble trancher en faveur du marchand – une position qui peut sembler étonnante à la fin du XII^e siècle – en employant le terme *nunsavant*, qui distingue l'homme riche du marchand :

Veer poëz del nunsavant
Que sun mal us prise autretant
Cumes sun bon tut oëlement ;
Ne peot lesser sun fol talent.

L'homme, le cheval et le bouc, v. 13-16.

Si le *riches hum* possède bien des avoirs⁴⁰, c'est le marchand qui bénéficie du savoir. Dans cette fable, la moralisation met à profit un binarisme précis qui oppose celui qui a conscience de la valeur des choses et des prix du marché au *nunsavant*, celui qui les ignore et voudrait, sciemment ou non, vendre ses biens à prix trop élevés. Au moment même où le système juridique médiéval adapte le droit romain en donnant des détails sur les cas limites de la *laesio*

³⁸ Cité par Joel Kaye, *A History of Balance*, *op. cit.*, p. 85.

³⁹ John W. Baldwin, « Just price », *art. cit.*, p. 29.

⁴⁰ Le mot *riche* ne veut pas systématiquement dire « fortuné », il veut plutôt dire « puissant », mais il me semble que dans cette fable économique, il est possible de penser que le personnage se caractérise par ses avoirs.

enormis, le récit de *L'homme, le cheval et le bouc* donne au lecteur un exemple de négociations sur la valeur d'un bien et l'invite à être prudent quant aux stratégies rhétoriques que pourraient utiliser l'un ou l'autre des partis dans l'échange. De surcroît, il dévoile dans la langue vulgaire la difficulté de définir communément les prix, un défi de plus en plus fréquent lors de la révolution commerciale qui connaît une augmentation considérable des échanges marchands.

Issu du même recueil de fables, le récit intitulé *Le paysan et son cheval* exploite également le motif narratif de la vente du cheval afin de réfléchir aux enjeux légaux liés au commerce, cette fois-ci en questionnant l'implication d'un troisième parti, le *bonus vir* (« l'homme de bien »), dans l'établissement des prix. Dans cette petite histoire de 62 vers, c'est désormais à un « vilein » (« un homme de la campagne ») de vouloir mettre son cheval sur le marché, après en avoir pris soin pendant un certain temps :

D'un vilei nus cuntë ici
Quë aveit un cheval nurri.
Tant l'ot gardé qu'il le vot vendre,
Deners [en] volt aver e prendre ;
Pur vint souz, ceo dist, le durra.
Le paysan et son cheval, v. 1-5.

Son voisin refuse l'offre et les deux ne parviennent pas à s'entendre. Ils acceptent de demander et de respecter l'avis de la première personne qu'ils vont rencontrer sur le chemin du marché (v. 9-12).

Cette entente civile correspond en fait exactement à ce que recommande le droit médiéval à la fin du XII^e siècle. En effet, reprenant la notion antique de l'*arbitrium boni viri*, il est concevable de demander à un troisième parti, un « homme bon » qui servira d'arbitre, d'évaluer les marchandises⁴¹. Comme l'indique John W. Baldwin, cette figure d'expert s'est spécialisée à travers les siècles : « *during the Carolingian period he was an alderman (échevin) in some cases, but in the later period of the Middle Ages he was probably a notable and disinterested person who was competent to judge a specific matter*⁴² » (« pendant la période carolingienne, il était dans certains cas un échevin, mais dans les périodes plus tardives du Moyen Âge, il était probablement un notable désintéressé qui avait les

⁴¹ Voir John W. Baldwin, « Just price », *art. cit.*, p. 27-28.

⁴² *Ibid.*, p. 28.

compétences de juger une affaire particulière »). Ce recours à un regard extérieur lui donne ainsi une importance considérable, en raison d'une confiance presque totale dans sa compétence, ce que le *Paysan et le cheval* vient directement remettre en cause.

En route vers le marché, le premier homme que croisent les voisins se révèle « borne » (« borgne »), ayant perdu l'usage d'un œil (v. 16). Pas n'importe quel œil, le « destre » (« droit », v. 17), qui dans l'imaginaire médiéval est mieux perçu que le gauche, ce qui met sérieusement en doute sa capacité à déterminer correctement le *juste prix*. Le jugement qu'il pose sur la valeur du cheval (« dis souz », v. 21) ne convient pas aux vilains ; les deux discutent tant qu'ils doivent se rendre à la cour afin d'obtenir un jugement (v. 27-28). Le monde marchand et juridique dépeint en est un où les vérités peuvent aisément être renversées, telle que le souligne bien une formule à l'*explicit* : « Li sages hum en grant destreit / turne suvent sun tort en dreit » (v. 61-62). En faisant apparaître un homme borgne devant le duo en quête d'estimateur, le récit met en doute la confiance inaliénable envers les *boni viri* que suppose le droit romain. Il semble y avoir un jeu satirique⁴³ qui renverse les qualités de l'homme bon en lui enlevant sa capacité d'évaluer la valeur des marchandises.

D'ailleurs, tous les procédés textuels semblent indiquer le renversement de l'ordre naturel (ou juridique) des choses. Le régime d'opposition est d'abord signalé par l'utilisation du préfixe *-contre* (du latin *contra*, qui signifie « contraire à ») dans les contradictions (« cuntredit » [v. 25]) qui caractérisent les négociations entre les voisins, puis la méfiance, le « cuntreguaitage », qui les anime (v. 56). Ce dernier terme, qui traduit la méfiance dans les rapports sociaux, est particulièrement important puisqu'il apparaît également dans le prologue général des fables :

Romulus, kif u emperere,
A sun fiz escrit, si manda
E par essample li mustra
Cum il se deust cuntreguaiter
Que hum nel peust enginner
Prologue, v. 12-16.

⁴³ Comme l'écrit Linda Hutcheon, contrairement à la parodie qui cible toujours une autre œuvre d'art, la satire est un phénomène moral et social qui est menée par un désir d'amélioration. Linda Hutcheon, *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, New York, London, Methuen, 1985, p. 28. Pour la mise en contexte de ces phénomènes textuels pour le corpus médiéval, voir Isabelle Arseneau, *Parodie et merveilleux dans le roman médiéval*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Recherches littéraires médiévales », 2012.

Dans cette courte leçon de poétique, la fable apparaît comme le genre apte à éveiller par l'exemple et à préparer les esprits contre le danger de se faire *enginner* (« tromper »). Le retour de ce mot-clef dans l'épilogue du *Paysan et du cheval* rend particulièrement sensible que l'établissement de valeurs est aussi sujet aux ruses langagières.

Par leur discours, les deux voisins tentent de se montrer capables d'évaluer les valeurs de façon rationnelle (« raisnablement » [v. 33]), non-motivés par leur profit individuel. Le narrateur dévoile les intentions de l'acheteur qui, une fois devant le jury, défend la légitimité du borgne en indiquant ne l'avoir jamais vu :

Cil vot mustrer raisnablement
Que bien li deit tenir covent,
Quant pur lui ne fu mespreizez
Ne pur l'autre plus avilez ;
Unc nel cunut ne nel vit mes.

Paysan et son cheval, v. 33-37.

Le terme « mespreizez » est central dans la défense de l'*arbitrium boni viri*, puisque, dans ce contexte, il a un double sens. D'abord, le premier, économique, formé par le préfixe dépréciatif *me-* et du verbe *priser* (« évaluer »), qui laisse penser que le cheval n'a pas reçu le bon prix. Le deuxième, le *mépris* qui se rapporte à la personne, consiste en la mise en doute des facultés d'évaluation du tiers parti. Du « mé-prix » au mépris des compétences de l'homme borgne, le récit de Marie de France s'efforce de montrer que la formation des prix n'est pas exempte de subjectivité et qu'elle est d'abord dans l'œil de celui qui observe la marchandise.

Cela concorde avec l'idée du droit romain selon laquelle le prix des choses n'est pas déterminé par l'utilité et la valeur qui se rapporte à la personne, mais bien par la valeur déterminée collectivement (« *pretia rerum non ex affectu nec utilitate singulorum sed communiter funguntur*⁴⁴ »). Cette idée, formulée dans le *Digeste* de Justinien, est reprise et élaborée par plusieurs penseurs médiévaux, notamment Accursius au début du XIII^e siècle⁴⁵. Le rapport individuel du cheval au *vilein* était marqué textuellement dès les premiers vers, indiquant « quë aveit un cheval nurri » (v. 2). Le soin prodigué à l'animal ne le rend pas plus apte à établir les valeurs, qui doivent être admises communément. Ainsi les prix suggérés par

⁴⁴ Cité par Joel Kaye, *A History of Balance*, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

tous les membres de ce petit récit sont contestés. La somme de « vint souz » d’abord demandée par le *vilein* (v. 5) passe à « dis souz » dans le discours de l’homme borgne (v. 21).

Comme pour *L’homme, le paysan et le bouc*, les chiffres ne sont pas choisis au hasard.

Le texte insiste sur le fait que la proposition coupe de moitié la valeur du cheval :

Li vileins li ad dit après
Qu’il ne deit tenir sun esgart,
Kar il nel vit fors de l’une part ;
Pur ceo l’aveit demi preisié
Qu’il n’en veeit fors la meité ;
Ne pot mie d’un oil veeir
Quei li chevaux deveit valeir.

Paysan et son cheval, v. 38-44.

Bien entendu, il s’agit d’un jeu humoristique sur la capacité du borgne à voir, littéralement à moitié, la valeur d’un cheval. Mais l’insistance sur les mots *demi* et *meité* fait également écho à la théorie déjà mentionnée de la *laesio enormis*, qui considère comme frauduleuse l’achat à la moitié du juste prix (*dimidia justii pretii*)⁴⁶. Non seulement la valeur a été mal perçue, mais cette erreur la rendrait admissible aux recours de la lésion énorme pour le vendeur.

Sous cette histoire de vente de cheval se cache ainsi une réflexion importante sur l’établissement des valeurs et son rapport à la subjectivité. Il importe d’ailleurs de mentionner que le mot *esgart* employé au vers 39 a un sens large au Moyen Âge : il correspond à la faculté d’examiner la valeur des choses par le canal visuel. Comme l’indique le dictionnaire de Godefroy,

C’est le “regard-examen” de la pensée, la réflexion approfondie qui mène vers la “sagesse” (cp. *avisé*), ou vers la “délibération” en assemblée ou entre amis, d’où se dégagent les “avis” de ceux qui ont réfléchi aux problèmes ou qui ont pris part à la délibération, et les “intentions” et les “projets”, conséquence des réflexions tournées vers l’avenir, ce qui devient “volonté”, quand il s’agit de Dieu et de ses décisions souveraines et “décision” et surtout “décision juridique, jugement” dans le domaine de l’administration publique⁴⁷.

La mise en cause du « regard-examen » de l’homme borgne met au premier plan que, même dans des situations où le tiers parti est complètement impartial et qu’il ne connaît aucun des deux négociateurs, des circonstances complexes peuvent mettre en doute sa légitimité et, de ce fait, son jugement.

⁴⁶ John W. Baldwin, « Just price », *art. cit.*, p. 23.

⁴⁷ Gdf, p. 199.

Dans un revirement de situation, le vendeur se libère de l'entente, qu'il avait conclue avec son voisin, de respecter l'évaluation du premier homme croisé sur le chemin du marché (v. 9-13). Avec ce qui semble constituer le triomphe de la *gaberie*, le *vilein* parvient à s'échapper de son obligation de présence en cour en faisant rire le juge et l'audience avec ses moqueries d'œil perdu :

Icil ki entrë eus esteient
E le vilein parler oieient
Le turnerent en gaberie ;
N'i ad celui ki ne s'en rie.
Od sun cheval s'en est alez,
Par bel parler s'est deliverez.

Le paysan et son cheval, v. 45-50.

La morale conclut en insistant sur la force que détiennent ceux qui, par le langage, peuvent se sortir des situations les plus épineuses (v. 51-60). Analysant le renversement des valeurs de la cour dans plusieurs textes, dont *Le paysan et le cheval*, Howard R. Bloch note l'étonnante facilité avec laquelle les mots peuvent être « repris » et « redits » par les personnages⁴⁸. Le monde marchand apparaît comme un lieu qui favorise celui qui est capable de redire à sa guise.

Dans les deux récits que nous venons d'observer, le motif narratif de la vente du cheval donne lieu à des réflexions sur la valeur des possessions, au moment même où s'écrivent des textes qui définissent le *justum pretium* et la *laesio enormis*. La monture ne se conçoit plus seulement comme l'emblème d'une classe sociale, qui se définit par son port d'arme, mais également comme celui du vendeur qui transporte ses marchandises. De ce fait, les scènes de combat à l'épée, nombreuses dans le genre romanesque, se transforment dans la fable en joutes rhétoriques, où le vainqueur est celui qui sait le mieux manier les mots. Dans cet imaginaire, le cheval apparaît comme une valeur instable, dont le juste prix demande à être déterminé collectivement, en fonction des subjectivités en présence. Le choix de la marchandise n'est donc pas anodin et fait entrer les récits brefs qui emploient le motif de la vente du cheval dans la grande discussion sur le commerce.

Au sein de la collection de fables de Marie de France, un autre récit illustre l'importance qu'accorde Marie de France à la part de la subjectivité dans toute évaluation en

⁴⁸ Howard R. Bloch, *The Anonymous Marie de France*, op. cit., p. 190.

thématisant la question de la mesure. Intitulée *L'homme et son instrument de mesure*, cette fable particulièrement étonnante de quatorze vers seulement raconte l'histoire d'un « mesurur » (« celui qui mesure⁴⁹ »), qui ne peut en aucun cas (l'expression utilisée, « par nule aventure », positionne le texte par rapport aux récits chevaleresques de la même époque, v. 4) faire les bonnes mesures (« dreit mesurer », v. 5). Au lieu de revoir son utilisation de l'instrument en question, ce dernier le maudit durement (« Durement maudist la mesure », v. 3). La perche se fâche et son cri du cœur est à la fois une revendication d'existence (« “Lai me ester !” ») et une condamnation des vices de la société :

La perche dist : « Lai mei ester !
Jeo ne faz par mei nule rien :
Tu me gettes, ceo veit hum bien.
Mes tu es plein de tricherie :
Sur mei turnes ta felunie. »

L'homme et son instrument de mesure, v. 6-10.

Accusé de « tricherie » (v. 9), on comprend que l'homme ne faisait pas un usage neutre de la perche, qui se protège en disant n'avoir rien fait par elle-même (« Jeo ne faz par mei nule rien », v. 7). Cette fable dévoile ainsi que les instruments de mesure ne sont jamais aussi fiables que le sont leurs utilisateurs. Si ces derniers souhaitent renverser les vérités à leur avantage, ils peuvent le faire grâce au langage. La mesure – que ce soit le *juste prix* ou la mesure d'une terre –, ainsi que son instrument – que ce soit la monnaie ou la perche – n'ont rien d'objectif, quoi qu'on en dise.

L'équivalence des biens. Les deux chevaux

Réduit à sa plus simple expression, le problème économique de la fable de *L'homme, le cheval et le bouc* est assez simple : la valeur du cheval est-elle équivalente à celle du bouc ? Le marchand répond par la négative (« mes li bucs n'en valeit nient », v. 9). Il refuse de considérer les deux biens comme équivalents, alors que l'homme riche voulait les vendre au même prix (« tut a un pris », v. 3). Dans le fabliau des *Deus chevaux*, un récit de Jean Bodel qui date du début du XIII^e siècle et qui n'est conservé que par le manuscrit de Paris, BnF fr.

⁴⁹ Godefroy, p. 311.

837⁵⁰, la question de l'équivalence des biens se complique. Ne parvenant plus à prendre soin d'un « roncinet de povre coust » (v. 31) – une expression redondante où tout tend à dévaluer l'animal : le choix du vocable *roncinet* (« cheval de petite valeur »), du suffixe *-et* (« petit ») et de la qualification « de povre coust » –, un vilain l'amène au marché pour l'échanger contre de l'argent (v. 39). Mal nourri pendant des années (« Mout mal peü et bien pené », v. 33), l'animal est dans un piètre état : « Bien samble roncins mors de faim » (v. 48). À la différence de la fable de *L'homme, le cheval et le bouc* et du *Paysan et son cheval*, la valeur du roncine n'est pas un mystère pour le lecteur et est dévoilée de façon insistante par le texte.

À la porte du prieuré de Saint-Acheul, le vilain rencontre un moine qui remarque tout de suite que « [p]ar semblant n'est il gueres chiers ! » (v. 61). Il s'agit de la deuxième fois que les apparences du cheval sont mentionnées, lui qui « samble [...] mors de faim » (v. 48) et qui ne « semble [...] gueres chiers » (v. 61), ce qui renforce textuellement l'idée que les valeurs s'établissent de façon subjective. Après s'être prononcé sur la valeur de l'animal, l'homme de foi propose au protagoniste de troquer un cheval que détient le couvent contre son roncine :

Ausinc volons nous alouer
 Un no roncine qui ceenz est :
 Se vous i savez vo conquest
 Nous le bareteriens au vostre.
 Venez enzz, si verrez le nostre :
 Se fesosn marchié, Dieus, tant bien !
 Se ce non, chascuns rait le sien,
 Puis resoions amis comme ains.

Les deus chevaus, v. 73-79.

Ce discours ouvre la possibilité d'un échange, qu'il formule à l'aide du verbe *barater*, signifiant tout autant « troquer » que « tromper », ce qui augure mal de la suite. Il suggère même d'agir en parfaits inconnus entre-eux, en mentionnant, au futur de l'indicatif, qu'après la vente, les deux redeviendront amis (« Puis resoions amis comme ains » [v. 79]). Les circonstances et l'attitude générale entourant le marché sont ainsi établies.

⁵⁰ Sur ce manuscrit que l'on date du troisième quart du XIII^e siècle, voir Keith Busby, *Codex and Context, op. cit.*, p. 462. Pour une analyse d'ordre poétique, voir Olivier Collet, « “Encore pert il bien aus tés quels li pos fu”, *art. cit.*, p. 173-192.

Or le roncín n'est pas en meilleure tenue que celui du vilain. Le texte s'amuse à en décrire les faiblesses dans une sorte d'anti-portrait des chevaux et des chevaliers romanesques qui sont habituellement vaillants et forts⁵¹ :

Li renduz en l'estable cort,
Si en atrait un roncín fors,
Qui n'estoit mie des plus fors
C'onques vi, ne des plus vaillanz,
Ainz estoit maigres et taillanz,
Dos brisié, mauvés pour monter.
Les costes li pot on conter ;
Hauz ert derriere et bas devant,
Si aloit d'un pié sousclochant,
Dont il n'estoit preu afaitiez.
N'estoit reveleus ne haitiez,
N'il n'avoit talent de hennir.

Les deus chevaus, v. 82-95.

Devant le découragement du vilain, le moine prétend qu'il ne faut qu'un peu de repos à l'animal, ainsi qu'un peu d'avoine et de fourrage pour qu'il se remette sur ses pattes (« Il seroit bien tost recouvrez, / S'il ne fesoit oeuvre grevaine : / S'eüst du fuerre et de l'avaine », v. 102-104) ! Le moine ignore, évidemment, qu'il est impossible à l'homme de campagne de prendre soin du roncín, alors qu'il souhaite se débarrasser du sien pour la même raison.

Cette très forte symétrie, qui organise la structure narrative et qui oppose les deux chevaux de faible valeur, n'est pas sans faire écho aux débats qui animent la société médiévale à la même époque, précisément intéressée par les questions d'équivalence. À la fin du XII^e siècle, les échanges justes sont ceux qui n'avantagent ni le vendeur ni l'acheteur. Ce rapport arithmétique est, par exemple, mis de l'avant dans le *Décret* de Gratien (ca. 1145), un regroupement de textes juridiques et ecclésiastiques qui a eu une influence considérable pendant cette période, stipule en effet que « *Usura est, ubi amplius requiritur quam quod datur. Verbi gratia, si solidos decem dederis, et amplius quesieris, vel dederis frumenti modium unum, et super aliquid exegeris*⁵² » (« L'usure est quand quelque chose d'additionnel est demandé en retour de ce qui a été donné. Par exemple, si vous prêtez 10 sous et espérez quelque chose en retour ou si vous prêtez une quantité de blé et vous demandez plus en retour »). La notion d'usure permet ainsi d'identifier les rapports non arithmétiques, où les

⁵¹ Sur la technique du portrait, voir Alice M. Colby, *The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An Example of the Stylistic Originality of Chrétien de Troyes*, Genève, Droz, 1965.

⁵² Cité par Joel Kaye, *A History of Balance*, op. cit., p. 26.

biens échangés ne sont pas équivalents, soit ceux où un surplus (une *superabundantia*) est perçu.

C'est justement ce problème qui est soulevé dans le fabliau des *Deus chevaus*, où l'échange du pareil au même pose la question des équivalences et met en cause le rapport arithmétique supposé par le *Décret* de Gratien. Alors que dans la fable de *L'homme, le cheval et le bouc*, les deux animaux avaient des valeurs différentes que l'on souhaitait rendre équivalentes, le contraire est illustré dans le fabliau des *Deus chevaus*. Les deux animaux ont la même valeur, mais, par leur discours, les maîtres tentent de survaloriser leur propre animal. En l'espace de 28 vers, le vilain oppose son cheval « bien vendable » (v. 121) à l'autre, qui n'a que la peau sur les os (« Bien me volez vendre la pel, / Quar en lui ne voi je mes rien » [v. 114-115] et « Qui me rouvez soudre a cel cuir » [v. 120]). La dévalorisation du cheval du moine se fait rapidement, en l'espace de six vers, alors que l'appréciation du cheval rural s'étend sur douze vers : le double ! À l'aide d'une formule gnomique, qui permet d'exprimer des vérités absolues, on affirme que « roncins qui n'a valor ne force / est bien dignes que on l'escorce » (v. 117-118), une formule qui tente de clore le débat de façon définitive. Dans ce même discours rapporté, l'illustration du cheval rural passe par l'expression quasi proverbiale : « Fols est qui le tient en estable ! ». Formulé de la sorte, son jugement rappelle la sagesse populaire des proverbes au vilain, ce qui n'est pas rien, considérant que les discours juridiques insistent sur le fait que les prix doivent être communément admis.

Face à l'évaluation du moine, l'homme de la campagne remet en doute la capacité de son adversaire à juger de la valeur des choses :

Mes je me merveil que c'espiaut
Que vous m'avez tant detrié :
Et si vous avoie prié
Que vous ne me gabissiez pas !
Les deus chevaus, v. 134-137.

Le verbe « merveil » (v. 134), qui signifie en ancien français l'étonnement le plus grand, convoque de ce fait la perception visuelle, qui linguistiquement est associée au *vrai*, en raison de l'homophonie *voir* (« percevoir ») et *voir* (« vérité »). De plus, les auteurs du récit médiéval mettent de l'avant les qualités du témoin oculaire, qui par l'expérience est capable de

témoigner de vérités historiques⁵³. Il se place donc du côté de l'irrévocable, en s'opposant aux *gaberies* (v. 137) et *amuseries* (v. 139) langagières auxquelles se porte le moine.

Jusqu'à présent, l'établissement des valeurs ne relève que d'un débat rhétorique. Le moine en semble bien conscient et réduit ses arguments à deux vers : « Mon roncín maigre et escillié, / Et le vostre fetes si preu ! » (v. 142-143) Il propose une autre façon d'établir la valeur des roncins (v. 146) qui ne repose pas sur le langage et les apparences. Il propose de mettre « les roncín keue a keue » (v. 147) – une formule qui n'est pas sans rappeler la symétrie qui lie les animaux – et de voir celui qui peut tirer l'autre. Si le cheval du vilain parvient à amener celui du religieux hors du couvent, le vilain pourra les garder tous les deux ; si, au contraire, ils se rendent à l'étable, les deux seront conservés par le moine (v. 147-157). Ce dernier termine sa proposition en affirmant « Ainsi doit on prover sa beste ! » (v. 157), une expression qui montre bien que le débat s'est transformé en une sorte de combat de coqs où la force passe avant l'intellect. Le verbe *prover* résonne particulièrement fort ici, ce verbe voulant d'abord dire « établir la vérité par le témoignage ou le raisonnement⁵⁴ », mais dont le dérivé *esprover*, qui apparaît au vers 146, signifie « soumettre à un essai⁵⁵ ». Le passage du raisonnement à l'*espreuve* est clair dans cette trame narrative, une épreuve qui n'est pas chevaleresque, mais bien marchande, tel que le souligne la réponse du vilain qui s'exclame : « Par ma teste, / Marcheant avez encontré ! » (v. 158-159). Ce commentaire peut être interprété comme ironique parce qu'il n'y a plus d'échange effectué, mais il semble davantage dévoiler que l'échange commercial n'est pas étranger aux combats d'orgueilleux. Le moine devient marchand quand il se livre à des manigances qui individualisent les profits au détriment de l'autre.

De plus, le défi proposé semble être une transposition du modèle arithmétique décrit par Gratien. Attachés l'un à l'autre sur un pied d'égalité, les deux chevaux ne parviennent pas à se démarquer et sont en tous points équivalents. Leur valeur s'annule. Ce qui ressort de cet affrontement, c'est l'acharnement des maîtres qui « adonc de la verge le[s] frape[nt], / aiert et frape et done granz cops » (v. 178-179). L'implication des propriétaires des chevaux qui sont

⁵³ Bernard Guénéé, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Historique », 1980, p. 78.

⁵⁴ *TL*, vol. 7, 2009 : « *beweisen* » ; *DEAFél*, « prover ».

⁵⁵ *TL*, vol. 3, 1261 : « *trans. Versuchen, auf die Probe stellen* » ; *DEAFél*, « *esprover* ».

remplis « d'angoisse » (v. 193) n'est pas sans faire écho aux considérations sur l'usure qui s'écrivent à la même époque. À la fin du XII^e siècle, l'augmentation des activités commerciales a résolument eu une incidence sur le modèle d'équivalence un peu trop fixe de Gratien qui ne prend pas entièrement en compte la variabilité des valeurs. Les contrats à crédit, qui se multiplient à la fin du XII^e siècle, ont pour conséquence de poser le problème des échanges non équivalents, parce qu'il résulte toujours momentanément en un surplus perçu par l'une ou l'autre des parties⁵⁶. Face à cet enjeu, les canonistes associent l'échange à la morale de l'intention. Ce qui relève de la perception juste ou non d'un surplus est déterminé par la volonté du créancier, qui ne doit pas *souhaiter* le profit individuel. Au même moment, les « décrétistes » – juristes du droit canon qui commentent le *Decret* de Gratien – distinguent parfois le contrat usuraire du surplus perçu dans un échange, qu'ils qualifient de *turpe lucrum* (le « gain immoral »), un terme qui se pense à travers la dichotomie morale du bien et du mal⁵⁷. Cette intériorisation des enjeux économiques va de pair, au début du XIII^e siècle, avec le IV^e Concile de Latran de 1215 qui rend obligatoire la confession annuelle⁵⁸.

En montrant les corps profondément impliqués dans l'échange (au point de frapper leur marchandise) et en insistant sur les troubles ressentis (l'angoisse), le fabliau des *Deus chevaus* montre avec force qu'il est impossible de concevoir l'échange sans prendre en compte le contexte et les motivations individuelles. La trame narrative de ce récit est d'ailleurs à l'opposé de *L'homme, le bouc et le cheval*, où le texte ne semblait pas suggérer que l'un ou l'autre des personnages était motivé par le désir d'obtenir un profit personnel, tandis que, dans *Les deus chevaus*, le désir de fraude est manifeste. L'envie d'en obtenir plus que son voisin se traduit narrativement par la volonté des deux hommes de remporter la manche, et ce, par tous les moyens. L'épreuve a pour conséquence de dégrader des animaux, déjà en piètre état. L'un « des piez devant s'aert a terre, / que de l'un des piez se desferre : / Le fer fet voleter a contremont » (v. 199-201), alors que l'autre « a copé la keue / si a alegié son fais » (v. 217-218), ce qui a pour conséquence que les deux chevaux s'enfuient. Ces actes de violences animales ne résultent donc pas seulement en la dégradation des marchandises, mais bien en leur disparition totale.

⁵⁶ John W. Baldwin, « Just price », *art. cit.*, p. 74.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸ À ce sujet, voir *supra*, p. 29.

La destruction ultime des chevaux se comprend bien à la lumière de la notion de dilapidation, telle que définie par Georges Bataille dans *La part maudite*⁵⁹. En partant des organismes vivants, qui exsudent leur excès d'énergie, il stipule que les sociétés productives dilapident les surplus de richesses dans des actes souvent excessivement violents comme la guerre ou, dans le cas de ce récit, des coups portés à de pauvres roncins. Pour Bataille, les sociétés d'excès créent de l'angoisse chez les membres qui les constituent⁶⁰ ; cette même « angoisse » que ressent le vilain au moment de constater qu'il pourrait perdre son bien et le surplus escompté : « Ainz areste sanz dire ho : / D'angoisse li batent li flanc » (v. 191-192). La « consommation » des ressources provoque ainsi le renversement de la logique économique qui lui permettait d'exister en premier lieu⁶¹ : dans les *Deus chevaux*, ni le moine ni le vilain n'obtiennent les roncins et la situation se conclut par une perte totale pour les deux.

L'idée de « consommation » n'est pas anachronique dans le contexte « éthico-économique » du Moyen Âge, qui conçoit le salut par les termes de l'échange et vice versa (voir Chapitre 2). Par exemple, dans l'épisode biblique de l'expulsion des marchands et des changeurs hors du Temple (Jn 2, 13-19), le verbe *comedit* (« manger », « consommer ») métaphorise le tourment que provoque la présence des impies dans le lieu sacré (« *recordati vero sunt discipuli eius quia scriptum est zelus domus tuae comedit me* »). Cette consommation en est une de l'âme, par cette logique qui lie les comportements terrestres au salut. Les lieux choisis dans le fabliau des *Deus chevaux* s'inscrivent directement dans ce contexte idéologique. Les chevaux, une fois attachés queue à queue, tirent vers l'extérieur du couvent ou en direction de l'étable du monastère (v. 152 et 155). Ils se situent au milieu des deux axes du profit, celui, immoral (le *turpe lucrum*), qui est individuel ou celui, moral, qui est détenu par l'Église.

À un moment où les pratiques marchandes sont associées aux intentions qui les motivent, l'*explicit* des *Deus chevaux* incite le lecteur à s'impliquer dans le jugement, légal et moral, des événements du récit. Une fois les deux animaux évadés, le moine accuse le vilain d'avoir causé la perte des roncins : il le traîne en justice (« Puis le fist a Amiens semondre / A

⁵⁹ Georges Bataille, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967, p. 70.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁶¹ *Ibid.*, p. 60.

la cort par devant l'evesque » (v. 228-229). Mais le procès traîne, le jugement ne survient jamais (« Puis ont lonc tens le plait tenu, / Qu'ainz ne lor en fist jugement » (v. 232-233). En guise d'épilogue – là où la moralisation du récit s'effectue habituellement –, le narrateur se tourne vers le « hors texte » pour déterminer le coupable : « Or vous proi je communement / Qu'entre vous m'en dites le voir, / Se li vilains le doit avoir » (v. 234-236). Dans ce récit, où l'enjeu est l'établissement de la valeur des roncins, il revient au lecteur de juger la dimension éthique de cette affaire. Le terme *communement* est ici fondamental : d'abord, parce que les prix s'établissent de façon collective ; ensuite, parce que la communauté des chrétiens accorde aux comportements économiques une fonction cohésive. Autour de ces pratiques terrestres se joue la possibilité du « vivre ensemble », de l'union du « je » du narrateur (v. 234) au « vous » de ses auditeurs-lecteurs (v. 236).

En rendant inefficace l'échange arithmétique de deux biens à valeur identique, le fabliau des *Deus chevaus* dévoile un monde où l'accord « juste » admis par deux personnes semble difficile à obtenir. Le motif narratif de la vente du cheval – qui servait principalement dans le fablier de Marie de France à réfléchir aux pratiques économiques de l'époque dans un cadre juridique – est envisagé d'une façon nouvelle, informée par le langage « éthico-économique » de l'époque. Entre les lignes se constitue donc un rapport à la collectivité problématisé par les intentions individuelles de ses membres, qui espèrent obtenir un surplus de leur échange. L'échec de l'échange arithmétique et la prévalence du *turpe lucrum* dans le cadre du récit ne traduisent cependant pas la débâcle complète du modèle « éthico-économique ». En convoquant les compétences exégétiques du lecteur, le récit se pose en « contre-exemple » à ne pas suivre. Il fait confiance aux facultés intellectuelles (et sensibles !) du lecteur, qui voit dans la dilapidation des richesses un problème potentiel pour la collectivité.

Économie caritative. Le marchant et l'asne de l'Isopet de Lyon et de l'Isopet I – Avionnet, Prêt du marchand à l'écuyer (Ci nous dit, chapitre 499)

L'affect du lecteur est également convoqué dans la fable intitulée *Dou marchant et de l'asne de l'Isopet de Lyon* (début XIII^e siècle), où le motif de la vente du cheval se transpose en achat d'âne. Ce fablier de l'île de France, écrit dans le dialecte franc-comtois, est conservé dans le

manuscrit de Lyon, Bibliothèque Municipale, Palais des Arts, 57, qui comporte également la collection des fables latines de l'*Anonymus Neveleti*, datée du dernier quart du XII^e siècle⁶². Au sein de ce manuscrit, les fables françaises suivent la version latine, ce qui rend leur traduction particulièrement facile à suivre, poussant la critique à le considérer comme un objet à fonction scolaire⁶³. Analysant le rapport entre l'original et sa « translation » en français, Jeanne-Marie Boivin note que, si le contenu est le même dans les deux langues, l'auteur de l'*Isopet de Lyon* « a systématiquement et abondamment amplifié les apologues de l'*Anonyme* : les récits ont été en moyenne multipliés par quatre et les moralités par six⁶⁴ ». Ces différences notables nous permettent de les considérer comme des versions nouvelles d'un même récit, plutôt que comme de simples traductions fidèles de l'original latin.

Rédigé peu après l'*Ésope* de Marie de France, ce fablier a comme caractéristique d'offrir une interprétation souvent influencée par la doctrine chrétienne. Les termes *richesses* et *povretey* y constituent une opposition forte, comparable à celle du *fort* et du *faible*, omniprésente dans les autres recueils de fables, qui relève probablement de l'esprit classificatoire décrit par Claude Lévi-Strauss à propos des mythes⁶⁵. Les deux termes provoquent souvent des commentaires moraux des narrateurs, qui profitent de l'occasion pour rappeler que la pauvreté volontaire est plus fructueuse que la richesse. Telle est la morale de *La rate privee et de la savaige*, après avoir montré la prévalence de la « povre vie » (v. 39) :

Qui de trop haut choir dote l'onte,
 Saiges est, se trop haut ne monte.
 Liesce font et soffisance
 Richesce, non pais abondance.
 Povretez est, non pais richesce,
 Avoirs c'un despent en tristesse.

Isopet de Lyon, La rate privee et de la savaige, v. 89-94.

Mieux vaut vivre pauvre entouré de richesses, tel que l'indique une épître de Paul aux Corinthiens (2 Co 6, 10) : « *nihil habentes et omnia possidentes* » (« rien avoir et tout

⁶² Julia Bastin, *Recueil général des isopets*, op. cit., p. XVI.

⁶³ Pierre Riché et Danièle Alexandre-Bidon, *L'enfance au Moyen Âge*, Paris, Seuil et Bibliothèque nationale de France, 1994, p. 142.

⁶⁴ Jeanne-Marie Boivin, *La naissance de la fable*, op. cit., p. 234.

⁶⁵ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 174.

posséder »). La dépense ne peut mener qu'à la tristesse, contraire à la joie éternelle que procure la grâce divine⁶⁶.

Dans le système axiologique des fables, qui oppose l'indigent au fortuné, il est possible de considérer l'âne comme le parent pauvre du cheval. Dans l'*Isopet de Lyon*, il est convoqué dans quatre apologues où ses qualités laissent généralement à désirer. Après l'avoir dépeint comme « [l]i foibles dou fort osse rire » (« le faible qui ose rire du fort » [v. 3]), la fable *Dou cengler et de l'asne* conclut en affirmant que « Li fols qui est sanz conoissance / Ne set honorer sapience » (v. 27-28). Puis, dans la fable *Dou chien et de l'asne*, l'animal, jaloux du chien, tente sans succès de se faire passer pour le meilleur ami de l'homme afin d'obtenir davantage de viande. Le récit se termine sur l'idée qu'il ne faut pas espérer plus que ce qui a été offert par la nature : « Fols est qui a ce s'abandone / Que sa nature ne li done » (v. 31-32). Pauvre d'esprit, il est également une analogie des pauvres involontaires qui souhaitent se hisser au sommet de l'ordre social.

Dans la fable *Dou cheval et de l'asne*, telle que conservée par l'*Isopet de Lyon*⁶⁷, l'opposition entre les deux animaux renverse l'horizon d'attente en associant l'âne au travail dévoué et le cheval à l'orgueil. Fière d'être parée d'or, la monture d'un jeune homme « mout se porte orgoillousemant » quand elle voit les reflets du soleil reluire sur elle (v. 3). Son arrogance est telle qu'elle ne supporte pas que l'âne puisse lui bloquer la voie, une fois rendue dans une « étroite rue » (v. 17), et lui crie des injures (v. 20-28). L'âne reste stoïque face à ces attaques et s'humilie devant la bête (« Vers lo Cheval fort s'umilie / Li Asnes, et merci li crie ; / Outre passe, cline la face » [v. 29-31]). Le temps passe. Le cheval ne s'illustre pas dans les tournois et ne mérite plus de porter « armes honorables » (v. 38). Quand l'âne le revoit, il se moque de lui et compare son destin aux renversements soudains de la roue de la Fortune :

Ores t'ai abaissié Fortune,
Ce est sa meniere commune.
A nous t'a volu ygaler,
Si qu'avuec toi poons aller.

Isopet de Lyon, Dou cheval et de l'asne, v. 59-62.

⁶⁶ Voir chapitre 2.

⁶⁷ Une autre version du récit, que nous examinerons à l'instant, est conservée dans l'*Isopet I – Avionnet*.

Le verbe « ygaler » qui est employé (v. 61), un vers après la mention de la manière « commune » de fortune (v. 60), reprend l'idée générale selon laquelle la pauvreté vécue comme un choix permet d'unir la communauté des chrétiens⁶⁸. Elle indique un modèle idéal « éthico-économique » de la pauvreté et de l'humilité qu'incarne l'âne de la fable.

La fable *Dou mercheant et de l'asne* de la collection de l'*Isopet de Lyon* offre une réinterprétation du motif de la vente du cheval en substituant un âne à la précieuse monture. Le « micro-récit » est établi dans sa forme la plus succincte dès l'ouverture de la fable :

Uns Merchanz vai en merchandise ;
Dou guain l'atrait la covoitise.
Un Asne qu'il trovai a vandre.
Por certain pris d'ergent vai prandre.

Isopet de Lyon, Dou mercheant et de l'asne, v. 1-4.

Tandis que le *Paysan et son cheval* et *L'homme, le cheval et le bouc* de Marie de France n'élaboraient pas les dimensions psychologiques des personnages, cette fable du début du XIII^e siècle dévoile dès les premiers vers la *covoitise* qui motive le marchand, plaçant ainsi cet apologue dans une forme de continuité par rapport aux discours sur l'*usure* de l'époque. Aussitôt exposé, le motif de la vente de l'âne avorte. La suite du récit ne donne pas à lire un débat sur la formation des prix et l'établissement des valeurs, mais s'intéresse plutôt à ce qui se passe *après* la vente, une fois que la possession est acquise.

L'âne, une fois acheté, est mis à mal. En décrivant les douleurs physiques subies par l'animal, le texte rend le lecteur sensible à sa pauvre condition :

Charge li mest sus lui si sote
Que l'eschine l'em ploie toute.
Dou le fiert et le blesce,
Vivre lo fait en grant destresce.

Isopet de Lyon, Dou mercheant de l'asne, v. 5-8.

Le caractère explicite des verbes *pioier*, *ferir* (« frapper ») et *blescer* contribue à l'horreur de la scène, une violence semblable à celles des descriptions de combats chevaleresques dans les romans arthuriens des XII^e et XIII^e siècles⁶⁹. De même, il renverse la leçon du proverbe de la

⁶⁸ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 78.

⁶⁹ Le collectif *La violence dans le monde médiéval*, montre l'abondance des scènes de violence, en particulier dans le roman arthurien, dans des récits comme *Érec et Énide* et *Le roman de Tristan*. Ils n'oublient pas les fabliaux et la chanson de geste (*Senefiance*, n° 36, Université de Provence, Centre d'Aix, 1994). Voir également le collectif plus récent dirigé par Philippe Haugeart et Muriel Ott, *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

Vulgate (Proverbes 26, 3), qui ordonne que « *flagellum equo et camus asino et virga dorso imprudentium* » (« un fouet pour le cheval, une bride pour l'âne et un bâton pour le dos des insensés »), quoique le rapport analogique de la fable complique la parfaite adéquation entre l'âne de la Bible et celui de la fable. Nous y reviendrons. Notons pour l'instant que l'intertexte biblique place déjà le récit en relation avec une réflexion sur les attitudes à entretenir envers les autres (encouragement, prise en charge et réprimande), selon leur nature, qui est symbolisée par des objets emblématiques (le fouet, le mors et le bâton).

La focalisation omnisciente s'intéresse ensuite à l'âne, qui passe par le fait même du statut de marchandise à celui d'entité consciente :

L'Asne qui soffre tel meschance
De sa vie est en desesperance.
La nuit quant adeschargié repose,
Adonc se plaint et se delose ;
Se sant las, et des cos quessez.

Isopet de Lyon, Dou mercheant et de l'asne, v. 9-14.

La narration emploie tout un lexique qui donne accès aux tourments intérieurs de la bête à travers des verbes d'état ou des constructions réflexives : « soffre » (v. 9), « desesperance » (v. 10), « se plaint » (v. 11), « se delose » (v. 11) et « se sant las » (v. 11). Ce mouvement vers l'intérieur du texte change la perspective première, qui suivait les actes et la perspective du marchand. Ce dernier, cupide, donc insensible dans la pensée médiévale, ne perçoit pas le malheur de l'animal, forcé de travailler jour et nuit sans recevoir suffisamment d'avoine (« Lo jour travaille et trait grant poinne, / La nuit li donent pou d'avoinne », v. 15-16). La maltraitance mène à la mort de l'âne, à qui on retire la peau pour faire des cymbales d'où pendent de douces clochettes et des tambours de guerre (v. 18-26). Le texte mentionne à cet égard que, vivant ou mort, la peau de l'âne est toujours mise à mal (« Ensinc de l'Asne, morte et vive, / Fut en poinne la la pel chaitive », v. 25-26).

Dans la réécriture que conserve l'*Isopet I – Avionnet* (du premiers tiers du XIV^e siècle), une version semblable fait disparaître la situation initiale et le motif de l'achat de l'âne : le marchand se montre tout aussi insensible devant l'animal, qu'il n'hésite pas à piquer d'un « aguillon » (« une pointe de fer », v. 5). Ce dernier s'inquiète à voix haute et ses paroles sont rapportées au discours direct : « Las, chetis ! / Miaux voudroie estre mors que vis, / Se fusse hors de ceste painne ! » (v. 7-9). Ce dévoilement de la vie intérieure permet de donner de

l'épaisseur psychologique au personnage et de le rendre sympathique aux yeux du lecteur. L'âne se démène, mais il ne sait pas que le marchand a déjà promis sa peau à l'Archiprêtre et que son souhait de mourir est en réalité celui de son maître, qui n'en a que pour sa valeur monétaire (v. 11-14). Le langage figuré (« je voudrais mieux être mort que vivant ») est pris à la lettre, dans cette fable qui semble suggérer qu'en plus d'être insensible, les marchands n'accordent de prix qu'à une seule chose : la valeur des marchandises.

Dans l'*Isopet de Lyon* du début du XIII^e siècle, une morale impressionnante de 64 vers accompagne l'apologue. La taille de cette moralisation, deux fois plus importante que le récit, laisse voir à quel point la trame narrative pose problème. Se plaçant à la défense de l'âne, « qu'est sanz conoissance » (v. 27), et à l'offense du marchand, « li deables » (v. 29), le narrateur entame un long sermon où le lexique du commerce permet d'évoquer le salut du chrétien :

Et cilz mondes, ce est la foire,
Ou l'on trove pou de foi voire.
Ceste foire son paiemant
Avra au jour dou jugemant,
Quant Deus les mavais punira,
Et les bons reguierdonera.

Isopet de Lyon, Dou mercheant et de l'asne, v. 31-36.

L'abondance de termes économiques s'inscrit directement dans la pensée « éthico-économique » où le rachat de l'âme est une question d'échange. La morale est tout de même étonnante en ce que, hormis la situation initiale, le récit n'a, à première vue, rien d'économique. La scène de *bargaine* sur le prix de l'âne fait l'objet d'une ellipse. La transaction se limite à une formulation vague qui réduit l'importance de l'argent dans le récit : « Por *certain pris* d'ergent vai prendre » (nous soulignons, v. 4). Le tout semble permettre d'éviter d'aborder les questions de valeur qui sont habituellement déployées avec le motif de la vente du cheval et le choix du métier du protagoniste qui, dans un premier temps, peut sembler aléatoire.

À vrai dire, cette fable est bien économique, mais seulement si on l'interprète à la lumière des discours de l'époque et non de nos *a priori* modernes. Car ce récit de maltraitance animale rend bien sensible la part de responsabilité que détient le marchand à l'égard de son bien. Entre les lignes, la fable nous apprend à faire les bonnes dépenses : offrir de « [l']avoinne » (v. 16) à son âne (une dépense matérielle et productive) et lésiner sur les coups

émis (dépense physique et improductive). Georges Bataille définit la dépense strictement comme ce qui provoque une perte :

Or, il est nécessaire de réserver le nom de *dépense* à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production. Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens.⁷⁰

Le sens des dépenses est central dans cette fable. Le problème du *Marcheant et de l'asne*, autant dans l'*Isopet de Lyon* et l'*Isopet I-Avionnet*, est que le protagoniste, trop concentré sur son gain individuel, évalue mal l'impact de ses gestes. Il ne reconnaît pas l'utilité de donner de l'avoine à son âne pour le garder en vie et être ainsi utile à l'ensemble de la communauté.

Avant que le XIII^e siècle ne forge les syntagmes *bonum commune* (« bien commun ») et *bonum publicum* (« bien public ») à partir des textes aristotéliens, la notion d'*utilitas* permettait de penser le rapport à la possession dans une dimension collective⁷¹. Selon la pensée économique du Moyen Âge, la valeur des biens terrestres doit être déterminée selon leur utilité sociale. Si cela permet la gestion des possessions, cette valeur indique également un certain rapport à maintenir avec elles. À partir du moment où les biens appartiennent non pas seulement à un individu, mais bien à la collectivité, il est nécessaire d'en prendre soin, afin d'éviter des conséquences directes sur la communauté chrétienne. En ce sens, la métaphore du *corpus* (« corps ») de l'Église, qui se multiplie dans les textes du XI^e et XII^e siècle⁷², permet de penser la cohésion sociale à travers la gestion des biens, en considérant l'ensemble des possessions comme « indissoluble et sacré⁷³ ». Ainsi, en donnant des coups à l'âne – des coups décrits en insistant bien sur leur impact sur le corps –, le marchand de la fable de l'*Isopet de Lyon* s'attaque bien concrètement au corps de l'Église.

Ce n'est sans doute pas un hasard si l'âne se transforme en objet sacré au terme de son aventure. Cette conclusion, qui rappelle celles que l'on trouve dans les *Métamorphoses*

⁷⁰ Georges Bataille, *La notion de dépense*, op. cit., p. 28.

⁷¹ Yves Sassier, « Bien commun et *utilitas communis* au XII^e siècle, un nouvel essor ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 32, n° 2, 2010, p. 245-258.

⁷² Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 55.

⁷³ *Idem*.

d'Ovide⁷⁴, est présente dans les deux versions médiévales du récit. Dans l'*Isopet de Lyon* du début du XIII^e siècle, il permet de créer deux instruments de musique, l'un divin et l'autre guerrier :

Fit li Merchanz de la pel faire
Cimbales, ou clochates pandent,
A tochier des doiz douz sons randent,
Et grant tabours que l'on suet batre,
Quant l'on essamble por combatre

Isopet de Lyon, Dou mercheant et de l'asne, v. 20-24.

Les cloches, qui se propagent dès le Haut Moyen Âge dans les lieux de culte⁷⁵, sont associées au divin et à la collectivité. Elles organisent auditivement le temps⁷⁶, d'origine divine⁷⁷. En se transformant en cymbales d'où pendent des clochettes dont le son est « doux », la mort de l'âne est en fait un *sacrifice* ; elle témoigne d'une *sacralité* qui est propre à tous les biens matériels de la communauté des chrétiens⁷⁸. L'accessibilité des clochettes, plus petites et mobiles, qui peuvent être « touchées des doigts », donne un accès personnel au divin. Cependant, contrairement à ce que l'on observe chez Ovide, la métamorphose ne résulte pas d'une merveille, elle est rendue possible par la transformation de l'âne par un expert en métallurgie. La transformation « magique » devient marchande et est provoquée par le savoir-faire des métiers, qui se regroupent d'ailleurs en guildes urbaines à partir de la fin du XII^e siècle. Au carrefour du marché et du sacré, les signes de la ville sont intégrés dans le langage « éthico-économique » qui clôt le texte, dans une réflexion où la possession est avant tout collective.

Dans l'*Isopet I – Avionnet*, dans le premier tiers du XIV^e siècle, le texte conserve l'instrument de guerre (« de naquaire », v. 17) mais remplace les cymbales par un tambour :

Sa pel, pour en faire un tabour ;

⁷⁴ Dans la version médiévale du conte de *Philomena*, tel que conservé par l'*Ovide moralisé*, Téré « devint hupe coupee, / si com la fable le raconte, / pour le pechié et pour la honte / qu'il avoit fet de la pucele ». La métamorphose révèle alors la nature peccable du personnage, tout en le condamnant.

⁷⁵ Fabienne Pomel, « Pour une approche littéraire des cloches et horloges médiévales : réflexions méthodologiques et essai de synthèse », dans *Cloches et horloges dans les textes médiévaux : mesurer et maîtriser le temps*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 11.

⁷⁶ Jean-Marie Fritz, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris, Champion, 2000, p. 12.

⁷⁷ Jacques le Goff, « Temps de l'Église et temps du marchand », *art. cit.*

⁷⁸ Sacrifier signifie, étymologiquement, « faire sacré », comme le rappelle Georges Bataille, *La notion de dépense, op. cit.*, p. 29.

A un menestrier si donroit
Si tost com li Asnes mouroit,
Ou pour faire piau de naquaire
Que li menestrier feroit braire.

Isopet I - Avionnet, Du marcheant et de son asne, v. 14-18.

L'inscription du *menestrel* dans le corps du texte complète le processus communicationnel de la fable, de la production du récit à sa transmission. En devenant objet à entendre, l'âne passe du côté de l'enseignement et de la vérité⁷⁹. Dans cette fin spéculaire, qui nous ramène à l'énonciation première du texte, l'exemplarité du récit est manifeste. Mais contrairement aux *Lais* de Marie de France, dont la fiction tente de séduire le lecteur avec son *making of*, le *Marcheant et l'asne*, contenu dans les deux isopets, transite vers les autorités supérieures : « Se li Escripiture ne mant » (*Isopet de Lyon, Dou marcheant et de l'asne*, v. 72) et « ainsi le lisons en la Bible » (*Isopet I - Avionnet, Du marcheant et de son asne* v. 36). Les réflexions sotériologiques qui animent les épilogues des textes montrent avec force que la vie matérielle se conçoit de pair avec la possibilité de la rédemption.

Alors que les récits étudiés dans ce chapitre mettaient davantage en cause le sens de la vue, associé fréquemment à l'évaluation des valeurs, ce récit, qui fait varier grandement le motif de la vente du cheval, est plus ancré que les autres dans une conception éthique des possessions. Par le contre-exemple du marchand se dessine un comportement idéal : un rapport caritatif aux choses temporelles. En effet, c'est par le mot, *charité*, que la société urbaine du Moyen Âge, plus productive que jamais, répond au danger de la dilapidation excessive des richesses⁸⁰. À un moment où des fortunes considérables s'accumulent, l'amour de Dieu et du prochain se pense notamment par la générosité, la largesse, de ceux qui possèdent des biens matériels. Cet idéal caritatif trouve sa source dans un passage des Actes des Apôtres (4, 32-35), où la communauté (*Multitudinis*) se conçoit à travers le partage des biens :

⁷⁹ Comme l'écrit Marie-Louise Ollier en observant les romans de Chrétien de Troyes, l'appel à *antandre* est avant tout un appel à l'*antacion* (« The Author in the Text : the Prologues of Chrétien de Troyes », *Yale French Studies*, 51, 1974, p. 32-36). Sur l'ouïe et sa dimension poétique, voir Jean-Marie Fritz, *La Cloche et la lyre. Pour une poétique médiévale du paysage sonore*, Genève, Droz, 2011. Pour une étude sur les cinq sens, voir Florence Bouchet et Anne-Hélène Klingler-Dollé (dir.), *Penser les cinq sens au Moyen Âge Poétique, esthétique, éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

⁸⁰ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*

Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una : nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia. Et virtute magna reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Jesu Christi Domini nostri: et gratia magna erat in omnibus illis. Neque enim quisquam egens erat inter illos. Quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat⁸¹.

Unis « corps et âmes » par l'idéal de charité (*erat cor unum et anima una*), les membres de la communauté des chrétiens sont unis par le partage de la foi et par le legs des possessions aux plus nécessiteux (*Dividebatur autem singulis prout cuique opus era*). Cette redistribution des biens aux indigents marque un idéal bien clair dans l'esprit des chrétiens. Les mouvements populaires de pauvreté volontaire qui se développent dans les milieux urbains du XIII^e siècle témoignent d'ailleurs de l'impact massif qu'elle a eu sur l'époque⁸².

Ce rapport supra-personnel à la possession se pense parallèlement à une éthique du soin au Moyen Âge, tel que formulée dans un passage de la première épître de Paul à Timothée (5, 8), où il est écrit que « *Si quis autem suorum, et maxime domesticorum curam non habit, fidem negavit et est infideli deterior* » (« Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et principalement de ceux de sa famille, il a renié la foi, et il est pire qu'un infidèle⁸³ »). Au XIII^e siècle, ce soin des autres (*suorum [...] curam*) se concrétise par de nombreux dons des laïcs aux hôpitaux, qui se développent avec fulgurance depuis le siècle précédent. De plus, les dons aux pauvres sont fréquents. Dans un article qui dépouille les testaments à la recherche d'actes de charité, Francine Michaud écrit qu'« [e]ntre 1248 et 1348, 198 individus sur 436, soit un peu moins de la moitié des testateurs marseillais (45 %), ont désigné à ce titre une charité ou simplement les *pauperes Christi*⁸⁴ ». Ces différentes formes de dons, que l'on a jadis examinées comme un malaise spirituel des fortunés envers leur avoir⁸⁵, mais qui serait

⁸¹ Traduction de Louis Segond : « La multitude de ceux qui avaient cru n'était qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait que ses biens lui appartenissent en propre, mais tout était commun entre eux. Les apôtres rendaient avec beaucoup de force témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus. Et une grande grâce reposait sur eux tous. Car il n'y avait parmi eux aucun indigent: tous ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de ce qu'ils avaient vendu, et le déposaient aux pieds des apôtres; et l'on faisait des distributions à chacun selon qu'il en avait besoin. »

⁸² Voir à ce sujet Lester K. Little, *Religious Poverty*, *op. cit.*

⁸³ Traduction Louis Segond.

⁸⁴ Francine Michaud, « Le pauvre transformé : les hommes, les femmes et la charité à Marseille, du XIII^e siècle jusqu'à la Peste noire », *Revue historique*, vol. 650, n° 2, 2009, p. 251-252.

⁸⁵ Lester K. Little, *Religious poverty*, *op. cit.*, p. 120.

pour Todeschini une reconnaissance de la productivité de l'aumône⁸⁶, témoignent toutes deux de la responsabilité qui unit le riche au pauvre dans la civilisation marchande du Moyen Âge.

Parce qu'il possède l'âne, l'achat ayant rapidement été dévoilé au début de la fable de l'*Isopet de Lyon* (« Un Asne qu'il trouva à vendre. / Por certain pris d'argent vai prendre », v. 3-4), le marchand se doit d'en prendre soin. À l'instar du suzerain qui protège son vassal, et du Seigneur qui protège ses fidèles, le marchand a le devoir de soigner son âne⁸⁷. Ceci explique les descriptions précises des coups et la forte moralisation qui clôt le texte. La fable du début du XIII^e siècle a pour caractéristique de s'écrire à un moment où le rapport aux possessions s'affûte et où les discours tentent de propager l'idéal de charité dans toutes les sphères de la société. Écrite en français, elle s'adresse à un large public, qui est déjà habitué de commercer. En faisant de l'âne un sacrifié et en décrivant les coups donnés à l'animal, la fable impose au lecteur de considérer sa relation à l'avoir selon l'éthique économique chrétienne.

Cette conception caritative de l'union entre le marchand et ses possessions est transmise par plusieurs textes qui réduisent la situation de commerce et qui se concentrent plutôt sur la responsabilité du possédant. La fable du *Marcheant et de son asne* de l'*Isopet I*, du début du XIV^e siècle, est déjà un exemple de cette transformation du motif narratif, puisque les circonstances de l'acquisition de l'animal ne sont jamais évoquées. Elles sont néanmoins implicites dès la rubrique *Du marcheant et de son asne*, alors que la fable dans l'*Isopet de Lyon* s'ouvre avec l'incipit *Du marcheant et de l'asne*. Cette modification subtile permet au scribe de faire l'économie de quelques vers dans le récit et de se concentrer sur ce qu'il considère essentiel dans le récit : le manque d'éthique du marchand.

Cette variation plus éthique du motif narratif de la vente du cheval⁸⁸, s'observe aussi au chapitre 499 du *Ci nous dit* (collection de textes brefs du XIV^e siècle), où le motif de la vente du cheval ne se limite plus à la transaction commerciale, mais exploite plutôt ce qu'il est possible de faire avec la valeur monétaire de l'objet :

⁸⁶ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 140-141.

⁸⁷ Parallèlement à la multiplication des hôpitaux, des traités de médecine vétérinaire s'écrivent et prennent en compte le soin du cheval. Brigitte Prévôt, « Le cheval malade : l'hippiatrie au XIII^e siècle », dans *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1992. En ligne : <http://books.openedition.org/pup/3342>.

⁸⁸ Il ne faudrait pas penser que les récits de la fin du XII^e siècle n'étaient pas éthiques : les notions de *justum pretium*, de *turpe lucrum* et d'*usura* participent tout à fait à la conception « éthico-économique » du Moyen Âge, qui lie les comportements terrestres à la possibilité de salut.

Ci nous dit comment une gentil fame, par conseil de sa gent, fist crier unes joustes pour prendre a mari celui qui emporteroit l'onneur. Et y ala mout de gentilz hommes ; et entre les autres en y out un qui se herberja en la maison d'un cordouanier qui gisoit en la biere. Et demanda aus amis pourquoi l'en ne le metoit en terre. Il respondirent : Pour ce qu'il estoit esconmeniez. Li escuiers fu meuz de pitié et vendi son cheval sur quoi il devoit joster, pour assoudre son oste.
Ci nous dit, Chapitre 499, lignes 1-4.

En décrivant le processus de transformation du capital animal en valeur monétaire, ce récit marque tout de même que l'acte de donation n'est pas exempt de rationalité économique. Il fait l'objet d'une réflexion importante sur sa redistribution et son impact sur les collectivités. La petite communauté de personnages qui est convoquée dans le chapitre 499 du *Ci nous dit* est métaphoriquement liée par un espace : la « maison d'un cordouanier », un espace qui donne autant d'obligations à « l'ostes » qu'à l'hébergé (ligne 4), tel que nous l'indique le récit exemplaire. L'acte de générosité du chevalier, qui vend son emblème pour survenir aux besoins du cordonnier, s'effectue malgré le fait que ce dernier soit un « esconmeniez » (ligne 3). Il y a là une mise en récit quasiment directe du précepte véhiculé dans l'épître de Paul à Timothée où celui qui ne prodigue pas les soins court le risque d'être considéré comme infidèle⁸⁹. La métaphore de la maison comme collectivité, déployée dans le chapitre 499 du *Ci nous dit*, était d'ailleurs déjà présente dans ce passage de la Bible avec le terme *domesticorum*, soit les « membres d'une maisonnée, d'une famille ». L'accueil temporaire du chevalier chez le cordonnier ne l'empêche pas d'exercer son devoir de bon samaritain.

Une fois qu'il a transformé l'animal en argent, qui est ensuite remis à l'excommunié sous la forme d'un don, le récit s'assure de montrer que ce type de dépense est fertile pour les chrétiens. La réflexion s'éloigne de la question de la gestion des possessions pour se rapprocher de celle des dons et de la dette, ce que nous analyserons dans les deux derniers chapitres de cette thèse. Pour l'instant, contentons-nous de remarquer que le motif de la vente du cheval se réduit considérablement et qu'il sert désormais à promouvoir le devoir de charité des chrétiens envers les membres de leur communauté. Cette leçon est également celle d'autres récits brefs du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle qui ignorent entièrement le motif de l'achat ou de la vente du cheval pour ne se concentrer que sur l'éthique de la possession. C'est le cas du chapitre 189 du *Ci nous dit*, où un homme riche surcharge son cheval de

⁸⁹ « *Si quis autem suorum, et maxime domesticorum curam non habit, fidem negavit et est infideli deterior* » (Traduction Louis Ségond : « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et principalement de ceux de sa famille, il a renié la foi, et il est pire qu'un infidèle. »).

fromage. Un pauvre homme, charitable, lui indique qu'il est en train de tuer le cheval : « Et li dist uns povres hons : “Biaus preudons, vous tuez vostre cheval (pour ce qu'il avoi fait contrepoiz de pierres) ; ostés ces pierres et metez une partie de vos fromages d'une part et l'autre d'autre » (ligne 2-3). Il est frappant de constater que le conseil de l'homme pauvre (opposé à la façon des fables de l'homme riche) repose sur un principe d'égalité et de redistribution des avoirs (des fromages, dans ce cas). Une meilleure répartition permet d'éviter de tuer le cheval et, métaphoriquement, entraîne un certain équilibre social. Le narrateur conclut sur la sagesse de l'indigent, après une prise de conscience au discours direct – un peu factice, on en conviendra – de l'homme riche :

Lors resguarda le povre honme qui si bon conseil li avoit loé, et dist : « Ja ne m'aviengne que je croie conseil de si povre honme con tu es. » Que se tu fusses bien sages, il te parust autrement. Et en l'eure reprint ses pierres. Les sotes gens dou monde tiennent plus sage un fol riche que un sage povre ; et s'a esté plus de sages povres que de sages riches. Quar c'est le souveraine sagesce que d'estre povre pour l'amour de Nostre Seigneur et avoir les richeices pour l'amour de lui en despit, qui en despit les out.

Chapitre 418, lignes 4-8.

À la façon des exemples, qui illustrent un propos moral par une histoire conçue pour cette fin, le chapitre réitère l'idéal de pauvreté volontaire, en suggérant le maintien d'un équilibre social. Dans ce récit, le cheval est à la fois une possession qui pourrait écoper de la maltraitance du riche, mais il est aussi, de façon plus large, celui qui a besoin de soin. Il est la métaphore des plus démunis dans la société commerciale du Moyen Âge.

Le chapitre 181 du *Ci nous dit* exploite aussi le thème de la violence animale d'une façon à encourager un rapport caritatif aux possessions terrestres. Ce récit exemplaire commence en critiquant les infidèles qui ne font pas « corps et âme » avec la multitude des chrétiens (tel que l'exprime l'épître de l'Acte des Apôtres 4, 32 précédemment cité⁹⁰) : « Ci nous dit, tailles manieres de gens qui pour l'amour qu'il ont a leur corps meitent en oubli le salut de leur ames ». Ceux qui désirent trop les choses matérielles de ce monde sont semblables, nous indique le texte, à ce vilain ivre « qui chace hors son cheval pour faire mengier aus lous et heberge sa chareite, que li lous ne la menguchent » (ligne 2). Ce motif du cheval laissé à l'extérieur de la maison (lieu de protection contre les loups et les voleurs) apparaissait déjà à la fin du XII^e siècle dans l'*Isopet de Marie de France*, lorsqu'un paysan

⁹⁰ « *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* » (Traduction Louis Ségond : « La multitude de ceux qui avaient cru n'était qu'un cœur et qu'une âme ».)

laisse son cheval à l'extérieur d'une église pour prier, une fois à l'intérieur, d'en obtenir un meilleur (*La paysan en prière demandant un cheval*, v. 1-6). Des voleurs s'emparent de la monture, le paysan s'en rend compte en sortant de l'église et y retourne pour demander à Dieu de lui remettre sa monture (*La paysan en prière demandant un cheval*, v. 11-16). L'important est de ne pas désirer plus que ce dont on a besoin, conclut la fable, une morale semblable à plusieurs autres récits de Marie de France⁹¹.

Au début du XIV^e siècle, le rapport aux possessions est changé. Il est désormais plus courant de s'élever socialement par les richesses et le motif du cheval laissé dehors met de l'avant un rapport caritatif aux biens. Le vilain du chapitre 181 du *Ci nous dit* accorde erronément plus de valeur à sa charrette qu'à son cheval (« li villains yvre qui miex ainme sa charreite que se cheval » [ligne 7]). Que le cheval (capital animal vivant) soit utilisé ici participe pleinement de l'imaginaire médiéval, puisque, comme nous l'avons montré, il nécessite un soin particulier. Même ivre, le vilain a des responsabilités envers son cheval qui, contrairement à sa charrette, n'est pas strictement mécanique. Cela étonnera peut-être le lecteur moderne, mais les scènes de négligence animale permettent de faire ressentir le besoin d'une économie du soin.

Enfin, cette valorisation de l'attitude responsable envers les biens se trouve exprimée de façon exceptionnellement concise dans un proverbe recensé par Maurice Maloux dans son *Dictionnaire des proverbes*⁹² et qui est également contenu dans le *Ci nous dit* au chapitre 235 : « Ci nous dit, comme uns riches hons monte seur son cheval pour aller au marchié, il soit bien qu'il va querre, mes ses chevaus ne le soit mie » (lignes 1-2). Joseph Morawski écrit qu'il s'agit du remaniement d'un proverbe arabe, que l'on trouve ailleurs sous la forme de : « Ce que pense le chameau n'est pas dans la tête du chamelier⁹³ ». Le remaniement médiéval, mis au goût du jour en lui donnant une teinte commerciale, fonctionne comme un réel micro-récit : l'adverbe temporel « conme » introduit un temps, le mouvement vers le « marchié » est la scène, l'opposition entre l'homme riche, qui sait ce qu'il va chercher, et le cheval, qui ne le sait pas, est l'enjeu de la proposition.

⁹¹ Matilda Tomaryn Bruckner, « Speaking through animals in Marie de France's *Lais* and *Fables* », dans Logan Whalen (dir.), *A Companion to Marie de France*, Leyde, Brill, 2011, p. 169.

⁹² Maurice Maloux, *Dictionnaire des proverbes*, Paris, Larousse, 2014, p. 316.

⁹³ *Idem.*

Dans le *Ci nous dit*, cet étrange proverbe est inséré dans un discours qui le subsume et qui précise son sens :

Ainssi ne soivent mie pluseur les perilz ne les grans damages qui sont en dancier, mez li deables qui les mainne et ramainne lez soit bien. Quar s'i savoient, li pluseur qui dacent, les maulz ne les perilz qui en aviennt et puent avenir si bien comme li anemi les soit, puet estre que tailz dacent qui s'en tendroient. Quar c'est un pechié si occasionnes qu'a grant poinne s'en puet nulz bien confesser qui de longue main en son entechié.

Chapitre 235, lignes 3-5.

« Le cheval ne sait pas où on le conduit. De même les gens que le diable conduit à la danse », telle est l'interprétation de Gérard Bélangez, l'éditeur moderne du *Ci nous dit*. Du proverbe arabe, qui était exprimé à l'aide du présent gnominique de vérité, essentiellement atemporel, le remploi médiéval accorde une place plus importante au temps, notamment par la petite mise en récit que nous avons examinée. La glose que lui accorde le recueil d'exemples mentionne également « les perilz qui en aviennt et puent avenir », une autre dimension temporelle qui laisse penser que l'univers du marché convoqué dans l'*incipit* ne peut (ou ne devrait) être considéré comme un lieu d'achat et de vente instantané (strictement ancré dans le présent), mais bien comme un espace social où les pratiques des uns ont des effets sur l'ensemble de la communauté des chrétiens.

De plus, dans ce discours, le marchand apparaît comme le maître en selle ; il est celui qui prodigue les soins (et les coups, si on se fie au proverbe Biblique « *flagellum equo et camus asino et virga dorso imprudentium* » [un fouet pour le cheval, une bride pour l'âne et un bâton pour le dos des insensés]). Sa responsabilité envers le faible est claire. S'il est l'expert du marché et que son savoir, comme nous l'apprennent les deux fables de Marie de France, réside dans l'établissement des valeurs, il est également celui qui édifie la prospérité publique. Et s'il n'agit pas de la sorte, les récits et les discours médiévaux lui prédisent un futur difficile. Comme l'indique la moralisation liée au proverbe qui se trouve dans le *Ci nous dit*, même la confession parvient mal à pardonner les péchés de « longue main » (ligne 5). La mort de l'usurier et de l'avare n'est pas souhaitable⁹⁴. De la sorte, en définissant les deux pôles d'un comportement idéal, l'imaginaire du marché déployé dans les récits brefs a tenté de promouvoir une économie caritative.

⁹⁴ Jacques le Goff a montré que les usuriers étaient souvent brûlés vifs, mangés par des serpents ou ensevelis dans l'enfer dans les *exempla* latines (*La bourse et la vie, op. cit.*, p. 28).

Avant de conclure, il reste un problème qui est inhérent à la fable *Dou mercheant et de l'asne* et qui concerne le rapport analogique du genre. Dans le genre ésopique, les figures animales sont des métaphores. Ainsi, en suscitant les facultés exégétiques du lecteur, elles peuvent s'envisager comme des caractéristiques physiques (le fort et le faible), psychologiques (le sot et l'intelligent) ou sociale (le riche et le pauvre, le seigneur et le serviteur) qui se trouvent dans le monde humain. En ce sens, elles sont anthropomorphes. Mais elles conservent également leurs propriétés animales et l'humanisation s'effectue à des degrés variables⁹⁵. C'est entre autres parce que « l'analogie entre les humains et les animaux n'est jamais totale⁹⁶ », pour le dire avec Séverine Abiker, que nous avons pu envisager le cheval à la fois comme possession marchande et comme figure humaine. Les deux niveaux d'interprétation se croisent et ne s'annulent pas ; il faut interpréter la fable en tenant compte de cette complexité.

Alors que d'autres fables profitent de la morphologie des animaux pour bâtir leur récit, comme le long cou de la grue, par exemple, qui sert à aller retirer un os dans la gorge du loup⁹⁷, la fable du *Marcheant et de l'asne* de l'*Isopet de Lyon* accorde à l'âne une valeur monétaire. Cette information est fournie par l'emploi du motif de la vente d'un cheval (ici, un âne) aux vers 3 et 4 : « un Asne qu'il trovai a vandre / por certain pris d'ergent vai prendre ». Le fonctionnement par analogie de la fable nous mène à nous poser la question de la frontière entre l'homme et l'animal telle que se la pose Michel Zink dans un article sur la représentation du monde animal⁹⁸. L'âne est un bien commercial. L'homme l'est-il aussi ? Est-il suggéré, entre les lignes, que dans la société marchande du « long » XIII^e siècle les individus les plus riches ne sont pas seulement responsables des plus démunis, mais qu'ils les possèderaient, d'une certaine façon ? La fable ne pose pas directement cette question, mais le système analogique, lui, permet de la poser.

⁹⁵ Séverine Abiker, « Prises de becs. L'humanisation des oiseaux dans les fables et les dits allégoriques du XII^e au XIV^e siècle », dans Chantal Connochie-Bourgne (dir.), *Déduits d'oiseaux aux Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2009, p. 13-22.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Michel Zink, « Le monde animal », *art. cit.*, p. 64-67.

Donnant suite aux travaux de Marc Bloch⁹⁹, de Charles Verlinden¹⁰⁰ et de Claude Meillassoux¹⁰¹, Sandrine Victor a publié, en 2019, un ouvrage entièrement consacré à la question de l'esclavage, dans lequel elle démontre que sa pratique n'a pas cessé du V^e au XV^e siècle¹⁰². Dans son livre intitulé *Les fils de Canaan. L'esclavage au Moyen Âge*, elle montre que les arguments théologiques sont d'abord venus défendre son emploi, puis le droit et la coutume ont rendu possible cette pratique¹⁰³. Selon la pensée de Augustin, telle que la reformule Sandrine Victor, « l'esclavage est la sanction des péchés commis par les hommes¹⁰⁴ ». C'est en raison de la Faute que certains hommes doivent être les esclaves des autres¹⁰⁵. Cette dette réifie les hommes et les femmes non-libres et, en raison de ce statut de marchandise, il se développe un véritable commerce autour de la vente d'esclaves. Comme de vrais biens marchands, leur valeur dépend de leur qualité : l'âge, le sexe¹⁰⁶ et, même, la beauté. Sandrine Victor détaille ce propos en convoquant les contrats de vente des esclaves, qui sont comparés, fait notable pour nous, à « un bon cheval » :

À Gênes, une formule commune dans les contrats de vente à la fin du XIII^e siècle précise que l'acheteur prend l'esclave « avec tous les défauts et vices qu'il a », *pro tali qualis est* ; il ne pourra pas s'en plaindre ensuite. Il arrive cependant que le vendeur s'engage à garantir la qualité de la marchandise. L'esclave est alors vendu « *sana et vita [sic] ab omni vicio et magagna et ab omni malo cohopto* » (sain et en vie, avec tous ses vices et défauts et tous ses vices cachés), « *pro bene sano* » (en bonne santé), ou « *sine aliqua infirmitate* » (sans aucune maladie). La loi burgonde estime la valeur du non-libre à deux fois et demie celle d'un bon cheval¹⁰⁷.

Cette façon de mesurer la valeur, en la comparant à un bétail animal, teinte grandement la lecture des deux remaniements de la fable *Dou marchant et de l'asne*. L'âne, un cheval de piètre qualité, pourrait être rapproché d'un vieil esclave ; les coups qui sont donnés par le

⁹⁹ Marc Bloch, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 2, n° 1, 1947, p. 30-44.

¹⁰⁰ Charles Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, Bruges, 1955-1977, 2 tomes.

¹⁰¹ Claude Meillassoux, *L'anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.

¹⁰² Sandrine Victor, *Les fils de Canaan. L'esclavage au Moyen Âge*, Paris, Vendémiaire, 2019.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ À ce sujet, voir Christian Delacampagne, *Histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Le livre de poche, 2002, p. 106.

¹⁰⁶ « En Provence, les femmes sont plus chères, sans que nous puissions savoir si c'est dû à une demande plus importante ou à une offre masculine plus élevée ». Sandrine Victor, *Les fils de Canaan*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁷ *Idem.*

mauvais marchand paraissent alors encore plus inhumains... Elles expliquent néanmoins la gravité avec laquelle le narrateur moralise la fable, dans un long épilogue qu'on a comparé à un sermon. La sensibilité avec laquelle on parle de l'âne, qui « soffre » et qui « de sa vie est en desperance » (v. 9-10), pourrait rapprocher le texte d'un discours ancien sur l'esclavage voulant inciter les maîtres à convertir leur esclave au christianisme et à les considérer comme des frères ensuite¹⁰⁸.

Comparativement à cette attitude plus positive envers l'âne, le remaniement de l'*Isopet I – Avionnet* frappe par son caractère austère. La moralité condamne ceux qui voudraient se sortir de leur vie misérable par le suicide, discréditant l'idée selon laquelle les souffrances vécues sur terre accorderaient nécessairement l'entrée au paradis :

Il est a maintes gens avis
Que mort les mette en paradis
Pour la painne que il ont soufferte,
Mès Diex regarde la deserte.
Deserte, non pas mort ne painne,
A repos homme et femme maine.

Nuls ne doit pour avoir repos
Fermer en la mort son propos.
Ne puet chaloir qui mort endure
De morir, mès que il bien mure.
Cils a qui ennuie sa vie
Desirer sa mort est folie ;
Car puis la mort, par aventure,
Avra il nouvele plus dure.
Plantureuse et grace sustance
Est de fort mort senefiance,
Quant en a faculté paisible :
Ainsi le lisons en la Bible.

Du marcheant et de son asne, v. 19-36.

L'argument se fonde sur le dualisme monastique qui tend à dévaloriser le monde, donc le travail et la souffrance, considérant que seule la vie spirituelle a une valeur. Comme l'écrit Sandrine Victor, cette conception participe à la justification de l'esclavage, puisque l'épreuve physique et le fait d'affronter des difficultés peuvent contribuer à l'expiation du péché originel¹⁰⁹. Il existe ainsi une opposition forte entre les deux versions de la fable *Dou marcheant et de l'âne*, qui conçoivent de façon radicalement différente le personnage soumis.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 43.

Le tout s'inscrit dans un système analogique qui cache – ou universalise – la nature de l'esclave, un silence qui manifeste peut-être un malaise de la société médiévale envers cette pratique¹¹⁰.

À cet égard, les récits brefs de notre corpus laissent le plus souvent dans l'ombre les pratiques esclavagistes. Les trames narratives les situent généralement dans des terres lointaines, comme si elles voulaient s'en distancier idéologiquement. Tel est le cas dans le *Dit de Florence de Rome*, un dit narratif du début du XIV^e siècle que l'on attribue à Jean de Saint-Quentin, qui est conservé par deux manuscrits, où l'héroïne éponyme est subtilisée par un larron puis vendue contre un sac de deniers :

Le faulx larron heüst la Fleurencë occise
Se ce ne fust l'otesse, ce fust mauvais service.
Adonques se pensa le glous de put guise :
« Aux marchans la vendrons qui sont en la Salize »

Ilz didrent a Fleurence qu'ilz vouloient aller
Savoir se ilz pourroient auchune nef trouver
En quoy elle peüst oultre la mer passer ;
Celle, qui ne se seut de leurs baras garder,

Leur dist : « De par Dieu soit, qui est roy droicturier. »
Le larron et son hoste, qui furent deus murtriers,
Vendirent la pucele plain ung sac de deniers.
Sur le bourt de la mer se mist le marinier
Dit de Florence de Rome, v. 565-576.

Les adjectifs dépréciateurs du narrateur laissent présager un programme idéologique très clair : d'un côté, la pauvre Florence, victime de ses malfaiteurs ; de l'autre, le « faulx » larron, « glous de pute guise » (v. 565 et 567). L'organisation spatiale du récit va de pair avec cette axiologie. En effet, plusieurs marqueurs géographiques éloignent cette pratique du lieu d'origine de la trame narrative : Florence est rachetée par les marchands « en la Salize¹¹¹ »

¹¹⁰ « Contrairement à une idée reçue, l'esclavage n'allait pas de soi pour les sociétés qui le pratiquaient. Il devait donc être justifié, et ce, dès Aristote. Les hommes médiévaux ont mobilisé des arguments philosophiques et religieux pour défendre son emploi. Puis, une fois qu'ils l'ont théorisé, c'est par le droit et la coutume qu'ils ont donné une base juridique à l'utilisation de cohortes d'esclaves. Cette batterie d'arguments révèle que l'esclavage met mal à l'aise : on ne justifie pas ce qui ne pose aucun problème. » *Ibid.*, p. 38-39.

¹¹¹ Berger Munk Olsen ne parvient pas à identifier le lieu, mais indique « [qu']il n'y a que deux noms propres, dans la tradition, qui conviennent à la rime : *la porte Parisse* (: -ise) : porte de la ville maritime d'où Florence veut partir pour la Terre Sainte (éd. Wallensköld, v. 5063), et *Soplise*, qui est le nom de l'hôtesse, femme de Peraut (éd. Willensköld, v. 5064) ; mais aucun de ces noms ne nous aide

(v. 568), ils vont « outre la mer » (v. 571) et la narration mentionne que l'achat se fait « sur le bourt de la mer » (v. 576). L'échange d'une femme contre de l'argent est métaphoriquement placé outre-frontière, comme une pratique étrangère à laquelle le narrateur ne peut s'associer.

Cette spatialisation idéologique gagne en intérêt lorsqu'on constate que l'idéal caritatif est symbolisé, à la même époque, par l'espace de la maison, tel que véhiculé par les Actes des Apôtres (4, 32-35). Cette « scénographie » irrigue plusieurs récits brefs, dont le récit analysé précédemment, qui se trouve au chapitre 499 du *Ci nous dit*, et le fabliau du *Prestre et du chevalier* (du début du XIII^e siècle), qui met en tension le mandat d'hospitalité propre à l'idéal caritatif (voir *supra*, p. 259-260). L'envers de cet imaginaire réside dans ces scènes de trafic humain, qui éloignent du lieu où ils devraient être des personnages sympathiques au lecteur. Dans le fabliau de *l'Enfant remis au Soleil*, un fabliau de la première moitié du XIII^e siècle qui existe aussi en latin sous le titre *De mercatore*¹¹², un marchand « qui n'estoit mie mescheans / ne de gaaingnier esbahis » (v. 2-3) est cocu parce qu'il est souvent absent de la demeure familiale en raison de son métier. Tout dans cette situation initiale renvoie d'une certaine façon à une productivité merveilleuse : d'abord, la faculté du marchand à « son avoir monteploier » (v. 6), puis, celle de la mère de donner naissance à un fils suite à des relations sexuelles avec son amant : « Mais la chose ne fu pas fainte, / Car la dame remest ensainte : / Un fil en ot, ainsis avint » (v. 17-19). Après ce commencement particulièrement productif, le récit donne à lire l'inverse en s'intéressant à la disparition des « produits » de la chair.

Soucieuse de ne pas se faire prendre, la femme invente un récit merveilleux sur la conception de son enfant, en affirmant au marchand qu'un jour d'hiver, il neigeait si fort qu'elle en a reçu un peu, « par pechié » précise-t-elle (v. 33), dans la bouche : « Que ce bel enfant en conçuï » (v. 35). On voit mal comment avaler de la neige constituerait un péché ; elle refuse d'une certaine façon de reconduire le récit de l'Annonciation, s'avouant « tachée », mais au moins, dans son mensonge, l'enfant n'est pas né d'un amant. Le marchand n'est pas dupe. Il prétend néanmoins que la naissance merveilleuse l'enchanté puisqu'ils n'avaient pas

ici » (*Dits de Jean de Saint-Quentin*, p. 307). Le lieu pourrait en être un inventé qu'il serait encore plus « éloigné » idéologiquement de la narration. Mais il s'agit peut-être également de Salerne (dont on aurait ajusté la graphie pour satisfaire la rime), centre de production agricole et commercial méditerranéen, qui exporte vers les sociétés musulmanes.

¹¹² *De mercatore*, éd. Alphonse Dain, dans *La "comédie" latine en France au XII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, t. 2, p. 270-273.

d'héritier (« descendance », v. 44). Quand l'enfant a quinze ans, il l'amène à l'étranger pour l'instruire dans le commerce et lui « apprendre a marcheander », l'enseignement commercial se transmettant alors de pères en fils¹¹³. Le fils doit tout de suite s'y mettre s'il veut faire le métier de son père (v. 69-70). Elle le laisse partir. Les deux hommes s'éloignent considérablement et le narrateur refuse de raconter le tout (« Ne conterai pas leur journées »), mais mentionne néanmoins qu'il « tant vont par estranges contrees / qu'a Palerne sont descendu » (v. 92-93). Ce déplacement vers l'étranger, outre frontière, justifie ce qui suit : le marchand échange son fils contre du grain (« Li preudons et changié a grainne ») et l'acheteur l'amène à Alexandrie pour le revendre à son tour (« Li preudons et changié a grainne / A un marcheaunt, qui l'enmainne / En Alixandre pour revendre », v. 95-97). Loin de l'Église, de la maison de Dieu, le commerce humain peut avoir lieu. Le mari revient chez lui et apprend à sa femme que leur fils a fondu au soleil, en haut d'une montagne, plus près du soleil (v. 121-132). Le mythe de la conception hivernale est renversé et se justifie par un récit tout aussi merveilleux que le premier.

Le troc de l'enfant accompli à Palerne, en Sicile, n'est pas sans intérêt. Cette ville commerciale est, historiquement, un lieu où se rencontrent les cultures grecques, romaines, musulmanes et normandes. Dans notre récit, elle agit comme le port de transition vers une altérité plus radicale, représentée par Alexandrie. Dans un article datant de 1876, Gaston Paris énumère et analyse les occurrences dans la littérature de cette ville cosmopolite¹¹⁴. Il montre que les récits à motifs merveilleux qui la mentionnent ne manquent pas. Mentionnons seulement *Le roman de Guillaume de Palerne*, où le héros élevé par un loup-garou a probablement contribué à associer le nom de la région à un imaginaire alternatif, plus païen que chrétien. En faisant du trafic humain une pratique lointaine, les textes rendent manifeste une certaine distance idéologique envers ces pratiques. Le fabliau *De l'enfant remis au soleil* profite de la spatialisation des valeurs du Moyen Âge qui place à l'étranger (du côté des merveilles) les pratiques qu'il considère barbares, contraire à la charité chrétienne, qui veut que l'on aide son prochain, peu importe ses origines et sa foi.

¹¹³ L'exemple le plus connu est celui de François d'Assise, qui aurait remis au pied de son père marchand ses habits, refusant ainsi le métier afin de devenir pénitent.

¹¹⁴ Gaston Paris, « La Sicile dans la littérature française du Moyen Âge », *Romania*, n° 17, 1876, p. 108-113.

Mais revenons à chevaux. Comme l'écrit Thomas Piketty dans *Capital et Idéologies*, « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de la lutte des idéologies et de la quête de la justice¹¹⁵. » À la fin du XII^e siècle, au moment où s'intensifie le commerce, la société médiévale fait face à un défi de taille : d'abord, trouver une façon éthique et juste de considérer et d'employer les fortunes considérables qui s'accumulent à l'extérieur de l'Église, alors qu'elle en était la principale administratrice dans les premiers siècles du Haut Moyen Âge. Les règles qui régissaient le rapport à l'avoir et à la possession, d'abord destinées aux moines, font l'objet d'une forte promotion chez les laïcs au moment où la société s'urbanise, de façon à ce que, rapidement, les idées « éthico-économiques » deviennent un langage commun par lequel se pense l'échange juste. L'idéal de charité se propage également comme une façon socialement durable de vivre en commun, valorisant la circulation des richesses et non leur thésaurisation, que l'on considère stérile.

Les récits brefs du début de la révolution commerciale participent à cette réflexion collective tout en créant un imaginaire qui lui est propre. La figure du cheval, un emblème de la chevalerie, est « investie » (dans son sens le plus freudien) par les formes brèves qui lui accordent des fonctions nouvelles qui n'étaient pas exploitées par les formes longues. Pour Freud, l'*investissement* (du mot allemand *besetzen*, « occuper » ou « pourvoir ») est le déplacement d'une quantité d'énergie psychique vers un objet physique ou mental précis¹¹⁶. En montrant le cheval comme une possession, dont la valeur peut être fortement débattue, les récits de notre corpus s'attaquent à l'interprétation marchande des signes, afin d'informer les lecteurs des difficultés relatives à l'établissement des valeurs. Les fables de *L'homme, le cheval et le bouc*, du *Paysan et le cheval*, ainsi que le fabliau des *Deux chevaux* travaillent les notions de *justum pretium* (un prix qui est juste pour les deux membres de l'échange) et de *laesio enormis* (un recours pour l'acheteur ou le vendeur qui aurait été victime de fraude), en rappelant que la perception des valeurs est une question subjective et qu'elle doit être considérée dans toute sa complexité.

¹¹⁵ Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 1191.

¹¹⁶ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, p. 65.

Le motif de la vente du cheval connaît un second déplacement significatif pendant les premières décennies du XIII^e siècle. Alors que le symbole était principalement utilisé comme une réserve de valeur, le fabliau des *Deus chevaux* et celui du *Marcheant et de l'asne* montrent que le capital animalier requiert des soins particuliers, que l'on ne donnerait pas, par exemple, à d'autres marchandises, comme le foin. Cette caractéristique du cheval en fait le symbole parfait pour illustrer les vertus de l'idéal caritatif. Les scènes de violence animalières, qui décrivent dans le détail les coups donnés, rendent probablement sensibles les lecteurs quant à l'attitude générale qu'ils doivent avoir, quand il est question de possessions. Les comportements économiques sont alors jugés par leur utilité pour la communauté : une dépense monétaire faite pour nourrir un cheval est bonne, puisqu'elle permet de le maintenir en vie et d'en faire profiter la communauté des chrétiens. Ainsi en choisissant le cheval comme objet de prédilection des échanges, les récits brefs du « long » XIII^e siècle ont aidé à promouvoir un idéal de charité tel qu'on le concevait à l'époque.

Que les récits brefs de la fin du XII^e siècle s'attachent à montrer que la valeur est une question subjective aura certainement eu un impact sur les mentalités. À vrai dire, cette idée sera de plus en plus admise au XIII^e siècle, tel qu'en témoigne Pierre de Jean Olivi, un penseur franciscain dont les écrits ont fait scandale, au point d'être suspendu d'enseignement et de voir certaines de ses thèses censurées. Néanmoins, comme les recherches récentes l'ont montrée¹¹⁷, son statut problématique n'a pas empêché le fait que ses idées ont eu une influence considérable sur la pensée médiévale. Dans son *Traité des Contrats*, Pierre de Jean Olivi examine la formation et l'établissement des prix en montrant combien le « facteur humain » y intervient fortement :

[P]ensatio valoris rerum usualium vix aut numquam potest fieri a nobis nisi per coniecturalem seu probabilem opinionem, et hoc non punctualiter, seu sub ratione seu mensura indivisibili in plus et minus, sed sub aliqua latitudine competenti, circa quam etiam diversa capita hominum et iuditia differunt in extimando. Et ideo varios gradus et paucam certitudinem, multumque ambiguitatis iuxta modum opinabiliū¹¹⁸.

¹¹⁷ Voir notamment l'introduction à l'édition faite par Sylvain Piron de Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, Paris, Les Belles-Lettres, 2013.

¹¹⁸ « L'évaluation des choses dans l'échange ne peut rarement ou jamais être faite par l'utilisation d'une conjoncture ou d'une opinion probable, et il n'est jamais un point précisément mesurable, mais il tombe plutôt dans une latitude convenable, parmi laquelle la compréhension et le jugement des humains peuvent varier. » *Ibid.*, p. 53.

Cette conception qui dévoile l'ambiguïté propre aux prix (*multumque ambiguitatis*) en raison du jugement humain est semblable à celle que proposaient les fables et les fabliaux au tournant du XIII^e siècle.

Il ne sera pas toujours possible pour nous de prouver hors de tout doute que les textes narratifs ont eu une influence concrète sur la pensée théologique médiévale, bien que nous remarquerons à plusieurs occasions des va-et-vient dans le vocabulaire emprunté et les « trajectoires » du savoir. Mais pour le motif littéraire du cheval, il semble que nous pouvons le faire. Dans un chapitre qui suit l'émergence d'un discours positif sur les capacités intellectuelles du marchand, Giacomo Todeschini convoque « un exemple *inventé* » (nous soulignons) par Henri de Gand servant à prouver l'*industria* (« le savoir faire ») de ceux qui se spécialisent dans l'achat et dans la vente des biens. Cet exemple n'est en fait rien d'autre qu'une variante du récit bref élaboré par Marie de France et qui circule depuis près d'un siècle lorsque le magister de Gand répond à la question « *Utrum emere vilis et in continenti vendere carius sit peccatum*¹¹⁹ » vers 1276 :

Unde si aliquis in foro ubi venduntur equi expertissimus sit circa equorum pretiositatem et scit ipsos intercognoscere, ut in emendis equis quilibet certificari possit circa pretiositatem equorum, si discernat inter equos qui secundum communem cursum fori valeant pretium quo offeruntur a venditore, aliis hoc ignorantibus quia circa equorum valorem minus experti sunt si ille peritus equorum equos illos valentes pretium suum emat, et cum eos emerit; alii cognoscentes eius industriam circa equos statim certificati per eum et eius industriam sunt quod equi illi valent pretium suum, et ex hoc per opus industriae eius circa equos statim facti sunt pretiosiores¹²⁰ [...].

La situation initiale de cet exemple reprend en effet plusieurs éléments distinctifs de la fable, soit l'emplacement (le marché), la comparaison des chevaux entre eux et la question de l'interprétation humaine. À l'inverse de Marie de France, cependant, la variante de Henri de

¹¹⁹ « Est-il pécher qu'acheter à un prix plus bas pour revendre immédiatement à un prix plus élevé ». Traduction de Ida Giordano dans Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 281.

¹²⁰ « Supposons par exemple que, dans un marché où l'on vend des chevaux, quelqu'un soit un expert en chevaux et sache distinguer la valeur de l'un de celle de l'autre, de sorte que n'importe qui puisse tirer de son avis une certitude à propos de la valeur des chevaux : si celui-ci est capable de repérer, parmi les chevaux en vente, ceux qui effectivement, selon l'évaluation courante du marché, valent le prix auquel les vendeurs les offrent, alors que d'autres en sont incapables parce qu'ils sont moins experts en la valeur des chevaux, et si cet expert compétent achète ces chevaux justement à leur véritable valeur, une fois qu'il les a acquis, les autres marchands, connaissant sa compétence en matière de chevaux, seront immédiatement sûrs, du fait de son comportement et de sa compétence, que ces chevaux valent leur prix » Traduction de Ida Giordano dans Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 281-282.

Gand fait d'un de ses personnages un marchand, ce qui lui permet d'évoquer sa capacité intellectuelle à évaluer les biens. L'utilisation de ce micro-récit, que Todeschini croyait « inventé » par Henri de Gand, illustre à merveille que les réflexions littéraires ont eu des échos dans le discours social hors du strict champ de ce que nous appelons « littérature »¹²¹. L'élaboration d'un récit qui problématise la mesure de la valeur d'un cheval a eu des conséquences autant du point de vue de l'histoire des formes que du côté de l'histoire sociale, plus que jamais indissociables.

Enfin, s'il y a *investissement* du symbole du cheval entre les années 1160 à 1330, il y a également un *refoulement* des pratiques de commerce humain dans ces mêmes textes. Nous avons vu que le Moyen Âge central, bien que chrétien, ne met pas complètement fin aux formes d'esclavagismes, autour desquelles s'organise une économie importante. En partant d'un « angle mort » du système analogique dans la fable *Du mercheant et de l'asne*, nous avons observé que les scènes de vente d'être humains prennent systématiquement place dans des lieux éloignés, des contrées *estranges* aux mœurs que l'on veut considérer comme parfaitement autres. D'ailleurs, les personnages échangés contre de l'argent, un enfant dans le fabliau *De l'enfant remis au soleil* et une femme dans le *Dit de Florence de Rome*, contribuent probablement à rendre l'idée du trafic humain encore plus barbare. Tout cela explique peut-être que, dans la réécriture de la fable *Du marcheant et de son asne* contenue dans l'*Isopet I – Avionnet*, le motif de la vente du cheval disparaisse, idéologème narratif qui ouvre une réflexion sur la valeur des biens marchands. Le scribe de cet *Isopet* du XIV^e siècle, ayant peut-être senti le problème analogique, a décidé de ne se concentrer que sur le comportement du marchand envers l'animal.

Dans l'ensemble du chapitre, nous avons observé à plusieurs reprises le déplacement de procédés propre aux romans de chevalerie dans un contexte narratif mercantile. La réappropriation de l'emblème de la chevalerie dans le cadre d'une réflexion sur les valeurs monétaires en dit long sur l'imaginaire de la société urbaine du Moyen Âge. Face à la montée des marchands, l'ordre social donne l'impression d'être chamboulé. Nous avons déjà examiné

¹²¹ Le cheval est parfois utilisé comme marchandise type dans la pensée économique des théologiens – comme Pierre le Chantre dans sa *Summa de sacramentis*, qui parle de revenu inattendu en évoquant la capacité du capital à se reproduire ! –, mais, à ce que je sache, pas de façon aussi similaire à Marie de France. Giacomo Todeschini cite l'exemple dans *op. cit.*, p. 125.

au troisième chapitre de cette thèse comment les clercs – les *oratores* (« ceux qui prient ») selon la tripartition dumézilienne¹²² – opposaient leur propos à celle, mensongère, des marchands (voir *supra*, p. 124-127). Tel qu'il se donne à lire dans les œuvres narratives brèves du « long » Moyen Âge, l'ordre chevaleresque – qui occupe la fonction des *bellatores* (« ceux qui combattent ») – voit le vocabulaire de son imaginaire de classe déplacé, et en partie resémantisé, par l'arrivée des commerçants. Les études en histoire médiévale de la fin du XIX^e siècle et du XX^e siècle ont fréquemment décrit les marchands comme des aventuriers du capital, prenant la place attribuée aux chevaliers dans les histoires médiévales¹²³. Ces études, qui ont depuis été nuancées¹²⁴, étaient peut-être néanmoins sensibles à ce déplacement particulier des motifs chevaleresques en motifs marchands qui s'effectue dans les textes narratifs dès lors qu'il est question de commerce¹²⁵.

Enfin, du point de vue de la poétique des genres, il est frappant de constater que les œuvres étudiées dans ce chapitre relèvent principalement des genres de la fable et du fabliau, avec les quelques rares renvois au *Ci nous dit*. Ces formes narratives, même le fabliau quoiqu'on ait pu en dire¹²⁶, ont comme caractéristique d'être exemplaires. Il semble ainsi que le récit bref de langue vernaculaire ait été un véhicule de choix pour moraliser les considérations économiques de l'époque, en raison de sa poétique particulière qui répond à des exigences différentes que les autres formes du discours social. Dans le cadre de récits courts, qui se limitent souvent à la description d'une ou deux actions, les fictions que nous avons

¹²² Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958, p. 19

¹²³ « Les *mercatores* du 12^e siècle et du début du 13^e siècle ne ressemblent pas aux grands chefs d'entreprises contemporains. Ils sont les héros d'une époque de conquête. Loin de vivre douillettement et tranquillement chez eux, dans leurs cités qui s'embellissent, ils font au moins un voyage par an et connaissent les hasards de la route, neiges et tempêtes, bandits et pirates, seigneurs et rois pratiquant des représailles. Animés par l'esprit de lucre, prêts à saisir toutes les occasions de profit, les hommes d'affaires bravent vaillamment tous ces périls. » L'introduction de Christian Bec pour les *Marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence 1375-1434*, Paris, Mouton & Co p.23 offre une description assez trépidante des marchands, qui a tout de même l'avantage de bien montrer la mobilité et les risques qu'ils courent à l'époque.

¹²⁴ Le « Que sais-je » de Jacques Le Goff reste un incontournable sur la question. *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, *op. cit.*

¹²⁵ Pour Georges Duby, c'est la troisième fonction (les *laboratores*) qui est le plus changée par l'augmentation des activités commerciales : « Aux côtés du prince, la troisième fonction a changé. Elle n'est plus de *labor*, elle est principalement de *negotium* ». Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, 1978, p. 388.

¹²⁶ Voir le chapitre accordé à la question de l'exemplarité des fabliaux dans la thèse Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 223-275.

examinées mettent à l'épreuve des pratiques précises, au moment même où il devient plus commun d'aller au marché pour faire des échanges¹²⁷. L'exemplarité des genres agit ainsi comme un enseignement qui aurait pu servir à l'autodéfense des auditeurs-lecteurs confrontés au commerce, au devoir de *bargainer*. Encore fallait-il qu'ils soient vigilants face aux fraudes qui semblent fréquentes dans les milieux urbains pendant la révolution commerciale. Nous y consacrerons le prochain chapitre.

¹²⁷ Cette association entre les genres liés à la *fabula* et la mise en garde de comportements économiques est d'ailleurs restée dans la langue, car les économistes contemporains nomment les « fables économiques » les récits qu'ils utilisent pour illustrer les théories abstraites de la science économique.

Chapitre 6

La fraude et la monnaie

Environ une dizaine d'années avant l'époque que les historiens nomment « la révolution commerciale », Bernard de Clairvaux écrit au pape Eugène III (1145-1153) que « *ipsa quidem quod ad animi bonum spectat, nec bona sunt, nec mala : usus tamen horum bonus, abusio mala, sollicitudo peior, quaestus turpior*¹ » (« en eux-mêmes, en regard du bien-être spirituel de l'homme, [l'or et l'argent] ne sont ni bons ni mauvais : leur utilisation est bonne, leur abus est mauvais ; l'anxiété à leur sujet est pire, l'avidité du gain est encore plus honteuse »). Pour la société médiévale, l'enjeu ainsi formulé est d'établir un usage approprié des monnaies. Car le risque de la fraude n'est jamais loin. L'expression *in fraudem usurarum* (« en fraude usuraire ») apparaît souvent sous la plume des juristes et des théologiens du XIII^e siècle dans le cadre des discussions sur les prêts monétaires pour désigner les comportements à proscrire, venant par le fait même tracer la ligne entre le licite et l'illicite. Les formes brèves de notre corpus participent aux débats en faisant de la monnaie un objet courant de leurs trames narratives. En décrivant leur passage de main en main, les récits s'intéressent non seulement à la dimension purement économique des échanges, mais détaillent également les conséquences sociales des infractions. Encore une fois, nous verrons que les récits brefs ont été particulièrement perméables à la pensée économique : il est habituel pour le médiéviste d'établir des parallèles entre les textes littéraires et la Bible, par exemple, mais il l'est moins de comparer des passages précis à des écrits de théologiens ou de juristes qui se prononcent sur le péché d'usure ou sur la perception d'un surplus monétaire. Cette méthode est néanmoins fertile. Au fil du XIII^e siècle, les formes brèves ont marquées leurs spécificités en s'emparant d'un terrain poétique peu exploité, le *commerce*, qu'ils investissent grâce à leurs récits. Ce mot, qui est d'usage à partir de la fin du XIII^e siècle, marque en ancien français la « *relation pour l'échange des marchandises*² » ; les formes brèves ont fait de cette

¹ Bernard de Clairvaux, *De consideratione*, II.6 (PL 182, col. 748A), cité par Rory Naismith, « Turpe lucrum ? Wealth, Money and Coinage in the Millennial Church », dans Giles E. M. Gasper et Svein H. Gullbekk (dir.), *Money and the Church in Medieval Europe, 1000-1200. Practice, Morality and Thought*, London, Routledge, 2015, p. 26.

² Gdf, vol. 9, 133b. (TL renvoie au Gdf pour l'entrée *comerce*.)

relation leur cheval de bataille, montrant par ailleurs que le commerce de marchandises passe toujours par un commerce de mots et de discours.

DE MAIN EN MAIN. TRANSACTIONS MONÉTAIRES DANS LES RÉCITS BREFS

Alors que la deuxième moitié du XII^e siècle voit le vocabulaire marchand « s'ouvrir » à de nouveaux sens monétaires (voir chapitre 1), les récits de la même époque montrent une sensibilité particulièrement grande à la monnaie, autant pour sa matérialité que pour ses implications sociales. Toutes les transactions monétaires ne sont pas significatives, mais, généralement, la circulation des pièces n'est pas banale. Il faut bien considérer l'échange monétaire comme un mode particulier de l'échange, qui ne commence évidemment pas avec la révolution commerciale, mais qui connaît cependant une intensification importante à cette époque. Les récits qui seront étudiés accordent tous une place particulière à l'échange monétaire tout en réfléchissant à la question épineuse de la perception d'un profit, acceptée sous certaines conditions par le droit canon, mais qui reste condamnée par les théologiens pendant une bonne partie du XIII^e siècle. Plus précisément, la bulle pontificale *Naviganti* (1236) offre un excellent point de départ pour examiner certaines dimensions littéraires du miracle *Des marcheurs qui offrirent à notre dame deniers et puis li tolirent* de Gautier de Coinci des fabliaux *Du foteor* et *Du bouchier d'Abeville* et, enfin, du *Dit de la béguine*. Avant de passer à l'étude des récits brefs, il semble opportun d'examiner comment apparaît la monnaie dans le discours social du Moyen Âge central, afin de mieux sentir les différences qui figurent dans notre corpus.

Sémiotique de la monnaie. Le discours social entourant la monnaie

Au début du VII^e siècle, en examinant comment les valeurs sont attribuées aux monnaies, Isidore de Séville insiste sur deux idées qui seront fondamentales pour les chrétiens tout au long du Moyen Âge :

*Sicut in numismate metallum, et figura, et pondus inquiritur, ita in omni doctore ecclesiastico, quid sequatur, quid doceat, quomodo uiuat. Per qualitatem igitur metalli doctrina, per figuram similitudo patrum, per pondus humilitas designatur*³.

Ce parallèle entre l'examen de conscience et l'évaluation des deux facettes de l'argent, repris dans la première moitié du XII^e siècle dans une épigramme attribuée au clerc réformateur Hildebert de Tours⁴, est caractéristique de la façon de concevoir l'argent. D'abord, parce qu'elle soulève des enjeux éthiques : le rapport aux richesses ne se pense pas sans une constante remise en question de soi, qui se concrétisera notamment par l'obligation de la confession annuelle lors du IV^e Concile de Latran en 1215, que nous avons déjà évoquée, mais qui est également liée, entre autres, à une volonté manifeste de freiner les pratiques usuraires⁵. Mais la monnaie est aussi ambivalente : à la fois objet matériel et signe, son interprétation doit considérer les particularités de ces deux dimensions. Les différents discours qui se font entendre ou qui se donnent à lire dans la société urbaine du Moyen Âge accordent des places différentes aux dimensions matérielles et abstraites de la monnaie. En convoquant un nombre réduit de textes d'origines variées, nous voulons montrer que l'interprétation des valeurs monétaires est un enjeu éminemment social que déclinent différemment toutes les formes du discours.

Les documents qui concernent la frappe de la monnaie, son poids et sa valeur d'échange accordent une place importante à la pièce, considérée dans toute sa matérialité⁶. Face à la diversité des espèces dont les valeurs varient énormément au milieu du XIII^e siècle, Philippe Auguste exige en 1263 l'utilisation de sa monnaie au détriment de celles des évêques ou des comtes, dans une ordonnance qui nous est conservée par une transcription du XVII^e siècle :

« Il est esgardé que nulz ne puisse fere monoies semblans a la monoie le roy, que il n'y ait dissemblance aperte, et devers croix et devers pille, et qu'elles cessent des ors en avant.

³ « Comme dans le cas de la pièce de monnaie le métal, l'image et le poids sont scrutés, ainsi tous les docteurs de l'Église ont le besoin d'examiner ce qu'ils suivent, ce qu'ils enseignent et comment ils vivent. Par ce fait la qualité du métal dénote la doctrine, l'image – la similitude aux pères, le poids – l'humilité. ». Cité par Greti Dinkova-Bruun, « *Nummus falsus: The Perception of Counterfeit Money in the Eleventh and Early Twelfth Century* », dans *Money and the Church*, *op. cit.*, p. 77.

⁴ A. B. Scott, Deirdre F. Baker and A. G. Rigg, « The *Biblical Epigrams* of Hildebert of Le Mans: A Critical Edition », *Mediaeval Studies*, n° 47, 1985, p. 314.

⁵ Voir *supra*, p. 29 et Jacques le Goff, *La bourse et la vie*, *op. cit.*

⁶ Marc Bompaire et Françoise Dumas, *Numismatique médiévale. Monnaies et documents d'origine française*, Turnhout, Brepols, 2000.

Et que telle monnoie ne soit prinse ou royaume de la Saint Jean en avant la ou il n'a point de propre monnoie fors que la monnoie le roy, et que nul ne vende, ne achate, ne fasse marchié, fors a celle monnoie. Et peut et doit courre la monnoie le roy.

Et ne seront refusez parisis ne tournois, tous soient pelez, mes que il aient connoissance devers croix ou devers pilles, que ils soient parisis ou tournois pour qui ni faille piece. Et si le roy veut et commande que telles monnoies soient receües a ses rentes, et comme il commande a prendre en sa terre. Et que nul ne puisse recourre ne trebuchier la monnoie le roy sus paine de corps et d'avoir⁷. »

Le premier paragraphe, qui concerne le *semblant* de la monnaie du roi, note les caractéristiques inimitables à l'avers et au revers, ce qui permet d'authentifier les pièces. Une attention particulière est accordée à la réalité physique des pièces, mais aussi en regard des punitions corporelles que subiront ceux qui ne respecteraient pas la monnaie royale : les espèces concurrentes à celle du seigneur seront détruites (*pelez*), ce qui met fin à leur existence matérielle et, similairement, la destruction des monnaies du roi entraînera une peine « de *corps* et d'avoir ». En regard de la typologie des sources, il est intéressant de constater que le discours sur la monnaie soit l'un des lieux de la fabrication du pouvoir et que ce discours passe par un jeu sur la figuration (l'effigie sur la monnaie) et suscite la soumission à l'émetteur. L'ordonnance – une forme discursive qui enjoint ou interdit une action sur la base d'une autorité – considère la monnaie à la fois comme un objet ayant des propriétés économiques manifestes⁸, mais également comme le signe d'une autorité qui doit être attestée⁹. L'utilisation de la monnaie du roi mesure ainsi l'étendue de son pouvoir et place ainsi l'utilisateur dans une collectivité liée par la reconnaissance d'un signe.

La façon d'envisager la monnaie n'est pas exactement la même dans les écrits des théologiens, mais elle convoque aussi une certaine conception de la communauté. Dans un article sur la création de la notion de *valor* dans les textes latins du XIII^e siècle, Sylvain Piron

⁷ *Ordonnances des roys de France de la troisième race*, t. I, Paris, 1723, p. 93-94. Ce document est cité et commenté par Robert Fossier, *Sources de l'histoire économique*, *op. cit.*, p. 385-386.

⁸ Comme l'explique Robert Fossier, « [o]n a, d'ailleurs, le sentiment que la rigueur royale n'a pas pour seul objet le rétablissement du privilège, typiquement public, à l'antique, de la frappe, mais que l'on redoute la concurrence économique des mauvaises monnaies, dont l'irruption sur le marché provoque la thésaurisation, la dissimulation de la bonne monnaie, celle du roi. » *Ibid.*, p. 386.

⁹ « La reprise de l'activité "législative" de la royauté caractérise le règne de Louis IX, ou, plutôt, le caractère délibérément général des ordonnances promulguées ; au même moment, l'envoi des enquêteurs, dans et hors du domaine propre du roi, permettait de mesurer la force de pénétration des décisions du prince ». *Ibid.*, p. 385.

replaces dans son contexte l'œuvre d'Albert le Grand et montre que ses commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote constituent « la scène inaugurale de l'histoire de la pensée économique occidentale¹⁰ ». La monnaie joue un rôle central dans l'élaboration de cette pensée. Dans sa première lecture complète de l'éthique (vers 1250), le maître dominicain signale que la monnaie est capable de rendre commensurable les objets entre eux, en vue de leur échange, puisqu'elle est une mesure qui permet de leur attribuer un prix :

Si autem mesurantur quantum ad hoc accidens ipsorum, quod est appetibile esse, secundum quod veniunt in usum et utilitatem communitatis, sic possunt habere mensuram... secundum quod serviunt communitati, et sic sunt appetibilia¹¹.

La formulation reprend les idées fortes de la pensée aristotélicienne, telle l'idée que la commensurabilité des valeurs serait un « accident¹² », tout en l'adaptant en y intégrant la notion d'utilité collective, qui est fondamentale pour la conception médiévale des valeurs¹³. Ce faisant, il insiste sur le fait que la monnaie, pour fonctionner, doit être envisagée et reconnue par une communauté qui lui accorde la même valeur (ou qui accepte qu'elle puisse mesurer les mêmes valeurs). Comme l'explique Sylvain Piron, « l'«usage et utilité» ne désignent pas un fondement objectif de la valeur, mais ce en raison de quoi les choses entrent dans l'échange et ce par quoi elles sont appréciables. Mais c'est une dimension qui n'a de sens qu'en fonction d'un horizon social¹⁴ ». En tant que signe reconnu par les pairs et utilisé dans l'échange, la monnaie est un signe ; le problème, relevé par le théologien, est que ce signe peut parfois fluctuer, la valeur des pièces, en raison de leur matérialité, peut varier¹⁵. Dans son commentaire de l'*Éthique*, Albert le Grand touche ainsi à l'ambiguïté propre à la monnaie – signe et commodité –, tout en insistant sur le fait que sa valeur repose sur une entente sociale,

¹⁰ Sylvain Piron, « Albert le Grand », *art. cit.*, p. 4. Le sujet est encore abordé dans son ouvrage récent, Sylvain Piron, *Généalogie de la morale économique. L'occupation du monde*, t. 2, Le Kremlin-Bicêtre, Zones Sensibles, 2020, p. 245-253.

¹¹ « [Si, cependant, ils sont mesurés] d'après leur accident, qui est d'être appréciable, selon qu'elles viennent en usage et utilité pour la communauté, [c'est ainsi qu'il peut y avoir une mesure... pour la communauté qu'ils servent et qui lui donnent une appréciation] ». Cité et traduit par *ibid.*, p. 17. Albertus Magnus, *Super Ethicam. Commentum et quaestiones. Libros quinque priores*, éd. Wilhelm Kübel, Münster, Aschendorff, 1968, p. 344.

¹² Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, *op. cit.*, p. 193.

¹³ Sylvain Piron, « Albert le Grand », *art. cit.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17-18.

qui peut faire abstraction des variations sur le poids et la qualité du métal dans le but de respecter la valeur de la monnaie.

Cette conception a de grandes répercussions sur la pensée économique médiévale, comme celle de Thomas d'Aquin, élève d'Albert le Grand, qui envisagera lui aussi l'utilité de la monnaie d'après sa dimension sociale, mais faisant concorder sa valeur avec les besoins communautaires¹⁶. Ces notions-clefs – valeur, besoin, appréciation – sont reconfigurées par les formes brèves, qui conçoivent des intrigues où se repensent, en quelques centaines de vers, le rapport à l'argent, problématisé à travers la question de la fraude. Ainsi, dans un miracle de Gautier de Coinci, *Des marcheurs qui offrirent à Notre Dame deniers puis li tol[i]rent*, la reprise de monnaies offertes en paiement à la Vierge provoque la colère de la mère de Dieu, habituellement clémente et alliée traditionnelle des protagonistes. Le récit bref tout entier s'attache à caractériser un comportement économique ; le narrateur et le lecteur étant placés du côté de la communauté qui, elle, conçoit correctement le rôle de l'argent dans l'échange. La monnaie agit dans ce miracle comme un signe qui demande à être interprété de façon juste. Elle teste, en quelque sorte, le lecteur, comme les marchands qui ont été testés (et punis). Le récit bref à vocation exemplaire sert encore de véhicule à une leçon morale liée à l'appréciation des signes dans le *Dit de la Béguine*, où la décision de ne vendre le blé que lorsque son prix est élevé est fortement réprimandée : la béguine est tuée à la fin du récit. Didactisme et brièveté transmettent ainsi des leçons fondamentales pour la communauté des chrétiens, en usant de la peur, vraisemblablement, pour distinguer les bons comportements économiques des mauvais¹⁷. Comparativement à l'ordonnance de Philippe Auguste ou aux commentaires théoriques d'Albert le Grand, les récits brefs ont une dimension exemplaire qui incite le lecteur à interpréter, selon un programme idéologique, des gestes précis qui sont liés à la monnaie et au commerce. « Petites bourses pleines de sens », pour reprendre l'idée avancée au chapitre 4 de cette thèse, les récits brefs sont comparables à la monnaie en ce qu'ils demandent à être interprétés et constituent des réseaux de sens qui s'acquièrent par un échange communicationnel.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18-21 et Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, op. cit., p. 198-248.

¹⁷ Cela participe au développement de ce que Jean Delumeau a nommé la « pastorale de la peur », c'est-à-dire une pastorale sévère qui s'appuie sur les aspects les plus effrayants du christianisme, dans le but d'inciter les individus à se convertir et à se repentir. Jean Delumeau, *Le Pêché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983.

Enfin, si l'on se fie aux travaux de Carlos F. Clamote Carreto, les formes narratives longues s'emparent également des dimensions plus abstraites de la monnaie afin d'en faire un avatar des fictions qu'ils racontent¹⁸. Pour le médiéviste, l'imaginaire marchand provoquerait dans les textes la transition d'une pensée symbolique vers une pensée largement dominée par le signe¹⁹. La citation de Henri Meschonnic qu'il convoque au début de sa monographie est en soi représentative du rôle qu'il accorde aux monnaies dans le corpus qu'il examine : « Il y a du sens à l'argent, comme dans tout ce qui est social. Il y a du signe. On ne voit pas que là, comme pour le langage, le signe masque ce qu'il montre. Ce qui circule est la fausse monnaie²⁰. » Ce phénomène de masquage – par la métaphorisation, par exemple – semble être un processus propre aux formes longues. À cet égard le Graal est souvent convoqué dans les réflexions sur les liens qui unissent les formes narratives et l'économie médiévale. Pour Carlos F. Clamote Carreto, il est « [l']idéal oblatif, comme don infini – facilement assimilable en ce sens au concept évangélique de la *caritas*²¹ ». Il mentionne ailleurs que « [l]a plupart des échanges représentés dans et par les récits romanesques et épiques des XII^e et XIII^e siècles se placent majoritairement sous le signe de l'imaginaire oblatif²² ». Pour Marc Shell, le Graal serait la transposition de la corne d'abondance ancienne, réinventée selon les nouvelles idées commerciales de l'époque, à la façon d'un chèque en blanc, soit une richesse désincarnée²³.

¹⁸ « Nous voyons ainsi se dessiner peu à peu à la même époque [le « long » XIII^e siècle] une étrange (res)semblance entre la fiction et le signe monétaire ». Carlos F. Clamote Carreto, *Contez vous*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁹ « Or, l'une des plus marquantes, sinon la plus marquante et décisive, de ces mutations réside dans le passage d'une économie à dominante oblatif, intimement liée à la pensée symbolique, à une économie monétaire et marchande subordonnée à l'imaginaire du signe ». *Ibid.*, p. 136.

²⁰ Cité par *ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 61.

²² *Ibid.*, p. 24.

²³ « The “intellectual” bill of exchange and other early forms of “unreal”, or “disembodied”, wealth were ideally expressed in the vernacular literature as powerful new mode of literary symbolization. An agent of transformation (transsubstantiation) that promised infinite delivery, the grail was a boundless gift, an all free for all, which marked the boundaries of wealth, a concept at once an intellectual help for financial wizards beginning to dabble in credit economics and a spiritual salve for the dying aristocracy ». « La lettre de change « intellectuelle » et les autres premières formes de richesse « irréal » ou « désincarnée » étaient idéalement exprimées dans la littérature vernaculaire comme un nouveau mode puissant de symbolisation littéraire. Agent de transformation (transsubstantiation) qui promettait une livraison infinie, le Graal était un cadeau sans limites, un tout gratuit pour tous, qui marquait les limites de la richesse, un concept à la fois une aide intellectuelle pour les sorciers financiers qui commençaient à s'investir dans l'économie du crédit et un baume spirituel pour l'aristocratie mourante. » Marc Shell, *Money, Language and Thought*, *op. cit.*, p. 45.

En tant que signe, le Graal cacherait la matérialité de la monnaie. La transposition du Graal (amalgame de la largesse et des valeurs commerciales) en un objet mystérieux imposerait un masque sur la monnaie, qui est davantage envisagée dans sa dimension symbolique plutôt que comme une commodité.

Dans les formes brèves, il n'y a pas un « effacement [...] de l'univers urbain²⁴ », comme l'écrit Carlos F. Clamote Carreto à propos du genre romanesque, il y a plutôt une revendication de cet espace. Ceci s'accompagne notamment d'une omniprésence des petites pièces d'argent qui circulent dans les intrigues, créant, à plus d'une reprise, des rebondissements à partir d'une transaction ou d'un échange frauduleux. De plus, les discours sur le commerce sont constamment réécrits par ces récits. Les personnages des fabliaux du *Foteor* et du *Bouchier d'Abeville* agissent selon des motivations économiques bien précises, bien avant le paradigme de l'*homo æconomicus*²⁵, et leurs gestes peuvent souvent être interprétés à partir de la pensée juridique ou théologique de l'époque. On notera que les récits font souvent du corps des personnages l'un des signes les plus représentatifs de leur trame narrative : dans le *Foteor*, le jeune homme prostitué fait marché de sa personne ; dans le *Bouchier d'Abeville*, le mauvais « héros » profite d'un délai entre l'acquittement d'un service sexuel pour utiliser sa monnaie à trois occasions. Cette mise en tension entre la promesse et le paiement concret semble s'appuyer sur une conception de la monnaie qui serait à la fois signe et commodité. Non seulement les récits brefs thématisent les échanges monétaires, mais, plus encore, ils s'instituent sur ses propriétés particulières, produisant des intrigues qui renouvellent la façon d'envisager les comportements économiques.

²⁴ Carlos F. Clamote Carreto, *Contez vous qui savez de nombre, op. cit.*, p. 55.

²⁵ L'idée de l'*homo æconomicus* a été critiquée plusieurs grands chercheurs – comme par exemple Pierre Bourdieu – qui montrent que l'économie ne peut pas être envisagée indépendamment d'un cadre social. Les fabliaux concourent bien à cette conclusion puisque les fraudes des protagonistes affectent nécessairement d'autres personnages. Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.

La consommation des espèces. Le miracle Des marcheurs qui offrirent a Nostre Dame deniers puis li tolirent de Gautier de Coinci

Il convient de commencer notre réflexion sur l'impact de la monnaie sur les formes narratives brèves de notre corpus avec un point qui peut sembler anodin : la petitesse des devises. Ce point est néanmoins fondamental. Instruments qui permettent de faciliter les échanges, les pièces sont conçues avec la fonction de pouvoir passer aisément de main en main. Elles sont cumulables et leur transport n'est pas un fardeau, à moins d'en transporter des quantités massives²⁶. Les échanges de capital animalier qui ont été analysés jusqu'ici posaient comme enjeu implicite de « gérer » la marchandise, que ce soit par le soin prodigué ou, simplement, par la place physique qu'elle occupe. En observant les récits brefs, on remarque que l'incorporation de la monnaie, supposée simplifier l'échange, se conjugue plutôt à la complication des commerces. L'utilisation des pièces d'agent déstabilise à plus d'une reprise le modèle arithmétique des échanges (échange au ratio 1:1) valorisé par Gratien. Ce débalancement provoque un grand nombre de rebondissements dans les intrigues, qui dénoncent la fraude par un grand chahut : le miracle fera littéralement tomber la foudre sur ceux qui ne respectent pas l'échange arithmétique. L'augmentation de la circulation monétaire, associée au début de la « révolution commerciale », se décline ainsi de plusieurs façons dans les récits, qui explicitent clairement les avantages et les inconvénients de ce mode d'échange.

Le miracle que nous souhaitons observer est celui *Des marcheurs qui offrirent a nostre dame deniers et puis li tol[i]rent* rédigé par le moine bénédictin Gautier de Coinci, dans une collection que l'on date des années 1230. Il est conservé par 21 témoins selon le recensement d'Arlette P. Ducrot-Granderye²⁷. Le récit met en scène le transport maritime d'une relique contenue dans une *fiertre* (un « coffret souvent richement travaillé et orné²⁸ ») par des clercs et

²⁶ Seule la cryptomonnaie peut se targuer de ne pas devenir un fardeau lorsque transportée en grande quantité, car même les monnaies fiduciaires médiévales et modernes deviennent lourdes quand massivement cumulées.

²⁷ Malheureusement, elle n'établit le contenu que de 73 des 113 témoins de la collection mariale de Gautier de Coinci. Arlette P. Ducrot-Granderye, *Études sur les miracles, op. cit.*, p. 244-248. L'appendice à la fin du collectif dirigé par Kathy M. Krause et Alison Stones n'indique pas systématiquement le contenu des autres manuscrits.

²⁸ *TL*, vol. 3, 1830 : « *Reliquenschrein* » ; *DEAFél* « *Fiertre* ».

des marchands. Ces derniers entament leur aventure en étant rassurés d'avoir avec eux un objet saint, qui devrait leur assurer un voyage sans encombres :

[Riches marcheans] aloient en Engleterre
Pour achater lainnes et querre.
De la fiertre eurent mout grant joie,
Car mout portoient de mounoie,
Si se doutoient durement
D'avoir aucun encombrement.

Des marcheans qui offrèrent..., v. 5-10.

Cette mention, au début du texte, révèle une sensibilité aux propriétés de l'argent. Réserve de valeur, la « mounoie » est ici ce qui permet aux marchands d'aller en Angleterre pour se procurer des marchandises (« lainnes et querre », v. 6). L'utilisation du verbe *querre* (« chercher »), en plus du verbe *achater*, insiste sur le fait que les marchandises, une fois obtenues, doivent être déplacées. De plus, l'emploi de ce verbe, qui exprime le désir, renvoie à la fonction commutative de la monnaie, qui peut s'échanger contre n'importe quel bien. Munis de monnaies, les marchands partent à l'aventure et peuvent acquérir tout ce dont ils ont besoin²⁹.

La mention « mout portoient de mounoie » est riche de sens dans le contexte du début du XIII^e siècle, qui débat fortement sur le rôle de cet instrument dans la société. Elle ouvre dans le texte un espace de réflexion sur les devises et sur leur impact dans la pratique. « [P]arce que les marchands portent avec eux beaucoup de monnaie » (v. 8), ils craignent les complications d'un voyage en mer, les « encombrement[s] » (v. 10) qui pourraient être multiples : naufrages, attaques de pirate, tempêtes, etc. La taille des devises devient un enjeu du miracle, puisque si les monnaies sont faciles à transporter elles sont également faciles... à dérober ! Après leur départ en mer, les marchands éprouvent un grand désarroi quand ils voient arriver de loin une *galie*, un navire de pirate. Terrifiés, ils demandent l'aide de la Vierge, une demande que le texte rapporte au discours direct : « Douce dame, sainte Marie, / Par ta douceur, par ta merci / Ne noz consent a perir ci », v. 32-34). Parce que le bateau ennemi est particulièrement bien armé, le narrateur affirme que, sans doute, ils seraient tous morts sans l'aide de la mère de

²⁹ Encore une fois, on sent bien le décalage par rapport aux romans arthuriens et à Calogrenant qui se définit par le fait de « querir » aventures dans le *Chevalier au lion* : « – Je sui, ce voiz, uns chevaliers, / Qui quier ce que trover ne, puis ; / Assez i quis, et rien ne truis, / Et que voldroies tu trover ? / – Avature, por esprover / Ma proesce et mon hardemant » (v. 356-360). Notons également l'utilisation du verbe *esprover*, utilisé de façon chevalresque ici, mais qui donnait lieu à une péripétie marchande dans le fabliau des *Deus chevaus* (voir *supra*, p. 247-248).

Dieu : « Se Diex pour sa mere n'i veille, / Tuit seront mort sanz delaier », v. 56-57). Les marchands, aux portes de la mort, supplient la Vierge et lui promettent des dons :

« Tant seulement sauve noz cors,
Haute roïne, et toz nos ors
Et noz argenz tout sanz devise
Soit tiens por parfaire t'eglyse. »

Des marcheans qui offrèrent..., v. 63-66.

Le récit joue ici parfaitement des rapports complexes qui, au Moyen Âge, unissent le terrestre au spirituel. Dans cette transaction proposée à la Vierge, de l'*argenz* (un bien matériel) est offert en don pour parfaire son *eglyse* (une architecture sacrée et, plus largement, la communauté des chrétiens) dans le but de sauver le *cors* des marchands (une enveloppe charnelle). Ils assurent leurs arrières dans une prière adressée au divin, un échange « éthico-économique », comme nous l'avons précédemment défini (chapitre 2). De plus, le texte déploie le dualisme monastique qui oppose la vie corporelle à la vie charnelle. Le discours rapporté des *marcheants*, qui ne s'intéressent pour l'instant qu'à leur *cors*, préfigure le rapport trouble qu'ils auront plus tard avec la monnaie. Significativement, la dualité est textuellement mise de l'avant dans un miracle qui cherche à problématiser le rapport à l'argent.

Par « miracle » (le terme est employé au vers 114), un vent froisse le mat du bateau adverse et les pirates sont propulsés en enfer quand le bateau coule (« Tout mort le fist en mer voler. / S'ame en enfer pour caroler / Luez s'en ala les panz noez. » [v. 103-105]). Il n'y a pas de doute que la source de ce vent est la Vierge elle-même, qui accorde son aide aux marchands. Le soulagement est immédiat. Tout le monde pleure de joie, mais les promesses de paiement ne sont pas tenues. Malgré l'acte de bonté, les marchands, une fois arrivés au port, partent sans laisser les offrandes monétaires promises, alors que les clercs s'apprétaient à respecter l'entente :

Queque li cleric entr'alz disoient
C'une partie renderoient
As marcheanz de leur avoir,
Li marcheant par mal savoir
A la fiertre viennent tout baut,
Si reprent chascuns son franbaut.
Encor distrent li a envis :
« Diex vos saut, dame, grans mercis ! »
Atout leur bourses s'en alerent.
Onques denier ne l'en donerent,
Mais je croy qu'il l'achateront.

Des marcheurs qui offriraient..., v. 121-131.

Les commerçants retournent au coffre, prennent leur argent et partent. Ils n'oublient pas de remercier la Vierge et partent. Le lecteur, comme le narrateur, sait bien qu'ils auraient dû laisser de l'argent pour respecter leur entente. Conformément à l'expression moderne, ils se sont donc sortis de leur situation épineuse en obtenant, comme on le dirait aujourd'hui, « le beurre et l'argent du beurre³⁰ ».

Il serait facile d'y voir uniquement un acte de cupidité des marchands, mais il semble qu'il y ait une réflexion théologique plus profonde sous-jacente à ce revirement. Au début du XIII^e siècle, les risques encourus lors d'un voyage maritime sont au cœur de la réflexion économique, en particulier en ce qui concerne les contrats d'échange qui commencent à intégrer – et à quantifier – le risque associé au transport des marchandises³¹. Le texte le plus notable est probablement la bulle *Naviganti* fulminée par Grégoire IX en 1236, où le pape formule un commentaire sur le *fœnus nauticum* (« contrat nautique ») du droit romain, qui permet d'obtenir un profit en raison des risques liés au transport maritime des marchandises³². En réponse aux questions d'un confesseur, soucieux de juger correctement la nature usuraire ou non d'un marchand itinérant, le pape écrit que « [*n*]aviganti vel eunti ad nundinas certam mutuans pecuniae quantitatem, eo quod suscipit in se periculum, recepturus aliquid ultra sortem usurarius est censendus » (« Celui qui prête une somme d'argent déterminée à un marchand navigant ou se rendant aux foires, afin de recevoir quelque chose au-delà du capital, du fait qu'il prend sur lui le risque, doit être considéré comme usurier³³ »). Selon ce décret, le risque ne peut être un facteur déterminant pour percevoir un surplus dans l'échange.

Cette condamnation a été abondamment commentée au moment de la « révolution commerciale », notamment par le juriste dominicain Raymond de Peñafort. Dans son édition des *Décrétales*, le frère prêcheur explique la décision du pape à partir de trois éléments qui

³⁰ Cette expression d'origine récente n'a pas son équivalent au Moyen Âge, mais le fabliau *Du Bouchier d'Abeville* que nous analyserons ensuite, emploie l'expression « De *ma* paste [il] m'a fait tourtel » qui signifie l'idée de tendre un piège à quelqu'un par les moyens de l'adversaire, mais formulé avec l'idée de voler les possessions d'autrui pour se faire un gâteau !

³¹ Sylvain Piron, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale XII^e-XIII^e siècles », dans Emmanuelle Collas-Heddeland *et al.* (dir.), *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Histoire et Anthropologie, 2004, p. 59-76.

³² *Ibid.*, p. 35-36.

³³ Traduction Sylvain Piron, *ibid.*, p. 37.

distinguent le prêt de la location³⁴. Le premier est que, dans le prêt, le risque est transféré à celui qui détient le bien, mais pas dans la location (« *in mutuo transfertur periculum in accipientem, secus in locato* »). Le deuxième est que l'argent ne se détériore pas dans l'usage, contrairement à une maison, un cheval ou à une autre chose louée (« *pecunia non deterioratur per usum, secus in domo, vel alia re locata* »). Le troisième est que l'utilisation de la monnaie ne crée aucun fruit, au contraire des biens nommés précédemment (« *usus pecuniae nullum fructum, vel utilitatem parit utenti, secus in usu agri, vel domus, vel equi, vel alterius rei locatae* »). Raymond de Peñafort ajoute ensuite que le premier motif (le risque) n'est pas une raison valable dans le cas dépeint par le *Naviganti*, mais les deux autres (la détérioration dans l'usage et les profits liés à l'utilisation) le sont (« *Licet ergo in casu proposito cesset prima ratio differentiae, non tamen cessant duae ultimae* »). Le juriste dominicain conclut en réitérant l'opinion du pape, ajoutant que, dans ce type de cas, les prêteurs le font toujours par le désir illégitime de faire un profit (« *ideo tutior est haec ultima opinio, maxime, quia tales semper faciunt tale mutuum propter spem lucri pecuniarii quod non licet, ut supra eod* »). Ainsi, parce que la monnaie n'est pas un bien durable – et qu'elle est consommable, comme le blé –, il n'est pas légitime de percevoir un montant sur son utilisation.

Dans sa *Somme théologique*, Thomas d'Aquin évalue à nouveau ces arguments et insiste sur la séparation entre possession et usage des marchandises³⁵. Il affirme que percevoir un intérêt dans le prêt monétaire revient à vendre ce qui n'existe pas (« *id quod non est* »). Pour les biens consommables, comme le vin et le blé, l'usage et la possession vont de pair (« *Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res* »). Il remarque que si l'on vend le vin et son usage, on se trouverait à le vendre deux fois et, par le fait même, quelque chose qui n'existe pas (« *Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est* »). En recourant à Aristote, il rappelle que l'argent est conçu pour les échanges (« *principaliter est inventa ad commutationes faciendas* »). Son usage mène à sa consommation (« *principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio,*

³⁴ Pour nous aider, nous suivons ici la démonstration de Sylvain Piron qui a récemment traduit le passage qui nous intéresse, tout en le commentant. Voir Sylvain Piron, *Recherche d'histoire intellectuelle des sociétés médiévales*, Orléans, Université d'Orléans, 2010, p. 36.

³⁵ Nous suivons encore la traduction de Sylvain Piron pour ce passage de la *Somme théologique*, *ibid.*, p. 37.

secundum quod in commutationes expenditur ») et il est donc illicite de faire payer pour son usage (« *est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium* »). Grâce aux arguments qu’il convoquent, Thomas d’Aquin lutte contre une conception qui viendrait « scinder » la possession et l’utilisation de la monnaie³⁶.

Dans le miracle des *Marcheans qui offrèrent a Nostre Dame Deniers* de Gautier Coinci, le récit soulève l’épineux problème de la consommation des monnaies en montrant que, contrairement au vin, elles ne disparaissent pas après être échangées et qu’elles peuvent ainsi être reprises ! Les marchands agissent comme s’ils étaient restés propriétaires de la monnaie, ne l’ayant utilisée que pour accomplir le rituel entourant l’échange, n’oubliant pas d’énoncer à voix haute et devant témoin la requête (« “Douce dame sainte Marie, / Par ta douceur, par ta merci / Ne noz consent a perir ci” », v. 32-34), le contrat commercial (« “Tant seulement sauve noz cors, / Haute roÿne, et toz noz ors / Et noz argenz tout sanz devise / Soit tiens por parfaire t’eglyse” » [v. 63-66]) et les remerciements qui suivent (« “Diex vos saut, dame, grans mercis !” »). En ce sens, les propos prononcés au moment du départ des marchands pourraient être moins arrogants qu’on pourrait le croire et témoigneraient peut-être d’une attitude erronée, mais répandue, envers la monnaie dans les échanges : après tout, les signataires d’un *fœnus nauticum* obtiennent un profit en faisant payer un supplément pour le risque encouru en mer. Il semble que le récit illustre l’idée de la consommation des devises par cet acte fautif et montre que, en dernier ressort, ce surplus appartient à la sphère du divin. Dans un texte par ailleurs particulièrement conscient de la matérialité de l’argent, la réappropriation des deniers, est associée au moins partiellement à l’idée de vol, d’usurpation à travers la rubrique d’ouverture qui chapeaute le texte dans la majorité des manuscrits³⁷. Ce récit montre un comportement où l’utilisation des monnaies n’aurait pas entraîné le changement de possesseur et suggère que de faire payer pour l’utilisation des monnaies consiste à *tolir* Dieu. Textuellement, le miracle se pose ainsi comme un code à décoder : les attitudes face à la

³⁶ Joel Kaye glose ce passage ainsi : « *With this point assumed, Thomas can argue that when a person lends money, he transfers at the same time its substance, its use, and its ownership (dominium) to the borrower* » (« Avec ce point assumé, Thomas peut argumenter que quand une personne prête de l’argent, il transfère en même temps sa substance, son usage, et sa propriété (*dominium*) au prêteur »). *A history of Balance, op. cit.*, p. 51.

³⁷ Les manuscrits *EMO* sont sans rubriques. Les manuscrits *ADERS* emploient le verbe « tolirent », alors que *B* et *F* ont des titres plus larges qui n’entrent pas dans le détail de la trame narrative.

monnaie sollicitent les facultés exégétiques du lecteur. L'interprétation incorrecte de la fonction monétaire est, dans la logique du miracle, punissable par un châtement divin.

La vengeance de la Vierge est rapide et terrible. Comme l'indique le narrateur, les marchands « achateront » (v. 131) – autrement dit, *paieront* – à grand prix leur faute, dans une logique qui lie les comportements terrestres à la possibilité de rachat. Ils achètent cinq cent marcs de laine, qu'ils ramènent au port, mais la foudre frappe leur navire et la marchandise brûle aussitôt :

La foudre l'art si de son fu
Que toute fu arse et brullee.
De mal eure fu emmollee.
Foudres si toute la frappa
C'onques viaurres n'en eschapa.
Leurs avoirs eut male foison :
N'eurent puis viaurre ne toison,
Des marcheans qui offrèrent..., v. 148-154.

Encore une fois, il n'y a aucun doute dans le récit à savoir d'où provient la colère divine. La destruction spectaculaire des richesses agit comme signe textuel ayant une fonction exemplaire : elle indique aux marchands, comme au lecteur, qu'il n'est pas bon de reprendre ce qui a été donné à Dieu (« Qui a Dieu donent et retolent » [v. 158]). La Vierge, mécontente que les deniers n'aient pas été considérés comme « consommés » après la transaction, consume littéralement la laine des marchands. Le geste est, étymologiquement, un acte de réappropriation : la consommation provient du préfixe *con-* et de *sumere* (« prendre pour soi »), de la jonction de *suus* (« soi ») et *emere* (« prendre »). Le processus transactionnel qui avait été celui des marchands (qui donnent et qui volent) est relayé par la mère de Dieu³⁸.

En plus de cette destruction de la laine, il importe de noter que tout tend à faire disparaître le double dans ce récit. La *galie* ennemie, un navire qu'on peut supposer n'être pas chrétien, coule au fond des mers par la force de la Vierge. Les marchands deviennent « pauvre et dolant » suite à la perte de leur avoir (« Povre et dolant trestuit devinrent », v. 156), alors que les clercs, bien intentionnés, sortent indemnes des péripéties maritimes. Enfin, l'argent, réserve de valeur mobile qui permet de faciliter les échanges en raison de sa petite taille et de

³⁸ Jusqu'en français classique, l'hésitation est notable entre les deux verbes *consommer* et *consumer*, au sens d' « action de détruire progressivement et complètement ».

son faible poids, s'oppose en quelque sorte à la relique, objet saint également mobile³⁹ qui fait l'objet d'un commerce condamné, mais pratiqué, à la même époque⁴⁰. Dans le cadre du récit, l'usage de cette marchandise particulière reste moins problématique dans le texte et illustre le comportement idéal face aux possessions. La richesse acquise par l'argent disparaît, mais la relique continue de circuler. Cette logique d'effacement laisse présager que le texte véhicule en quelque sorte la préséance d'une conception monétaire qui ne « scinde » pas son utilisation et sa consommation. Les marqueurs idéologiques différents – pirates, marchands et monnaies – disparaissent – voire, se consomment – au profit d'une conception éthique des transactions. Plus que de condamner la profession tout entière⁴¹, les commerçants symbolisent les *fols*⁴² qui volent Dieu et l'ensemble des chrétiens en percevant un profit sur l'utilisation des monnaies. On retrouve d'ailleurs dans les notules des contrats de prêts du XIII^e siècle l'expression *ad fortunam Dei* (« à la volonté de Dieu »), qui laisse sous-entendre que le bon déroulement des périples maritimes relève de la protection divine. Le texte de Gautier de Coinci semble privilégier cette perspective et suggérer que les profits (*interesse*) perçus sur le risque ne sont pas légitimes dans les contrats nautiques (*foenus nauticum*). En détruisant systématiquement les figures d'altérité, le miracle suggère même qu'il n'y a pas de compromis possible.

À ce sujet, le texte de Gautier de Coinci agit sur le mode de la démonstration idéologique et éthique. Le récit exemplaire est sans équivoque sur sa morale, notamment en raison de la convocation du merveilleux chrétien. Rappelons, après Francis Dubost, que le miracle est la « *monstrance* [...] et *demonstrance* de Dieu » et qu'elle ne provoque pas de questionnement quant à son origine⁴³. Ceci justifie que les marchands ne s'étonnent pas de voir apparaître la Vierge, au moment de leurs pires ennuis. Mais, du point de vue des

³⁹ Comme l'écrit Jean-Louis Benoît, « [l]a relique, par sa mobilité se prête bien au récit d'aventures ». « Reliques et Images. Les lieux de pèlerinage dans *Les miracles de Notre-Dame* d'Adgar et de Gautier de Coinci » dans *Reliques et Images. Les lieux de pèlerinage dans Les miracles de Notre-Dame d'Adgar et de Gautier de Coinci*, France, Presses universitaires de France, 2012, p. 81.

⁴⁰ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 71-77.

⁴¹ Nous avons remarqué précédemment que les miracles réintègrent souvent les marchands dans la communauté des chrétiens. Voir *supra*, p. 130.

⁴² Le terme apparaît en creux dans le verbe affoler, alors qu'on explicite le système analogique du miracle : « Cil bien s'ocient et affolent / Qui a Dieu donent et retolent » (v. 156-157).

⁴³ Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale. L'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, 2 vol., Paris, Champion, coll. « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 1991. p. 87.

idéologèmes, elle vient concrétiser, dans le texte, la portée morale du récit. L'apparition d'une entité divine, venue *chastier* les marchands (les « réprimander » et les « instruire ») a pour conséquence de réduire considérablement le risque des interprétations divergentes. Ceci constitue la disparition d'une autre altérité : l'altérité idéologique. Tel que le rappelle le nom qu'on a donné à ce genre narratif, les interventions miraculeuses sont fondamentalement liées à la structure de ces récits⁴⁴ ; elles permettent d'ordonner le contenu narratif aussi bien que le sens. Cette forme brève, liée à la révélation des vérités et à la conversion de l'altérité, est ainsi particulièrement bien conçue pour envisager les spécificités de la monnaie, qui demande elle-même à être envisagée correctement. Au début du XIII^e siècle, à un moment où l'Église tente de mettre de l'ordre dans les façons de concevoir l'argent, il n'est pas anodin qu'un récit bref démontre qu'il n'existe qu'une seule bonne façon d'effectuer les échanges monétaires et que les autres manières de faire sont condamnables par le système pénitentiel. La poétique du miracle (qui fonctionne par la *demonstrance* divine) permet de trancher sur un sujet de discordance dans la société nouvellement urbaine du Moyen Âge et prouver que les monnaies doivent être consommées après l'échange, au risque de provoquer la colère divine.

Ainsi, le miracle offre des réponses à des enjeux collectifs et théologiques. Le narrateur se place du côté des vérités morales. Le lecteur, quant à lui, reste à convaincre : la démonstration doit parvenir à le persuader qu'il n'existe qu'une seule façon juste de concevoir la monnaie. Pour arriver à ce résultat, il semble que les miracles présentent des personnages qui sont sans conscience, afin de rendre encore plus évident l'enseignement moral du récit. Les marchands, en tant que personnages, ne sont pas dotés d'une « épaisseur psychologique » marquée. Ils sont des personnages « plats » (*flat*), pour reprendre le terme proposé jadis par E.M. Forster en opposition aux personnages « avec relief » (*round*), en ce que le lecteur n'a pratiquement pas accès à leurs pensées intérieures⁴⁵. Ils ne constituent que difficilement des sujets cognitifs dans le discours du narrateur, qui les dépeint comme insouciant, puisqu'ils

⁴⁴ Pierre Gallais, « Remarques sur la structure des *Miracles de Notre-Dame* », *art. cit.*

⁴⁵ Edward M. Forster, *Aspects of the Novel*, Oliver Stallybrass (trad.), Londres, Penguin Books, coll. « Twentieth-Century Classics », 1990 [1927], p. 67.

remercie la Vierge après l'avoir volée⁴⁶. Le miracle s'accapare des personnages contre-exemplaires et insoucians, qui servent d'arguments à une démonstration morale.

Cela se rapproche de la description traditionnelle de l'usurier qui, si on en croit un exemple latin de Jacques de Vitry, ne se lève pas à l'Église quand les fidèles sont appelés par profession : « *licet plures essent de usurariis quam de aliis hominum generibus, nullus surrexit* » (« malgré le fait que plusieurs étaient des usuriers, personne ne se leva »)⁴⁷. Ce désaveu identitaire est repris à la morale du chapitre 190 du *Ci nous dit*, où un usurier paie un prêcheur pour lui faire dire en sermon que les gens de son espèce n'iront pas en enfer (« Li usuriers li donna .xx. soulz pour desmentir le prescheur », l. 4). Le clerc avait bien prévenu l'usurier « qu'il se mentoit » à lui-même (l. 3), mais l'appât du gain pousse l'homme de foi au mensonge : « Li preschierres respondi tout haut : Vraiment, j'ai menti et il a dit voir » (l. 9). Le texte conclut en montrant que, contrairement aux chats et aux chiens qui parviennent à comprendre leur nom, l'usurier n'ose le faire :

Laiz pechiez et difamez est de usure ; que uns chiens et un chas et pluseurs autres bestes entendent bien a leur nons qu'en leur a donnez, mez li usuriers n'ose entendre ne respondre a son propre non, ne nulz ne li appeleroit qu'il ne li en seust mal gré.

Ci nous dit, chapitre 190, l. 11-12.

Sachant que le nom est donné par Dieu lors du baptême, le *Ci nous dit* montre que celui qui pratique les fraudes usuraires est étranger à lui-même et à la communauté chrétienne. L'insouciance des marchands dans le miracle de Gautier de Coinci, qui leur retire leur statut de sujet cognitif, les rend comparables à l'usurier qui emploie ses deniers de façon à se mentir à lui-même. La démonstration est claire et laisse peu de place au doute : penser et agir de façon contraire serait la preuve d'un manque de conscience.

L'évaluation du risque dans les contrats nautiques (*foenus nauticum*) est à la base d'une véritable réflexion de fond sur la monnaie dans la première moitié du XIII^e siècle. Il est frappant de constater que l'époque de rédaction du *Naviganti* (1236), sur lequel se fonde la discussion que nous venons de résumer, est particulièrement proche de la date de rédaction de la collection de miracles de Gautier de Coinci (ca. 1230). Dès les premiers vers, le miracle

⁴⁶ On pourrait affirmer que le roman médiéval ne connaît que les *flat characters*, au sens de Forster, mais cela se ferait en oubliant les cas de Tristan dans le *Roman* de Thomas, qui en est une illustration précoce, ou Perceval chez Chrétien de Troyes.

⁴⁷ Vincent Jouve, *L'effet-personnage dans le roman*, op. cit., p. 17.

s'intéresse à ce mode d'échange particulier que permet la monnaie en spécifiant d'entrée de jeu la nature des marchandises (« Car mout portoient de mounoie », v. 8). Le récit ouvre ainsi un espace de réflexion sur cet instrument qui facilite (et complique) le commerce. Comme l'écrit Paule Bétérous, dans une monographie qui envisage la totalité des collections de miracles romans :

Le miracle marial en langue vulgaire a pu jouer, au XIII^e siècle, un rôle de vulgarisation des vérités de la foi ou des traditions pieuses, à une époque où la catéchèse laisse à désirer. Il a contribué à répandre et rendre compréhensible, en les parant d'une forme accessible à la foule, des données doctrinales que les grands clercs de l'Église du temps étaient en train d'élaborer et de traiter au niveau de la théologie⁴⁸.

Ajoutons à ce point qu'il est possible que la forme du récit ait même pu contribuer aux réflexions doctrinaires. Le motif du voyage outre-mer est commun dans la tradition hagiographique⁴⁹ ; l'intégration du marchand à cet élément narratif n'est pas étonnante en considérant sa mobilité à la même époque. De plus, la prégnance du *fœnus nauticum*, à la fois comme pratique sociale et objet théorique contraignant, fait que le tout se lie de façon assez naturelle dans le miracle. Pur produit du contexte social, il n'est donc pas impossible qu'il ait agi comme un lieu de réflexion pour des enjeux qui se théoriseront ensuite du côté des théologiens. La brièveté se lie à l'efficacité démonstrative : alors que le roman fournit un nombre de détails qui demandent à être interprétés, les récits brefs miraculeux ne jouent pas dans la nuance. Ils évoquent un court propos, dont la qualité principale est d'être pratiquement indiscutable. Le récit a comme avantage de « mettre en situation » des enjeux précis, ils les placent dans un espace spatio-temporel où des personnages accomplissent des actions plus ou moins sujettes à débat selon les genres. Si l'épaisseur psychologique des marchands est assez mince dans le miracle de Gautier de Coinci, nous verrons comment les fabliaux s'amuse à « ouvrir » cette dimension afin d'aborder les problèmes d'intentions liés à la vente.

⁴⁸ Paule Bétérous, *Les Collections de miracles en gallo et ibéro-roman au XIII^e siècle*, Dayton, Marian Library, 1983, p. 502.

⁴⁹ Sur ce thème littéraire, voir Guénolé Ridoux, « Vivre une métaphore : écritures anglo-saxonnes du voyage en mer au VIII^e siècle », *Médiévales*, n° 59, 2010, p. 145-169.

Le miracle des *Marcheans qui offrèrent a Nostre Dame Deniers et puis li tol[i]rent* offre une forme de transaction qui peut sembler atypique pour le lecteur moderne, mais qui est en parfaite continuité avec la pensée « éthico-économique » du Moyen Âge. En effet, il n'est pas étonnant de trouver dans les textes des échanges avec le divin qui s'effectuent par des dons sur terre (tel que le don au pauvre ou l'aumône), puisque c'est précisément cette logique qui est mise de l'avant par le clergé au début du XIII^e siècle⁵⁰. En tant que réserve de valeur, la monnaie est apte à se « transformer » en biens de toutes sortes qui peuvent aider les plus démunis ou qui peuvent être utiles à la communauté des chrétiens, comme lorsque les marchands promettent de réparer l'église de Laon dans le miracle que nous venons d'étudier (v. 63-66). En un sens, la transaction avec le divin déjoue l'obligation de l'échange arithmétique mis de l'avant par Gratien⁵¹, parce qu'il n'y a que des gagnants dans l'échange (les marchands sont sauvés et la Vierge possède déjà toutes les richesses de la terre). Le contrat de vente est légitime en ce que personne n'obtient un profit au détriment de l'autre.

Or, avant même la révolution commerciale, les transactions avec des composantes monétaires posent le problème des échanges non arithmétiques, au point que l'argent est spontanément associé à l'usure. Saint Augustin décrit l'usurier comme celui qui espère recevoir davantage d'argent que la somme remise dans un contrat d'échange, plaçant ainsi la monnaie au centre de sa définition⁵² (« *id est si tu mutuum dederis pecuniam tuam, a quo plus quam dedisti expectes* »). Aux environs de 1145, Gratien cite ce postulat d'Augustin pour ensuite définir l'usure en donnant comme exemple un prêt de dix sous fait avec le désir d'en obtenir davantage en retour (« *Usura est, ubi amplius requiritur quam quod datur. Verbi gratia, si solidos decem dederis, et amplius quesieris* »). À la suite de saint Jérôme, il nomme « *superhabundantia*⁵³ » le montant demandé en trop, un terme que nous traduirons par le

⁵⁰ Voir le chapitre 2 de cette thèse.

⁵¹ Voir le chapitre 4 de cette thèse. L'échange arithmétique est un échange au ratio 1:1 où les valeurs s'annulent, sans nécessiter le paiement additionnel de monnaie ou de biens pour équilibrer la transaction, comme on pourrait le faire par exemple avec deux chevaux aux couts identiques.

⁵² Cité par Gratien *Decretum*, II, 14, 3, c. 1, in *Corpus iuris canonici*, éd. A. Friedberg (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959), vol. I, col. 735.

⁵³ *Quod prouidens diuina scriptura omnis rei superhabundantiam aufert, ut plus non recipias quam dedisti. Item: §. 1. Alii pro pecunia fenerata solent munuscula diuersi generis accipere, et non*

terme « surplus » qui est celui que nous retrouvons dans les textes en langue vernaculaire de l'époque, quand il n'est pas simplement qualifié d'usure. Tel que l'écrit Joel Kaye, spécialiste de la pensée économique médiévale, Gratien définit la monnaie comme un « *numerable physical coin of specified and unchanging weight and value*⁵⁴ » (« pièce physique et quantifiable d'une valeur et d'un poids spécifique et non changeant »). Or le tableau se complique lors de la révolution commerciale en raison de la diversité monétaire et en raison du fait que la valeur des pièces varie dans le temps⁵⁵.

Deux fabliaux du début du XIII^e siècle, le *Foteor* et le *Bouchier d'Abeville* présentent des cas clairs d'échanges non arithmétiques où la monnaie joue un rôle particulier. Chacun de ces récits brefs dévoile les manigances d'un fraudeur qui obtient un « surplus » à la suite d'un échange. Dans le *Foteor*, un jeune homme parvient à se faire payer deux fois pour le commerce de son corps, une fois par la principale intéressée et l'autre par le mari cocu, le narrateur notant avec étonnement la double transaction : « Adonc est cil do bain issuz ; / Autres vint sous a receüz, / Si en porte a doble loier » (v. 353-356). Dans le *Bouchier d'Abeville*, un boucher vole un mouton à un prêtre, puis le lui sert en guise de remerciement. Il arrive par le fait même à vendre la peau de l'animal à trois occasions : une première fois à la servante, en échange d'une soirée avec elle (v. 213-216), une deuxième fois à l'amie du prêtre, qui paie le même montant que la première (v. 281-282) et, enfin, à l'hôte lui-même qui l'achète aux deux tiers du prix en argent comptant (v. 306-311). La nature du bien échangé – l'acte sexuel (bien intangible, ou service) dans le *Fouteur* et le bétail (bien tangible) dans le *Bouchier d'Abeville* – importe moins dans notre réflexion sur les fraudes monétaires que le surplus perçu par les protagonistes, qui obtiennent des revenus en vendant ce qui n'existe pas (*id quod non est*), pour reprendre la formulation de Thomas d'Aquin à propos des ventes à terme usuraires.

Malgré son caractère visiblement sexuel, le contexte culturel entourant la condamnation de l'usure permet d'analyser le *Foteor*, un fabliau du XIII^e siècle qui est conservé par deux manuscrits : le Paris, BnF fr. 19152 (*D*) et le Bern, Burgerbibliothek,

intelligunt scripturam usuram appellare et superhabundantiam quicquid illud est, si ab eo, quod dederint, plus acceperint.

⁵⁴ Joel Kaye, *A History of Balance*, op. cit., p. 25.

⁵⁵ Voir le chapitre 1 de cette thèse.

354 (B). Wagih Azzam et Olivier Collet ont récemment examiné la place du fabliau à l'ouverture de ce manuscrit (f. 1ra-3vb), notant que les premiers vers du récit pourraient être lus « comme une réinterprétation bouffonne et quelque peu scabreuse du prologue bien connu du roman de Chrétien⁵⁶ », qui se trouve à l'autre extrémité du codex (f. 208ra-283vb). À la production d'un surplus de sens, annoncée par le prologue du *Conte du Graal* et sémiotisée par l'épisode du cortège du graal, répond ainsi la merveilleuse capacité du jeune homme à vendre son corps et à faire payer une deuxième fois pour son utilisation, comme le fait l'usurier. Contrairement au roman arthurien qui s'ouvre dans un milieu économiquement et sémantiquement stérile (la forêt *gaste*), le *Foteor* commence directement en milieu urbain, où le protagoniste promet de rembourser une dette (« escot », v. 27) contractée envers son hôte. Dans ce contexte de vente à terme, le récit se déroule dans un cadre spatio-temporel précis et circonscrit, du « matin » (v. 53) « quand l'aube fu crevee » (v. 62), pour se clore au remboursement du créancier, avant la fin de la journée⁵⁷.

Pour payer la somme due, le fouteur doit faire preuve d'inventivité. Il se campe devant la maison d'un « marcheanz / mout larges et mout despendanz » (v. 49-50) afin de faire le beau et de séduire les femmes de la maisonnée. Il parvient de la sorte à amadouer la servante et la femme du marchand, qui lui offrent d'abord quatre deniers pour coucher avec la servante, désignée comme « beasse » (« prostituée⁵⁸ », v. 183). Insatisfait, le fouteur répond que ce n'est pas de cette façon qu'il effectue son commerce :

Dame, selonc que chascune est
 Me puet trover de marchié prest :
 La laide me met ainz en place
 Cent sous que je por li riens face

⁵⁶ Wagih Azzam et Olivier Collet, « Le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes sous l'œil du XIII^e siècle : le témoignage d'un exemplaire atypique (Burgerbibliothek Bern, 354) », dans Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens et Sylviane Messerli (dir.), « *Ce est li fruis selonc la letre* » : mélanges offerts à Charles Méla, Paris, Honoré Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge », 2002, p. 88.

⁵⁷ Une fois l'acte sexuel accompli avec la dame, il lui indique sa mission, « Vint sous doi ci gaaingnier hui » (v. 340), confirmant le cadre temporel du récit.

⁵⁸ Le mot vient du latin médiéval *bagasea* et de l'occitan *bagassa* en occitan. L'étymon **baccacea* aurait d'abord eu le sens de « prostituée » et aurait pris, par extension, le sens de « femme du peuple » (*Lessico Etimologico Italiano (LEI)*, vol. 4, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 1994, col. 528-533). Voir aussi le sens « débauchée, fille de mauvaise vie » associé à l'étymon protoroman **/ba'ka-aki-a/* dans Romain Garnier, « De quelques lexèmes protoromans à initiale *b-* problématique », *Dictionnaire Étymologique Roman, (DÉRom) 3. Entre idioroman et protoroman*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, p. 193-194.

Mais la bele me done mains
Le foteor, v. 196-200.

Il n'est pas anodin que la logique commerciale soit inversée dans le discours du commerçant, où les clientes semblent être l'objet du marché. En donnant un prix à la beauté des femmes et pas à la sienne, le prostitué semble devenir celui qui profite le plus de l'échange.

Dans cet échange non symétrique, où l'échange des corps ne s'équivaut pas et demande à être équilibré avec un montant additionnel de monnaie, il semble y avoir une réflexion en creux sur le surplus (*superhabundantia*) dans les échanges et peut-être un jeu linguistique sur le verbe *interesse* (soit, « avoir un intérêt en ») qui signifiait, dans le droit romain, les dommages causés par l'annulation d'un contrat. À la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, les canonistes emploient le terme substantivé pour témoigner du montant qu'il est légalement possible de percevoir sur un prêt, si la somme n'est pas remboursée dans les délais convenus⁵⁹. L'utilisation de ce terme, qui indique étymologiquement à qui profite le surplus, demande à identifier celui qui bénéficie le plus d'un échange. Il est particulièrement intéressant que les formes narratives s'emparent de cette dimension de la réflexion économique. Parce que dans les récits, la question du *surplus* (tel que nous le rappelle Marie de France), s'ouvre à un éventail de significations : il peut s'agir d'un surplus de sens, tel que décrit dans le « Prologue général » des lais, mais également un surplus de désir, que les fabliaux viennent mettre à l'épreuve. Les récits brefs font intrigue des mécanismes économiques liés à la monnaie, mais également au désir et, même, aux discours.

« L'intérêt » est décuplé dans le *Foteor*, un fabliau qui se donne comme cadre temporel le remboursement d'une dette. Le récit n'hésite pas à le montrer jouissant des fruits de l'acte sexuel (« Mout plaisamment fist son delit⁶⁰ », v. 297) et les profits reçus sont notables. En plus du montant établi pour la vente, montant qu'il a eu le luxe de déterminer en fonction de la clientèle, il perçoit de surcroît un bain et un repas :

« Dame, fait il, foi que vos doi
Se je vint sous a vos gaaing,
Mout les voudrai bien deservir !
Car je sai bien et bel servir

⁵⁹ John T. Noonan Jr., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Massachussets, 1975, p. 106-115.

⁶⁰ Le ms. *D* (le Paris, BnF fr. 19152) est plus froid dans sa description de l'acte sexuel et emploie l'adverbe « plainement » (v. 302) au lieu de *plaisamment*, qui renforce l'idée d'un intérêt perçu sur l'échange.

Une dame, quant je m'en painne. »
Le foteor, v. 203-208.

L'utilisation des mots *gaaing*, en plus de *servir* et *deservir* (« mériter » ou « servir avec intensité »), place au premier plan la question de l'identification du bénéficiaire. Le terme *deservice* peut également être lu comme la négation du service ou, autrement, un service que le fouteur se rendrait à lui-même et non à « vous » (v. 203 et 204), la « dame » (v. 208) à qui il s'adresse. La rémunération du travail du sexe est certes considérée au Moyen Âge comme la compensation d'une « painne » (v. 208)⁶¹ – et le fouteur capitalise sur le degré de la peine en évaluant la beauté des femmes –, mais il devient tout de même le principal intéressé de la vente. Le fabliau montre que celui qui subvient aux besoins (sexuels, dans ce cas, mais ils pourraient être monétaires dans le cas du prêt d'argent) est capable, par le maniement des bons termes, de percevoir un surplus dans l'empressement de tous et dans la jouissance partagée.

Il est particulièrement intéressant que l'imaginaire de la sexualité rejoigne ici celui des pratiques commerciales. L'amour est aussi pensé par le lexique de l'égalité, comme en témoigne le long discours du narrateur qui concerne l'amour de la reine éprise d'Alexandre dans *Cligès* de Chrétien de Troyes :

Amors igaumant lor depart
Tel livreison com il lor doit.
Molt lor fet bien reison et droit
Car li uns l'autre ainme et covoite.
Cligès, v. 530-533.

De plus, dans *The Language of Sex. Five Voices from northern France around 1200*, John W. Baldwin explique que « *Pierre the Lombard and Pierre the Chanter underscored the principle that, unlike other relations in which the husband has dominance over the wife, sexual relations constituted a special and privileged realm of gender equality* » (« Pierre Lombard et Pierre le Chantre ont souligné le principe que, contrairement aux autres types de relations dans lesquelles le mari domine la femme, les relations sexuelles constituent un domaine spécial et privilégié de l'égalité des genres⁶² »). Le « surplus » d'amour – la *joy* des troubadours qui lie

⁶¹ Jacques Rossiaud, *L'amour vénale : la prostitution en Occident (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Aubier-Flammarion, 2010, p. 14.

⁶² John W. Baldwin, *The Language of Sex*, *op. cit.*, p. 232. Voir également James A. Brundage, « Sexual equality in Medieval Canon Law », *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, éd. Joel T. Rosenthal, Athens, Georgia, The University of Georgia Press, 1990, p. 66-79.

métaphoriquement la productivité du langage à la jouissance physique⁶³ – n'est-il pas pris dans le cadre du *Foteor* dans son acception la plus concrète, la surabondance monétaire ? Le choix d'aborder la sexualité par le prisme de la prostitution insiste par le fait même sur les différents types d'avantage qui se récoltent en plus de la jouissance partagée et qui font pencher la balance du côté de l'homme.

Il faut noter l'étonnante capacité qu'a le protagoniste de contrôler les conditions générales de l'échange. D'abord, comme nous l'avons vu plus haut, il négocie les prix à son avantage, la dame de la maisonnée ne marchandant pas le montant choisi (« A tant la dame o lui l'en mainne, / Que plus lonc conte n'i vost fere⁶⁴ », une expression qui joue du rapport entre la brièveté de la négociation dans le calcul des frais encourus et la brièveté de la narration soulignée par le conteur, v. 209-210). Puis, il choisit le moment de l'acte sexuel et de son paiement, en prenant bien le temps de souper, alors que la cliente semble s'impatienter :

Li vaslez, cui de rien ne membre
Fors de son preu et de son aise,
De quanqu'il onques puet s'aaise,
Si entre el baing, la dame o lui ;
Assez mengierent amedui
Et burent bon vin a plenté.
La dame ot bien sa volenté
De tot, fors del mes dereain.
Le foteor, v. 283-290.

Le texte mentionne le manque de la dame, qui reçoit tout à satiété sauf le « dernier met » (v. 289-290), pendant que le valet ne recherche que son profit (« fors de son preu », v. 284) et dirige le rythme de la soirée.

De plus, il refuse de coucher avec la femme avant d'avoir reçu son paiement en main propre, contrôlant par le fait même la circulation des monnaies :

Mais cil, qui sot lo mestier plain,
Ainz a li ne se vost froier
Tant que il ot por son loier
Vint sous toz contez en sa main.
Et quant el li out fait son plain,

⁶³ Moshé Lazar, *Amour courtois et "fin'amors" dans la littérature du XIIe siècle*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964, p. 104-116.

⁶⁴ La formule pastiche la formule traditionnelle des narrateurs pour écourter des descriptions longues ou pour justifier des ellipses temporelles. Nous verrons l'inverse effectué dans *Le prestre et le chevalier*, où le conte interminable des marchandises s'étend sur plusieurs centaines de vers (voir *infra*, p. 426-435).

Si sont andui entré el lit.
Le foteor, v. 291-296.

Pour un genre qui revendique la brièveté, la description du festin est plutôt longue (19 vers), particulièrement lorsqu'on constate que les ébats sexuels sont réduits à deux vers où le narrateur insiste d'ailleurs sur la rapidité de l'acte (« Mout plainement fist son delit / de la dame une foiz sanz plus », v. 302-303). Cette scène semble d'autant plus courte que la servante avait reçu les services du foteur à deux reprises : « Par deus foiz l'a cil retornee / mot tost et mout isnelement » (v. 278-279). Les variations de rythmes semblent témoigner que le commerçant, en plus de bien manier les mots, a une certaine emprise sur le temps et sur le cours des choses.

Cette dimension temporelle fait partie intégrante des réflexions sur l'*intérêt* telles qu'elles se déploient au XIII^e siècle. Conscients que la justification de ce type de surplus vient déstabiliser la prohibition de l'usure, les juristes spécialisés en droit canon s'assurent de l'utiliser en tant que « titre extrinsèque », comme le décrit Joel Kaye, « *outside the form of the contract itself, awarded only as the result of loss resulting from contractual failure (damnum emergens)*⁶⁵ » (« étranger contrat lui-même, attribué seulement en cas de pertes découlant de manquement à une obligation contractuelle [*damnum emergens*] »). En plus du *damnum emergens* comme justification exceptionnelle des paiements *ultra sortem* (« supplémentaires ») aux contrats, Henri de Suse décrit avec le terme *lucrum cessans* (« gain manqué ») un autre type de situation où de l'argent prêté de façon charitable empêche la production d'un profit probable :

*Ideo puto ex mente praemissorum iurium, quod si aliquis sit mercator, qui conseueit sequi mercata et nundianas, et ibi multa lucrari, mihi multum indigenti, ex charitate mutualet pecuniam, cum qua negotiaturus erat, quod ego exinde sibi ad suum in eo quo notatur supra eo. Tuas in fin. Et dummondo dictus mercator non consueuerit pecuniam suam taliter tradere at usuram*⁶⁶.

⁶⁵ Joel Kaye, *A History of Balance*, op. cit., p. 30.

⁶⁶ « Si un marchand, qui est habitué à effectuer des échanges, de commercer dans les foires et d'y faire du profit m'a charitablement offert à moi, indigent, de l'argent avec lequel il aurait pu faire des affaires, je lui dois ainsi son *interesse*, tant qu'il ne s'agit pas de fraude usuraire et tant que le dit marchand n'est pas habitué à donner son argent en usure. » Cité par John T. Noonan Jr., *Scholastic Analysis*, op. cit., p. 126.

Avec le *lucrum cessans*, le prêt d'argent est intimement lié au futur et à la possibilité de faire fructifier des richesses. La perte probable que subit le marchand ne peut pas être ignorée et doit être prise en charge par le débiteur.

La relation entre l'usure et le temps a été magistralement abordée par Jacques le Goff dans un article intitulé « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », où il oppose le temps itératif et éternel du christianisme à celui, mesurable et commensurable, des commerçants⁶⁷. Il convoque le problème théologique de la vente du temps d'origine divine pour les chrétiens, dont il montre l'actualité au début du XIII^e siècle, dans les écrits de Guillaume d'Auxerre, et encore au XIV^e siècle, formulé par un lecteur général de l'ordre des Franciscains : « *Queritur an mercatores possint licite plus recipere de eadem merctione ab illo qui non possit statim solvere quam ab illo qui statim solvit. Arguitur quod non quia tunc venderet tempus et sic usuram committeret vendens non suum*⁶⁸ ». Si l'incompatibilité du « salut » et du « gain » que suppose l'historien peut sans doute être nuancée, car comme nous venons de le voir le droit canon n'est pas complètement étranger aux questions économiques, il est tout de même important d'observer que les activités marchandes ont un lien consubstantiel avec le temps, dont ils forcent la redéfinition.

Usant de la « malléabilité⁶⁹ » du temps des marchands, pour reprendre le terme de Jacques le Goff, notre fouteur-vendeur-usurier force l'ordre des choses et provoque des délais dans le commerce de son corps (« Ainz a li ne se vost froier / Tant que il ot por son loier / Vint sous toz contez en sa main », v. 292-294), alors que Henri de Suse met précisément en garde contre les délais imposés à la vente à terme, perçus comme de la fraude parce qu'ils mènent à l'usure. Une fois que la « marchandise » est livrée à la dame, « une foiz sans plus » (v. 298), le contrôle absolu du temps par le fouteur est mis à l'épreuve par l'arrivée du mari. Alors que les amants des fabliaux ont l'habitude de se cacher et de craindre la confrontation⁷⁰, le

⁶⁷ Jacques le Goff, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *art. cit.*,

⁶⁸ « Il est demandé si les commerçants peuvent légalement recevoir plus, pour le même produit, de ceux qui ne peuvent pas payer immédiatement que de ceux qui paient immédiatement. Il est avancé que non puisque, dans ce cas, si l'on vendait du temps, on commettrait ainsi l'usure en vendant ce qui ne nous appartient pas. » Cité par *ibid.*, p. 417.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 427.

⁷⁰ Ne mentionnons que le *Prestre crucefié* où le personnage éponyme se cache parmi des statues aux allures particulièrement réalistes, au point où l'homme cocu – qui a préparé le piège – fait semblant de ne pas distinguer le vrai du faux au moment de trancher le vis et les couilles de l'amant (v. 70-71).

protagoniste de notre récit renverse l'horizon d'attente du lecteur et se réjouit de l'arrivée du cocu : « – Est ce dont autres que li cous ? / – C'est mes mariz ! – Dont vient il bien ! » (v. 311-312). La machine libidinale qu'est le fouteur ne peut s'arrêter, même quand elle le devrait, et ce dernier propose de continuer à batifoler malgré la présence du mari : « – Dame, foi que je doi mon cors, / Je n'en istrai ore ne ore : / Je me voil ci desduire encore ! » (v. 317-318). Ce comportement déraisonnable que subit la dame est semblable à la productivité illicite de l'usure, qui ne cesse pas, même la nuit ou le dimanche, jour du Seigneur. Elle est exposée contre son gré dans son association avec le malfaiteur⁷¹.

Comme dans les discours économiques sur l'*interesse*, qui fait place au probable dans la deuxième moitié de XIII^e siècle à travers la notion de *lucrum cessan* (« gain manqué »), les paroles que tient le fouteur face au mari s'appuient sur ce qui pourrait arriver afin de lui faire remporter un profit. Alors que la femme et l'amant tarifé ont déjà consommé leur relation, ce dernier ment et prétend que les ébats sont encore à venir :

La dame qui m'a aloé,
 Car bien la cuit servir a gré.
 Mais n'ai encore li jeü,
 Si n'ai pas mon loier eü :
 Si fust bien tens de commencer.
 Car la me feïssiez huchier,
 Sire, si ferai mon jornal.
Le foteor, v. 342-347.

Par son discours mensonger, il manie le « tens » (v. 345) et l'ordre des choses. L'adverbe temporel « encore » et le passé composé « ai [...] eü » proposent une version altérée du passé, qui conduit au moment de passer à l'acte (« si fust bien tens de commencer », v. 345). Afin de sauver son mariage, le mari cocu paie la somme de vingt sous qu'avait choisie le fouteur, ayant fait référence à sa dette à payer (« Vint sous doi ci gaaingnier hui », v. 340).

⁷¹ L'implication involontaire avec les usuriers est un débat du XIII^e siècle en ce qui concerne l'usure, dans un effort de l'Église de réduire ce type de pratiques. Les femmes des usuriers sont appelées à convaincre leur mari de cesser l'usure et les canonistes réfléchissent à des façons de faire respecter les contrats et les promesses faites sous serment, un engagement important pour la société médiévale. L'hôte charitable qui se trouve au début du *Foteor* est ainsi sauvé du péché de l'usure parce qu'il est tenu de respecter la promesse verbale que lui a faite le jeune homme, rapportée en discours direct par le texte : « Et cil li dist : “Se Dieus me saut, / Biaus doz osten, cestui escot / Paiera tieus qui n'en set mot » (v. 26-28). À propos des discussions juridiques, voir T. P. McLaughlin, « The Teaching of the Canonists on Usury », *Mediaeval studies*, vol. II, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval studies, 1940, p. 16.

Comme le note le narrateur, le fouteur parvient à doubler sa paye : « Autres vint sous a receüz ; or en porte double loier ! » (v. 362-363). Dans ce récit qui fait écho aux réflexions sur l'obtention d'un surplus, le *lucrum cessans* (« gain manqué ») perçu sur un profit probable semble être transformé en « gain doublé » par un marchand particulièrement apte à créer des situations vraisemblables et qui a pu, ainsi, contrôler le roulement de Fortune. Elle est d'ailleurs convoquée dans les derniers vers du fabliau du *Foteor* (dans le manuscrit *D* seulement parce qu'elle est amputée dans *B*) au moment de conclure sur l'étonnante capacité du protagoniste à faire fructifier le surplus monétaire qu'il a obtenu aux frais du marchand et de sa maisonnée :

De povreté vint a richece.
 Et puis avint por sa proece
 Qu'il quist de lui garir engien ;
 Nequedent il i chaï bien.
 Mais tel cent meller s'en peüssent
 Qui en la fin honiz en fussent !
 Mais Fortune, a qui il servi,
 L'en dona ce qu'il deservi.
Le foteor, ms. D, 357.10-357.16.

« De povreté vint a richece » (*D*, v. 357.10), la formule antithétique résume bien le renversement qui s'est effectué entre le début et la fin du récit. De l'indigence à la fortune, le récit donne à lire l'histoire de réussite d'un usurier ayant été capable, par *engien* (« ruse »), de se sortir de la misère, lui qui « menjoit par autrui ostieus / car povres estoit ses chatieus » (v. 17-18). Mais le texte mentionne aussitôt que cette conclusion heureuse ne serait pas celle de cent hommes qui auraient tenté d'accomplir des affaires semblables (« Mais tel cent meller s'en peüssent / qui en la fin honiz en fussent ! » [*D*, v. 357.13-357.14]). Ce commentaire rappelle ceux que formulent les théologiens au XIII^e siècle, suivant la prohibition originale du pape Grégoire IX qui place le *periculum* (« péril ») au centre de sa condamnation, une notion proche de celle de Fortune⁷². Il ne faudrait pas que tous se lancent dans le commerce périlleux du *Foteor*, car ils ne connaîtraient pas nécessairement le même destin.

⁷² « *Naviganti vel eunti ad nundinas certam mutuans pecunie quantitatem, pro eo, quod suscipit in se periculum, recepturus aliquid ultra sortem, usurarius est censendus* ». « Celui qui prête une somme d'argent déterminée à un marchand navigant ou se rendant aux foires, afin de recevoir quelque chose au-delà du capital du fait qu'il prend sur lui le risque, doit être considéré comme usurier ».

Au moment de conclure son récit, le fabliau fait bien sentir les liens qui unissent temps et argent. En suivant de près la circulation des monnaies qui passent de main en main, le *Foteor* dévoile une conception dynamique des échanges. Cette conception s’oppose à celle plus statique que l’on trouvait, par exemple, dans les deux fables composées par Marie de France à la fin du XII^e siècle, *Le cheval et le paysan* et *L’homme, le bouc et le cheval*, où les trames narratives se résument pour l’essentiel à l’échec de l’établissement d’une offre juste en un instant et en un lieu précis. Il semble bon de noter que la longueur du *Foteor* – 357 vers dans *B* et 381 vers dans *D* – permettent de camper une intrigue marchande plus imposante, où les allers-retours entre les personnages ouvrent les discours économiques aux motivations et aux inclinaisons individuelles des personnages. La longueur de l’intrigue permet de montrer des échanges plus complexes, qui se déroulent sur plusieurs heures et qui convoquent plusieurs acteurs.

À cet égard, le *Testament de l’âne* de Rutebeuf fournit une leçon intéressante sur la temporalité des échanges. L’intrigue de ce récit bref de la seconde moitié du XIII^e siècle est similaire à une fable de Marie de France, le *Le paysan et le choucas*, où un juge change de verdict après avoir été appâté par une bourse pleine d’argent. Dans le fabliau de Rutebeuf, la même action se produit, mais la narration insiste à plus d’un moment sur l’importance du temps dans ce scénario. D’abord, le protagoniste est un prêtre qui s’adonne à la spéculation financière du blé dans le but de le vendre à haut prix⁷³ (« Et de bleif toz plains ses greniers, / Que li prestres savoit bien vendre / Et pour la vendue atendre [...] », v. 26-28). Accusé par un évêque d’avoir enterré son âne en terre bénite (ce qu’il a fait), il demande une journée pour réfléchir à la situation. Une fois le terme passé, il revient avec vingt livres cachées dans sa ceinture et propose à l’évêque un pot au vin en lui racontant l’histoire de son âne :

« Sire, ci n’afiert plus lonc conte :
 Mes asnes at lonc tans vescu ;
 Mout avoie en li boen escu.
 Il m’at servi, et volentiers,
 Moult loiaument vint ans entiers.
 Se je soie de Dieu assoux,
 Chacun an gaaingnoit vint soux,
 Tant qu’il at espaingnié vint livres ;
 Pour ce qu’il soit d’enfers delivres,

⁷³ Sur la spéculation financière, voir la dernière section de ce chapitre (*infra*, p. 320-332).

Les vos laisse en son testament. »
Le testament de l'âne, v. 148-157.

L'évêque comprend bien l'offre du prêtre et accepte de lui pardonner, le texte concluant sur l'idée que les deniers peuvent toujours tirer quelqu'un d'une mauvaise affaire (« Rutebués nos dist et enseigne, / Qui deniers porte a sa besoingne / Ne doit douteir mauvais lyens », v. 165-167). Plus encore, dans ce fabliau, c'est celui qui contrôle le temps qui semble le plus avantageux. De la spéculation financière à la demande d'une journée supplémentaire pour réfléchir à une solution, jusqu'au « testament » fictif de l'âne, on voit bien que les fraudes monétaires se font souvent en déstabilisant la temporalité attendue. Partant du même scénario que *Le paysan et le choucas*, le fabliau du *Testament de l'âne* de Rutebeuf de la seconde moitié du XIII^e siècle accorde une place plus importante à la temporalité des échanges, à un moment où la société médiévale réfléchit justement à cette question fondamentale.

Doute vraisemblable. Le fabliau Le bouchier d'Abbeville

La question d'un intérêt perçu sur une vente à terme se trouve à nouveau sémiotisée dans le fabliau *Du bouchier d'Abbeville*, un fabliau de 586 vers du début du XIII^e siècle, bien connu des médiévistes, mais qui n'a, jusqu'à présent, jamais été étudié à la lumière des discours économiques de l'époque. Ce texte conservé par cinq manuscrits⁷⁴ est signé par un certain Eustache d'Amiens à l'*explicit* du récit, un nom dont on a tenté de trouver des traces, sans véritable succès⁷⁵. Le nom Eustache gagne toutefois à être examiné selon son étymologie : du grec *Eustakhios*, il signifie celui qui porte de beaux (εὖ) épis (στάχυς) et, par extension, il renvoie à la récolte féconde. Signe poétique, il porte la trace de ce lien fort qui existe entre les personnages et la pensée économique dans le genre du fabliau. De surcroît, cette richesse agraire devient monétaire dans le récit, à l'aide d'un jeu sur la signature aux vers 37, au moment où le protagoniste, inquiet de se faire voler son argent, choisit de trouver un hébergement en ville :

⁷⁴ Il s'agit des manuscrits Paris, BnF fr. 837 [A], Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Hamilton 257 [C], Paris, BnF fr. 2168 [H], Pavie, Bibliothèque de l'Université, Aldini 219 [O] et le Chantilly, 475 [T]. Voir *NRCF*, vol. 3, *op. cit.*, p. 239.

⁷⁵ « On ne lui connaît pas d'autres pièces et il est impossible de l'identifier ». *Ibid.*, p. 241.

Droit a Bailluel li anuita,
A mi voie de son manoir ;
Avespré fu, si fist molt noir.
Pense qu'il mes avant n'ira,
Mes en la vile remeindra :
Molt redoutait la male gent,
Que ne li toillent son argent,
Dont il avoit a grant foison.

Le bouchier d'Abeville, v. 30-37.

En plus de situer le texte par rapport au *Naviganti* et aux discussions entourant la notion de risque, ce passage fait apparaître en creux le nom d'Eustache en langue vernaculaire, « a grant foison » (v. 37), qui permet désormais de mesurer la quantité « [d']argent » (v. 36). Cette signature permet d'insister sur l'étonnante productivité du personnage, capable de faire foisonner la monnaie, dans un texte qui rappelle l'importance des économies urbaines à travers la mention d'Amiens, associée à la même époque à l'essor de l'industrie textile⁷⁶.

Cette fois, le risque ne se trouve pas en mer, mais bien sur la route. Cette ambivalence se note par ailleurs dans les contrats d'affaires, où on trouve le mot *resicum* à la fois utilisé dans des locutions telles que *ad resicum maris* (« au risque de la mer »), mais également des voyages terrestres comme dans la notule rédigée en mars 1248 pour le transport de deux *trosselli* de cuir aux foires de Bari : « *Quos duos trossellos debeo mitertere (sic) ad mundinas de Bari proxime venturas, ad tuum rese gum et fortunam*⁷⁷ ». Dans un article consacré à l'apparition du terme latin dans la deuxième moitié du XII^e siècle, Sylvain Piron montre que l'étymologie de ce mot est encore débattue, mais qu'il viendrait vraisemblablement de l'arabe *rizq*, qui, dans la langue classique, prend le sens de « provision, part de biens que Dieu attribue à chaque homme » et, de façon plus abstraite, dans les langues romanes « chance » ou « hasard favorable »⁷⁸. Le terme entre donc en latin, où il figure comme parasynonyme de *fortuna* et renvoie « à la providence divine dont on espère qu'elle accordera une issue favorable au voyage entrepris, tandis que *resicum* se rapporte au commanditaire assumant les conséquences

⁷⁶ Amiens faisait partie de la *Hanse des dix-sept villes*, un regroupement de drapiers qui vendaient leur marchandise dans les foires de Champagne et du Lendit, notamment. Louis Carolus-Barré, « Les XVII villes, une hanse vouée au grand commerce de la draperie », *Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 109, n° 1, 1965, p. 20-30.

⁷⁷ Sylvain Piron, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XII^e-XIII^e siècles », *art. cit.*, p. 142

⁷⁸ *Ibid.*, p. 10.

financières de l'opération⁷⁹ ». Avec les mots *chaance* (du bas-latin *cadentia*), *danger* (du verbe latin *dominare*) et *aventure* (du participe futur *adventurus*), qui a comme sens celui d'une rente qui produit un profit, il se construit un lexique en ancien français qui lie le *hasard* (mot également contemporain, issu de l'arabe *az-zahr*) à un revenu⁸⁰. Ces remarques lexicales sont précieuses pour tout médiéviste qui s'intéresse aux productions littéraires de l'époque ; il va sans dire que l'*aventure* a conquis les horizons du roman arthurien⁸¹ et les formes brèves, quant à elles, semblent s'emparer des variantes économiques de ce champ lexical.

Le fabliau du *Bouquier d'Abeville* met donc à l'épreuve la justification de la perception d'un surplus pour cause de risque. Aussitôt qu'il décide de rester en ville, il demande à une *preud'efame* où il peut rester : « A il en ceste vile a vendre / Nule rien, c'on i puist despendre / Du soen por son cors aesier ? » (v. 41-42). La formulation dévoile de façon ostentatoire les avoies du boucher : au lieu d'employer les verbes associés à l'hébergement (*rester* et *demorer*, par exemple), il emploie plutôt ceux du commerce (*vendre* et *despendre*), ce qui dévoile immédiatement son statut d'homme fortuné. Alors que la monnaie peut être cachée de la vue de tous, le boucher décide de la révéler par la parole afin qu'on le prenne au sérieux. En milieu urbain, la communication du commerçant a quelque chose d'exhibitionniste. Les marchandises doivent être criées, matin et soir⁸². Les réflexions contemporaines sur le risque dévoilent également que « *Mercatores huiusmodi suas pecunias, et eciam personas ac deinde merces ex sua pecunia emptas, multis periculis exponunt* » (« de tels marchands exposent leur argent, ainsi que leurs personnes, puis les marchandises achetées par leur argent, à de nombreux périls⁸³ »). Le verbe latin *exponunt* est ici central ; c'est en exposant leur avoir que les commerçants sont sujets aux risques de la fortune.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁸¹ Erich Auerbach en a fait la célèbre démonstration dans *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1946. Voir également

⁸² La bibliographie sur les pratiques du cri au Moyen Âge est plutôt abondante. Voir Didier Lett et Nicolas Offenstadt (dir.), *Haro ! Noël ! Oyé ! Pratiques du cri au Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2003. Jacques le Goff et Jean-Claude Schmitt, « Au XIII^e siècle, une parole nouvelle », dans Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, t. 1, p. 257-279. Danièle Alexandre-Bidon, « À cor et à cri. La communication marchande dans la ville médiévale », *Communications*, n° 90, p. 17-34.

⁸³ Traduction Sylvain Piron, « L'apparition du *resicum* », *art. cit.*, p. 19.

De plus, le déplacement du lexique de l'hospitalité vers celui du commerce s'observe également dans le lieu où se dirige le protagoniste : le manoir du prêtre Gautier, où l'on peut boire du vin (« De vin n'a point en ceste vile, / Fors nos prestre sire Gautier : / A deus tonneaus en son chantier », v. 48-50). En termes psychanalytiques, l'endroit que visite le boucher est le résultat de la « condensation⁸⁴ » d'une église (lieu de la générosité et de l'hospitalité⁸⁵) et d'une taverne (lieu associé au renversement des valeurs et à la dilapidation des richesses⁸⁶). Cet espace devient, par le fait même, un lieu où se confrontent deux discours difficilement conciliables : celui qui prône un idéal caritatif et un autre qui vise l'obtention d'un profit individuel. La « polyphonie⁸⁷ » que l'on retrouve dans ce fabliau traduit d'ailleurs cet écueil qui se creuse au XIII^e siècle entre les législateurs du droit canon, qui permettent sous certaines conditions un surplus sur vente, et les théologiens, qui ne le permettent strictement pas⁸⁸. Le face à face qui oppose le boucher au prêtre reprend les arguments des deux discours, sans pour autant qu'ils en soient des représentants parfaits, car les deux camps semblent mus d'abord par leurs intérêts personnels.

Dès son arrivée, le boucher emprunte le langage « éthico-économique » qui prône le partage des richesses : « Beau sire, se Deus vos aït, / Hebergiez moi par charité, / Si ferez aumosne et bonté » (v. 60-62). Mais la narration avait déjà signalé que ces paroles ne

⁸⁴ La condensation résulte en l'amalgame de deux éléments du rêve. Il se manifeste linguistiquement dans des « mot-valises », comme le « sorbonagre » de Rabelais, liant « Sorbonne » à « onagre ». Sur la condensation, voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 89-90.

⁸⁵ Nous en avons parlé au chapitre 5 en l'associant à l'épître de l'Acte des Apôtres 4, 32 (*supra*, p. 259-260 et 269-270).

⁸⁶ Sur la taverne dans la littérature médiévale, voir Jean Dufournet, « Variations sur un motif. La taverne dans le théâtre arrageois du XIII^e siècle », dans *Hommage à Jean-Charles Payen. Farai chansoneta novele*, Caen, Centre de publications de l'Université, 1989, p. 161-174.

⁸⁷ Principe de Mikhaïl Bakhtine selon lequel plusieurs discours s'opposent dans le cadre d'un même texte, le plus souvent un roman. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Daria Olivier (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978 [1975], p. 443.

⁸⁸ « Even though medieval canon lawyers and other observers after Gratian became increasingly sensitive to the differing positions of lender and borrower in the *mutuum*, and even though they were acutely sensitive to the requirement of equality in exchange, they were unable to follow the example of Roman law by simply intergrating porporionality into the loan contract. » (« Même si les avocats du droit canonique et d'autres observateurs après Gratien sont devenus de plus en plus sensibles aux différentes positions du prêteur et de l'emprunteur dans le *mutuum*, et même s'ils étaient extrêmement sensibles à l'exigence d'égalité dans l'échange, ils n'ont pas pu suivre l'exemple du droit romain en intégrant simplement la proportionnalité dans le contrat de prêt »). Joel Kaye, *A History of Balance*, op. cit., p. 31.

reflétaient pas sa pensée, car « [l]e deans se siet sus son sueil, / qui molt avoit coilli d'orgueil » (v. 58-59). Au moment où l'Église relègue les questions de possession au for intérieur (en intériorisant le péché de l'usure et en décrivant les comportements économiques illégitimes comme relevant du péché d'avarice⁸⁹), le fabliau du *Bouchier d'Abeville* donne accès aux pensées individuelles en les contrastant avec les paroles dites, éclairant par là l'un des enjeux premiers de la morale de l'intention, celui de la confiance. Le prêtre n'est pourtant pas dupe et il refuse d'héberger celui qu'il nomme le *vilain*, dérogeant par le fait même à l'obligation d'hospitalité qui incombe aux prêtres : « Ja ne gerrez en mon manoir, / Car ce n'est mie costume a prestre / Que vileins hons gise en son estre ? » (v. 70-72). À la suite des protestations du boucher (« – Vilein ? Sire, qu'avez vos dit ? / Tenez vos hom lai en despit » [v. 73-74]), il confirme ne pas aimer les laïcs, se refusant désormais à aimer son prochain. Notre protagoniste manie pourtant bien les mots-clefs de l'idéal caritatif, soit « aumosne » (v. 78) et « pres[t] » (79), qui renvoient au partage des possessions, mais rien ne fonctionne avec le mauvais représentant de l'Église. Même le langage commercial, qui apparaît en fin de débat avec les termes « despendre » (v. 81), « vendre » (v. 82), « acheteroie » (v. 83) et « couster » (v. 85), ne parvient pas à faire broncher l'homme avare.

Cette première partie du fabliau agit en quelque sorte comme un combat rhétorique qui s'appuie sur les valeurs chrétiennes. La stratégie du boucher semble reposer sur le bon maniement de l'idéal caritatif pour obtenir ce qu'il désire. « Tot corocié et tot plein d'ire » (v. 94), il part et tombe aussitôt devant les moutons du prêtre. Il s'en empare d'un, « tot coiemment » (v. 108), sous le nez d'un pasteur qui ne s'aperçoit pas de sa manigance (v. 109). À ce stade du récit, ce geste doit être interprété comme une transaction économique qui transforme l'avoir camouflable (l'argent) en une possession visible (le mouton) sur lequel le boucher fera un profit. Or, dans son *Traité des contrats* rédigé à Narbonne à la fin du XIII^e siècle, Jean Pierre de Olivi formule comme une évidence le fait que seul le détenteur d'un bien peut en tirer profit :

Periculum tollens usuram debet apud lucrantem ex eo includere dominium et usum rei periclitantis. Dominium quidem, quia ex re sua ut sua debet lucrari, non autem ex re ut iam est

⁸⁹ Jacques le Goff, *La bourse et la vie*, *op. cit.*, p. 28.

*alterius. Usus vero, quia usus rei ex quo lucrum provenit debet mediate vel immediate esse lucrantis*⁹⁰.

Pas de risque pour le boucher, qui vend ce qui ne lui appartient pas ! Ce vol – qui pourrait être conçu comme un vol à l’égard de Dieu puisque le mouton est une propriété de l’église – place le récit dans une réflexion sur la justification d’un surplus en raison des risques encourus, comme pour le miracle de Gautier de Coinci qui utilisait des termes similaires.

Il faut néanmoins mentionner que les circonstances de l’appropriation de l’animal sont peu crédibles et le texte semble faire appel à la *suspension of disbelief*⁹¹ (« suspension de l’incrédulité ») du lecteur. Même avec la plus grande discrétion (*coité*) du boucher, il est peu plausible que le *pastorel* ne se rende pas compte du vol, alors que le texte mentionne à deux occasions qu’il accomplit cette tâche depuis un long moment et qu’il devrait, dans une certaine mesure, en être l’expert (« Qui meinte vache et meint torel / Avoit gardé en sa janesce » [v. 102-103] et « Je l’ai eu [le mouton] cinc anz en garde » [v. 513]). Fort de son mouton, une richesse plus visible que la monnaie cachée dans une bourse, le boucher retourne au prêtre, qui ne le reconnaît pas, mais qui lui accorde d’emblée plus d’attention. Alors que plusieurs fabliaux décrivent des scènes de déguisement⁹², ce n’est pas le cas ici : rien n’a changé chez le boucher, outre son mouton qu’il emporte avec lui (v. 118). La conversion de la monnaie en bétail change immédiatement son statut social aux yeux du prêtre, aveuglé par l’avarice : « Le prestre pense qu’il doit voir, / Qui molt golouse autrui avoir » (v. 135-138). La rime *voir* / *avoir* inscrit de façon latente la métaphore biblique que l’on trouve dans l’Apocalypse (3,

⁹⁰ « Pour faire disparaître l’usure, le risque doit porter, pour celui qui en tire profit, tant sur la propriété que sur l’usage de la chose soumise au risque. À l’évidence, sur la propriété, puisque c’est avec son propre bien que l’on doit s’enrichir, et non pas d’un bien qui appartient déjà à autrui. Mais également sur l’usage, car l’usage du bien dont provient le gain doit demeurer sien, de façon immédiate ou médiate ». Traduction Sylvain Piron, « L’apparition du *resicum* », *art. cit.*, p. 19-20.

⁹¹ L’expression semble avoir été utilisée pour la première fois par Samuel Taylor Coleridge dans sa *Biographia Literaria* publiée en 1817 : « [...] l’accord fut que je porterai mes efforts en direction des personnes et caractères surnaturels ou du moins romantiques ; le but étant de puiser au fond de notre nature intime une humanité aussi bien qu’une vraisemblance que nous transférerions à ces créatures de l’imagination, de qualité suffisante pour frapper de suspension, ponctuellement et délibérément, l’incrédulité, ce qui est le propre de la foi poétique ». Samuel Taylor Coleridge, « Autobiographie littéraire, chap. XIV », dans *La Ballade du vieux marin et autres textes*, trad. Jacques Darras, Éditions Gallimard, coll. « NRF Poésie », 2013, p. 379.

⁹² Rosanna Brusegan, « Regards sur le fabliau, masque de vérité et de fiction », dans Marie-Louise Ollier (dir.), *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 1988, p. 97-109.

17), où on peut lire la critique du riche aveuglé par sa fortune, insensible à la détresses des autres : *qui dicis : quod dives sum, et locupletatus, et nullius egeo : et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus* (« parce que tu dis : je suis riche, je me suis enrichi, et je n'ai besoin de rien, et parce que tu ne sais pas que tu es malheureux, misérable, pauvre, aveugle et nu⁹³ »). Il semble suggérer, entre les lignes, que le rapport à la vérité (au *voir*) peut être monnayable, à condition d'être confronté à quelqu'un de suffisamment intéressé par son profit personnel. Le prêtre ne doute pas – ou choisit de ne pas douter – de la bienveillance du boucher qui arrive en lui proposant un récit crédible⁹⁴.

Ainsi le vol de l'animal sous les yeux du *pastorel* et la non-reconnaissance du boucher par le prêtre devraient être envisagés dans le contexte idéologique du « long » XIII^e siècle, qui associe justement la production d'un surplus et son obtention aux notions de probable et de vraisemblable. Dans les *Décrétales* du pape Grégoire IX, en 1234, la notion de *verisimiliter* est employée dans le cadre des discussions suivant le *Naviganti* comme une façon de légitimer un surplus perçu sur une vente à terme, en raison d'un doute (*dubium*) *vraisemblable* sur la valeur future des marchandises :

*Ille quoque, qui dat X solidos, ut alio tempore totidem sibi grani, vini et olei mensurae reddantur : quae, licet tunc plus valeant, utrum plus vel minus solutionis tempore fuerint valiturae, verisimiliter dubitatur : non debet ex hoc usurarius reputari*⁹⁵.

Parce qu'il est admis que les prix peuvent varier selon le moment de l'obtention des biens, le commerce où le paiement est effectué immédiatement et le produit livré par la suite soulève des problèmes bien réels qui permettent au pape d'excuser l'usure, qui écrit que « *ratione hiuius dubii etiam excusatur* » (« En raison de tels doutes, l'usure est excusée »). La vraisemblance du doute est alors une question qui relève avant tout de la morale de l'intention : seul un examen de conscience permet de trancher s'il s'agit d'usure ou non. Cet

⁹³ Traduction Louis Ségond.

⁹⁴ « [...] – D'Abeville sui ; / D'Oisemont vieing, au marchié fui ; / N'i acheté c'un seul mouton, / Mes cil a molt cras le crepon ! / Sire, ennuit mes me hebergiez, / Car bien en estes aesiez. / Ja ne suis aver ne eschars : / Anuit iert mengie la chars / De mon mouton por qu'il vos plese, / Car porté l'ai a grant mesese ; / Il est grant, si a char assez ; / No en aron trestouz assez » (v. 123-134).

⁹⁵ « De même, celui qui donne dix sous pour qu'à une date ultérieure lui soient rendues autant de mesures de grain, de vin et d'huile, même si elles valent alors davantage, si l'on se demande avec vraisemblance si elles vaudront plus ou moins à la date du règlement, celui-ci ne doit pas être réputé usurier pour ce fait. » Traduction Sylvain Piron, « L'apparition du *resicum* », *art. cit.*, p. 7.

élément est problématisé dans le cadre du récit, puisque les discours intérieurs montrent un écart entre l'intention et les discours énoncés.

Dans sa glose des *Décrétales* de Raymond de Peñafort, Guillaume de Rennes montre qu'une connaissance du marché permet également de savoir si le doute est vraisemblable ou non :

*Si etiam aliquis daret decem solidos in autumnno quando parvi pretii est bladum, vinum et oleum, ut ad Pascha totidem sibi grani, vini vel olei mensurae redderentur, quando huiusmodi merces secundum communem cursum consueverunt esse cariores, usura esset; quia non verisimiliter dubitatur, imo probabiliter creditur quod plus valebunt illae mensurae tempore solutionis quam valuerunt tempore contractus*⁹⁶.

L'échange monétaire impose ainsi la distinction entre *verisimiliter dubitatur* (celui qui « doute de façon vraisemblable ») et *probabiliter creditur* (celui qui « croit en la probabilité des événements »), puisque la valeur des biens n'est pas la même selon le moment de la vente et qu'une personne pourrait trafiquer à son avantage les ventes à terme pour obtenir un surplus. Celui-ci pratiquerait donc une fraude usuraire.

L'importance de la vraisemblance dans la poétique des genres médiévaux est un point qui a été récemment admis par la critique. Alors que, hors du contexte ésopiques, peu de formes médiévales assument pleinement le vocable « fable », synonyme de mensonge dans la langue vernaculaire, le fabliau, lui, n'hésite pas à exposer, voire à revendiquer son appartenance à la *fabula* dans les nombreux récits qui nous ont été transmis à ce jour⁹⁷. Privilégiant une « voie mitoyenne », pour reprendre l'expression utilisée par Isabelle Delage-Béland, dans une thèse consacrée aux problèmes typologiques que la critique associe au genre, le fabliau se place à l'écart des vérités absolues de la Bible, tout autant que de la pure affabulation⁹⁸. Il est frappant que cette notion-clef de la poétique des fabliaux soit également constitutive d'un certain pan de la pensée économique. Le lien, encore une fois, entre récit et discours commerciaux est consubstantiel. Le récit bref qui présente des événements non-

⁹⁶ « Si l'on donnait dix sous à l'automne, lorsque le blé, le vin ou l'huile sont à bas prix, pour recevoir à Pâques la même mesures de grain, vin ou huile, lorsque ces marchandises, selon le cours commun, sont habituellement plus chères, ce serait de l'usure ; car on ne doute pas de façon vraisemblable, mais plutôt l'on croit probablement que ces mesures vaudront plus au moment du paiement qu'elles ne valaient à la date du contrat. » Traduction Sylvain Piron, *art. cit.*, p. 7.

⁹⁷ Isabelle Delage-Béland, « Revendiquer la fiction », dans *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 130-145.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 221-276.

avérés, mais crédibles, s'institue sur une pensée économique qu'il rend sienne, tout en concourant à sa redéfinition.

Dans le *Bouchier d'Abeville*, les personnages ne doutent vraisemblablement pas assez des gestes qui sont posés devant leurs yeux. Au terme du récit, quand les personnages se réunissent et constatent qu'ils ont été volés à répétition, le *pastorel* retrace avec précision les événements qui ont mené au vol du mouton :

« Sire, fet il, or m'entendez :
Ersoir, quant en la vile entrai,
Un estrange home j'encontrai,
Qui molt mes bestes esgarda,
Et molt m'enquist et demanda
Qui cel bel avoir poeit estre ;
Et je li dis qu'il iert nos prestre.
Cil le m'embla, ce m'est avis. »

Le bouchier d'Abeville, v. 492-499.

Malgré l'expression « ce m'est avis » qui est employée en fin de discours (v. 499), le témoignage que donne le jeune homme n'a rien d'hypothétique : il montre qu'inconsciemment il avait noté tout ce qui aurait pu lui servir à prévenir la situation. La qualification de l'homme d'« estrange » (v. 494) se joint aux comportements surprenants, la quantité de regards (« qui molt mes bestes esgarda », v. 495), les demandes étonnantes (« et molt m'enquist et demanda », v. 496) et, même, l'intérêt trop grand du boucher pour le « bel avoir » (v. 497).

À la suite de ce récit particulièrement fidèle à la réalité, le prêtre reconnaît tout de suite le malfaiteur : « Par les denz Dieu, ce fu Davis, / nostre oste qui ceanz a jut ! » (v. 500-501). Il n'avait pourtant pas été aussi rapide à le reconnaître au moment où le boucher revenait pour la deuxième fois à la porte du prêtre. D'une certaine façon, il semble être plus sensible aux discours qu'au réel. L'identité du boucher avait été camouflée en choisissant d'utiliser des termes différents pour se définir. Se présentant comme un mendiant, appelant la charité (« Beau sire, se Deus vos aït, / Hebergiez moi par charité, / Si ferez aumosne et bonté ! », v. 60-62), le prêtre n'avait pas démontré d'intérêt pour lui, alors que lexicque marchand a réussi à le rendre attrayant (« – D'Abeville sui ; / D'Oisemont vieing, au marchié fui ; / N'i acheté c'un seul mouton », v. 123-125). L'opposition entre la réalité diégétique et les discours prononcés se trouve synthétisée en l'espace d'un vers au moment où le narrateur mentionne que le *pastorel* ne prend pas conscience du vol du boucher : « Onc ne le vit ne mot n'en sot »

(v. 111). L'expression employée par le texte insiste sur les dimensions visuelles (*vit*) et discursives (*mot*), suggérant entre les lignes que la vérité (le *voir*) est grandement sujette aux récits qui la relatent⁹⁹.

Le récit du *Bouchier d'Abeville* jette une ombre sur la notion de *verisimiler dubiter* que l'on trouve dans le droit canon à partir du début du XIII^e siècle. Alors que dans le *Naviganti*, le débat vise à considérer la valeur future probable ou vraisemblable des marchandises, le fabliau renverse la situation en montrant des personnages qui sont aptes à altérer le cours des choses par les mots qu'ils emploient. Ne courant aucun risque en vendant la marchandise qu'il a volée, le boucher multiplie ses avoirs en ayant recours aux différents discours économiques qui envisagent de façon différente la notion de possession dans la société urbaine du XIII^e siècle. Le texte se conclut d'ailleurs sur la question de la propriété de l'avoir. Puisque les trois ont payé pour la peau de mouton, faut-il la donner « ou li prestres, ou la prestresse, / ou la bease piperesse » (v. 545-546) ? Cette question sans réponse, qui rappelle la conclusion des *Deus chevaus* qui se tourne également vers le jugement collectif en fin de texte (voir *supra*, p. 250), pose l'un des enjeux réels de l'usure et de la production d'un surplus sur ce qui n'existe pas. Puisque la peau n'a pas été remise instantanément après la vente – autrement dit, que le transfert de propriété n'a pas eu lieu –, le boucher a pu faire payer pour son utilisation, comme il est possible de faire payer pour l'utilisation des monnaies.

Enfin, il est notable que le coefficient affectif soit plus grand dans le discours du prêtre à la fin du texte au moment d'identifier le voleur de moutons. Ayant recourt à son nom de baptême, « Davis » (v. 500), le fabliau rappelle habilement les scènes de rapprochement qui se sont effectués au long des 546 vers qui constituent le récit. Le boucher a en effet mangé avec les membres de la maisonnée et leur a tant plu que le prêtre demande à la servante de passer la nuit avec son hôte : « Je te commant, fet il, suer bele, / Que nostre oste soit bien a ese, / Si qu'il n'ert rien qui li desplese » (v. 196-198). C'est après avoir tissé des liens avec les autres personnages que le boucher leur a vendu sa peau, le prêtre si content de son achat qu'il lui propose de revenir plus souvent : « Pour l'amour de vos volentiers, / Bons compains estes et

⁹⁹ Cette idée se trouve formulée dans les premiers vers du *Foteor* dans le manuscrit *B* où on peut lire : « Qui fabloier viaut si fabloit, / Mes qu'en son dit nen afebloit / Por dire chose veritable. / L'en puet si biau dire une fable / Qu'el puet autant com un voir plere » (v. 1-5). Ce type de valorisation de la fable a été analysé dans la thèse de doctorat d'Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*.

entiers : / Revenez moi voer sovent ! » (v. 313-315). En créant des relations qui constituent en tout point des relations commerciales, le récit montre ainsi que les échanges doivent être pensés dans toute la complexité des rapports sociaux. La vente est l'aboutissement d'un processus de solidification de la confiance semblable à celui qui lie deux amis, d'où le lexique de l'amour et du compagnonnage qui apparaît à la fin du texte.

Il suffit de comparer cette trame narrative aux fables économiques de Marie de France pour constater des différences fondamentales quant aux opérations commerciales : d'abord, l'entente ne parvient à être effectuée avec des amis (« Pur vint suz ceo dist a ses amis / que chescun d'eus voleit duner, / si nul les vousist acheter », v. 4-6) et le commerce doit être effectué avec un marchand (« Uns marcheanz les bargena », v. 7), soit quelqu'un qui se spécialise dans les affaires. Le marché ne parvient pas à s'effectuer immédiatement et tout laisse présager que les personnages ne se reverront plus jamais. Autrement dit, aucun lien social n'est créé. Dans *Le paysan et son cheval*, le commerce donne l'impression de n'être permis que dans un marché, lieu de prédilection des échanges. Les *bargaines* (« négociations ») s'effectuent certes avec un *veisin* (v. 6), soit à une distance relativement faible d'où réside le protagoniste, mais la vente doit être nécessairement effectuée ailleurs : « al marché les *covient* aler » (nous soulignons, v. 8). Enfin, il est improbable que les voisins restent en bons termes à la résolution du récit, puisque les procès juridiques entamés et les *gaberries* prononcées risquent d'avoir entaché leur relation.

Véritable laboratoire social et culturel, le *Bouchier d'Abeville* montre que les échanges sont enracinés dans le social et qu'ils ne peuvent être scindés entre domaine public, marchand, et domaine privé, intime. La façon dont les corps sont accouplés *avant* la réception de la marchandise laisse supposer que le relationnel précède les affaires. Il n'est pas anodin d'ailleurs que l'offre du *Boucher* d'échanger la peau contre des faveurs sexuelles soit formulée à la façon d'un cadeau donné par reconnaissance, ce qui sous-entend qu'un lien favorable est en train de s'établir :

« Si tu veus avec moi jesir,
Fere mon bon et mon plesir,
Par Dieu qui de bon cuer appel,
De mon mouton aras la pel. »

Le bouchier d'Abeville, v. 213-216.

« [...] Mes fetes ce que je voudré :
Ma pel lafors je vos donré,
Ele vaut molt de bon argent. »

Le bouchier d'Abeville, v. 279-281.

Le narrateur note aussi que l'échange s'effectue avec le lexique du don, remarquant que la femme du prêtre « [p]or la pel dont il li fist *don* / li mist son cors en abandon » (nous soulignons, v. 291). Elle choisit de créer des liens commerciaux avec son invité, acceptant de lui accorder un crédit matériel et moral¹⁰⁰.

Or ces deux types de crédit semblent particulièrement proches dans le récit. Au moment d'accepter l'offre du boucher, avant de passer à l'acte, les femmes expriment un malaise non pas par rapport aux ébats, mais bien par rapport à la peau de mouton qui serait la preuve matérielle de leur union :

« [...] Vos bons feïse, mes je n'os :
Vos le diriez demain madame. »

Le bouchier d'Abeville, v. 222-223.

« Je n'oseroie por la gent,
Car je vos sent tant fort estoust,
Demein le diriez partout »

Le bouchier d'Abeville, v. 282-284.

Pour les femmes de la maisonnée, il y a un réel *risque* à coucher avec l'hôte, un risque qui pourrait bien avoir suscité l'ardeur des deux comparses. Pour user d'un rapprochement lexical, sur lequel nous avons insisté dans le cadre du fabliau des *Deus chevaus* et le miracle des *Marcheants qui offrèrent deniers à nostre dame puis li tolrent*, en montrant que le risque dans les échanges touche également au libidinal, le récit semble suggérer que les sphères de consommation matérielle et pulsionnelle ne sont pas aussi étanches l'une de l'autre que ne le laisse croire *Le paysan et son cheval*, où les échanges doivent s'effectuer dans un espace qui se limite aux affaires.

Le *Bouchier d'Abeville* offre ainsi une perspective intéressante sur le rôle de la monnaie dans les échanges. D'abord, parce que les mentions de l'argent sont nombreuses dans le récit et signalent bien quand les transactions s'accomplissent. L'argent agit comme un instrument de mesure, qui permet d'évaluer la valeur des possessions matérielles :

¹⁰⁰ Étymologiquement, le terme *crédit* vient du latin « credere », soit croire. Donner crédit à quelqu'un, c'est lui faire confiance.

Ma pel lafors je vos donré,
Ele vaut molt de bon argent.

Le bouchier d'Abeville, v. 280-281.

« [...] Sire, ma pel achetisiez,
Si m'avrez delivré de peine.
Il i a trois livres de leine,
Si est bone, si m'ait Dieus ! »

Le bouchier d'Abeville, v. 306 et 308-309.

Il est également un signe textuel qui renvoie aux échanges sociaux et au lien de confiance qui se construit dans le récit. Il faut bien comprendre que la peau de mouton est aussi, en soi, une monnaie virtuelle qui signale une dette. Alors que le XIII^e siècle est familier des monnaies de compte (le denier, la livre et le sou), la peau de mouton joue le rôle d'un jeton commercial qui porterait la mémoire d'une faute morale et d'un dû à recevoir. Thomas d'Aquin, reprenant un passage de Saint Augustin, affirme en effet que « *totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur : quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant*¹⁰¹ » (« tout ce que les hommes possèdent sur la terre, et toutes les choses dont ils sont les maîtres, sont désignées sous le nom d'argent ; parce que toutes les richesses des anciens consistaient en troupeaux »). En suivant le parcours de main à main d'une peau qui se convertit en monnaie, le fabliau du *Bouchier d'Abeville* donne à lire le récit de la formation d'une monnaie alternative, qui garde les mêmes fonctions que la monnaie, tout en devenant, dans le cadre du texte, le symbole d'une fraude. Le récit réécrit d'une certaine façon l'origine de la monnaie telle que la conçoit Thomas d'Aquin, puisque la *pecora* (le troupeau métaphorisé par le mouton) devient *pecunia* (l'argent).

De plus, la peau de mouton évoque sans doute également le parchemin, support matériel de la copie qui transmet le récit¹⁰². Comme le rappelle Jean-Marie Yante, toute une industrie tourne autour de la production du parchemin, qui est commercialisé dans les foires de Troyes, Provins, Lagny, Bar-sur-Aube, ainsi que la foire de Lendit en France pendant le

¹⁰¹ Traduction M. l'abbé Drioux, *La somme théologique de Saint Thomas. Latin-français en regard, avec des notes théologiques, historiques et philologiques*, t. 9, Paris, Librairie ecclésiastique et classique d'Eugène Belin, 1855, p. 305.

¹⁰² « *Parchement made from calf and sheep was common in northern European manuscripts* » (« Le parchemin conçu à partir de veau ou de mouton était commun dans les manuscrits du nord de l'Europe »). Raymond Clemens et Timothy Graham, *Introduction to Manuscript Studies*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2007, p. 9.

XIII^e siècle¹⁰³. D'une certaine façon, à la manière des lais qui effectuent un retour sur eux-mêmes à la fin des récits, en réfléchissant sur le processus qui a mené à leur mise en écrit, le fabliau du *Bouchier d'Abeville* joue de sa propre textualité dans le cadre de l'intrigue. Que les personnages terminent leur aventure avec un jeton de leur défaite, une peau qui pourrait être travaillée pour devenir le parchemin sur lequel l'histoire a été écrite, dirige ainsi le regard vers la transmission des fabliaux. Si le parchemin est associé à la fraude, cela souligne peut-être en parallèle l'efficacité redoutable du récit, qui expose les mensonges. Comme le texte recopié, l'objet mis en circulation – la peau de mouton – est une trace des manipulations langagières qui ont été effectuées, pour qui sait en faire la lecture et l'interprétation¹⁰⁴.

Spéculer et régler. Le Dit de la béguine

Le *Dit de la béguine qui mist le cors nostre seigneur avecques un crapaut en un eserin* est un récit de 204 vers du début du XIV^e siècle attribué à Jean de Saint-Quentin conservé par un seul manuscrit, le BnF, fr. 24432, rédigé au milieu du XIV^e siècle en Île-de-France ou dans l'Oise¹⁰⁵. La « merveilleuse aventure » (v. 26) est celle d'une riche femme qui « a la veue du monde beguine se faisoit » (v. 34) pour avoir « en grant avarice tout son cuer mis » (v. 36). Cette dernière fait usage d'une ruse particulièrement condamnée au Moyen Âge, puisqu'elle vend ou conserve le froment en fonction des prix qu'elle peut obtenir au marché :

Et tant que il avint – et n'a pas longuement –
C'on vendoit le blé cher et le pain ensemment ;
Celle don je vous di en vendoit largement
Et moult avoit grant joie de l'encherissement.
Le dit de la béguine, v. 33-36.

La femme s'accomplit donc dans une double prospérité : celle, économique, de « l'enrichissement » et celle de la « grant joie » qui l'anime (v. 36).

¹⁰³ Jean-Marie Yante, « En amont du manuscrit, préparation et commerce du parchemin. Quelques pièces du dossier français (XIII^e-XV^e siècles) », dans *L'historien face au manuscrit. Du parchemin à la bibliothèque numérique*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, § 15 et 16. En ligne : <http://books.openedition.org/pucl/1247>.

¹⁰⁴ Un autre fabliau, *Charlot le juif*, joue aussi d'une peau précieuse qui circule de mains en mains dans le récit. Le même jeu métatextuel semble en branle, surtout lorsqu'on considère que le lièvre est nommé « Coars », comme le personnage du *Roman de Renart*.

¹⁰⁵ Wagih Azzam, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens, « Mise en recueil et fonctionnalités de l'écrit », *art. cit.*, p. 16. Voir également *supra*, p. 199-205.

Or, dès l'époque carolingienne, la spéculation financière est condamnée. Le *Capitulare missorum Niumagæ*, daté de 806, rend illégitime de vendre plus cher qu'on ne l'a payé un bien acquis sans nécessité, probablement pour faire face aux crises alimentaires :

*Quicumque enim tempore messis vel tempore vindemiae non necessitate sed propter cupiditatem comparat annonam aut vinum, verbi gratia de duobus denariis comparat modium unum et servat usque dum iterum venundare possit contra dinarios quatuor aut sex seu amplius, hoc turpe lucrum dicimus ; si autem propter necessitatem comparat, ut sibi habeat et aliis tribuat, negotium dicimus*¹⁰⁶.

Notons tout de suite que le temps de la *mensis* (« moisson ») est donné comme exemple premier de ce qui peut favoriser la fraude spéculaire, pavant déjà l'imaginaire convoqué par *Le dit de la béguine*. Comme le démontre Marcelo Cândido da Silva, « [le capitulaire de Nimègue] ne se contente pas de définir en quoi consiste la spéculation, [il] définit aussi un seuil quantitatif à partir duquel le commerce est appelé de la sorte¹⁰⁷ ». Pour contrer la fraude, on vient clarifier le lexique en distinguant le *negotium* légitime du *turpe lucrum*, montrant qu'il est acceptable de discuter les prix si cela est motivé par la nécessité.

Le problème de la spéculation financière est toujours d'actualité au début du XIII^e siècle, au moment de la rédaction du *Naviganti* du pape Grégoire IX qui rend légitime la perception d'un surplus sur un contrat nautique en cas de *versimiliter dubitatur* (« doute vraisemblable ») sur la valeur future des biens marchands. Commentant cette affirmation, Guillaume de Rennes est venu distinguer celui (ou celle, comme dans le cas de notre *Dit*) qui doute vraisemblablement, de la personne qui croit en fonction des probabilités et qui manipulerait le cours du marché à son avantage. À l'égard du capitulaire de Nimègue et des discussions entourant la bulle pontificale, il n'est pas concevable que la fausse béguine agisse par nécessité, car elle est riche, puis le récit montre dès les premiers vers qu'il n'y a pas de doute quant aux intentions qui se cachent derrière les opérations effectuées.

C'est pour éviter la cherté des marchandises que l'on retrouve plusieurs documents à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle qui visent à fixer leur prix. Cet effort de

¹⁰⁶ « Quiconque achète au temps de la moisson ou de la vendange mais à cause de sa cupidité du grain ou du vin, et qu'il achète, par exemple, un muid pour deux deniers et qu'il le conserve jusqu'à ce qu'il puisse le vendre contre quatre ou six deniers, voire davantage, cela nous l'appelons un gain honteux. S'il achète pour ses besoins, qu'il le garde pour lui et en fournit à d'autres, cela nous l'appelons négoce ». Traduction Laurent Feller,

¹⁰⁷ Marcelo Cândido da Silva, « L'«économie morale» carolingienne (fin VIII^e-début IX^e siècle), *Médiévales*, n° 66, 2014, § 21. En ligne : <https://doi.org/10.4000/medievales.7274>.

réglementation des prix s’observe, par exemple, à Toulouse, où, à partir de 1270, « le consulat se lance dans une grande entreprise de rédaction de statuts visant à encadrer l’activité des principaux groupes de marchands et artisans de la ville et à en ordonner le fonctionnement interne¹⁰⁸ ». En ce sens, la réflexion qui concerne la variation du prix du blé n’est pas aussi étrangère qu’on pourrait le penser à la façon de parler de la monnaie à la même époque. Car comme nous l’avons vu avec l’ordonnance de Philippe Auguste, la monnaie est également sujette aux réglementations. D’ailleurs, dans sa glose du terme *verisimiliter dubitatur*, Guillaume de Rennes fait le parallèle entre la fluctuation des valeurs des biens et celle de la monnaie. Pour lui, il faut considérer comme de l’usure la spéculation monétaire, comme pour toute autre marchandise¹⁰⁹. Ainsi l’ordonnancement de toutes les possessions matérielles, comme le blé, l’huile et l’argent, mais aussi la détermination des « lieux d’activité, [d]es produits autorisés ou interdits à la vente, ainsi que [d]es conditions d’accès au[x] métier[s]¹¹⁰ » participent d’une volonté de mettre un frein à la spéculation et à la fraude, caractéristique de l’époque.

Dans notre *Dit*, la femme avare n’est pas la seule à agir de la sorte. Si, dans la plupart des récits de surplus que nous avons analysés, l’usurier agit seul, la protagoniste de notre récit fait, elle, affaire avec un *serjent* (« serviteur »), qui s’occupe du commerce :

Un jour envoia vendre dou blé par son sergent
 Con celle qui estoit d’argent forment engrant ;
 A icelle jornee fu plus cher que devant
 Ne qu’il ne fu après, ainz vint en abaissant.

Quant vint .viii. jorz après, dou blé envoia vendre
 Et dist a son sergent – moult bien li sot apprendre :
 « Ne le donne por mains que tu soloies vendre. »
 – « Non ferai je », dist cil, qui bien la sot entendre.

Le dit de la Béguine, v. 41-48.

Le récit expose alors l’entente que conclut la fausse béguine avec son sergent, rapportée au discours direct dans deux quatrains qui font bien sentir le lien consubstantiel entre l’avancée

¹⁰⁸ Judicaël Petrowski, à paraître. Cité par Clémentine Stunault, « L’intervention des autorités urbaines dans la protection du consommateur à Toulouse », dans *Faire son marché au Moyen Âge : Méditerranée occidentale, XIII^e-XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018. En ligne : <http://books.openedition.org/cvz/5432>.

¹⁰⁹ John W. Baldwin, « Just price », *art. cit.*, p. 81

¹¹⁰ Clémentine Stunault, « L’intervention des autorités urbaines », *art. cit.*

du temps (« un jour », v. 41, « icelle jornee », v. 43, « après », v. 44, « ainz », v. 44, « .vij. jorz après », v. 45) et la fluctuation des prix (« fu plus cher que devant / ne qu'il ne fu après, ainz vint en abaissant, v. 43-44] ». Chaque quatrain d'alexandrins monorimes constitue une tentative de vendre le blé à prix plus élevé ; malheureusement pour la dame et son valet, qui s'évertue à la tâche, ils ne parviennent pas à trouver le moment opportun pour entreprendre le commerce.

L'union des deux partenaires (et d'une certaine « chambriere » évoquée au vers 56) est à envisager selon les discours économiques de la révolution commerciale, à une époque où se façonne tout un lexique pour penser les affaires en groupe. En effet, du contrat de *compagnia* (du latin *com-* et *panis*, « celui avec qui on partage le pain ») à ceux de *commanda* (« commande ») et de *societas* (« société »), les liens qui unissent les investisseurs aux commerçants mobiles sont nombreux au cours du « long » XIII^e siècle¹¹¹. Les contrats qui scellent leur entente peuvent faire place à des expressions telles que *ad resicum societatis*, qui impute le risque à la société commerciale¹¹². Alors que les récits précédemment étudiés évoquaient davantage la notion de risque dans sa dimension individuelle, le *Dit de la béguine* présente une situation particulière où deux personnages sont entraînés dans une même histoire de commerce.

Cette petite société commerciale s'analyse également comme une critique des mouvements de béguinage qui se popularisent aux XIII^e et XIV^e siècles, soit des femmes qui se regroupent en communauté religieuse laïque et ne sont pas engagées par l'entière des vœux des ordres monastiques. Le mode de vie des béguines est particulièrement lié à l'argent, qu'elles obtiennent en accomplissant des métiers divers et en demandant l'aumône¹¹³. Le modèle de la pauvreté évangélique est prôné, ce qui encourage par le fait même un rapport

¹¹¹ John H. Pryor, « The Origins of the Commenda Contract », dans *Speculum*, vol. 52, n° 1, 1977, p. 5-37.

¹¹² Sylvain Piron, « L'apparition du *resicum* », *art. cit.*, p. 13.

¹¹³ Paul Bertrand, « Introduction. Pauvreté, propriété, revenus », dans *Commerce avec dame Pauvreté. Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIII^e et XIV^e siècles)*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2004, § 2. En ligne: <http://books.openedition.org/pulg/4850>. Voir également Walter Simons, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, The Middle Ages Series, Philadelphie, Université of Pennsylvania Press, 2001 ; Anne-Marie Helvétius, « Les béguines. Des femmes dans la ville aux XIII^e et XIV^e siècles », dans Éliane Gubin, *La ville et les femmes en Belgique. Histoire et sociologie*, Bruxelles, Presses de l'université Saint-Louis, 1993, p. 17-40. En ligne : <https://doi.org/10.4000/books.pu1.13328>.

caritatif aux possessions. Mouvement populaire important, le béguinage est dans les bonnes faveurs de plusieurs personnes haut placées dans la société médiévale. Afin de leur venir en aide, le roi Louis IX (règne 1226-1270) achète des terres dans la paroisse de Saint-Paul dans la seconde moitié du XIII^e siècle afin de constituer un lieu de rassemblement pour les béguines¹¹⁴.

Toutefois, en tant que communautés laïques, les béguinages sont mal-aimées de l'Église, qui constitue plusieurs décrets allant à l'encontre de cette forme de spiritualité, du début du XII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle. Le Concile de Vienne dirigé par Clément V condamne le mouvement en se basant sur des extraits du *Miroir des âmes simples anéanties* de Marguerite Porete, une mystique ayant été brûlée à Paris en raison de sa doctrine contraire à l'enseignement chrétien, dans un texte connu sous le nom d'*Ad nostrum*¹¹⁵. La condamnation des béguards, « *abominabilis quorundam hominum malignorum* » (« l'abominable regroupement d'hommes mauvais »), et des béguines, « *quarundam mulierum infidelium* » (« groupes de femmes infidèles »), s'étend ensuite sur huit points qui dévalorisent le statut de ces groupes de femmes spirituelles. La condamnation est si forte que, comme l'écrit Anne-Marie Helvétius, « c'est suite à ce concile que la majorité des couvents et des béguines individuelles disparurent ; seuls purent se maintenir les béguinages et quelques couvents déclarés orthodoxes par l'épiscopat¹¹⁶ ».

Le *Dit de la béguine* s'inscrit donc dans ce contexte polarisé et présente un rassemblement de personnages laïcs (sous la forme d'une petite *compagnie*) qui tentent d'obtenir des profits sur la vente du blé. Il est probable que ce texte du premier tiers du XIV^e siècle ait façonné les esprits sur ces regroupements urbains qui étaient à la vue de tous, en les associant au péché d'avarice. Comme l'écrit Ernest W. McDonnell, les béguinages féminins étaient soupçonnés de hausser volontairement les prix du blé en période de famine¹¹⁷. De plus, notre récit la qualifie d'être une fausse béguine : « [u]ne grant riche fame en cel país estoit, / a la veue du monde beguine se faisoit » (v. 33-34). Camouflant sa richesse, elle jouit

¹¹⁴ Tanya Stabler, Miller, *The Beguines of Medieval Paris. Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 14-34.

¹¹⁵ Sur la bulle *Ad Nostrum* et celle contemporaine et au sujet connexe *Cum de quibusdam*, voir Jacqueline Tarran, « The Clementine decrees on the beguines: conciliar and papal versions », *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 12, 1974, p. 300-308.

¹¹⁶ Anne-Marie Helvétius, « Les béguines. Des femmes dans la ville », *art. cit.*, § 7.

¹¹⁷ Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick, 1954, p. 439-73.

néanmoins des privilèges urbains que l'on accorde aux béguines. Cette accusation forte dans le cadre culturel du début du XIV^e siècle semble délégitimer de façon large les béguinages. En les plaçant du côté des apparences – suggéré par le sens de la « veue » (v. 34) –, le *Dit de la béguine* empêche le lecteur de faire confiance à ce type de communauté laïque. Le crime économique qu'accomplit la protagoniste la rend infidèle aux yeux des chrétiens, c'est-à-dire qu'on lui retire le *crédit* qu'on accorde aux fidèles¹¹⁸.

Rapidement, l'innocent *serjent* – qui n'a commis comme faute que d'écouter sa maîtresse – est remplacé par nul autre que le diable. Ce compagnonnage maléfique arrive tout de suite après le reniement de Dieu, provoqué par la chute des prix du blé : « Pour la raison de ce que le blé s'abaissa, / Dieu prist a renoier, souvant se courouça » (v. 57-58). « [C]omme desvee » (v. 61), elle entre dans un jardin, lieu de recueillement par excellence¹¹⁹, mais également cadre du péché originel où « l'anemi s'aparut a lui sanz demouree » (v. 64). Ce dernier se présente sous la forme d'un bel homme, dont les caractéristiques physiques semblent maintenant faire basculer le texte du côté de la poésie lyrique, le jardin étant aussi dans la tradition le *locus amœnus* où les amants se rencontrent¹²⁰. À cet égard, la conversation qui se donne à lire est un jeu de séduction plutôt saugrenu, dans lequel le diable promet à la femme ce qu'elle désire le plus, soit la hausse du prix du blé :

« Certes, sire, dist elle, ne vous mentiré mie.
Le blé est abesié, dont je suis couroucie. »
Respont li anemi : « Or soies apasie,
Car se tu me vuz croire, l'annee ert encherie. »

« Sire, dist la chaitive, volentiers vous creroi,
Mes que le blé enchere, volentiers vous creroi. »
Respont li anemi : « Ne soies en esmoi,
Car se du tien me donnes, bien te conseilleray. »

Le dit de la béguine, v. 69-76.

Le texte joue à ce moment d'une ambiguïté sémantique propre à l'expression « du tien », qui peut aussi bien renvoyer aux possessions matérielles qu'au corps de la jeune femme. Elle lui promet de se donner « trestout entierement » à lui, c'est-à-dire de lui léguer sa « granche »

¹¹⁸ Sur ce lien très fort entre la foi, la fidélité et le crédit au Moyen Âge, voir Giacomo Todeschini, *Au pays des sans-nom : gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen Âge à l'époque moderne*, Lagrasse, Verdier, 2015.

¹¹⁹ Christiane Deluz, « Le jardin médiéval, lieu d'intimité », dans *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, *Senefiance*, n° 28, 1990. En ligne : <https://doi.org/10.4000/books.pup.2963>.

¹²⁰ Philippe Ménard, « Jardins et vergers dans la littérature médiévale », *Flarans*, n° 9, 1987, p. 41-69.

(issu du latin *granum* « grain » et qui renvoie par extension au grenier, soit le lieu où on range le grain, v. 78). Le diable lui demande non pas sa *chair*, mais bien la « chartre » léguant la possession de ses avoirs (v. 81).

Enfin, ce contrat est formé et signé par un geste qui rappelle directement le péché originel :

L'anemi s'aprocha de la maleüree,
Une pome li a en la boche boutee,
De sa salive prent, cele bien la agreee,
Une lestre en a faite sanz plus demoree.
Le dit de la béguine, v. 81-84.

Cette histoire de hausse de blé trouve ainsi le moyen de réécrire l'un des passages les plus connus de la Bible. Le prologue relativement long de 25 vers du *Dit de la béguine* nomme d'ailleurs à deux occasions Adam et Ève (v. 9 et 11), avant d'évoquer le sacrifice du Christ, son Ascension et le sacrement de l'Eucharistie (v. 17-20). L'union illégitime de deux partenaires effectuée dans le but de faire augmenter la valeur d'un bien essentiel apparaît comme un crime comparable au péché originel. La parenté de ce crime économique aux péchés de la chair s'explique par le fait que les deux sont des peines temporelles, c'est-à-dire relevant de la vie terrestre. Après tout, l'avarice est considérée par Thomas d'Aquin comme un péché charnel : « *avaritia videtur esse peccatum carnale : sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt* » (« l'avarice paraît être un péché charnel ; car elle résulte de la corruption de la chair, comme on le voit pour les vieillards qui tombent dans ce vice, à mesure que leurs infirmités corporelles augmentent¹²¹ »). Agissant à la façon d'un contre-exemple, le comportement de la béguine vient renforcer l'importance de la charité, un modèle qui est également affectif-économique puisqu'il prône l'amour de Dieu et encourage la générosité envers les autres.

De plus, le rapprochement entre l'économie et la sexualité, que l'on trouve dans le *Dit de la béguine* et dans les réflexions théologiques sur la monnaie, permet de s'interroger sur la fécondité des espèces et des surplus qui peuvent être engendrés sur la vente. Or la position des théologiens change progressivement à la fin du XIII^e siècle. Dans son *Tractacus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus* (ca. 1295), le franciscain Jean Pierre de Olivi confronte l'idée de la stérilité de l'argent « qui n'est pas une source lucrative en soi »

¹²¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, p. 328-329.

(« *ex se sola non est lucrosa* ») en distinguant deux formes de monnaies. D'abord, conformément à la définition que donnent Gratien et Thomas d'Aquin, la *pecunia numerata* (« monnaie de compte ») permet de mesurer la valeur des biens et être l'intermédiaire des échanges. C'est selon lui cette forme monétaire qui est l'enjeu de l'usure. L'autre forme, il la nomme avec un mot issu de la langue vernaculaire¹²², le *capitale* (« capital »), est l'argent qui est fécond et qui peut se multiplier par le commerce des marchands :

*Causa autem quare sub tali pretio potest illud vendere vel commutare est... quia illud quod in firmo propositio domini sui est ordinatum ad aliquod probabile lucrum non solum habet rationem simplicis pecunie seu rei, sed ultra hoc quamdam seminalem rationem lucrosi quam communiter capitale vocamus, et ideo non solum habet reddi simpliciter valor ipsius sed etiam valor superadiunctus*¹²³.

Il désigne par le terme *industria* la faculté des marchands à faire multiplier ce capital (*ad lucra per mercationum industriam cumulanda*), une forme de monnaie qui « retient » (*retentor*) les bienfaits de ce savoir-faire.

Quelle étonnante affirmation ! Après plusieurs siècles de prohibition de la multiplication de l'argent par elle-même, les écrits de Jean Pierre de Olivi marquent une distance considérable par rapport aux autres textes de la tradition. Il se rattache néanmoins à la pensée « éthico-économique » en insistant grandement sur le fait que le capital doit être utilisé communément (« *communiter capitale vocamus* ») et employé pour le bien commun : « *Item secundum ordinem iuris et iustitie et caritatis commune bonum prefertur et preferri debet bono privato* » (« Selon l'ordre du droit, de la justice et de la charité chrétienne, le bien commun est préféré et devrait être préféré à tout bien privé »). Pour Joel Kaye, la montée en importance du *bonum commune* implique une vision nouvelle de la communauté :

It meant learning to imagine and comprehend the workings of composite communities, whether the civitas or the multitude of exchangers in the workplace, composed of myriad individual parts order within a larger functioning system. It raised new questions: how do composite

¹²² Sylvain Piron, « Albert le Grand et le concept de *valor* », *art. cit.*, p. 3.

¹²³ « La raison pour laquelle [l'argent d'une certaine sorte] peut être acheté ou échangé pour un prix [qui est plus grand que lui-même] est parce que... l'argent qui dans la ferme intention de son propriétaire est orienté vers la production d'un profit probable possède non seulement les qualités de l'argent simple (*pecunia numerata*) mais en plus de ce sens une activité séminale lucrative en elle-même que nous appelons communément "capital". Et donc il possède non seulement sa simple valeur numérique en tant que monnaie / mesure, mais il possède en plus une valeur surajoutée. » Cité par Sylvain Piron, « L'apparition du *resicum* », *art. cit.*, p. 67-68.

*communities act, how do they find direction, how do they arrive at decisions and judgments, how are they ordered and regulated, how might they order and regulate themselves*¹²⁴?

En envisageant les marchands comme une source de profit bonne pour l'ensemble des chrétiens, Jean Pierre de Olivi change le discours sur la monnaie. Dans le *dubium* 6 du *Tractacus*, il permet notamment à un marchand de blé qui vend son blé par charité pour un bas prix de demander une rémunération pour le « gain probable » qu'il aurait pu obtenir, si ce capital est employé pour le bien commun¹²⁵.

Quel est, dans ce cas, le problème du *Dit de la béguine* ? Simplement qu'en étant avare, la petite compagnie qu'elle constitue avec le diable ne vient pas en aide à la communauté. Le fait qu'ils vendent du blé est également significatif dans le contexte culturel du tournant du XIV^e siècle, puisque, pour Olivi, la valeur des biens découle de leur utilité : « *hoc modo quanto aliqua sunt usibus nostris utiliora, tanto plus valent*¹²⁶ » (« de cette façon, plus les choses sont proches de nos besoins, plus elles ont une valeur haute »). Mais l'argument n'est pas totalement pécuniaire. Comme Thomas d'Aquin l'a fait avant lui¹²⁷, il rappelle que la valeur d'un bien se rattache aux besoins de l'homme (*ad humanam indigentiam*). En retirant du marché une quantité importante de blé, dans le but de le revendre plus cher à un autre moment, la béguine empêche la circulation d'un bien nécessaire, puisqu'il est à la base de l'alimentation. Le péché est si lourd qu'il vient interférer avec le récit de la Genèse, un récit sur lequel repose toute l'idée de la communauté des chrétiens. Ce rapprochement est également fait par Olivi, qui associe à la Chute (*lapsum*) la façon adéquate d'établir les prix¹²⁸.

¹²⁴ « Cela voulait dire apprendre à imaginer et à comprendre le fonctionnement de communautés composites, quelles soient liées à la *civitas* ou à la multitude de personnes s'engageant dans des échanges dans un milieu de travail, composé d'une myriade d'individus qui s'intègrent à un système au fonctionnement plus large. Cela soulevait de nouvelles questions : comment est-ce que les communautés composites agissent, comment trouvent-elles des directions, comment peuvent-elles arriver à des décisions et des jugements, comment sont-elles mises en ordre et régulées, comme pourraient elles être mises en ordre et régulées par elle-mêmes ». Joel Kaye, *A History of Balance*, *op. cit.*, p. 60.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 97.

¹²⁸ « [S]ed communi saluti hominum post lapsum expedit quod taxatio pretii rerum venalium non sit punctualis nec secundum valorem absolutum rerum, sed potius ex communi consensu utriusque partis vendentium, scilicet, et ementium libere pretaxetur. Hoc enim minora pericula fraudum includit. » (« Le bien-être commun des hommes après la Chute exige que en échange, le prix des choses ne soient

La référence à la Bible est encore plus significative dans la suite du récit, qui fait place à un miracle eucharistique. Le diable conseille à la femme de tomber malade afin de recevoir « le cors Jhesucrist en pain » (v. 88) et de le faire manger par un crapaud (v. 91). Cette désobéissance permettrait, selon le diable, de faire enchérir le blé (v. 92). Elle suit ses conseils et place le crapaud dans un écrin, mais celui-ci, sous l'influence de Dieu, se met à « braire [...] con un enfant qui est nez de novel » (v. 107-108). Ce miracle qui « demostre l'essemplaire » (v. 110) effraie la chambrière qui va aussitôt voir sa dame, l'accusant d'avoir accouché sans lui dire (v. 115). Craignant que sa maîtresse ait été « enfantosmee » (v. 120) – le terme qu'utilise saint Augustin pour désigner les troubles de la subjectivité¹²⁹ – elle court informer le curé, qui revient aussitôt pour baptiser l'enfant. Il entend l'hostie crier comme un enfant et l'accuse de mentir (« A la beguine dist : “Or ne puez tu celer / Que tu n'aies enfant : ja l'ay oÿ crier », v. 147-148). L'idée d'une fertilité incontrôlable semble être un jeu direct sur la multiplication des monnaies, qui ne sauraient être arrêtées. Après tout, le problème de la béguine, c'est de considérer la monnaie de la mauvaise façon et d'accorder au capital une importance individuelle trop grande, au détriment de la communauté.

La situation devient catastrophique au point que le prévôt doit s'en mêler (v. 164). Il trouve le corps du Christ, qui saute sur l'épaule du prêtre avant de redescendre dans l'écrin :

Le prevost et le prestre cel escrinet troverent
 Ou le cors Dieu estoit, errant le deffermerent,
 Et quant il fu overt, le crapot i troverent
 Et le cors Jhesucrist dont moult se merveillerent.

Li pain si resailli de l'escrin ou fu mis,
 Desus la destre espaule au prestre s'est assis.
 Quant le prestre le vit, si a son giron mis :
 Li cors Dieu i descent, iluec fu recuillis.

Le dit de la béguine, v. 173-180.

Il est tout à fait notable que le rapport métonymique qui unit le « pain » (v. 177) au « cors Dieu » (v. 180) – deux locutions parfaitement interchangeables dans cet extrait – soit ici mis

pas considérés comme un point précis et immuable, ni comme reflétant une valeur absolue et inhérente à la chose elle-même. Le prix est plutôt déterminé en ce qui concerne le consentement commun concernant la valeur librement à la fois de la part des acheteurs et des vendeurs. Cette façon implique moins de risques de fraude. » Cité par Joel Kaye, *op. cit.*, p. 110.

¹²⁹ Nathalie Koble et Mireille Séguy, « *Nos somes tuit enfantosmé ! L'effet de (des)saisissement des lais narratifs bretons* », dans Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik (dir.), *Faire court, op. cit.*, p. 195.

en lumière. Car la question de l'eucharistie occupe une place centrale dans la Querelle des universaux. L'enjeu est de savoir quel est le lien qui unit le pain et le sang du Christ au Seigneur. Si le IV^e Concile de Latran de 1215 affirme le dogme de la transsubstantiation, selon lequel le pain est réellement le corps du Christ même s'il conserve son apparence initiale. Le tout est marqué par le rituel de la présentation de l'hostie au moment de la consécration¹³⁰, dont l'office est composé par Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*.

La transformation des choses en signes occupe ainsi une place de choix dans *Le dit de la béguine*. À la façon des monnaies, qui sont à la fois matérielles et immatérielles, le récit donne corps au problème abstrait de la spéculation financière. Il est également notable que le texte alimente une certaine confusion quant à la nature et au comportement du crapaud qui doit manger l'hostie. Dans l'apparat critique qui accompagne le texte, Birger Monk Olsen note bien la « conduite étrange » de l'hostie :

[I]l semble, en effet, que l'animal [...] n'ait pas touché au pain consacré (v. 173-176) ; mais quand le coffret est ouvert, le pain bondit et se met sur l'épaule du curé (v. 175-176) : conduite bizarre pour un pain, pour un petit enfant qui *brait*, et même, tout compte fait, pour un crapaud. Néanmoins le prêtre fait entrer dans son chaperon et l'emporte (v. 181-185). On peut penser qu'il y a eu une confusion dans l'esprit de notre auteur, et peut-être aussi un malentendu zoologique¹³¹.

Au lieu d'y voir une faute de savoir, nous proposons d'y voir une réflexion complexe sur la nature des signes et des symboles, qui n'est pas éloignée, somme toute, de l'idée de la transsubstantiation. Car le crapaud/hostie, créature hybride qui amalgame les traits de l'enfant, de la bête et de l'objet sacré, cohabite bien dans *l'escrin* sans que cela change la nature de l'un ou de l'autre. Le pain reste pain, mais il démontre qu'il a obtenu les caractéristiques du crapaud en sautant sur l'épaule du prêtre. Entre la merveille (crapaud qui braie) et le miracle (hostie qui bouge sous l'influence de Dieu), l'entité unique en son genre provoque à la fois l'étonnement (« dont moult se merveillerent », v. 176) et la vénération du prévôt qui se signe (« le prevost s'agenoille, forment s'umilia » [v. 180]).

Ce signe-symbole a quelque chose d'aussi bien linguistique qu'économique. Plusieurs siècles avant que Ferdinand de Saussure ne distingue le signifiant du signifié¹³², la pensée

¹³⁰ À propos du IV^e Concile de Latran dans le débat de l'eucharistie, voir De Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, 1971.

¹³¹ Birger Monk Olsen, *Dits de Jean de Saint-Quentin*, op. cit., p. CIX-CX.

¹³² Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1960, p. 99.

scolastique cherchait déjà à comprendre ce qui unit le mot à la chose¹³³. La métaphore de l'écrin que déploie le *Dit de la béguine* est en ce sens particulièrement significative. En tant que coffre, il est le véhicule linguistique de plusieurs sens, étant à la fois crapaud et hostie. Dans l'imaginaire médiéval, l'animal amphibien est spontanément associé à l'Enfer, puisque les gourmands sont condamnés à les manger en punition de leur vice¹³⁴. Comme l'écrit Jacques Berlioz, la gourmandise – ou devrait-on dire la *gula* – a un sens large : « gourmandise, avarice, orgueil et luxure participent encore d'une même *gula*, ce péché capital contre lequel l'Église part en croisade¹³⁵ ». Plusieurs *exempla* latins de Césaire de Heisterbach conjuguent également le crapaud et l'eucharistie¹³⁶. Le dit offre néanmoins une tournure monétaire à ce motif en insérant le symbole hybride – entre l'hostie et le crapaud, l'Enfer et le Paradis – dans un récit de spéculation financière, où on sent mieux qu'ailleurs l'importance des enjeux économiques au début du XIV^e siècle.

De plus, le *Dit* vient marquer les contours des richesses camouflables et rendre les péchés apparents. Alors que la confession parvient à sauver la majorité des pécheurs que l'on trouve dans les dits, la béguine n'a pas droit à la rédemption. Elle est brûlée par les deux hommes d'Église, le narrateur ne se plaignant pas plus de la chose que les gens du pays : « Par jugement fu arse a icelle jornee ; / El ne fu gaires plainte de ceus de la contree » (v. 192). Dans le rapport complexe que dévoile le *Dit de la béguine* entre le visible et l'invisible, entre l'intelligible et le tangible, il me semble que l'on ordonne le rapport aux richesses selon une pensée « éthico-économique » imposante – voire effrayante, parce qu'elle mène à la mort – qui montre ce qu'il y a de grave à faire varier les prix d'un bien essentiel, qui plus est un aliment de base qui a une valeur symbolique majeure dans le contexte chrétien. L'exemplarité du *Dit* vient fixer dans les esprits un comportement économique idéal, basé sur la vertu de la charité.

Rendre l'abstrait tangible, voilà ce qu'effectue le *Dit de la béguine* en abordant le problème de la spéculation financière. Cet effort semble d'ailleurs propre à la fin du

¹³³ À ce sujet, voir Alain de Libera, *La Querelle des universaux*, op. cit.

¹³⁴ Jacques Berlioz, « Le crapaud et le prédicateur », dans Catherine N'Diaye, *La gourmandise. Délices d'un péché*, Paris, Autrement, 1993, p. 31.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 31-32.

¹³⁶ François Wallerich, « L'eucharistie, l'apostat et le crapaud. Sur un exemplum de Césaire de Heisterbach », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, n° 21, vol. 2, 2017. En ligne : <http://journals.openedition.org/cem/14731>.

XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle, période qui voit réglementer et ordonner les prix. Le langage juridique de l'époque désigne par ailleurs les « corps corporatifs » par le terme *persona ficta*, une expression pour parler des petites communautés (en opposition au *corpus* de l'Église) établie par le pape Innocent IV en désignant d'abord les monastères, comme une entité désincarnée, mais ayant une agentivité réelle du point de vue juridique. Mais le terme évoque également les formes vernaculaires de *fiction* qui nous intéressent et qui sont envisagées dans les arts poétiques médiolatins à l'aide de ce même terme¹³⁷. Le *Dit de la béguine* offre un parfait exemple de cette intersection entre la pensée économique et la littérature, en repensant le rapport aux possessions à l'aide des récits fondateurs de la pensée chrétienne et puisant dans toute l'ambiguïté de la monnaie pour réfléchir à la fonction que l'on accorde aux signes et aux symboles.

Dans le célèbre prologue aux *Lais* qui se trouve dans le manuscrit de Londres, British Library, Harley, 978, Marie de France utilise un terme juridique et économique fort, le *surplus*, pour décrire l'effort interprétatif que doit accomplir chacun de ses lecteurs :

Custume fu as anciens,
Ceo testimoine Preciens,
Es livres ke jadis feseient,
Assez oscurement diseient
Pur ceus ki a venir esteient
E ki apprendre les deveient,
E de lu sen le surplus mettre.

Prologue général, ms. H, v. 10-16.

Ce terme a fait couler beaucoup d'encre, mais, à notre connaissance, n'a jamais été rapproché des débats monétaires de l'époque. Or le terme y est central. Lorsque Gratien condamne sans réserve l'usure, il le fait en utilisant le terme *superhabundantia*, soit le montant en « surabondance » qui est perçu sur les prêts. Comme nous l'avons vu, la discussion autour de cette prohibition est féconde et s'effectue souvent par un changement des termes employés. Du *damnum emergens* au *capitale*, ces termes forts utilisés par les juristes du droit canon à la fin du XII^e siècle et par les théologiens à partir du XIV^e siècle viennent désigner des cas

¹³⁷ Par exemple, Jean de Garlande reprend dans sa *Parisiana Poetria* la définitoin de l'*argumentum* donnée par Cicéron à l'aide des termes suivants : « *Argumentum est res ficta que tamen fieri potuit* » (« L'argument est une chose fictive qui pourrait néanmoins se produire »). Sur les arts poétiques médiolatins et la reconfiguration des formes narratives vernaculaires lors du « long » XIII^e siècle, voir Francis Gingras, « Repenser le réalisme », *art. cit.*

d'exceptions qui changent progressivement la façon de concevoir la nature et la fonction de l'argent.

Durant le « long » XIII^e siècle, les récits brefs de notre corpus s'emparent de la monnaie, qu'ils traitent selon leur propre sémiotique, afin de participer aux débats qui animent la société médiévale. En observant le *Miracle des marchants qui offrèrent deniers à Dieu puis li tol[i]rent* de Gautier de Coinci, nous avons observé que le voyage en mer pose de front la question du risque. Le comportement quelque peu naïf des marchands, qui reprennent leur argent après avoir fait une transaction, met directement à l'épreuve l'idée selon laquelle les espèces doivent se consommer après l'échange. Les fabliaux *Du foteor* et du *Bouchier d'Abeville* traitent également de façon critique les notions d'*interesse* et de *verisimiliter dubitatur* qui permettent de déséquilibrer la symétrie des échanges à la même époque, en montrant par quel moyen un parti peut faire pencher la balance de son côté. Enfin, le *Dit de la béguine* marque de façon double comment la seconde moitié du XIII^e siècle fait la part belle au commerce dans sa dimension collective : d'abord, elle montre une *compagnie* réduite à deux partenaires (une béguine et son valet, qui devient rapidement le diable en personne), tentant de faire hausser le prix du blé pour leur profit personnel. Mais, ensuite, la prévalence du bien commun dans la pensée médiévale fait qu'il n'est pas possible pour eux de s'en tirer sans créer un bouleversement profond dans la communauté des chrétiens.

Il nous semble que la réflexion économique telle qu'elle se transforme pendant le « long » XIII^e siècle permet de penser que nos récits brefs ont eu une incidence sur les mentalités. En effet, quand on constate qu'ils envisagent la motivation des individus (avec le IV^e Concile de Latran), de la temporalité (avec l'idée du gain probable et celle du doute vraisemblable quant à la valeur des biens futurs) et, de façon plus large, à la dimension sociale des comportements économiques, on est bien tenté de croire qu'ils ont participé aux grandes discussions entourant la monnaie pendant la « révolution commerciale ». En créant des trames narratives qui dévoilent des pratiques frauduleuses précises, le plus souvent rendues possibles par la faculté d'un ou de plusieurs personnages à manipuler les autres par des ruses habiles, les récits brefs ont participé au discours social sur les réflexions économiques en dévoilant toute la dimension langagière propre à la fraude. À l'instar de petites monnaies, dont la valeur demande à être interprétée, les récits ont créé des *surplus* de sens qui chamboulaient les assises des discours économiques, tout en tentant de les revitaliser. L'utilisation des termes

verisimiliter et *ficta* dans la pensée juridique et économique semble être la preuve qu'il y a eu au moins une parenté d'esprit entre ces différentes sphères du savoir.

Dans ce chapitre, fabliaux, miracles et dits ont été observés. Ils traitent, à leur façon, des problèmes herméneutiques propres à la société nouvellement urbaine du Moyen Âge, traitant la monnaie comme un signe trouble qui demande constamment à être interprété, à la fois selon ses composantes économiques, mais également sociales. Que les personnages soient exemplaires ou contre-exemplaires, selon les récits, une chose semble les réunir : la dette à la pensée chrétienne. En effet, malgré le fait que le *Foteor* soit en tout point contraire aux valeurs et aux idéaux de la communauté des fidèles, il reste que ce système se bâtit sur un système d'opposition claire qui contribue à renforcer la conception morale des comportements économiques. Par la question de la dette, le prochain chapitre souhaite penser à la vocation didactique des textes et à la façon dont ils s'emparent du discours idéologique chrétien pour se l'approprier. Le miracle d'*Abraham le juif*, d'origine ancienne, est le récit de choix pour s'intéresser à ces questions, puisque dettes économiques se convertissent en de dettes ontologiques, tout comme le juif devient chrétien au terme du récit. Histoire continuellement remaniée, elle a été un laboratoire poétique des idées culturelles, traçant la voie à bien d'autres récits marchands.

Chapitre 7

La dette du chrétien

Une dette est une obligation à rendre¹. Qu'il s'agisse d'une obligation morale (obtenue en recevant un cadeau, par exemple) ou contractuelle (comme celle découlant d'un prêt d'argent par un créancier), cette notion économique ne peut s'analyser qu'à travers les liens sociaux qu'elle produit². Dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, avant d'exposer le lien de dépendance qui unit les mots *prêt*, *emprunt* et *dette* dans l'expression latine *mutua pecunia*³, Émile Benveniste montre que c'est dans le champ lexical de la confiance et de la foi (du latin *fides*) que ce sont bâtis les mots relatifs au crédit, par l'entremise du verbe *credo*, *credere* (« croire »)⁴. La dette (et la relation de dette qui en découle) est au carrefour de ces deux séries de notions, relevant à la fois d'une opération économique et d'un phénomène moral. En observant les différentes réécritures françaises du *Miracle d'Abraham le juif*⁵, nous verrons comment le prêt d'argent et la dette qui en découle mettent à l'épreuve la confiance entre deux individus, ainsi que leur rapport à la foi. Dans ce récit où le prêt à un chrétien entraîne la conversion d'un créancier juif, la transformation des dettes économiques en dette ontologique en fait le parfait exemple de la pensée « éthico-économique » du Moyen Âge. Car, même quand les dettes monétaires sont acquittées, la dette divine continue de régir les comportements économiques des fidèles. L'intérêt du miracle est d'avoir fait de la constitution et de l'acquittement des dettes un agent rédempteur menant à la salvation du juif. Il fait du

¹ La démonstration classique est celle de Marcel Mauss dans *L'essai sur le don*, où l'analyse des pratiques économiques dans les sociétés archaïques montre qu'il existe trois obligations fondamentales qui régissent l'échange et, ce, dans toutes les sociétés humaines : l'obligation de donner, l'obligation de recevoir et l'obligation de rendre. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012 [1925], p. 142-152.

² À ce sujet, voir la contribution récente de l'anthropologue David Graeber qui a défini la dette à partir des obligations sociales qu'elle suscite. David Graeber, *Debt. The first 5,000 years*, Brooklyn/London, Melville House Publishing, 2014 [2011], p. 89-126.

³ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Paris, Les éditions de minuit, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 171-172.

⁵ Nous utilisons ce nom factice pour désigner le récit en général, sans les spécificités que lui accordent ses différentes versions.

mutuum, un prêt charitable offert à une personne dans le besoin, un comportement économique vertueux autour duquel s'organise la communauté des chrétiens.

La dette infinie et les dettes remboursables. Discours sur la dette au Moyen Âge

Le mot *dete* en ancien français provient du neutre pluriel *debita*, formé d'après *debitum*, participe passé substantivé qui, en latin, signifie « ce qui est dû⁶ ». Cette étymologie large lui permet de renvoyer à des dettes morales aussi bien que matérielles. Dans *La généalogie de la morale* (1887), Friedrich Nietzsche commente l'unité des termes allemands *Schuld/Schulden*, soit la faute et la dette, afin de montrer que les deux mots sont liés par la violence qui incombe au débiteur face à son créancier :

C'est dans *cette* sphère-là, dans le droit des obligations donc, que se trouve le foyer qui a donné naissance au monde des concepts moraux de « faute », de « conscience », de « devoir », de « caractère sacré du devoir », son commencement a été, comme le commencement de tout ce qu'il y a de grand sur terre, fondamentalement et longuement baigné de sang. [...] C'est ici, de même, que cet agrafage d'idées inquiétant, et devenu peut-être indissociable, "faute [*Schuld*] et souffrance" a été opéré pour la première fois⁷.

L'endetté serait en position de faute par rapport à celui qui lui prête, jusqu'à ce qu'il parvienne à rembourser sa dette. Il existe donc un tourment intérieur propre au fait de devoir qui aurait permis le développement sémantique de dette matérielle à dette morale. L'idée de la faute serait déjà présente dans le droit romain, comme le montre Marcel Mauss en observant le terme religieux et juridique du *reus* (« le contractant, celui qui a reçu une chose ») : « L'individu qui a fait un vœu est exactement dans la position de celui qui a promis ou reçu une chose. Il est *damnatus* [damné] jusqu'à ce qu'il soit acquitté⁸ ». Le prêt matériel entraîne de ce fait des dimensions spirituelles et psychologiques manifestes, et ce, avant même le christianisme.

Mais, comme le signale Nietzsche, la pensée religieuse chrétienne élargit tout de même cette idée de la damnation en l'intégrant à la conception du salut :

⁶ *TL*, vol. 2, 1824 : « *Schuld* » ; *DEAFél*, « *Dete* ».

⁷ Cité par Peggy Avez, « Endettement et rédemption. La libération par la grâce », *L'envers de la liberté. Une approche historique dialectique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, § 55. En ligne : <https://books.openedition.org/psorbonne/14205>. Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, § 6, trad. Patrick Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 133.

⁸ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 183.

Ce trait de génie du christianisme : Dieu lui-même se sacrifiant pour la faute de l'homme, Dieu lui-même se faisant payer par lui-même, Dieu comme la seule instance qui puisse racheter l'homme de ce qui pour l'homme même est devenu impossible à racheter – le créancier se sacrifiant pour son débiteur, par *amour* (faut-il le croire ?), par amour pour son débiteur⁹.

La dette du chrétien envers Dieu ainsi considérée est cependant insolvable. Tel est du moins ce qu'affirme saint Augustin quand il commente la cinquième demande de la prière du « Notre Père » (« *et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*¹⁰ ») : « nous avons, en effet, contracté des dettes, non d'argent, mais de péché¹¹ ». Cette dette ontologique accompagne le chrétien tout au long de sa vie. Elle se formule, dans la pensée augustinienne, de pair avec la notion de la grâce, idée que tout ce que le chrétien possède lui a été donné par Dieu. Dans le premier livre des *Confessions*, au moment de revenir sur son enfance, saint Augustin constate que son existence même est un don divin : « Mais toutes ces choses sont des dons que j'ai reçus de mon Dieu. Ce n'est point moi qui me les suis données à moi-même. Elles sont bonnes ; et elles composent toutes ensemble la perfection de mon être¹² ». Cette idée mène le théologien à avancer l'obligation morale d'être charitable. Puisque la dette du chrétien envers le Seigneur est trop grande, elle ne saurait être acquittée ; il faut donc vivre en partageant ses biens et en aimant son prochain¹³.

À la suite de saint Augustin, Anselme de Cantorbéry a également pensé l'endettement fondamental du chrétien à la fin du XI^e siècle, en insistant, lui aussi, sur la grâce divine¹⁴. Dans la pensée des deux théologiens, la réflexion est liée à celle de la rédemption. Si les chrétiens

⁹ Cité par Peggy Avez, *L'envers de la liberté*, *op. cit.*, § 68. Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁰ La nouvelle traduction de la Bible, Paris-Montréal, en 2001 traduit le passage ainsi : « Tiens-nous quitte de nos fautes car nous tenons quitte chacun de nos débiteurs ». Cité par Dominique Ancelet-Netter, « “Dettes” et “débiteurs” dans les versions françaises de la cinquième demande du “Notre Père” du XII^e au XXI^e siècle : une mise en perspective par l'analyse sémantique », *Transversalités*, n° 109, 2009, § 42. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-1-page-103.htm>.

¹¹ *Ibid.*, § 43.

¹² Saint Augustin, *Confessions*, trad. Arnauld Andilly, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », p. 63.

¹³ « [L]a grâce de Dieu est telle que les hommes n'ont pas à rembourser l'être qu'ils ont reçu et dont ils jouissent. Le don de Dieu est d'un autre ordre que celui des contrats des hommes et la dette des hommes à son égard revêt elle aussi une autre forme : celle du don de soi dans la charité ou l'amour de Dieu ». Peggy Avez, *L'envers de la liberté*, *op. cit.*, § 62.

¹⁴ « Pour Anselme, la grâce de Dieu est la nature même donnée à elle-même par libre don, et rendue capable d'user d'elle-même. Dans la justice, tout vient donc de Dieu et tout vient de la liberté créée, car Dieu donne à celle-ci que tout vienne d'elle ». Cité par Peggy Avez, *ibid.*, n° 26. Michel Corbin (dir.), *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 2008, t. 2, p. 373.

sont redevables, c'est parce qu'ils ont été conçus par Dieu, mais aussi parce qu'ils sont fondamentalement pécheurs à la suite de la Chute. Comme l'écrit Peggy Avez, cette idée est importante puisqu'elle touche à la possibilité d'acquitter ses dettes :

Seul Dieu peut, en grâciant les hommes, les libérer de leur culpabilité et par là les affranchir de leur condition d'endettés. Aussi la grâce n'est-elle pas un don supplémentaire : l'homme n'a pas besoin de plus que ce qui est déjà. Il ne peut non plus rien ajouter par son action, aussi bonne soit-elle : l'être est déjà plénitude. Seulement, dans la mesure où ce qu'il doit, c'est la *conservation* des biens qu'il a reçus, et où il est impuissant par lui seul à les conserver, il faut l'assistance divine pour l'affranchir de sa déficience¹⁵.

Dans le langage « éthico-économique », la conservation des biens est à la fois celle des qualités humaines, mais aussi des biens matériels, les deux prodigués par Dieu. Le rapport aux choses est ainsi double dans l'économie du salut.

Comme l'écrit Alain Boureau, la dette devient, au XIII^e siècle, consubstantielle de l'idée juridique de « personne morale ou fictive » promulguée par Innocent III et par le droit canon au cours du XIII^e siècle¹⁶. Dans *De Cessatione Legalium*, rédigé vers 1231, l'idée même que l'individu soit pécheur et qu'il ait reçu le don de grâce est à la base du droit de l'obligation :

En effet, à la racine de la loi chrétienne se trouve la notion d'obligation, dans la double dimension que lui assignait déjà le droit romain ; le droit des obligations, tel qu'il s'épanouit au XII^e et XIII^e siècles dans une théorie générale du contrat, se fonde soit sur la dette soit sur la faute. Or depuis saint Anselme, la Dette et la Chute constituent le centre de la réflexion théologique. Mais Grosseteste réussit à formaliser ce rapport fondateur en montrant que l'interdiction intimée par Dieu à Adam n'avait aucune raison intrinsèque ; le fait de toucher au fruit est absolument indifférent. Mais Dieu, en posant une interdiction qui sera transgressée, établit une relation (la faute qui entraîne la dette, donc le rachat et la loi) entre deux ordres de réalité incommensurables. Dieu noue le contrat de l'obligation¹⁷.

À l'époque de la « révolution commerciale », la dimension ontologique de la dette du chrétien en fait le parfait élément pour penser ses obligations envers la société, tout en instituant un rapport hiérarchique entre les choses matérielles et la possibilité de rédemption. Les dettes remboursables (monétaires, par exemple) font partie d'une conception éthique plus large qui ordonne le rapport au monde, institué par le sacrifice de Dieu et le rachat de l'humanité et, parallèlement, à la faute originelle et à la Chute qui pose l'homme comme pécheur.

Il faut bien comprendre que cette conception morale et ontologique de la notion de dette est très forte et qu'elle semble orienter la direction générale de la discussion. Ceci explique

¹⁵ *Ibid.*, § 45.

¹⁶ Alain Boureau, « Droit et théologie au XIII^e siècle », *Annales*, n° 47, 1992, p. 1121-1122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1123.

peut-être le faible nombre d'occurrences du mot *dete* dans notre corpus de textes brefs (32 occurrences) et une concentration plus forte que les autres termes de notre lexique pour l'usage avec un sens abstrait (38 % des occurrences contre une moyenne de 11 % pour les autres mots). Le vocabulaire du prêt est par ailleurs particulièrement connoté au Moyen Âge : le prêt à intérêt se nomme *usure* et la dette semble principalement être celle, morale, du chrétien. Des mots plus neutres existent, comme le *prest* et l'*emprunt*, mais le contexte culturel en fait des pratiques dont on se méfie¹⁸. Néanmoins, dans le discours du « long » XIII^e siècle, une place non négligeable est faite aux dettes matérielles et remboursables. Dans le cadre de sa thèse de doctorat, Julie Claustre a examiné les documents juridiques qui témoignent de l'importance de la dette au Moyen Âge. Dans un article à visée méthodologique, elle insiste sur le fait que le « multilatéralisme » et la « diffusion universelle » est l'une des caractéristiques propres à l'endettement médiéval : « la dette dessin[e] un enchevêtrement de liens d'obligation qui traversent les communautés d'habitants, créent des clivages secondaires par rapport au clivage structurant qui oppose seigneurs et vilains, dessinent des espaces économiques élargis¹⁹ ». Contrairement à la dette divine, qui ne saurait être acquittée et qui instaure un rapport hiérarchique fort, les prêts remboursables dessinent des liens sociaux variés dans les milieux urbains et ruraux.

Si l'étude de Julie Claustre dévoile une croissance des documents relatifs à la dette à partir du XIII^e siècle²⁰, elle convoque un nombre de pièces juridiques qui concernent

¹⁸ À ce sujet, voir les commentaires formulés par Dominique Ancelet-Nettier, « Le vocabulaire de la dette », dans *La dette, la dîme et le denier*, *op. cit.*, § 31. En ligne : <https://books.openedition.org/septentrion/44739>.

¹⁹ Julie Claustre, « Du crédit à la dette. Remarques sur l'apport de la documentation judiciaire à l'histoire économique du Moyen Âge », dans *Richesse et croissance au Moyen Âge. Orient et Occident*, Dominique Barthelemy et Jean-Marie Martin (dir.), Paris, ACHCByz, 2014, p. 225-244. Les renvois à cet article sont faits à partir de la version mise en ligne par l'auteur sur hal-shs, soit à la p. 7 pour cette citation.

²⁰ « Si quittant la documentation normative et théologique et les contrats notariés, l'on se tourne vers les poursuites pour dettes, on constate partout une visibilité et une autonomie croissantes des cas de dette à partir du XIII^e siècle. La spécification de la documentation judiciaire quant à l'endettement connaît certes des degrés : le simple « étiquetage » des affaires de dette ou des débiteurs dans des documents judiciaires non spécifiques, la distinction et le regroupement des affaires de dettes dans des archives non spécifiques, la production de séries de registres sur les cas de dette. On ferait fausse route à considérer que ce n'est là que le reflet du gonflement du crédit. Car ce phénomène de surgissement de l'endettement s'est accompagné d'une forme de « pénalisation » de la dette. Le développement de procédures de contrainte, saisie des biens meubles, excommunication, emprisonnement, prise d'otage, bannissement, exprime la force que ces sociétés conféraient au lien de dette ». *Ibid.*, p. 13-14.

l'endettement dès le début du XII^e siècle²¹. Plusieurs chartres de franchises urbaines et rurales laissent par exemple des traces de conflits entre créanciers et débiteurs, allant jusqu'à la saisie des biens et jusqu'à l'emprisonnement pour dette au début du XIV^e siècle²². Encore une fois, l'historienne montre que les relations de dette concernent l'ensemble de la société, pas seulement les marchands ou les bourgeois. De plus, l'endettement peut aller à l'encontre de la hiérarchie féodale, puisqu'il est possible et même typique qu'un seigneur emprunte aux bourgeois, comme le montre le cas de la chartre de Hiermont (1192) : « ne pourront lever ou requerre demander des bourgeois aucune exaction ou nouvelle accoutumance, ne ils ne presteront ni accorderont ne voiront point a moy ny a aucun autre seigneur sans gages sy ce n'est de leur propre volenté²³ ». La damnation qui incombe au débiteur, telle qu'elle est insinuée par le droit romain avec le terme *damnatus*, n'empêche pas le seigneur d'emprunter à crédit, le posant par le fait même dans une situation d'obligation envers ses bourgeois. Julie Claustre considère même que ce lien ait été bénéfique et qu'elle ait participé à la cohésion des communautés.

Malgré le fait qu'il existe bien des dettes remboursables et que celles-ci soient différentes à plusieurs égards de la dette ontologique et insolvable du chrétien, les deux discours ne semblent pas avoir été étanches. La grâce royale, pouvoir par lequel le roi peut supprimer toute faute, puise ainsi dans le vocabulaire théologique du don divin pour désigner un pouvoir qui incombe au roi. Dans un livre mémorable, Jacques le Goff a montré comment Louis IX de France, reprenant le système narratif du Christ souffrant, est parvenu à se faire canoniser, devenant ainsi le seul roi sanctifié de l'histoire²⁴. Le parcours de saint Louis marque bien la relation étroite qui renforce le lien entre le pouvoir royal et le pouvoir divin au cours du XIII^e siècle. De plus, l'emprisonnement pour dette, qui s'effectue en France dès l'ordonnance de Philippe le Bel en 1303²⁵, semble aussi recouper l'idée de la faute morale et de la rédemption. Le contrôle des corps initié par les créanciers insatisfaits ne se justifie qu'en raison du fait que les obligations morales n'ont pas été respectées. En plaçant les malfaiteurs

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² Julie Claustre, *Dans les geôles du roi*, *op. cit.*

²³ Cité par Julie Claustre, « Du crédit à la dette », *art. cit.*, p. 19.

²⁴ Jacques le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.

²⁵ Julie Claustre, *Dans les geôles du roi*, *op. cit.*, p. 113.

en prison, ils reconduisent la logique théologique qui sous-entend que les péchés doivent se payer, mais cette fois-ci la rédemption se produit sur terre et non après la mort.

Du côté des œuvres littéraires, le genre romanesque a façonné un motif qui unit de façon profonde les obligations sociales et la confiance profonde entre deux personnages, celui du don contraignant. La réflexion sur ce motif de la littérature narrative médiévale a été entamée en 1969 dans un article célèbre de Jean Frappier, qui le définit comme « le roi, le chevalier ou la dame qui se sont endettés d'un don doivent acquitter leur promesse, même si elle contredit leurs principes moraux ou leurs sentiments profonds²⁶ ». Le médiéviste a associé ce geste à la notion de *potlatch* tel qu'entendu par Marcel Mauss, tant par la provocation que constitue le don contraignant que par les obligations qu'il crée²⁷. Carlos F. Clamote Carreto a récemment signalé l'importance du motif dans la poétique des genres (longs), notant que

le récit médiéval des XII^e et XIII^e siècles se plaît [...] à contempler et à mettre en scène un monde où dons matériels (parures, épées, trésors, ceintures précieuses, anneaux, terres, etc.) et spirituels (dons du nom, importance de la parole donnée, don de la vie, de l'amour, etc.) peuplent et saturent un espace textuel placé sous l'égide de l'imaginaire oblatif²⁸.

Il place d'ailleurs cet imaginaire à l'écart de la « logique monétaire et marchande en pleine ascension²⁹ », qualifiant de « singulière utopie³⁰ » la prédominance du don dans les formes longues.

Les travaux des médiévistes sur le don contraignant permettent de sentir la spécificité de certains récits brefs qui n'explorent pas seulement des prestations volontaires, mais également des opérations commerciales qui sont régies par des règles juridiques et théologiques. Dans le *Chevalier de la charrette* de Chrétien de Troyes, quand Keu demande au roi Arthur de lui accorder un don, il teste la confiance de son seigneur tout en s'attaquant à l'ordre social :

« Sire, fet il, ce sachiez dons
Que je voel, et quex est li dons
Don vos m'avez asseüré ;
Molt m'an tieng a boen eüré
Quant je l'avrai, vostre merci :

²⁶ Jean Frappier, « Le motif du don contraignant dans la littérature du Moyen Âge », *Travaux de Linguistique et de Littérature*, vol. VII, 2, Strasbourg, 1969, p. 37.

²⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁸ Carlos F. Clamote Carreto, « Le don en anamorphose ou la réécriture du monde. Configuration et enjeux de l'hospitalité dans le récit médiéval (XII^e-XIII^e siècles) », *ConTEXTES*, n° 5, 2009. En ligne : <http://journals.openedition.org/contextes/4250>

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

La reïne que je voi ci
M'avez otroiee a baillier ;
S'irons après le chevalier
Qui nos atant an la forest³¹. »

Prenant pour lui la femme du roi, il renverse le rapport hiérarchique de la cour. Pour tous les gens de la « meison » (v. 185), témoins de la situation, la demande de Keu est preuve « [d']orguel, outrage et desreison » (v. 186). L'épisode tout entier dévoile bien que le don contraignant est une entreprise provocatrice qui met à l'épreuve la relation sociale entre deux individus, de façon publique et visible. Il y a quelque chose de moins exubérant dans le *Miracle d'Abraham le juif*, où le prêt ne découle pas d'une confrontation initiale. Au contraire, les discussions premières entre le chrétien et le juif visent à établir les termes de l'entente, en toute connaissance de cause. Et tout l'enjeu du récit réside dans la capacité à respecter ses engagements : engagements contractuels et économiques, d'abord, mais également éthiques et spirituels. Si par le don contraignant, les personnages des formes longues risquent leur réputation, c'est la rédemption qui est en jeu dans les récits brefs où s'effectuent des opérations commerciales.

D'un miracle à l'autre. Les versions françaises du miracle d'Abraham le juif

À suivre sa transmission fulgurante, il semble bien que le miracle d'*Abraham le juif* ait suscité une certaine fascination chez les scribes et les lecteurs du Moyen Âge. Cette histoire de dettes et de conversion, agrémentée du motif de l'écrin miraculeux parvenant à traverser la mer de son propre chef, n'a pas cessé d'être copiée du VII^e siècle au début du XIV^e siècle, le récit offrant toujours une certaine part d'actualité au travers des siècles, ayant été conservé, d'après notre compte³², par 53 témoins français. Or, malgré cette large circulation manuscrite, la critique ne s'est pratiquement pas intéressée à cette œuvre qui se révèle pourtant, dans le cadre d'une thèse sur les rapports entre littérature et économie, une véritable mine d'or ! Depuis

³¹ Chrétien de Troyes, *Le chevalier de la Charrette*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, v. 171-179.

³² Cet inventaire est par ailleurs nécessairement incomplet puisque les travaux sur les manuscrits de Gautier de Coinci effectués par Arlette P. Ducrot-Granderye (sur lequel nous nous sommes basés) ne détaille que 73 des 113 manuscrits conservés à ce jour.

l'article magistral de Benjamin N. Nelson et Joshua Starr³³, portant principalement sur les réécritures grecques et latines du texte, le miracle n'a fait l'objet que de rares études, où il est mis en relation avec la formation et le développement du stéréotype du juif usurier³⁴. Une analyse sociale et lexicale de ce texte, qui offre par ailleurs un florilège de termes économiques, n'a jamais été proposée et ce chapitre souhaite donc y remédier.

Du début du XII^e siècle au début du XIV^e siècle, six états du texte existent en anglo-normand et en ancien français – en plus des versions en latin, en anglais, en provençal, en catalan, en vieux norrois et des traces du récit que l'on trouve dans des récits juifs et arabes³⁵ – dans lesquels des détails changent suffisamment pour que nous puissions parler de versions différentes du miracle³⁶. À la façon des éditeurs modernes, les scribes ont lu le récit d'*Abraham le juif* et ont copié le texte en ne se gênant pas pour retirer ce qui pouvait ennuyer leur public ou en insistant sur ce que celui-ci pourrait juger digne d'intérêt³⁷. Les interventions qui se trouvent dans les textes offrent ainsi un regard sur les manières de lire le miracle au fil du temps et en regard des changements rapides qui s'effectuent dans la société médiévale au cours du XIII^e siècle.

Généralement, l'histoire est celle d'un marchand chrétien qui tombe dans l'indigence après plusieurs années de commerce. Dans le but de se relancer en affaires, il souhaite créer

³³ Benjamin N. Nelson et Joshua Starr, « The Legend of the Divine Surety and the Jewish Money Lender », *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. VII, 1939-1944, p. 289-338.

³⁴ Katherine Aron-Beller, « Fictional Tales and their Narrative Transformations: Accusations of Image Desecration Against Jews in 12th and 13th Century Europe », *Antisemitism Studies*, n°1, 2017, p. 38-81 ; Kati Ihnat, « Theodore and Abraham », dans *Mother of Mercy, Bane of the Jews: Devotion to the Virgin Mary in Anglo-Norman England*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 167-173 ; Jacob Lackner, « Violent Men and Malleable Women: Gender and Jewish Conversion to Christianity in Medieval Sermon *Exempla* », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, n° 30, 2016, p. 24-47 ; Adrienne Williams Boyarin, « The Merchant's Surety », dans *Miracles of the Virgin in Medieval England: Law and Jewishness in Marian Legends*, Cambridge, D. S. Brewer, 2010, p. 29-41 ; Jennifer Shea, « Adgar's *Gracial* and Christian images of Jews in twelfth-century vernacular literature », *Journal of Medieval History*, n° 33, 2007, p. 181-196.

³⁵ Benjamin N. Nelson et Joshua Starr, « The Divine Surety », *art. cit.*

³⁶ « Chaque version, chaque "état du texte" doit en principe être considéré, plutôt que comme le résultat d'une émendation, comme un ré-emploi, une récréation ». Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, op. cit., p. 72.

³⁷ « [...] while not true redactors, for they have not fundamentally remodelled the text, the scribes were often "editors" in the sense that they seem to have aimed at producing a text which would be agreeable to their readers ». Elspeth Kennedy, « The Scribe as Editor », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, 2 vols., Genève, Droz, p. 531.

des liens avec un créancier, mais aucun chrétien n'accepte d'être son partenaire. Il se trouve ainsi forcé de demander de l'aide à un prêteur d'argent juif, Abraham, auquel il s'engage en prêtant serment sur une icône de la Vierge. À l'étranger, ses opérations vont merveilleusement bien. Il gagne rapidement la somme prêtée en plus d'un surplus considérable qui lui permet de se sortir du pétrin. La veille du terme de ces engagements, il se souvient de l'entente faite avec le juif et se résout à jeter à la mer un écrin avec le solde de ses dettes. Celui-ci se rend miraculeusement jusqu'au juif, qui agit néanmoins comme s'il ne l'avait jamais reçu. La Vierge apparaît et dénonce l'usurier, qui se convertit immédiatement au christianisme, donnant charitablement l'ensemble de ses richesses.

Les éléments narratifs les plus anciens de ce récit remontent au VII^e siècle, dans un épisode de la vie de Jean l'Aumônier³⁸. Une première version convoque la relique d'Antiphonotes, une image miraculeuse du Christ à Constantinople qui aurait été détruite sous l'ordre de l'empereur Léon en 725³⁹. Dans son édition des miracles de la *Deuxième collection anglo-normande*, Hilding Kjellman suppose qu'il est probable que le récit ait permis de prouver « la puissance des saintes images et l'importance de leur vénération⁴⁰ ». Mais l'intérêt est probablement multiple. Au fil du temps, la foi des deux commerçants a fait l'objet de l'attention des scribes qui ont modifié le portrait des protagonistes, en insistant sur leurs vertus et sur leurs vices. Dans la version latine de la fin du X^e siècle ou du début du XI^e siècle, qui se trouve dans le *Liber de Miraculis*, Johannes Monachus dépeint Théodore et Abraham de façon également positive ; en revanche, le bénédictin Guillaume de Malmesbury oppose la bonté du débiteur chrétien à la méchanceté du prêteur juif⁴¹. Dans cette version du début du XII^e siècle, le marchand endetté est décrit comme plus vertueux que les autres membres de sa profession :

Huius erat ciuis Theodorus, bonae modestiae laicus, quanuis illa re uictum confitiens quae situ el maxime lena prostituendae ueritatis. Erat quippe negotiator, de quo genere hominum nullum pene uideas qui pro exigui assis pretio fidem suam timeat exponere periurio. Preterae ubi aperta non succedit impostura, dolo incautos preuertunt. Nichil horum ille, sed omnifariam uersutias nesciens, quia scire nolens, mentiri nefas ducebat. Non effringere pretium, non annihilare

³⁸ Les sources anciennes du miracle d'*Abraham le juif* ont été recensées de façon concise par Kati Ihnat dans *Mother of Bane, Mercy of Jew: Devotion to the Virgin Mary in Anglo-Norman England*, Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 167-173.

³⁹ Benjamin N. Nelson et Joshua Starr, « The Divine Surety », *art. cit.*, p. 312.

⁴⁰ Hilding Kjellman, *La deuxième collection anglo-normande, op. cit.*, p. LXV.

⁴¹ Kati Ihnat, *Mother of Bane, op. cit.*, p. 169.

*emtoris lucrum. Si daret, libenter et liberaliter plenaque manu id facere. Si promitteret, cito et commode promissum absoluere. Apud uerecundam enim conscientiam mendatii genus est promissa tardare*⁴².

La bonté de Théodore – que la charité conduit à l’indigence – le rend plus preux qu’Abraham, présenté comme hypocrite et avare. Comme l’écrit Kati Ihnat, le récit chez Guillaume de Malmesbury s’inscrit de deux façons dans les préoccupations de l’époque. D’abord, le métier de prêteur et celui de marchand semblent répondre à une certaine ambivalence du point de vue de l’auteur, les plaçant tous les deux dans une *moral gray zone*⁴³ (« une zone grise pour les questions de la moralité »). Les comportements et les intentions des personnages permettent de les distinguer et de « sauver » le marchand de la condamnation habituelle des chrétiens pour les membres de sa profession.

De plus, l’avidité du prêteur semblerait quant à elle faire écho à l’activité grandissante des juifs en Angleterre. Historiquement, l’immigration anglaise des juifs suit la conquête normande de 1066⁴⁴. Comme l’écrit Robert C. Stacey, les raisons de leur arrivée ne sont pas entièrement certaines, mais il est possible que Guillaume le Conquérant ait souhaité créer un essor financier en invitant les communautés juives, comme il l’avait constaté en Normandie⁴⁵. Spécialistes du commerce des biens de luxe, ils vendent à crédit et sont familiers des opérations de change et de prêt d’argent, sans que leurs affaires ne se résument à cela⁴⁶. Progressivement associés au stéréotype du prêteur à intérêt élevé à partir du milieu du

⁴² « De cette ville Théodore était un citoyen, un laïc de bonne modestie, même s’il remportait sa vie par des moyens qui séduisent particulièrement les hommes à souiller la vérité. Il était en fait un marchand : il n’existe presque aucune personne dans cette lignée qui ait peur d’exposer sa parole jurée au parjure s’il peut gagner un sou ou deux. De plus, lorsque la tricherie ouverte ne sert pas, ils profitent talentueusement de l’imprudent. Théodore n’était pas du tout comme ça, il ne savait rien de la ruse, car il avait choisi de ne rien savoir; et il considérait le mensonge comme moralement mauvais. Il n’a pas essayé d’abaisser un prix ou d’effacer le profit d’un acheteur. S’il donnait, il le faisait volontiers et généreusement, d’une main pleine. S’il a fait une promesse, il la remplit dûment et rapidement: pour une conscience tendre, c’est une sorte de mensonge d’être tardif à faire ce qu’on a promis. » Traduction à partir de la traduction anglaise de Rodney Malcom Thomson (éd.), *Miracles of the Blessed Virgin Mary*, Woodbridge, The Boydell Press, 2015, p. 91-92.

⁴³ Kati Ihnat, *Mother of Bane*, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁴ Robert C. Stacey, « Jewish Lending and the Medieval English Economy », dans Richard Britnell et Bruce Campbell, *A Commercialising Economy: England 1086 to c. 1300*, Manchester, Manchester University Press, 1995, p. 78.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 79.

XII^e siècle⁴⁷, au moment même où l'usure fait l'objet de condamnations importantes, les juifs sont exclus de plusieurs rôles sociaux, ne leur laissant que de la place dans les métiers considérés vils par les chrétiens⁴⁸. Le miracle d'*Abraham le juif*, rédigé en anglo-normand au moment de la formation du stéréotype du juif usurier, a été au XII^e siècle l'un des vecteurs importants de la transmission de ce préjugé, particulièrement en regard des nombreux remaniements qui existent au XII^e et au XIII^e siècle en France et en Angleterre.

Quatre versions du miracle se trouvent dans notre corpus :

a) *Vers* :

- Adgar, *Miracle XXXVIII*, dans *Le Gracial*, éd. Pierre Kunstmann, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa, 1982, p. 257-264.
- *Theodorus, le Marchand, et Abraham, le juif, et l'argent que celui-ci prêta à l'autre*, dans *Deuxième collection anglo-normande*, éd. Hilding Kjellman, Paris, Champion, 1922, p. 206-212.
- Gautier de Coinci, *Dou giuis qui reçut l'ymage Dieu en Wages*, dans *Miracles de Notre-Dame*, éd. V. Frederic Kœnig, Genève, Droz, 1970, p. 110-133.
- *Ci nous dit*, Chapitre 694, éd. Gérard Blangez, Paris, Société des anciens textes français, 1979, p. 199.

En plus de ces remaniements, nous avons également examiné les versions suivantes :

- *De l'ymage Jhesus Crist qui scoit en la fonte e porta sa garentie voiant toz*, dans Hilding Kjellman, *Deuxième collection anglo-normande, op. cit.*, 1922, p. 294-296.
- *Del marcheant qui engaja l'ymage de nostre Dame Sainte Marie*, dans Adolf Mussafia, « Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden V », *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, n° 139, Wien, 1887, p. 45-47.
- *Del povre clerc qui moult avoit esté rices et mist le crucefis en pleges por lui al jüis*, dans Erik Boman, *Deux miracles de Gautier de Coinci*, Paris, Droz, 1935, p. XXVI-XXXIV.
- *Miracle II*, dans Pierre Kunstmann, *Treize miracles de Notre-Dame tirés du Ms. B.N. fr. 2094*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1981, p. 45-49.

Importantes et nombreuses, les variantes que l'on trouve dans les textes marquent un intérêt changeant pour le récit au fil des siècles. Le travail sur la réception montrera que si le miracle

⁴⁷ Joseph Shatzmiller, *Shylock revisited: Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkley, University of California Press, 1990.

⁴⁸ Dans un ouvrage intitulé *Toward a definition of antisemitism*, Gavin I. Langmuir écrit au sujet de la spécialisation forcée des juifs que « [t]hat concentration [of Jews in the single social role of providers of the lesser and more unpopular kind of credit] was not intended by those who had propagated anti-Judaism any more than it was dictated by Judaism ». Gavin I. Langmuir, *Toward a definition of antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 60

était d'abord utilisé pour illustrer la force des vérités chrétiennes (*Gracial*), elle s'inscrit progressivement dans une réflexion sur la sociabilité des dettes et la conversion juive (Gautier de Coinci, *Deuxième collection anglo-normande*), avant de perdre son lustre au début du XIV^e siècle (*Ci nous dit*).

Le contrat de foi. Signification et interprétation du contrat de prêt chez Adgar

Aux environs de 1150, la collection d'Adgar conserve un récit proche de celui de Guillaume de Malmesbury où apparaît désormais un important champ lexical associé à la foi et l'interprétation des vérités. Ces termes nombreux – par exemple, dans la première page de l'édition moderne : « averez » (v. 3), « brocherie » (v. 17), « tricherie » (v. 18), « falseté » (v. 19), « verité » (v. 20), « parjures » (v. 22), « parjurt » (v. 24), « ment » (v. 25), « fei » (v. 25), « trichier » (v. 28), « jurer » (v. 28), « falseté » (v. 30), « tricherie » (v. 31), « mençunge » (v. 32), « mentir » (v. 33), « trichier » (v. 34), « traïr » (v. 34) – ne se trouvent pas dans les « sources indirectes⁴⁹ » latines, comme les nomme Pierre Kunstmann en notant les variantes importantes par rapport aux récits antérieurs. Il est possible qu'Adgar utilise ce lexique dans un effort pour définir le miracle comme vecteur de vérité⁵⁰, au moment où les genres narratifs longs et brefs font de même⁵¹. De plus, nous verrons à l'aide de ce vocabulaire que cette version du miracle martèle plus que toute autre version du récit l'idée qu'il n'est pas possible de penser les relations de dette à l'extérieur d'un cadre spirituel. Autrement dit, la fabrication des dettes monétaires et remboursables est complètement liée à la conception d'une dette incommensurable et ontologique envers Dieu. Au début du XII^e siècle, le rapport à la richesse se pense justement dans les discours ecclésiastiques en dévoilant deux attitudes face aux vérités chrétiennes. Est *sapiens* (« sage ») celui qui possède de façon convenable, c'est-à-dire de façon charitable et humble, alors qu'est *insipiens* (« fou ») celui qui est avare et qui espère jouir individuellement des biens matériels. De la sorte, la question de l'interprétation

⁴⁹ Pierre Kunstmann, *Gracial, op. cit.*, p. 15.

⁵⁰ Francis Gingras, « Les miracles de Notre-Dame dans la typologie des genres narratifs des XII^e et XIII^e siècles », dans Yvan G. Lepage et Christian Milat, *Por s'onor croistre. Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Kunstmann*, Ottawa, Les éditions David, 2008, p. 47-62.

⁵¹ Francis Gingras, « Repenser le réalisme », *art. cit.*

des richesses relève ainsi de la foi ; la dimension théologique de la dette ordonne ainsi un rapport au monde et aux possessions.

Il est possible de voir les traces du vocabulaire de la vérité et de la foi dès les premiers vers du texte. Comme chez Guillaume de Malmesbury, le récit débute avec l'étonnante valorisation du marchand « Thiéri » (v. 47) qui se voit épargné par la condamnation traditionnelle qui pèse sur son métier :

Tel mestier que Deu het a dreit :
Marchant ert e brokeür
E d'iceo vesqui a dolur.
Tuit ki vivent de brocherie,
Si vivent par grant tricherie.
Tuit vivent par grant falseté ;
Kar il vendent vérité. [...]
Mais cist Tierre, cist bonuré,
Ne solt rien de tel falseté :
Mult haï faire tricherie,
Mençunge tint a felunie ;
Pur nul aveir ne volt mentir,
Ne trichier humme ne traïr.

Miracle XXXVIII, v. 15-20 et 30-34.

La démonstration en deux temps – l'accusation des marchands et la singularisation de Thierry annoncée par la conjonction de coordination « mais » (v. 29) – s'appuie sur la dénonciation des discours mensongers, désignés par les termes « tricherie » (v. 18 et 34), « falseté » (v. 19), « mençunge » (v. 31) et « traïr » (v. 34). Un certain amalgame est alors effectué entre le vocabulaire du commerce et celui de la véridicité. La dénonciation des marchands avec des expressions fortes – comme « Kar il vendent vérité » (v. 20) – fait de l'avarice un problème de compréhension des vérités chrétiennes. De ceux qui « vivent par grant tricherie » (v. 19) à ceux qui « Mençunge [tiennent] a felunie » (v. 32), le lecteur comprend que le commerce et le rapport à l'avoir est ouvert à l'interprétation. Mais le discours entier commence par le jugement de Dieu – qui « het » les marchands « a dreit » (v. 15) – ce qui a pour effet de placer au-delà de tout un ordre absolu des Vérités, celui des chrétiens, avec lequel il n'est pas possible de *bargainer* (« négocier »).

Quelques vers plus loin, alors que Thierry tombe dans l'indigence, après avoir partagé trop généreusement ses biens, ce sont des termes liés à la confiance qui ordonnent le rapport à la richesse :

Cist chaï en tel poverté
 Ke de tut bien fud esgaré
 E si qu'il n'out mais que mangier
 Ne nel sout cument purchacier.
 Mais tut le suffri bonement ;
 Si ama Deu parfitement,
 En li out tute sa fiance ;
 D'aveir grant bien out esperance.

Miracle XXXVIII, v. 59-66.

Le terme *fiance* (« confiance » et « fidélité ») et *esperance* (« fait d'espérer ») fait du rapport à la richesse un élément qui en plus de concerner la foi, concerne également son *bon* exercice. En s'adressant directement au lecteur, le narrateur vient établir le bon comportement tout en assurant la vérité (« bien veirement », v. 67) de la croyance de Thierry :

Deu dune tut bien veirement,
 Mais il velt que trestute gent
 Se travaillent nuit e seir,
 Ke sa grace peussent avoir.

Miracle XXXVIII, v. 67-70.

Par ces quelques vers, le texte insiste sur l'idée que l'indigence ne peut se régler que par la volonté de Dieu. Les dons divins (offert par la « grace » v. 70) sont reçus comme récompense à un *travail* effectué, un terme qui est avant tout spirituel et psychique au Moyen Âge⁵². La foi chrétienne est donc l'un des éléments premiers qui justifient l'obtention légitime des biens et elle est le seul recours légitime pour Thierry qui souhaite se sortir de l'embarras.

Dans les discours ecclésiastiques du début du XII^e siècle, comme l'a démontré Giacomo Todeschini, c'est justement à partir de la notion de *fidelitas* que se pense l'usage des choses temporelles⁵³. Pour Gerhoch de Reichesberg, l'utilisation et la jouissance de l'avoir (*fructuosus vel eorum usus*) n'est possible qu'en reconnaissant la « *judicia Domini vera justificata* » (« la justice et la vérité de Dieu ») :

*Cum autem cuncta, sive pulchra, sive dulcia, sive gloriosa concupiscentiam oculorum et concupiscentiam carnis ambitionemque saeculi nutrientia sint infructuosa, ubi pro illis habendis vel non amittendis contemnuntur iudicia Domini vera justificata : si custodiantur iudicia Domini vera, per ipsa iudicia Domini vera omnibus pulchris, dulcibus et gloriosis praelata fit omnino fructuosus vel eorum usus*⁵⁴.

⁵² *TL*, vol. 10, 537 : « *drangsal, mühsal, qual* » ; *DEAFél*, « Travail ».

⁵³ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁴ « Toutes les choses du monde belles, douces et magnifiques ne servent à rien et alimentent la concupiscence charnelle, le désir des yeux et l'ambition mondaine quand, pour les avoir ou pour ne pas les perdre, on méprise les paroles divines dans leur authenticité ; mais quand on garde les paroles

Il est notable que dans le discours du moine réformateur, l'utilisation fructueuse des choses soit une question de perception. En acceptant que les possessions ne reviennent qu'à Dieu, les fidèles parfaits peuvent tout de même jouir des biens de façon productive. À l'inverse, les *infideles* ou les *insipientes* (« insensés »), qui ne considèrent pas correctement la nature des biens, en font un usage malintentionné :

*Quocontra insipiens vel malis male, vel etiam bonis male utendo, dum suae aut voluptati aut curiositati aut avaritiae satisfacere intendit, malam semper habet causam, etiamsi actio ejus aliqua videatur habere bonam speciem, bonorum vitae consimilem, quibus habet intentionem dissimilem*⁵⁵.

Le nœud de l'argumentation est la question de la rédemption et de la dette à l'égard de Dieu, puisqu'il ajoute que le sage organise sa vie temporelle afin d'obtenir la vie éternelle (« *quia sapiens ita disponit vitam temporalem, ut per eam obtineat aeternam*⁵⁶ »).

Ainsi dès les premiers vers du récit, le *Miracle d'Abraham le juif* du *Gracial* s'inscrit directement dans le contexte culturel du milieu du XII^e siècle en faisant du rapport aux biens un enjeu touchant à la fidélité et à la compréhension des signes. L'intervention du narrateur, venant confirmer la bonne conduite de Thierry qui espère obtenir la grâce divine (v. 67-70), place le don au centre de cette herméneutique. Abraham incarne alors l'infidèle qui n'accorde pas aux gestes la même attention. L'enjeu est d'abord énoncé par Thierry aux vers 114-118 alors qu'il exprime à voix haute des doutes concernant la fiabilité du juif :

E a Tierre a demander :
« Coment hoem de altre siute peust
Prester aver, quant plegge n'eust,
A hume ki fust d'altre lei,
De altre créance, de altre fei ? »
Miracle XXXVIII, v. 115-118.

divines dans leur authenticité en les faisant passer avant toutes les choses belles, douces et magnifiques, l'usage de ces choses par les imparfaits, leur mépris par les parfaits, ou leur usage et mépris simultanés par les très parfaits deviennent totalement fructueux. » Traduction Ida Giordano, dans *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁵ « Au contraire, celui qui ne sait pas, en faisant mauvais usage des bonnes choses comme des choses mauvaises, puisqu'il vise à satisfaire son plaisir, sa curiosité et son avidité de richesse, agit toujours pour des raisons vicieuses. » Traduction Ida Giordano, *Ibid.*, p. 89.

⁵⁶ *Patrologia Latina*, éd. Jacques-Paul Migne, 1844-1855, vol. 193, 1521C-D. En ligne : pld.chadwyck.co.uk.

Le rapport entre la « lei », la « créance » et la « fei » (v. 117-118) se scelle ainsi dans le récit autour de la question du prêt et de la *plegge* (« garantie, caution⁵⁷ »), en liant les activités commerciales à l'adhésion aux vérités chrétiennes.

Les deux hommes de religions différentes finissent néanmoins par s'entendre sur les conditions précises d'un prêt. Refusant initialement de prendre au chrétien « sa fei e sa maison en guage » (*Gracial*, v. 120), Abraham accepte ensuite de prendre la Vierge comme *plegge*, le texte notant bien que ce choix le fait s'écarter de sa propre foi : « Li jueus, par Deu, cum jo crei, / Müet en bien cuntre sa lei » (v. 137-138). Le choix n'est pas sans risque pour Thierry qui, comme le fait bien sentir le texte, risque sa rédemption de la sorte : « Se la parjur, fel seie a mort / Le chief en perde senz cumfort ! » (v. 135-136). Ils se rendent à une église, où se trouve une image sculptée de Marie, afin de sceller l'entente. Le miracle dévoile, au discours rapporté, les propos prononcés par le débiteur :

Tierrī dit : « Cele dame sage
Dunt vus veez ci ceste ymage,
Abraham, en plegge vus duins ;
Ensemble ma fei ovoc juins
Ke jo vostre aveir vus rendrai
El jor, el terme que mis ai,
Sanz demurance, sanz boisdie,
Sanz mal engin, sanz tricherie. »

Miracle XXXVIII, v. 157-164.

Cette succession de paroles se rapproche grandement des contrats de prêts et d'échanges écrits qui ont été conservés pour le XII^e siècle⁵⁸. Elle énumère le témoin (« dame sage », v. 157), le gage (« ceste ymage » et « ma fei », v. 158 et 160), le prêteur (« Abraham », v. 159), la chose prêtée (« aveir », v. 161), la date de remboursement prévue (« el jor, el terme que mis ai », v. 162) et la déclaration d'intention (v. 163-164), sans rentrer toutefois dans la quantification ou la date précise, des détails probablement jugés superflus dans l'économie narrative. Cela en fait ainsi une version littéraire des contrats oraux ou écrits de la même époque.

Que le contrat soit établi en lieu saint et qu'il fasse de la Vierge à la fois le témoin, le gage et le fidéjusseur illustre bien que, au Moyen Âge, les opérations commerciales ne se

⁵⁷ *TL*, vol. 7, 1120 : « *bürgschaft* » ; *DEAFél*, « Pleige ».

⁵⁸ Bien que le nombre d'exemple soit réduit et qu'il s'agisse de traductions anglaises des documents originaux, l'ouvrage de Robert S. Lopez et Irving W. Raymond offre un accès à plusieurs types de contrats écrits. *Medieval trade in the Mediterranean world: illustrative documents*, Columbia, Columbia University Press, 1967.

pensent pas à l'écart de la spiritualité. Il faut d'ailleurs mentionner que les contrats de l'époque inaugurent souvent la description de l'entente en invoquant une autorité divine pour garantir le serment⁵⁹. De plus, les autorités canoniques interviennent souvent dans les affaires commerciales, pouvant forcer la restitution d'usures sur des ententes jugées illicites⁶⁰. La métaphore de la Vierge qui endosse toutes les dimensions du contrat illustre par ailleurs assez bien ce qui est en jeu dans l'économie du salut. D'abord, en tant que témoin, les autorités célestes jugent des comportements et des intentions de tous et chacun. Puis, l'idée du gage et de la caution font apparaître dans le texte le rapport à la foi et à la possibilité de rédemption. Les dispositifs contractuels sont à ce point imprégnés d'une logique spirituelle que l'implication d'Abraham dans le prêt le pousse à rester silencieux face à sa foi (« Li jueus, par Deu, cum jo crei, / Müet en bien cuntre sa lei », v. 137-138), un mouvement qui annonce sa conversion totale à la fin du récit. Apparaît ainsi une dimension de la relation de dette et des contrats qu'avait déjà observée Sylvain Piron dans son introduction au *Traité des contrats* de Pierre de Jean Olivi : « [l]e contrat ne sanctionne pas simplement l'accord des volontés, mais également leur engagement dans une communauté et face à une institution qui garantira l'exécution du contrat⁶¹ ». Dans le cadre du miracle, l'engagement qui unit les deux personnages acquiert une force symbolique qui est apte à faire voir les vérités absolues à Abraham. D'une certaine façon, en s'engageant avec le chrétien, il devient son obligé. Le contrat force le juif à faire confiance au chrétien, ce qui suffit à ébranler sa propre spiritualité.

⁵⁹ Voir par exemple le document n° 78 dans *ibid.* concernant à prêt nautique effectué à Constantinople en 1158 qui s'ouvre en prenant comme témoin Jésus-Christ. Les autres exemples de ce type de prêts (n° 79, 80 et 81) ainsi que certains contrats de *commenda* (n° 82 et 83) s'ouvrent de la même façon. La pratique est assez répandue dans les documents convoqués par Robert S. Lopez et Irving W. Raymond.

⁶⁰ Terence Patrick McLaughlin, « The Teaching of the Canonist on Usury », *art. cit.*

⁶¹ Sylvain Piron, « Avant-propos », dans Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, éd. et trad. Sylvain Piron, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 26.

Mutuum ou non ? L'espoir du gain dans les différentes versions du miracle

Une fois l'entente prononcée et acceptée, que les termes du prêt sont établis et que les montants légués sont choisis, le juif remet au chrétien son argent, dans une formule particulièrement intéressante en regard des débats qui vont s'effectuer quelques siècles après sa rédaction :

E li jueus l'en otria :
Tant aveir cum il demanda
Li fist a son plaisir aveir,
Kar del guain aveit grant espeir.
Miracle XXXVIII, v. 165-168.

Dans la pensée éthico-économique médiévale, le prêt doit nécessairement être gratuit et ne pas susciter l'espoir d'obtenir un gain. Cette obligation se trouve d'abord formulée dans le Sermon sur la montagne (Luc 6, 35), *date mutuam, nihil inde sperantes* (« donnez en prêt, sans rien espérer en retour⁶² »), et est réitérée dans la prohibition de l'usure que l'on trouve dans le *Decret* de Gratien : « *Usura est, ubi amplius requiritur quam quod datur. Verbi gratia, si solidos decem dederis, et amplius quesieris, vel dederis frumenti modium unum, et super aliquid exegeris*⁶³ » (« L'usure est quand quelque chose d'additionnel est demandé en retour de ce qui a été donné. Par exemple, si vous prêtez 10 sous et espérez quelque chose en retour ou si vous prêtez une quantité de blé et vous demandez plus en retour »).

Dans ces deux citations, l'idée de l'espoir est centrale, véhiculée par les verbes *sperantes* et *quesieris* et en ancien français par le terme « espeir » (v. 168). Si la formulation du miracle est un peu ambiguë – qui désire faire un surplus, le prêteur qui espère un retour sur son prêt ou le marchand qui souhaite se sortir de l'indigence en faisant fructifier ses avoirs ? –, le récit montre clairement quelques vers plus tard que la promesse d'un intérêt avait été cachée dans l'engagement rapporté en discours direct, puisqu'il est écrit à deux reprises que le chrétien rend « l'avoir et le gain » au juif :

[Dans un eserin] mist l'aveir, de part Deu,
K'a cel terme deut rendre al jueu.
L'aveir e le guain i mist
E puis ses lettres i asist :
« Abraham, receif bonement

⁶² Traduction Sylvain Piron, « Le devoir de gratitude », *art. cit.*, p. 4.

⁶³ Cité par Joel Kaye, *A History of Balance*, *op. cit.*, p. 26.

*Ton chatel, tun guain ensemment,
Que jo apruntai si a tei,
Sur ma dame e sur ma fei. »*
Miracle XXXVIII, v. 215-222.

Aux vers 217 et 220, les termes « avoir » et « chatel » font vraisemblablement référence au capital initial versé par le créancier, alors que le terme « guain » désigne le surplus perçu sur le prêt, une pratique condamnée et condamnable au Moyen Âge.

Il y a donc un écart entre l'entente formulée et le prêt réellement effectué. L'engagement initial qui ne promet que la remise du montant prêté (« Ke jo vostre avoir vus rendrai / El jor, el terme que mis ai », v. 161) s'apparente davantage au *mutuum*, un crédit charitable concernant les biens fongibles accordés à une personne dans le besoin⁶⁴, alors que le surplus perçu pourrait correspondre à un certain nombre de contrats, tels que le *fœnus nauticum*, contrat outre-mer qui peut demander un montant additionnel pour risque encouru⁶⁵), la *commenda* ou la *collegentia* (deux contrats de partenariat où l'investissement reçoit un montant pour son capital donné⁶⁶) ou simplement un contrat de prêt à intérêt (qui prend également le nom de *mutuum*)⁶⁷. En fait, les documents financiers de l'époque montrent un certain nombre d'ententes rédigées qui camouflent un gain, comme le mentionnent Robert S. Lopez et Irving W. Raymond qui écrivent que « [t]he contract may not mention interest, but the sum said to have been lent undoubtedly included both capital and interest⁶⁸ » (« le contrat peut ne pas mentionner d'intérêt, mais la somme que l'on affirme avoir prêtée inclut sans aucun doute à la fois le capital et à la fois l'intérêt »). Ce « silence » contractuel se trouve sémiotisé dans le *Miracle d'Abraham le juif* d'Adgar, qui omet lui aussi de mentionner les gains, dévoilant par le fait même une pratique courante entre marchands.

Les versions subséquentes du récit modifient toutefois cette partie du récit, en faisant de l'entente un *mutuum gratis* (« prêt charitable »). Dans la *Deuxième collection anglo-normande* du début du XIII^e siècle, les vers épineux de la collection d'Adgar sont enlevés, le texte ne mentionnant plus que l'obligation de rendre le montant prêté :

Si li presta tant de l'aver

⁶⁴ Robert S. Lopez et Irving W. Raymond, *Medieval Trade, op. cit.*, p. 157-161.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 168-173.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 174-184.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 158-159.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 157.

Cum Theodorus voleit aver,
E si li mist un certain jur
Ke de sun prest li feït retur

Deuxième collection anglo-normande, Abraham le juif, v. 37-40.

À deux occasions, les passages textuels qui concernent le remboursement omettent de parler de surplus : « “Jeo vus envei vostre aver / Pur mun plegge & mei salver [...]” » (v. 91) puis, « Od tut le aver en l’escrit le mist » (v. 98). Le mot *gain* n’apparaît dans cette réécriture qu’au moment où Abraham comprend qu’en niant la réception du colis, il peut transformer le montant du prêt en profit : « Tut tent a gain iceste troveüre, / Del ben celer mult met sa cure » (v. 151-152).

Si cette version est généralement marquée par un désir de concision (elle ne s’étend que sur 238 vers alors que celle d’Adgar fait 327 vers), le miracle de 586 vers *Dou giuis qui reçut l’ymage de Dieu en wages* tel que raconté par Gautier de Coinci⁶⁹ retire également toute mention d’un intérêt perçu sur le remboursement des dettes. Le juif Abraham donne au chrétien – un « borjois » sans nom dans ce récit (v. 23) – « un grant avoir / Ciez qui volra de son savoir / D’or en avant a droit user » (v. 215-217) et l’acquittement du crédit se limite à l’avoir initialement donné : « enserrer fait dedans l’avoir / qu’au giu doit faire ravoïr » (v. 329-330). La situation est la même dans les deux versions du miracle contenues dans le ms. BnF fr. 818⁷⁰. La version contenue dans le ms. Bibliothèque de l’Arsenal 3516, éditée par Erik Boman, est plus complexe, puisque le passage concerné est fortement abimé (f. 132r, col. 1 et 2). La demande de prêt du chrétien y est pourtant clairement faite en parlant d’un « gaang » (v. 84) :

..s crestieens ne li aida.
....juïs vint, mout rice home,
.....it tant rice dusqu’a Rome,
.....a qu’il li aidast
.....gaang li prestast
.... avoir, se il vosist.
..... volentiers, li juïs dist.

Del povre cleric, v. 80-86.

⁶⁹ Il faut cependant mentionner qu’un long épilogue moralisateur de 116 vers clôt le texte.

⁷⁰ *Del marchant qui engaja l’ymage Nostre Dame Sainte Marie* (Mussafia, p. 45-47) : « Li Jueus li baille l’argent / et l’ymage por gage prent » (v. 53-54) ; *De l’ymage Jhesu Christ qui seoit en la fonte e porta sa garentie voiant toz* (Kjellman, p. 294-296) : « La pecune la li bailla / E le jor establi li a / Que il li rendra cest avoir » (v. 113-115) et « Tantost un esclin a fait faire, / L’aver que al Juef devoit / A fait peser e mettre enz droit » (v. 164-166)

Boman complète le passage en l'interprétant de la sorte : « [Si demand]a qu'il li aidast / [Et a son] gaang li prestast » (v. 83-84). Cet ajout est tout à fait raisonnable. Il montre que la demande du prêt est un moment important des trames narratives et confirme qu'il a pu faire l'objet des remaniements des scribes. Dans cette version, le scénario plus attendu du juif avare est réactualisé en le montrant séduit par l'idée d'obtenir un surplus sur un prêt, un traitement de personnage qui n'a pas exactement été le même dans les autres versions du récit.

Ainsi il n'est pas impossible que la majorité des témoins camouflent les intérêts qu'auraient perçus le prêteur sur gage, des profits qui seraient cette fois-ci complètement cachés par les textes, mais il semble plus probable que les auteurs de ces versions aient jugé préférable de faire du prêt d'argent un prêt charitable en raison de l'intensification des discours sur l'usure à la fin du XII^e siècle et début XIII^e siècle. En effet, à cette époque, le *mutuum* devient un lieu commun discursif chez les canonistes et les théologiens, qui insistent sur le fait qu'il doit être accompli sans percevoir un intérêt supplémentaire. Avec ces discussions, la question de l'usure change de statut, ce qui explique peut-être que le vers concernant « l'espoir de gain » ne figure plus dans la majorité des rédactions postérieures à la version d'Adgar.

En effet, vers 1140, Gratien ne réunit dans son *Décret* que trois pièces touchant à l'usure, soit un extrait de capitulaire carolingien et deux chapitres convoquant des autorités du IV^e au VI^e siècles. Dans un article qui mesure la promotion de l'usure dans la pensée médiévale entre les XII^e et XIII^e siècles, Sylvain Piron note que ce court dossier donne l'impression que la question est encore à cette époque « secondaire et dépourvue d'actualité pressante⁷¹ ». Les choses changent dans les décennies qui séparent le concile de Tours en 1163 du IV^e Concile de Latran en 1215, puisque les canons contiennent plus d'une quinzaine de déclarations qui s'efforcent de dénoncer les usuriers et de définir leur pratique⁷². À partir de la définition donnée par Gratien (« *Usura est, ubi amplius requiritur quam quod datur* »), les juristes viennent préciser l'injonction en décrivant un nombre de circonstances particulières qui sont jugées frauduleuses, tel que le *turpe lucrum* (voir chapitre 4)⁷³. L'usure n'est plus seulement

⁷¹ Sylvain Piron, « Le devoir de la gratitude », *art. cit.* Les prochaines pages de notre démonstration prennent appui sur ce travail qui contextualise les sources tout en donnant une traduction française aux textes latins.

⁷² *Ibid.*, p. 7.

⁷³ *Ibid.*, p. 5.

reconnue dans le *mutuum* et commence à être dénoncée dans des contrats de vente à terme, ainsi que dans d'autres relations qui s'apparentent à ce vice et que l'on indique par l'expression *in fraudem usurarum* (voir chapitre 5)⁷⁴.

Au début du XIII^e siècle, l'interdiction de « l'espoir d'obtenir un gain », formulée dans le Sermon sur la montagne (Luc 6, 35), est pour la première fois relativisée. Reprenant une définition d'Huguccio de Pise pour entamer sa réflexion sur l'espoir de gain (« *Si ergo pro mutuo aliquid ultra sortem exigatur, quicquid sit, usura est, et in hoc solo casu comicitur usura*⁷⁵ »), le canoniste anglais Alanus Anglicus accepte qu'il soit possible d'avoir espoir d'obtenir un surplus sur un prêt à condition que cette motivation ne soit pas la motivation principale du créancier : « *supple, causa mut[ui], vel spe lucri principaliter posita, secundario aliquid sperare non puto malum [...] nonne naturaliter debitorem obligatus ad antidora*⁷⁶ » (« je ne considère pas qu'il soit mauvais d'espérer quelque chose de façon secondaire [...] le débiteur n'est-il pas naturellement obligé aux *antidora* ? ». Le mot final de son argument, *antidora*, a fait l'objet d'une étude détaillée par Sylvain Piron, qui l'a défini à partir d'une glose du *Corpus juris civilis* de François Accurse au cours du XIII^e siècle : « une obligation naturelle, provenant des purs mouvements de l'esprit (*animus*), par laquelle chaque créature est mue à faire du bien à son bienfaiteur⁷⁷ ». À la suite d'un don ou d'une action bénéfique accomplie, les *antidora* – terme qui est souvent transcrit *antidota* au Moyen Âge – sont les contre-dons pour remercier le prêteur.

En intégrant l'idée des *antidora* à sa réflexion sur l'usure, Alanus Anglicus montre que celui qui reçoit un service bénéfique est tenu, selon la loi naturelle, de remercier son prêteur. À partir de ce moment, le terme connaît une réception favorable et intervient fréquemment dans les réflexions sur l'usure et sa condamnation. Un peu avant 1215, Thomas de Chobham commente la prohibition de Gratien en ajoutant que l'interdiction d'espérer recevoir un gain dans le *mutuum* est étonnante puisqu'il est possible de le faire dans tous les autres contrats et dans l'échange des cadeaux et des *antidora* : « *Sed hoc mirum videtur. In omnibus enim aliis contractibus possum lucrum sperare et recipere, sicut si dedero tibi aliquid possum sperare*

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

antidotum, id est contra datum, et recipere quia prius tibi dedi » (« Mais cela paraît étonnant. En effet, dans tous les autres contrats, je peux espérer recevoir un gain, tout comme si je t'ai donné quelque chose, je peux espérer un antidote, c'est-à-dire une réplique au don, et je peux espérer le recevoir puisque je t'ai donné le premier⁷⁸ »). La citation a l'intérêt pour nous de rapprocher la relation contractuelle de l'échange des dons et des contre-dons. La différence entre les deux types d'échange tient au fait que l'*antidotum* n'est pas obligée par un contrat, elle est d'une certaine façon volontaire⁷⁹. De plus, le cadeau donné en retour s'ajoute au montant ou à la chose initialement prêtée, créant par le fait même un surplus, mais cette surabondance n'est pas déterminée ni mesurée au moment de conclure l'entente⁸⁰.

Une variante intéressante se trouve dans l'interpolation *A* de la deuxième *Vie des pères*, que l'on date après 1295 et qu'a édité Pierre Kunstmann dans *Treize miracles de Notre-Dame tirés du Ms. B.N. fr. 2094*⁸¹. Dans cette version, la mention initiale de « l'espoir du gain » est aussi absente du texte : « Qu'au chief de l'an, se son avoir / Ne poïst randre na avoir » (v. 35-36) et « Se cil avoïrs n'estoit randuz » (v. 39). Il semble bien que le terme *avoir* ne renvoie qu'au capital investi, le verbe *rendre* fait partie du processus de prêt et de restitution, sans qu'il y ait mention d'un gain additionnel. Or, lorsque le chrétien construit l'écrin et rembourse le juif, le narrateur mentionne que « les deniers conte et plus an met / c'au juif n'avoit anprenté » (v. 92-93). Ce geste ressemble davantage au cadeau de remerciement qu'au

⁷⁸ Traduction Sylvain Piron, *art. cit.*, p. 13.

⁷⁹ Dans la *Summa aurea* rédigée vers 1220, Guillaume d'Auxerre évalue le cas des surplus perçus de façon non-contractuelle à la suite d'un prêt (« *de illa superhabundantia, in qua non intervenit pactum* »). L'auteur qualifie d'usure une telle pratique, mais la distinction qu'il effectue entre deux types de surabondances à partir de la notion de *pactum* (« contrat ») est pour nous intéressante. Il y a donc d'un côté le cadeau offert par charité pour remercier un acte de bienveillance non régi par le pacte et de l'autre le gain mesuré qui est établi au moment de rédiger le contrat. *Ibid.*, p. 15.

⁸⁰ Au début du XIV^e siècle, Gualter Ot écrit dans le *De contractibus* que « *Quia illud potest creditor iuste accipere quod debitor de iure naturali tenetur dare. Sed debitor tenetur de iure naturali dare aliquid creditori ultra sortem, ergo etc. Maior patet, minor probatur. Omnis beneficiatus secundum Aristotelem tenetur ad equivalens, et aliquid plus. Non solum enim tenetur ad tantum quantum recipit, imo pro quanto est gratia sibi facta prima, et ad aliquid amplius obligatur. Sed debitor est beneficiatus ab ipso creditore, ergo etc.* » (« Le débiteur est tenu selon le droit naturel de donner au créancier quelque [chose] de plus que le principal. [...] Toute personne qui reçoit un bienfait, selon Aristote, est tenue de rendre l'équivalent quelque chose en plus. Elle n'est en effet pas seulement tenue de rendre ce qu'elle a reçu, mais pour autant qu'on lui a d'abord fait une faveur, elle est obligée à rendre plus ») *Ibid.*, p. 17-18. La citation distingue ainsi le remboursement du remerciement, en gardant un certain flou quand à la quantité exacte que doit prendre le remerciement, avec des termes qui ne mesurent pas sa taille, comme « *aliquid [...] ultra sortem* » et « *aliquid plus* ».

⁸¹ Pour la datation, voir p. 2.

paiement d'un intérêt camouflé. Il marque la bonne intention du chrétien, qui sera renversée par la mauvaise intention du juif qui empêche l'avoir (sans aucune mention de l'*antidotum*) et qui jette l'écrin (« I lo print et si lo repost / An sa meison ; l'avoir osta, / L'escrien desor son lit geta », v. 110-112). Cette variante semble bel et bien témoigner des réflexions contemporaines sur la légitimité des *antidoras*, que l'on distingue de l'intérêt contractuel en se basant sur les motivations des parties impliquées.

Il apparaît donc que la question de l'intention devient centrale dans les discours sur le prêt et l'usure à la fin du XII^e siècle et au cours du XIII^e siècle. Face aux polémiques entourant les termes *sperantes* (« avoir espoir »), *supple* (« supplément ») et *causa mutui* (« en raison du contrat mutuel »), les scribes des versions du miracle écrites pendant la « révolution commerciale » choisissent de ne pas mentionner d'espoir de gain au moment de décrire l'entente effectuée entre le juif et le chrétien. De cette façon elle est plus facilement identifiée comme un *mutuum*, selon la définition qui lui est donnée au XIII^e siècle. La modification fait en sorte qu'Abraham participe à un acte charitable, un geste fort dans la pensée chrétienne. D'une certaine façon, le récit présente le contrat « mutuel » comme un agent salvateur qui initie la conversion du juif. Parce qu'il force les contractants à agir charitablement, le *mutuum* est apte à renforcer – voire, à inculquer – les valeurs chrétiennes.

Le miracle d'*Abraham le juif* montre ainsi qu'il n'est pas possible de supposer, comme le faisait jadis Lester K. Little, que les années 1160 constituent un tournant entre une « économie du don » et une « économie du profit », définissant cette dernière en affirmant que « *in a market economy [...] one expects everything to have an assigned value* » (« dans une économie du marché [...] on s'attend à ce que tout ait une valeur assignée »). La réception du *Miracle d'Abraham* semble en effet renverser ce paradigme historiographique, puisque la transmission du texte connaît un parcours inverse à celui que propose Little. En évitant de parler d'un *gain* dans toutes les versions du miracle écrites après celle d'Adgar, les auteurs se montrent particulièrement attentifs à la question épineuse de l'intérêt à l'ère de la prohibition de l'usure. Ils modulent le texte en faisant de la relation de dettes quelque chose qui se pense selon le vocabulaire de la grâce et de la charité. En priorisant le *mutuum* face à d'autres types de contrats, ils accordent à cet acte de bienveillance un statut privilégié, dévoilant par ailleurs les vertus salvatrices d'une telle entente. En montrant l'exemple d'un juif converti après avoir

prêté son avoir à un chrétien, le récit apprend à son lecteur à favoriser les prêts charitables, bénéfiques pour les deux contractants.

Du prêt à la dette. Le remaniement urbain du miracle d'Abraham le juif chez Gautier de Coinci

Alors que le mot *dete* et ses dérivés n'apparaissent pas dans le miracle d'Adgar, les versions écrites entre 1160 à 1330 en font un usage varié. Le terme *deteürs* (« débiteurs » ou « créanciers ») apparaît dans la situation initiale remaniée du miracle *Dou giuis qui reçut l'ymage Dieu en wages* de Gautier de Coinci (ca. 1230), où le personnage de Thierry est désormais un homme du bourg (*borjois*), anonyme, qui a épuisé l'ensemble de ses créanciers :

Riches estoit et de grant non.
Pour pris avoir et por renon,
Pour son affaire plus estendre,
Si largement prist a despendre
Qu'en peu de tanz si mal joua
Son grant avoir tout aloua
Et ses affaires a ce vint
Sa terre vendre li covint.

Dou giuis qui reçut...., v. 25-32.

La description use de mots forts de l'économie féodale, comme « grant non » (v. 25), « pris » (v. 26), « renon » (v. 26), « largement » (v. 28) et « aloua » (v. 30) où la redistribution des richesses participe à établir le pouvoir et l'honneur d'un seigneur⁸². L'idée même « d'étendre ses affaires » (v. 27) s'appuie sur une ambiguïté sémantique puisque le mot *affaire* peut aussi bien signifier un « niveau atteint dans un classement hiérarchique, valeur, rang⁸³ » – comme dans la locution *de haut affaire* (« de rang élevé ») – et, plus rarement, « d'activité d'achat, d'échange, de vente⁸⁴ ». Le tout confère au récit un trait de parenté avec les récits courtois, où les seigneurs sont souvent dépeints en train de prodiguer des biens aux vassaux⁸⁵.

⁸² À propos du traitement littéraire de la largesse, voir Philippe Haugeard, *Ruses médiévales de la générosité. Donner, dépenser, dominer dans la littérature épique et romanesque des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2013.

⁸³ *TL*, vol. 1, 169 : « *art, wesen, rang, stand* » ; *DEAFél*, « *Afaire* ».

⁸⁴ Les occurrences se trouvent seulement dans le *DEAFél*, *idem*.

⁸⁵ Voir par exemple l'ouverture du *Lai de Lanval* où les riches dons d'Arthur sont donnés largement à tous sauf au héros éponyme (v. 1-32).

En usant de ce lexique, le remaniement urbain du miracle fait de l'endettement un phénomène social qui va de pair avec la réputation individuelle. À en croire la description de Gautier de Coinci, cette dernière s'interprète notamment selon la situation économique des bourgeois, car les amis du protagoniste refusent de lui accorder des prêts alors qu'il tombe dans l'indigence :

Et emprunta de plus en plus
Et ça et la et sus et jus.
Ainc de povrece n'eut peür
Tant com trouver peut presteür,
Mais en la fin tuit li recurent
Tuit si ami quant aperçurent
Qu'en povreté trop s'entaioit
Dou giuis qui reçut..., v. 37-43.

N'ayant peur de la pauvreté qu'au moment de perdre la confiance de ses amis – idée transmise par le verbe « recurent » (« faire crédit à quelqu'un ») qui, étymologiquement, vient du latin *credere* (« croire ») –, l'homme de la ville se trouve projeté à l'extérieur de son ordre social. Le miracle montre ainsi que la possibilité de s'endetter est au cœur même de la société urbaine puisqu'il lui permettait de se situer « et ça et la et sus et jus » par rapport aux autres (v. 38). Les termes « sus et jus » (v. 38) sont particulièrement surprenants dans le contexte d'emprunts et semblent renvoyer à une logique d'ascension sociale qui est possible par l'obtention de prêts et la dépense de richesses.

Le parcours du bourgeois n'est cependant pas aussi prospère et les remboursements non accomplis ont pour conséquence de salir sa réputation :

Et qu'a nului rien ne paioit,
Car qui emprunte et rien ne paie
Et ses deteürs de rien n'apaie
Tost a perdue sa creance
S'il estoit ore roys de France.
Li bons borjois mout est plains d'yre ;
Ne seit que faire ne que dire
Quant ses deteürs voit qu'il l'assaillent
Et si ami dou tout li faillent.
Dou giuis qui reçut..., v. 37-51.

Encore une fois, le mot « creance » associe la possibilité de s'endetter à la réputation et au fait de maintenir de bonnes relations. Le lexique de la confiance, que l'on trouvait dans le *Gracial* d'Adgar à propos des vérités absolues et de la foi, se trouve ainsi pleinement adapté au

nouveau cadre urbain dans lequel Gautier de Coinci situe le récit, concernant désormais la relation de dettes entre les *bourjois*. Le passage offre par ailleurs un fragment de sagesse populaire en affirmant que le non-remboursement des dettes parviendrait même à affecter le roi de France actuel (« ore roys de France », v. 41). La comparaison a pour effet de renforcer le rapport seigneurial et féodal qui était prédominant au début du texte et de faire de la dette une notion fortement liée aux questions de réputations et d'honneur.

Si ses créanciers étaient nommés « presteürs » quelques vers plus tôt au moment où les relations d'affaires étaient encore bonnes (v. 40), le terme devient « deteürs » (« débiteurs » ou « créanciers⁸⁶ ») après le non-acquittement des dettes et, pire, quand vient le temps de l'*assaillement* (v. 50). À ce sujet, des travaux récents d'historiens ont démontré la panoplie d'actions violentes qui ont pu être faites envers des endettés incapables de rembourser leurs créances⁸⁷. En ce sens, si le vocabulaire juridique entourant la dette concerne d'un côté la *convenance* (le fait d'établir un « accord⁸⁸ »), de l'autre, il est également voisin du lexique de l'*obligation*, qui, selon Julie Claustre, désigne dans ces documents « une maîtrise virtuelle sur une personne⁸⁹ ». Cette maîtrise prend la forme très concrète de la force dans le miracle *Dou giüis qui reçut l'ymage Dieu en wages* de Gautier de Coinci en faisant du chrétien une victime des créanciers qui le battent.

La chute dans la pauvreté et la déchéance sociale entraînent un changement de vocabulaire assez net dans le texte. La transition est marquée par une analepse qui permet au narrateur de revenir sur un détail qu'il n'avait pas mentionné au moment de décrire les dépenses et la largesse du protagoniste :

Mout a doleur, mout a destresce
 Et mout a honte, ire et tristrece
 Quant ne puet mais as mains tenir
 Dont puist largece maintenir
 Ne dont as povres puist bien faire.
 Tant com il fu de haut affaire
 Et tant com ot or et argent,

⁸⁶ Takeshi Matsumura, « Deteörs », p. 1012.

⁸⁷ Julie Claustre, « La dette, la haine et la force : les débuts de la prison pour dette à la fin du Moyen Âge », *Revue historique*, 2007, n° 644, p. 797-821. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-historique-2007-4-page-797.htm>

⁸⁸ *TL*, vol. 2, 977 : « *übereinkunft* » ; *DEAFél*, « Covenance ».

⁸⁹ Julie Claustre, « La dette, la haine et la force », *art. cit.*

Mout fu larges a povre gent
Dou giuis qui reçut..., v. 53-60.

Le fait que sa générosité soit orientée vers les pauvres change amplement la valeur du piètre homme, car le lecteur comprend désormais que sa chute est causée par la charité, vertu capitale de la pensée chrétienne. Cette révélation avait été en quelque sorte annoncée au moment d'introduire le personnage du marchand aimé de Notre-Dame (« Qui Nostre Dame avoit mout chiere », v. 24), une affirmation qui aurait pu surprendre un lecteur du XIII^e siècle, habitué d'entendre la condamnation du métier des commerçants. En fait, Gautier de Coinci semble avoir réécrit ici l'intervention extradiégétique qui ouvrait le *Miracle d'Abraham le juif* chez Adgar (v. 1-28) pour la transformer en contenu narratif lancé par une intrigue. Dès la mention des dons, le narrateur, désormais sensible à sa condition, s'ouvre à la dimension psychologique du personnage, en utilisant des termes « douleur » (v. 53), « destresce » (v. 53), « honte, ire et tristesse » (v. 54) qui rendent vraisemblablement sensible le lecteur du Moyen Âge face aux mésaventures du bourgeois.

Cette sympathie s'explique par le fait que, dans les discours éthico-économiques du clergé, la pauvreté que subit le chrétien le rend digne de recevoir des dons et de l'aide financière. Dans un ouvrage intitulé *The Idea of Usury*, Benjamin N. Nelson a repéré et suivi la fortune de certains extraits bibliques ayant défini la conception de l'usure au Moyen Âge⁹⁰. Suivant les prescriptions de l'Ancien Testament (Dt. 23, 19-20), le prêt doit nécessairement être non usuraire entre frères :

Non foenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem: sed alieno. Fratri autem tuo absque usura id quo indiget, commodabis: ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omni opere tuo in terra, ad quam ingredieris possidendam⁹¹.

L'Exode (22, 25) aborde aussi la question des prêts d'argent fait aux pauvres, notant qu'ils ne doivent pas être faits comme le ferait un créancier (*exudor*), c'est-à-dire avec intérêts : « *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi*

⁹⁰ Benjamin N. Nelson, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, Princeton University Press, 1949.

⁹¹ « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt ni pour argent, ni pour vivres, ni pour rien de ce qui se prête à intérêt. Tu pourras tirer un intérêt de l'étranger, mais tu n'en tireras point de ton frère, afin que l'Éternel, ton Dieu, te bénisse dans tout ce que tu entreprendras au pays dont tu vas entrer en possession. » Traduction Louis Segond.

exactor, nec usuris opprimes » (« Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au pauvre qui est avec toi, tu ne seras point à son égard comme un créancier, tu n'exigeras de lui point d'intérêt »).

Le vocabulaire employé met ainsi de l'avant une façon idéale de prêter des biens essentiels à la survie (par le *mutuum*), mais identifie également un bénéficiaire modèle en insistant sur le statut précaire de la personne (« *pauperi* ») dans le besoin (« *indiget* »). Ce rapport au prêt est bien perceptible dans les différentes versions du *Miracle d'Abraham le juif* et, ce, dès le *Gracial*. En effet, après des années de générosité et de bonté envers ses proches, Thierry tombe dans l'indigence, le texte insistant dans un extrait que nous avons déjà cité sur son incapacité à parvenir à ses besoins et sur la souffrance qu'il ressent :

Cist chaï en tel poverté
Ke de tut bien fud esgaré
E si qu'il n'out mais que mangier
Ne nel sout cument purchacier.

Gracial, Abraham le juif, v. 59-63.

L'extrait opère pratiquement comme une référence directe aux extraits de l'Ancien Testament cités plus haut, puisqu'en insistant sur l'incapacité à « mangier » et à « purchacier », le texte présente le chrétien comme un *indigente* n'ayant ni vivres (« *fruges* ») ni argent (« *pecuniam* ») pour répondre à ses besoins. Le portrait qui est fait du marchand le présente comme une figure apte à recevoir de l'aide sous la forme d'un prêt.

Une fois que les difficultés du marchand sont décrites, le texte insiste aussitôt sur le degré de perfection du bon chrétien, qui aime Dieu de façon parfaite :

Mais tut le suffri bonement ;
Si ama Deu parfitement,
En li out tute sa fiance ;
D'aveir grant bien out esperance.

Gracial, Abraham le juif, v. 63-65.

Bien que cette pauvreté momentanée soit résolument involontaire, il est possible de voir dans la valorisation de l'état d'indigence un écho aux discours des clercs du début du XII^e siècle qui font de la pauvreté un rapport idéal au monde, sur le modèle de la pauvreté du Christ. L'utilisation de l'adverbe « parfitement » (v. 64) est particulièrement significative, puisqu'elle semble faire référence à Mathieu 19,21, un passage biblique dont Emmanuel Bain a montré l'importance dans les milieux monastiques⁹², où il est indiqué que « *Si vis perfectus esse, vade,*

⁹² Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté, op. cit.*, p. 77-152.

vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo : et veni, sequere me » (« Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi⁹³ »). Quelques vers plus tôt, le miracle dévoilait justement que la pauvreté du chrétien avait été causée par les dons trop nombreux qu'il avait effectués : « Se rien donast, ne fist en vain ; / Bien dona e de pleine main » (v. 41-42), puis, « Icil Tierre ensemment fist : / Tost dona ceo qu'il pramist » (v. 47-48). Une différence majeure avec les discours ecclésiastiques vient du fait que l'indigence du marchand ne témoigne pas d'un changement d'attitude face aux richesses de ce monde. En ce sens, l'originalité du miracle est de faire d'un pauvre par nécessité (*pauper necessitate*) et non pas d'un pauvre par volonté (*pauper voluntate*) l'agent de la conversion du prêteur juif⁹⁴. Son comportement demeure suffisamment vertueux pour être touché par la grâce de Dieu.

Au début du XIII^e siècle, la valorisation de la pauvreté se propage en ville. Des mouvements de mendicité populaire revendiquent la paupérisation extrême comme mode de vie, déambulant à la vue de tous dans les rues, demandant l'aumône et rappelant par le fait même les idéaux évangéliques⁹⁵. Le changement de décor que propose Gautier de Coinci semble situer la réflexion sur la pauvreté dans le contexte de spiritualité urbaine du début du XIII^e siècle. Mais encore une fois, le rapprochement du chrétien et des *pauperibus christi* (« pauvres du christ ») n'est qu'imparfait, puisque le choix de la pauvreté est central pour les membres des différents ordres. L'appauvrissement du chrétien s'exprime néanmoins à l'aide du motif plus ou moins répandu dans la littérature narrative médiévale. Pour expliquer son profond malheur, le narrateur convoque l'image de la roue de Fortune, qui entraîne les prud'hommes dans la boue et les traite comme des chiens⁹⁶ :

Tiex est li siecles tout sanz doute :
 Si tost con Fortune jus boute
 Aucun preudomme de sa roue,
 Nes cil le boutent en la boue
 Et plus le tienent vil c'un chien

⁹³ Traduction Louis Ségond.

⁹⁴ Cette opposition reprend deux des trois catégories de la typologie de la pauvreté telle que proposée par Bernard de Clairvaux : « *Cumque tria sunt genera paupertatis : necessaria, voluntaria, simulatoria* » (« Il y a trois genres de pauvreté : celle qui est nécessaire, celle qui est volontaire, celle qui est fainte »). Traduction et citation Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté, op. cit.*, p. 80.

⁹⁵ Lester K. Little, *Religious poverty, op. cit.*

⁹⁶ Sur l'image de la Fortune, voir Yasmina Foehr-Jannsens et Emmanuelle Métry, *La fortune. Thèmes, représentations, discours*, Genève, Droz, 2003.

A cui il a plus fait de bien
Et cil le gabent et despisent
Qui en s'onneur l'aimment et present.
Dou giuis qui reçut..., v. 71-78.

La comparaison au chien a quelque chose de topique dans la littérature narrative vernaculaire où l'on trouve plusieurs personnages victimes d'intempéries semblables, poussés à agir comme des animaux et de se contenter de la compagnie des chiens, « *topoi* des hagiographies byzantines⁹⁷ », comme l'écrit Élisabeth Gaucher. L'épisode rappelle la repentance du héros éponyme du *Roman de Robert le Diable*, qui est conservé par les manuscrits Paris, BnF fr. 24405 et Paris BnF fr. 25516, où le fils d'un seigneur normand, né d'un pacte avec le diable, est forcé de passer pour un fou et doit subir les humiliations du peuple puisqu'il est forcé de se sustenter avec la nourriture destinée aux chiens. Le fait de feindre la folie et d'abandonner toute attache à la vie matérielle permet non seulement à Robert d'obtenir le pardon, mais également de mourir en odeur de sainteté au terme du récit. L'indigence extrême est conçue comme un processus salvateur, apte à guérir les péchés les plus grands.

Au sein de notre corpus d'œuvres brèves, le remaniement du *Roman de Robert le diable* en *Dit de Robert le diable* au début du XIV^e siècle transpose les actes humiliants dans un milieu urbain. Ce changement de décor permet au *diteor* d'ajouter un incident, absent dans le *Roman*, où le fils du diable force un juif à embrasser le derrière d'un chien :

Il y vint pour digner .i. moult riche juys,
Qui estoit receveur des rentes du pays.
Par soi a une table fu noblement assis.
Lors prist Robert son chien, entre ses bras la mis.

Puis sachat le juif .i. poi par le derrier
Et il se retourna si droit qua souhaitier,
Li fist Robert du chien le trou du cul baisier.
Lors pristrent fort a rire li duc et li princier ;
Dit de Robert le diable, v. 653-660.

Ce micro-récit aux allures plutôt innocentes, dont l'anecdote est digne des pires farces, a quand même comme intérêt de poser de façon parallèle la question de la légitimité des possessions. Car si le juif mérite – selon la logique narrative du dit – d'être humilié par le sot Robert, c'est parce qu'il « estoit receveur des rentes du pays » (v. 654). La mention évoque probablement dans l'imaginaire de l'époque la situation d'un seigneur trop endetté par les

⁹⁷ Élisabeth Gaucher, *Robert le Diable. Édition bilingue*, Paris, Champion classiques, p. 25.

prêteurs juifs pour pouvoir jouir du loyer des terres. La dimension politique est clairement mise de l'avant en raison du fait que cette plaisanterie a été vue par « li duc et li princier » (v. 660). Il semblerait donc que Robert, figure d'indigent et de sot, parvient par son mauvais tour à restituer un ordre social économique juste – pour les chrétiens – en humiliant le juif.

Comme pour le *Dit de Robert le Diable*, la paupérisation du bourgeois dans le miracle de Gautier de Coinci touche également à un discours plus large sur la gestion des richesses. Sans qu'il ne soit représenté comme un *pauper voluntate* (« pauvre volontaire ») ou un membre des ordres mendiants, l'épisode de la tombée dans l'indigence dans le *Miracle d'Abraham le juif* rend légitime la charité du juif sous la forme du *mutuum* envers le chrétien. Le processus est alors vertueux et salvateur pour les deux membres de l'échange. De plus, le changement de vocabulaire marqué qui, en l'espace de quelques vers, passe du règlement de comptes par la force (*l'aissaillement* des créanciers, v. 50) à la valorisation de la charité (« Mout fu larges a povre gent », v. 60) semble inculquer une leçon de bienveillance au lecteur, lui rappelant que l'endetté est avant tout un indigent dont il faut prendre soin. La convocation du motif de la roue de Fortune est à cet égard révélatrice, puisqu'elle symbolise avec force les changements de statut rapides qui peuvent provoquer la déchéance des riches. Le miracle travaille donc à faire de la *dette* quelque chose qui suscite de la compassion plutôt que des coups.

Acquittement miraculeux. Le transport des dettes dans la Deuxième collection anglo-normande et chez Gautier de Coinci

Le terme *dete* apparaît dans la *Deuxième collection anglo-normande* dans l'un des moments les plus forts du récit qui nous occupe, soit le remboursement miraculeux des dettes. Après avoir reçu l'argent du prêteur juif, le marchand chrétien – nommé dans cette version « Theodorus » (v. 6) avec la désinence latine – part à Alexandrie et parvient à faire multiplier ses avoirs, « estrangement » mentionne le texte à deux occasions (v. 51 et 53). Theodorus se livre à son commerce pendant un an, au point de devenir un « riche bachelor » (v. 58). Venu le moment de rembourser son créancier, une vilaine tempête l'empêche de prendre un bateau sans risquer de mourir (« E nul ne pout entrer en mer / Pur tempestes, ne utre passer, / S'il ne

vousist perdre la vie », v. 61-63). Theodorus craint le pire, car sa foi et sa possibilité de rédemption sont en jeu au terme de cette aventure.

Il faut noter que cette version abrège considérablement le début de l'intrigue. Certes, le miracle anglo-normand de *Theodorus, le marchand, et Abraham, le juif, et l'argent que celui-ci prêta à l'autre* est relativement court avec ses 238 vers, particulièrement si on le compare à la version d'Adgar (327 vers) et à celle de Gautier de Coinci (586 vers dont une moralisation de 116 vers en épilogue). Mais tout ce qui précède l'épisode du remboursement est expédié de manière particulièrement rapide et concise dans la *Deuxième collection anglo-normande*, qui ne semble s'intéresser que partiellement à la tombée dans l'indigence et à l'engagement contractuel du chrétien et du juif. À titre de comparaison, la création de l'écrin survient au 73^e vers dans cette réécriture (à 30,67 % du texte total), alors qu'elle arrive au vers 210 chez Adgar (à 64,22 % du texte total) et au vers 327 chez Gautier de Coinci (à 55,80 % du texte avec la moralisation et à 69,57 % du texte sans la moralisation). Cela veut donc dire qu'un tiers de plus du récit est attribué à l'acquittement miraculeux des dettes dans cette version du début du XIII^e siècle, alors que l'Occident s'endette de plus en plus et que les rapports avec les créanciers sont plus fréquents. L'intérêt sur cette section du récit est d'ailleurs stylistiquement marqué par une formule du narrateur similaire à la *captatio benevolentiae* initiale (« Ore entendez, seignurs amis », v. 1) qui annonce la foi exemplaire du marchand chrétien : « Ore orez fiance parfite » (v. 71). La dimension spirituelle manifeste de ce passage explique probablement son amplification dans cette version du texte, mais, du point de vue littéraire, il s'agit également du moment où un élément fantastique est convoqué, ce qui devait vraisemblablement piquer la curiosité de l'auditeur-lecteur.

Le motif miraculeux est celui d'un écrin fabriqué à partir « de menue verges » (v. 74) à l'intérieur duquel est placée toute la dette du chrétien – « Tant cum de Abraham ot enpromté, / Meme le nombre & meme le peis » (v. 82-83) précise le texte – qui parvient à traverser la mer dans un temps record pour ensuite être aperçu par le prêteur juif sur le bord de la rive lors du jour convenu pour l'acquittement. Il y a là tout un miracle. Le texte insiste grandement sur le caractère exceptionnel de la chose en relevant les éléments surnaturels du périple de l'écrin :

Ore oiez tresgrant curteisie ;
La gloriouse ne li failli mie ;
Par la mer ke tant fu lée
L'escrin fet venir a la cuntré

De Costantinoble tut dreit.
 Un nef ben espleitereit
 En cinc jurs tost de sigler
 Unke gueres desturbé de mer ;
 Ne desturbé ne fu l'escrin
 Deske a la cité de Costantin.
 Ben eit ke si ben le guie,
 Ceo est la franche seinte Marie.

Theodorus, le marchand..., v. 117-128.

Se manœuvrant aussi bien que l'aurait fait l'équipage parfait d'un navire, le petit coffret se dirige directement vers Constantinople par la volonté de la « glorieuse » « seinte Marie » (v. 117 et 128). La formulation à la négative souligne bien le renversement de l'horizon d'attente en montrant comment l'ordre naturel des choses ne survient pas : « Unke gueres desturbé de mer : / Ne desturbé ne fu l'escrin » (v. 124-125). Ce miracle, qui reprend toutes les composantes de l'échange outre-mer, en y retirant tous les risques associés (perte d'avoir, mort du personnel, dommage effectué au bateau, *etc.*), illustre le pouvoir divin dans le commerce, suggérant entre les lignes que seule la foi peut vraiment permettre de mener à bien les affaires.

Dans le miracle raconté par Gautier de Coinci, l'écrin est envoyé par la mer sans que le contenu ne soit identifié comme la dette du chrétien. Tout de même, le comportement de l'objet miraculeux est suffisamment atypique pour que les personnages du récit reconnaissent immédiatement le destinataire et le destinateur du coffret. D'abord, il saute et plonge dans l'eau devant l'un des valets du juif, comme pour signifier son intention, dans un passage qui ne se trouve pas dans les autres versions du miracle :

En la mer saut toz abrievez.
 Penre le cuide, mais il faut,
 Car li escrinz plunge et tressaut
 Quant il a lui sachier le cuide.
 De l'avoir est en grant estuide,
 Mais il ne seit tant la main tendre
 Que li escrins le veille atendre,
 Ainz samble bien que dire doye :
 « Ne sui pas tienz, fui ! va ta voye. »

Dou giuis qui reçut..., v. 354-362.

Le verbe « samble » place le texte du côté de l'interprétation des signes et de l'identification des intentions de l'objet miraculeux. Mais contrairement à la merveille, « *[s]emblance* en

attente de *senefiance* » pour reprendre l'expression de Jean-René Valette⁹⁸, le comportement du coffret ne suscite ni l'hésitation du narrateur, ni l'hésitation du valet, qui comprennent immédiatement ses motivations, comme si elles avaient été dites (« Ne sui pas tienz, fui ! va ta voye », v. 362). Le coffret s'annonce par sa seule présence, comme s'il ne convoquait pas les compétences herméneutiques de la personne qui la perçoit.

Le tout s'effectue de la même façon, quelques vers plus tard, quand le juif reçoit l'écrin et que le narrateur interprète ses gestes comme des paroles :

Droit a ses piez est arivez,
Et est avis qu'il doye dire :
« Recevez moy, gius, bialz sire.
Diex le borjois a vos acuite,
D'or en avant soit cuite cuite. »

Dou giuis qui reçut..., v. 366-370.

L'anthropomorphisation du coffret qui agit et qui « samble [...] dire » (v. 361) réduit à l'essentiel le processus du remboursement des dettes, qui auraient pu être acheminées par un messenger. Dans une répétition du lexème *cuite* – que l'on trouve dans les verbes et le substantif « acuite » (v. 368), « cuite » et « cuite » (v. 370) – fait du processus d'acquittement (*acuïte*) quelque chose qui se proclame en présence d'autrui (*cuite*). L'ajout dans la version de Gautier de Coinci d'un valet qui reçoit le montant dû, tout en permettant de narrativiser le processus de transmission des dettes et de l'identification des contractants comme s'ils étaient des sujets parlants, a comme effet de rendre l'acquittement public. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de voir plusieurs acteurs impliqués dans les documents écrits de l'époque, telle que dans une *Carta mutui uniu debitoris et unius fidejussoris* de 1223 où le fidéjusseur est nommé (« *Fidejussor inde in omnibus et per omnia extiti Dominicus Jocolator qui fuit à Coçu* ») et où le notaire, dont l'écrit manifeste la présence, confirme l'entente⁹⁹.

Dans la *Deuxième collection anglo-normande*, le récit intègre une composante écrite à l'objet miraculeux¹⁰⁰. En effet, comme pour Adgar où une lettre de quatre vers est jointe à l'écrin, Theodorus écrit un court message qui permet de l'identifier :

⁹⁸ Jean-René Valette, *La poétique du merveilleux dans le Lancelot en prose*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 98

⁹⁹ François Menant et Odile Redon (dir.), *Notaires et crédit*, op. cit., p. 26.

¹⁰⁰ Une « lettre » fait également partie du miracle chez Adgar (v. 218) et le « scriptum » apparaît également dans la source latine de la *Deuxième collection anglo-normande* (voir dans l'édition de référence à la page 205).

Puis si mist en un escrit :
« Abraham saluz ! », & si li dist :
« Jeo vus envei vostre aver
Pur mun plegge & mei salver ;
Tun aver pernez, jeo le vus pris,
E mult del prest vus en merci ;
Theodorus, vostre ami, vus envoye
Pur tenir sa parole verroie. »

Theodorus, le marchand..., v. 89-96.

L'apparition des termes « saluz » (v. 90), « salver » (v. 92) et « merci » (v. 94) – utilisés dans des formules traditionnelles du remerciement – témoignent, en creux, de la gravité de la situation et du lien fondamental qui unit le remboursement des dettes à la salvation. L'authenticité de la parole prend dans ce miracle-ci la forme de l'écrit, le texte insistant dans les deux vers qui suivent sur la réalité matérielle de la lettre : « De sun cel cela l'*escrit*, / Od tut le aver en l'*escrit* le mist, / Puis si ferma mult ben l'*escrin* » (nous soulignons, v. 97-99). Avec l'occurrence qui se trouve à l'ouverture du discours rapporté (« Puis si mist en un escrit », v. 89), où *écrit* signifie « ce qui est écrit, consigné sur papier, sur parchemin¹⁰¹ », on retrouve le terme sous sa forme verbale au vers 90, puis il se matérialise en contenant dans laquelle il glisse l'avoir au vers 91. En jouant avec les différents sens du terme, la narration révèle un intérêt marqué pour la comptabilisation des dettes et son acheminement à l'aide de l'écriture, alors que Gautier de Coinci maniait plutôt des termes liés à la parole publique et à l'oralité.

Dans les deux cas, les deux remaniements du miracle d'*Abraham le juif* font état des pratiques de remboursement qui ont cours à la même époque. Dans son article pour le collectif *Notaires et crédit dans l'occident méditerranéen médiéval*, Olivier Guyotjeannin montre bien la grande percée du genre des actes notariaux à Bologne au début du XIII^e siècle, qui contraste fortement avec l'absence quasi totale de documents au XII^e siècle¹⁰². La situation est semblable

¹⁰¹ *TL*, vol. 3, 1006 : « *Schriftwerk* » ; *DEAFél*, « Écrit ».

¹⁰² « Plus aucun recueil, ou presque, ne subsiste du XII^e siècle, dont on peine à croire qu'il en ait été dépourvu, encore que toutes les conditions n'aient été réunies qu'au XIII^e siècle pour retrouver et amplifier la stratégie de confection et de diffusion de formulaires notariaux ; quoi qu'il en soit, la production où l'on aurait pu voir la genèse du nouvel acte de crédit nous fait défaut. » Olivier Guyotjeannin, « Les actes de crédit chez les maîtres du notariat bolonais au XIII^e siècle », *Notaires et crédit*, *op. cit.*, p. 9.

en France¹⁰³ et en Angleterre¹⁰⁴, quoiqu'un peu plus tardive. Ce tournant marque, dans l'Occident médiéval, le passage vers une culture où l'écrit domine, comme l'écrit M. T. Clanchy où il lie la multiplication massive des documents écrits à la prolifération des monastères au XII^e siècle et au développement du système fiscal lors du XIII^e siècle¹⁰⁵. Un même « boom » se trouve du côté des sources littéraires, tel que l'attestent les études de codicologie quantitative montrant que la production de livres manuscrits connaît un essor considérable du XI^e siècle jusqu'au XIII^e siècle¹⁰⁶. Ainsi, ne serait-ce que du point de vue de l'augmentation considérable des sources écrites dans toutes les sphères de la société, il semblerait que le rapport à l'écrit change et qu'il acquiert une autre fonctionnalité.

La présence d'une lettre dans le miracle de la *Deuxième collection anglo-normande* n'est donc sans doute pas anodine. D'abord, l'inclusion d'un *escrit* dans l'*escrin* joue d'une proximité graphique et sonore entre les deux mots, qui ne se distinguent que par une lettre ou un phonème, renforcée par la triple répétition des termes en trois vers¹⁰⁷ : « De sun cel cela l'escrit, / Od tut le aver en l'escrit le mist, / Puis si ferma mult ben l'escrin » (v. 97-99). Il est significatif dans cet extrait que l'avoir soit mis « en l'escrit » (v. 98) et non pas dans l'escrin, comme il l'était aux vers 79-81 (« Quant de l'escrin fut tut seür, / De l'argent prent & de l'or peür, / Si i met tut a sa volonté », v. 79-81). Le glissement de l'*escrin* à l'*escrit* s'effectue encore dans le discours du chrétien adressé à la Vierge, où il demande que : « Sauvez cest

¹⁰³ Dans le cas de Montpellier, voir Kathryn L. Reyerson, *Business, Banking and Finance in Medieval Montpellier*, Turnhout, Brepols, 1985 et Kathryn L. Reyerson, *The Art of the Deal: Intermediaries of Trade in Medieval Montpellier*, Boston, Brill, 2002. Le cas de Paris semble légèrement plus tardif et relativement plus restreint. Voir Julie Claustre, « La prééminence du notaire (Paris, XIV^e et XV^e s.) » dans Jean-Philippe Genet et Igor Mineo (dir.), *Marquer la prééminence sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne et École française de Rome, Paris/Rome, 2014, p. 75-91.

¹⁰⁴ « *The institution of the notary public was an alien one in England. [...] Such notaries only appear in England in the second half of the thirteenth century. [...] However, the first known notarial instrument produced in England [is] from 1257* » (« L'institution du notariat public en était une étrangère en Angleterre. [...] De tels notaires n'apparaissent en Angleterre que dans la deuxième moitié du XIII^e siècle. [...] Cependant, l'instrument notarial le plus ancien produit en Angleterre date de 1257. »). Patrick Zutshi, « Notaries public in England in Fourteenth and Fifteenth Century », dans *Historia, instituciones, documentos*, n° 23, 1996, p. 421-433. Voir également Christopher R. Cheney, *Notaries Public in England in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

¹⁰⁵ Michael T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England, 1066-1307*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

¹⁰⁶ Carla Bozzolo et Ornato Ezio, *Pour une histoire du livre manuscrit*, op. cit., p. 85.

¹⁰⁷ Et onze répétitions du vers 74 au vers 125.

escrit en mer / Ke ore nel pusse depresso, / E vus le guiez par ta pitié » (v. 109-111). Il ne s'agit probablement pas d'une erreur. Ce rapprochement, qui est d'ailleurs latent dans toutes les versions françaises du récit sans pourtant être rendu manifeste par la présence du vocable *escrit*, fait de la lettre un contenant apte, comme l'écrin, à transmettre des choses. Il contient « dans » l'écrit une promesse de remboursement, dont la réalité matérielle est également évoquée. L'union de l'écrit et du paiement est d'ailleurs en train de se constituer en des techniques financières précises à la même époque, telle que la lettre de change, que les historiens considèrent comme l'ancêtre du chèque¹⁰⁸.

Il est en effet saisissant de constater que la technique utilisée pour acquitter les dettes dans les versions les plus anciennes du miracle d'*Abraham le juif* précède de loin les paiements « en écritures¹⁰⁹ » effectués par virement. En effet, qu'il s'agisse des versions latines ou grecques des X^e et XI^e siècles, le marchand chrétien envoie une lettre avec le montant dû, qui se transporte par lui-même outre-mer. Or, comme le montre Raymond de Roover dans un livre intitulé *L'évolution de la lettre de change. XIV^e-XVIII^e siècles*, les premiers dépôts effectués par transport par des changeurs, qui s'accordent le titre de *bancherius*, datent de la fin du XII^e siècle, à Gênes¹¹⁰. L'historien remarque toutefois que « dans le commerce extérieur, le rôle de ces banquiers demeure assez modeste. Sur cinquante-trois documents publiés par Di Tucci, trois concernent un change de place à place¹¹¹ ». Au XIII^e siècle, ce sont les marchands qui occupent les fonctions proches de celle du banquier, en acceptant des obligations qui ne sont payables que dans les foires commerciales¹¹².

Le crédit sur papier a donc quelque chose de fondamentalement inédit à l'époque des premières versions du miracle, latine et grecque, et, même, en anglo-normand comme pour la collection du *Gracial* que l'on date de la deuxième moitié du XII^e siècle. Est-il possible que la circulation du récit ait pu aider à penser la transmission par écrit d'argent et de dettes, comme il arrive parfois que la littérature précède et aide à conceptualiser des innovations techniques ? La seule chose certaine est que cette technique financière, qui est d'abord élaborée comme un

¹⁰⁸ Raymond de Roover, *L'évolution de la lettre de change. XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Librairie Armand Colin, 1953.

¹⁰⁹ L'expression est de Raymond de Roover, *ibid.*, p. 17.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² *Ibid.*, p. 25.

motif miraculeux imprégné de la volonté divine, ne devient « réalité courante » au milieu du XIII^e siècle, selon Raymond de Roover¹¹³. Les versions françaises du début du XIII^e siècle seraient donc concomitantes de l'augmentation des échanges commerciaux internationaux et des paiements papiers. Le remplacement de la lettre par l'écrin, dont les gestes évoquent des paroles chez Gautier de Coinci, pourraient être considéré comme une tentative de rendre le tout plus miraculeux, à une époque où les paiements à distance deviennent plus usuels¹¹⁴.

Le fait est qu'au début du XIV^e siècle le récit ne semble plus susciter la même fascination que celle qu'il exerçait pendant plus de cinq siècles. Le remaniement particulièrement concis de six lignes de prose que l'on trouve dans le *Ci nous dit* (début XIV^e siècle) abrège pratiquement tous les éléments qui faisaient de ce miracle une histoire mémorable. Il faut certes reconnaître la tendance de cette collection d'exemples français à synthétiser au maximum les récits qu'elle offre, mais la réécriture proposée semble tout de même avoir perdu un peu de son lustre :

Ci nous dit comment uns crestiens avoit ballié Nostre Dame en pleige envers un Juif pour lui rendre a certain jour son argent que il li devoit. Et quant la journee vint, pour ce qu'il estoit en lointain paiz si qu'a la journee ne pouait venir, il mist l'argent qu'il devoit au Juif en grant foy en escrineit en mer. Et a la droite journee arrive devant la maison au Juif qui seur le rivage demouroit. Et bien pensa que c'estoit ses argens que li creistiens li devoit, pour ce qu'ill i trouvoit la certaine sonme. Quant li crestiens fu revenuz, li Juif demanda son argent. Li crestiens le mena devant Nostre Dame qui tesmoingna tout haut qu'il estoit bien paieiz. Et par cel miracle se converti a la foy Nostre Segneur et autres pluseur.

Ci nous dit, chapitre 694, ligne 1-6.

¹¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁴ Benjamin N. Nelson et Joshua Starr ont justement exprimé au sujet de l'intérêt mitigé du miracle après le XIII^e siècle que « *[as] for the miraculous elements involved in the various forms of the Theodore and Abraham story, it is obvious that they lose their force in a society with a developed credit system and in a period where communications between distant points are routine events. This medieval legend retains its tang only for readers of an age in which bills of exchange and other devices for transacting business between debtor and creditor were still in a rudimentary stage. To the medieval mind the modern methods of financial transactions in connection with international trade would undoubtedly appear as a series of striking miracles* » (« Au sujet des éléments miraculeux présents dans les différentes formes du récit de Theodore et d'Abraham, il est évident qu'ils perdent leur force dans une société avec un système de crédit développé et dans une période où la communication entre deux points distants sont des événements routiniers. Cette légende médiévale ne retient que son piquant pour les lecteurs d'une époque à laquelle la lettre d'échange et les autres techniques de transaction entre débiteur et créancier sont encore à un stage rudimentaire. Pour la pensée médiévale les techniques modernes de transactions financières qui touchent le commerce international aurait sans aucun doute l'air d'une série choquante de miracles. » Benjamin N. Nelson et Joshua Starr, « The Legend of the Divine Surety », p. 303-304)

La suite d'événements semble bien désenchantée par rapport à la *Deuxième collection anglo-normande*, où les éléments miraculeux étaient soulignés par le narrateur (« Unke gueres desturbé de mer / Ne desturbé ne fu l'escrin », v. 124). Dans le *Ci nous dit*, si « l'escrinneit » traverse encore la mer, le narrateur et les personnages semblent peu s'en soucier. La seule réaction du prêteur juif est d'associer le montant de la dette au chrétien, alors qu'il était pris d'émerveillement dans le *Gracial* (« E li jieu s'esmerveillout / Que estre peust e plus pres alout », v. 247-248). Le miracle semble s'être transformé en une procédure fiscale plutôt banale.

En plus de cette description bien sèche, le rapport à l'espace semble perturbé dans cette version du récit. D'abord, élément subtile mais révélateur, le juif demeure désormais « suer le rivage », à proximité du lieu où arrive l'écrin. Ce détail, qui simplifie le dénouement de l'intrigue, est dans la version de Gautier de Coinci un signe de la volonté divine : « Si com Dieu pleut, ensi avint / Que sour la mer estoit mananz » (v. 346-347). Mieux encore, le récit dans la *Deuxième collection anglo-normande* insiste sur le déplacement du juif, qui décide le matin de l'échéance du prêt de se rendre à la mer :

Este vus le jur apparut cler
Ke le Gyu out fet terminer ;
Le Gyu se lève a grant espleit
E a la mer vet tut dreit

Theodorus, le marchand, v. 129-132.

Le mouvement soudain et spontané du juif (« a grant espleit », v. 131) fait de la découverte de l'écrin quelque chose d'absolument inattendu. Ce qui semble s'exprimer entre les lignes dans ces deux versions, c'est non seulement que le voyage en mer est miraculeux, mais que le fait de recevoir la dette à bon port l'est aussi. Or le *Ci nous dit* fait l'économie des deux expressions qui contribuaient à susciter l'étonnement chez le lecteur, comme s'il allait de soi que les virements parviennent à se rendre directement dans les poches des créanciers.

Plus frappant encore est le fait que la Vierge Marie soit parfaitement stationnaire dans ce récit, comme en attente de recevoir et de gérer les plaintes des chrétiens insatisfaits : « Li crestiens le mena devant Nostre Dame qui tesmoingna tout haut qu'il estoit bien paieez » (ligne 5). Pourtant, l'apparition de la mère du Christ est toujours, dans le genre des miracles, l'occasion de susciter chez le lecteur les émotions les plus variées, lui qui attend le plus

souvent son arrivée¹¹⁵. L'intervention ne manquait pas de piquant chez Gautier de Coinci et dans la *Deuxième collection anglo-normande*, où elle suscitait l'étonnement le plus fort du juif au moment de voir réagir l'image de la Vierge à la suite des prières du chrétien :

Atant se tut & ne dit plus.
Abraham se tint mult confus,
Od tut iceo mult se esjoï
Pur la vertue ke il ad oï

Deuxième collection anglo-normande, Theodorus, le marchand, v. 209-212.

Quant li gïus oit la merveille,
Si s'esbahist, si s'esmerveille
Ne seit qu'il die ne qu'il face.

Gautier de Coinci, Dou gïuis qui reçut..., v. 455-457.

Narrativement, la réaction du prêteur sur gage est importante puisqu'elle justifie sa conversion immédiate : « Pour le plaisir et par la grace / Dou Saint Espir ce jor meesme / Crestienté prist et baptesme » (*Theodorus, le marchand, v. 458-460*). La parole de la vierge agit ainsi comme un révélateur des vérités chrétiennes, apte à les faire « oïr » dans les deux versions du récit.

Dans le *Ci nous dit*, le vocabulaire employé rend le tout semblable à une prestation devant le juge. En plus du verbe « tesmoigner », l'expression « le mena devant Nostre Dame » rappelle celles que l'on trouve fréquemment ailleurs dans notre corpus d'œuvres brèves, comme dans la fable *Du chien et de la brebis* de Marie de France :

Ci cunte de un chien menteür,
De males guisches, e tricheür,
Que une berbiz enpleida :
Devant justise la mena

Le chien et la brebis, v. 1-4.

Dans ce contexte, la formule rappelle les recours judiciaires qui pouvaient mener à la reconnaissance de paiement. De tels gestes auraient d'ailleurs pu, à l'époque, être consignés dans un formulaire ou un acte de crédit¹¹⁶, la Vierge apparaissant par le fait même comme une

¹¹⁵ Pierre Kunstmann écrit à ce sujet que l'intervention de la Vierge constitue la quatrième composante des récits de miracle, après la « violation d'une interdiction », la « performance du sujet », « [l']état de manque » et avant le « processus de révélation ». Sa présence est pour ainsi dire fondamentale dans cette forme narrative brève et constitue souvent le moment où se dessine la cohérence du récit. Pierre Kunstmann, *Vierge et merveille. Les miracles de Notre-Dame narratifs au Moyen Âge*, Paris, Union générale d'éditions, p. 24-27.

¹¹⁶ Dans un article s'intéressant aux actes de crédit chez les notaires à Bologne au XIII^e siècle, Olivier Guyotjeannin observe dans la première œuvre conservée de Renier de Pérouse datant de 1214 des « actes de remboursement en justice (y compris pour un emprunt non remboursé) ». Notre miracle ne

figure de notaire pouvant attester le remboursement du crédit. Le fait qu'elle n'ait pas à apparaître ou qu'elle ne s'exprime pas à travers un objet aux propriétés divines la rapproche des métiers commerciaux urbains qui sont en plein essor lors de la « révolution commerciale ».

Au fil des réécritures, il semble donc que le remboursement des dettes ait été l'un des « lieux » narratifs à avoir suscité l'intérêt des scribes du récit, tant les modifications sont nombreuses et singulières. Le tour de force des deux remaniements du début du XIII^e siècle est d'avoir accordé à l'acquittement des dettes une expressivité particulière, touchant aux différents modes contractuels – oraux ou écrits – de l'époque. Que l'écrin gesticule au point que ses intentions soient interprétables (qu'il « semble dire ») ou qu'il soit accompagné d'une lettre qui atteste sa finalité, le message qu'il parvient à transmettre est le même : le remboursement est un acte signifiant qui exprime la salvation. Il permet de confirmer à la fois la confiance entre les deux contractants, tout en liant le tout à la volonté divine, ce qui fait du prêt à gage un acte de foi. Moins éloquent dans sa composition de l'intrigue, le récit du *Cinquantenaire* donne comme exemple le bon remboursement des dettes et l'associe à la conversion du juif, sans qu'aucun miracle ne soit véritablement perceptible. La réalité plutôt banale des événements dans le contexte du premier tiers du XIV^e siècle pourrait expliquer l'état plutôt édulcoré de l'anecdote.

Abraham, le père. La conversion du juif dans les différentes versions du miracle

D'une réécriture à l'autre, l'onomastique est traitée à la fois avec rigueur et avec souplesse. D'un côté, le marchand-chrétien peut, selon les remaniements, prendre le nom de « Thiéri » (dans le *Gracial*) ou « Theodorus », dans la *Deuxième collection anglo-normande*. Il peut même perdre son nom ou être simplement identifié par son statut de « borjois » chez Gautier de Coinci. De l'autre côté, le créancier de notre récit jouit d'une remarquable stabilité onomastique. À moins d'être réduit à sa religion – dans des récits où Théodore l'est

présente donc rien d'in vraisemblable par rapport à la situation de commerce du Moyen Âge central. Olyvier Guyotjeannin, « Les actes de crédit chez les maîtres du notariat bolonais au XIII^e siècle, dans François Menant et Odile Redon (dir.), *Notaires et crédit dans l'occident méditerranéen médiéval*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 11.

également –, il n'est jamais désigné par d'autres noms qu'Abraham. Si les scribes se sont sentis confortables à l'idée de changer le nom du chrétien en réécrivant le miracle, cela est certainement lié au fait que le marchand soit un personnage archétypal, dont la fonction textuelle est d'être exemplaire et de rejoindre le plus grand nombre d'individus. Après tout, il est conforme à la pensée médiévale que tous et chacun devraient agir comme Théodore – étymologiquement le « don de Dieu » quand il porte ce nom – et faire de la foi absolue et de la charité des valeurs fondamentales. À l'inverse, le symbolisme propre au vocable *Abraham* est immédiatement reconnaissable pour le lecteur du Moyen Âge et il y a fort à parier qu'il fasse partie intégrante du sens que l'on peut accorder au miracle dans toutes ses formes. En donnant le nom de l'aïeul du judaïsme et du christianisme à un personnage voué à se convertir, le récit introduit une dimension religieuse potentiellement subversive et entre dans un stratagème complexe qui a justifié la discrimination des juifs pendant la « révolution commerciale », un phénomène qui atteint son apogée au début du XIV^e siècle.

Il faut d'abord noter que le personnage du prêteur juif a quelque chose de plutôt malléable, du point de vue des valeurs et de la foi. Nous avons déjà mentionné que le *Gracial* d'Adgar entamait le processus de conversion du Juif dès le début du texte, soit au moment de se lier contractuellement avec le chrétien, avec un commentaire éloquent du narrateur qui constate qu'il « muët en bien cuntre sa lei » (v. 138). Déjà, il semble touché par la grâce puisque le discours qu'il prononce aussitôt dévoile une certaine compréhension des idéaux de la chrétienté en regard des richesses et de la pauvreté :

Dist a Tierri pitusement :
« Ja seit iceo que ma lei defent
La merveille ke dit avez,
Certes, jo te presterai assez
Pur ceo ke te vei buseignus
E mendiant e suffraitus.
En self plegge receif sanz gas
Icele dame ke offert m'as. »

Miracle XXXVIII, v. 140-145.

Malgré le fait que le discours commence par un renforcement de sa propre foi (« Je seit iceo que ma lei defent / La merveille ke dit avez », v. 141-142), la reconnaissance de la nécessité d'aider les gens dans le besoin (« Pur ceo ke te vei buseignus », v. 144) dévoile la capacité du juif à employer les termes forts de la pensée « éthico-économique » médiévale. L'assurance du

narrateur à qualifier ses paroles par l'adverbe « piteusement », adverbe qui peut autant vouloir dire « pieusement » que « avec compassion », laisse penser que ce n'est qu'une question de temps avant que s'effectue la conversion, comme si le prêteur sur gage n'était qu'en position de déni face aux vérités chrétiennes. Le mouvement *cuntra sa lei* se concrétise quelques vers plus loin puisque les deux protagonistes se dirigent « hastivement » (v. 148) en une belle église chargée de symbolisme : « qu'est Aïe Sophie dite, / que Justinien, l'empereur, / edifiat al creatur » (v. 150-151). La mention de Justinien, auteur du *Corpus iuris civilis* – une série de textes qui sont à la base du droit romain et qui sont encore étudiés au XII^e siècle –, fait de ce lieu saint un espace qui joint l'éthique à l'économique, au moment précis de sceller l'entente.

Il va sans dire que la capacité du juif à se convertir tient à la visée idéologique du récit et de la volonté du scribe de montrer l'efficacité des valeurs chrétiennes sur les esprits, particulièrement dans un texte qui tente de distinguer le vrai des « grant[s] faleseté[s] » (v. 19). En ce sens, la spiritualité ébranlable du juif dévoile un « idéologème » fort de cette narration brève – c'est-à-dire la plus petite unité sémiotique-idéologique d'un texte¹¹⁷ – voulant la supériorité de la foi chrétienne sur la loi juive et, même, sa capacité persuasive. À la manière d'un pantin, dont on pourrait contrôler l'ensemble des gestes, le personnage d'Abraham est soumis aux intentions du scribe¹¹⁸. Le renversement symbolique par rapport au patriarche biblique est tel qu'il renie en fin de compte son lien avec le judaïsme pour n'admettre que la religion chrétienne.

La question de l'interprétation des vérités est particulièrement importante dans le contexte des conflits avec les juifs, puisqu'elle touche au fondement même de la chrétienté. Dans le *Bestiaire* de Philippe de Thaon, rédigé entre 1121 et 1134, la toute première occurrence du mot français *littérature* (avec le sens « ce qui est écrit, le sens littéral d'un texte ») s'inscrit justement dans le contexte des conflits entre les chrétiens et les juifs :

¹¹⁷ Julia Kristeva, « Le texte clos », *art. cit.*, p. 103-125.

¹¹⁸ Dans un article sur le motif narratif de la conversion au christianisme dans les *exempla*, Jacob Lackner commente également la malléabilité des personnages juifs : « *the central dimension of these stories was not so much their Jewish characters as the moral they sought to drive home, for which the Jewish characters were merely vehicles* » (« La dimension centrale de ces histoires ne concernait pas particulièrement les traits de caractères juifs plutôt que la morale qu'elles voulaient insinuer, pour laquelle les personnages juifs n'étaient que de simples véhicules »). Jacob Lackner, « Violent Men and Malleable Women », *art. cit.*, p. 27.

La letre ocit, ço dit,
E li espiriz vit.
Ço est dit pur essample
Qu'en aiez remembrance
Judeus literature
Tant entent d'escripture,
N'entent allegorie,
Ne set que signefie¹¹⁹.

L'accusation portée contre les juifs est qu'ils n'entendent que l'allégorie du texte sacré, sans en comprendre le sens allégorique. Au début du XII^e siècle, ces accusations s'expliquent culturellement par la volonté de l'Église de construire une théologie morale à partir des vertus chrétiennes, une théologie qui ne s'appliquerait pas seulement aux moines et aux clercs mais également aux laïcs. La dévalorisation d'une façon d'interpréter la Bible semble avoir été pour les chrétiens une affirmation de soi qui passe par la définition d'un Autre et de ses défauts distinctifs (avarice, mécompréhension des textes saints). Il n'est pas étonnant que cela se trouve dans les genres brefs puisque, comme l'écrit Jacques Berlioz, la prolifération des *exempla* au XIII^e siècle – de courts récits moraux destinés à la prédication – se justifierait par une crainte de la propagation des hérésies dans l'Église¹²⁰. La valeur didactique et exemplaire des miracles en aurait fait un vecteur idéal pour inculquer une bonne et une mauvaise façon de lire.

Le tout passe donc par un personnage malléable qui semble construit pour répondre aux exigences idéologiques du scribe chrétien. Chez Gautier de Coinci, toutefois, le personnage d'Abraham ne se laisse pas convaincre aussi facilement que dans le miracle d'Adgar. En effet, dans cette version, le gage aux autorités divines ne suffit pas à convaincre le prêteur juif, qui refuse d'effectuer le prêt « seur [l]a foy et seur [l]a creance » du chrétien (v. 131) : « Ensi ne puez tu rien avoir, / fait li gūuz, car j'ai doutance / Ne fallisses de convenance » (v. 136). Le comportement hérétique du juif est confirmé par le terme *doutance* (du latin *dubitare*, « douter »), émotion forte dans ce contexte¹²¹), argument suffisant pour ne pas établir avec le

¹¹⁹ Philippe de Thaon, *Bestiaire*, éd. Emmanuel Walberg, Lünd/Paris, H. Möller/H. Welter, 1990, v. 951-955

¹²⁰ Jacques Berlioz, « Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication (XIII^e-XV^e siècles) », dans *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, p. 116.

¹²¹ Dans *La vie de Saint Gilles*, récit hagiographique du XII^e siècle, au moment de relater l'épisode de la trahison du Christ par Judas, le narrateur distingue saint Pierre de Judas en écrivant que « l'un est salvé

bourgeois une *convenance* (du latin *convenire*, « convenir », qui prend le sens plus spécifique « d'accord¹²² » dans cette phrase). Dans un parfait mélange de spiritualité et d'économie, les termes employés pour établir les termes du contrat font systématiquement référence à la foi des deux hommes et au crédit qu'ils souhaitent s'accorder.

L'homme du bourg se trouve forcé de faire monter les enchères et de mettre en gage ce qu'il a de plus capital, sa vie. Plus que dans toute autre version, le remaniement de Gautier de Coinci fait sentir la détresse du chrétien, obligé d'écouter les termes du juif :

« Se tu tout ton avoir ne ras
A tel jor com tu nommeras,
Seur Dieu te jur, gius, bialz frere,
Et seur sa douce chiere mere
Que tes vilains et tes sers iere
En tel guise et en tel maniere
Que tes sers iere de ma teste
Et tout aussi com une beste
Vendre me porras au marchié.
En tant ai mout le col charchié. »

Gautier de Coinci, *Dou giuis...*, v. 147-152.

Risquant d'être relégué au statut d'animal et, pire encore, de marchandise (« Et tout aussi com une beste / Vendre me porras au marchié », v. 150-151), le chrétien risque de devenir l'esclave du juif s'il ne rembourse pas son prêt.

L'offre est particulièrement grave considérant que l'Église a, depuis le haut Moyen Âge, conçu des lois qui rendent illégale la possession d'esclaves chrétiens par les juifs. L'interdiction est formulée par le pape Grégoire le Grand au tournant du VII^e siècle, écrivant dans une lettre à Brunehaut, reine des Francs, qu'il craint la domination des juifs envers les chrétiens : « *Omnino praeterea admirati sumus ut in regno uestro ludaeos christiana mancipia possidere permittitis*¹²³ » (« En outre, nous sommes absolument choqués que dans votre

par sa creance / l'autre est peri par sa dutance » (v. 2811-2812). La citation est d'autant plus intéressante qu'elle lie la salvation au fait d'être endetté ; le crime de Judas est d'avoir accepté d'échanger la confiance du Christ contre trente deniers, brisant ainsi le lien social entre les deux. Dans le *Lai de Narcisse*, récit bref du XII^e siècle, la mère du protagoniste refuse d'écouter les prédictions de l'oracle, mais le narrateur donne raison à la prophétie à l'aide d'une prolepse révélatrice : « Lonc tans en furent en doutance, / Et en la fin fu la provance » (v. 57-58).

¹²² TL, vol. 2, 977 : « *übereinkunft* » ; DEAFél, « Covenance ».

¹²³ Jean-Pierre Devroey et Christian Brouwer, *La participation des juifs au commerce dans le monde franc (VI^e-X^e siècles)*, dans Jean-Marie Sansterre, Alain Dierkens et Jean-Louis Kupper (dir.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1999. En ligne : <http://books.openedition.org/pulg/4769>.

royaume l'esclavage des juifs par les chrétiens soit autorisé »). À l'inverse de la résolution de notre miracle, la peur qu'exprime le pape est plutôt celle que les chrétiens se convertissent au judaïsme, en étant en contact avec les Juifs ! Cette prohibition a des racines profondes au Moyen Âge, puisqu'elle est un enjeu discursif dès le III^e concile d'Orléans, en 538, et au moins jusqu'au concile de Béziers en 1246. Comme l'écrit Gavin I. Langmuir, « *[t]he prohibition of Jewish possession of Christian slaves on that basis made Jewish involvement in large-scale agriculture difficult* » (« la prohibition de la possession juive d'esclaves chrétiens ont pour cette raison rendue difficile la participation des juifs dans l'agriculture de grande échelle¹²⁴ »). La comparaison déployée par le texte, qui fait du chrétien un capital animalier, est donc particulièrement bien trouvée, puisqu'elle rappelle entre les lignes l'objectif même des lois qui empêchent les juifs de posséder des chrétiens.

Le prêteur sur gages comprend immédiatement le langage figuré du bourgeois et répète le tout littéralement, à la suite d'un commentaire du narrateur qui expose sa volonté d'obtenir un esclave :

Li gius, qui en son corage
 Couvoite et vielt mout le servage,
 Riant respont : « Je ne croy mie
 Que Jhesu Cris, li fiex Marie,
 Que clofichierent en un fust
 Nostre ancisseur, soit Diex ne fust,
 Mais, pour ce qu'il fu si sainz hom
 Et prophetes de si grant non,
 Se tu le mes em plegerie
 Que tu me sers toute ta vie
 Seras se fauz de convenance,
 Je le penrai sanz demourance. »

Dou gius qui reçut..., v. 153-164.

Ce qui se joue derrière le gage, c'est la possibilité de rédemption du chrétien, qui ne pourrait l'obtenir en niant sa spiritualité afin de servir un juif. Or les paroles prononcées semblent renverser le discours social du début du XIII^e siècle. Nous venons de remarquer que le pape Grégoire le Grand avait, dès le VII^e siècle, encouragé un contrôle économique et politique des communautés juives en interdisant la possession des chrétiens. Une lettre de Robert Grosseteste adressée à la comtesse de Winchester, avant 1235, demande de ne pas encourager la pratique usuraire des juifs (« *Intimatum namque est mihi, quod Judæos, quos dominus*

¹²⁴ Gavin I. Langmuir, *Toward a definition of antisemitism*, op. cit., p. 59.

*Leircestriensis de municipio suo expulit, ne Christianios in eodem manentes amplius usuris immisericorditer oprimerent, vestra disposuit excellentia super terram vestram recolligere*¹²⁵ ») et lui rappelle les raisons pour lesquelles ces derniers doivent être considérés comme captifs, c'est-à-dire dominé et au service des chrétiens¹²⁶. Il indique en dernier lieu que le fruit de la terre produit par les juifs doit être remis aux chrétiens en échange de leur protection. Ce discours justifie ainsi un contrôle économique et politique des juifs. À propos de cette lettre, Giacomo Todeschini écrit que c'est la tension anti-juive qui rend la richesse des infidèles interdite qui « pousse Grosseteste à souligner de manière ostentatoire le rapport entre *perfidia* [...], *captivitas* et esclavage nécessaire des juifs, négativité absolue de leur richesse et soumission au *dominium* des souverains¹²⁷ ».

On voit ainsi que les discours des chrétiens déterminent le statut social des juifs par une logique avant tout spirituelle. Cet état de domination se puise dans les discours théologico-économique aux notions de *fidelitas* et d'*infidelitas* qui permettent de penser l'attribution et la gestion des richesses. Il y a donc quelque chose de particulièrement paradoxal dans le discours employé par le prêteur sur gages dans le miracle *Dou giuis qui reçut l'ymage Dieu en wages*, puisqu'elle reprend en fait le thème chrétien de la domination juive. Ce récit de persécution fantasmée donne à lire une relation redoutée – celle où le chrétien ne serait plus en contrôle – et prête des intentions néfastes à l'Autre, qui doit, selon la logique narrative, être arrêté. L'apparition de la Vierge et la conversion par le baptême peuvent donc mettre fin au cauchemar, en plus de s'accaparer les richesses du juif, un détail omis par la *Deuxième collection anglo-normande* :

Mes Abraham ne se ublist mie,
 Tantost ad sa lei gwerpie
 Il & tute sa meinée,
 El nun de. Deu est baptizée
 E le aver dunt fu content
 Enparti tut a pore gent
 Pur le amur de la duce mere,
 Ke l'ad salvé en tele manere.

Theodorus, le marchand..., v. 221-228.

¹²⁵ Robert Grosseteste, *Episcopi quondam Lincolniensis epistolæ*, éd. Henry Richard Luard, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 33.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁷ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 219. Voir également Richard W. Southern, *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford, 1986.

Dans une fin qui dévoile parfaitement bien la réalité théologico-économique des débats sur le statut des juifs au moment de la révolution commerciale : la conversion religieuse résulte dans le transfert des possessions juives au profit des « po[v]re gent » (v. 226). Le *mutuum* et les dons aux pauvres – qui étaient déjà en eux-mêmes actes de charité – rendent réciproques le donateur et le donataire sur l’axe de la foi.

Ce type de récit n’a pas eu des répercussions seulement imaginaires, bien au contraire. Dans *Religious poverty and the Profit Economy*, Lester K. Little a présenté une série d’incidents d’origine populaire où les chrétiens s’en sont pris aux juifs. Le tableau est sombre. En Angleterre, le cas d’Abraham de Bristol peut nous intéresser. Dans les premières années du XIII^e siècle, le roi Jean Sans Terre se montre clément envers les juifs parce qu’il est leur débiteur¹²⁸. Toutefois, après la perte de la Normandie en 1205, il réclame des sommes faramineuses à l’Église et aux juifs qui ne parviennent pas à lui transmettre. Il est dit qu’Abraham de Bristol est emprisonné dans un donjon où on lui retire les dents une à une, jusqu’à ce qu’il accepte de payer le montant de 10 000 marcs. L’épisode montre comment ont pu se lier la violence envers les juifs et la gestion des richesses au Moyen Âge.

Quoi qu’il puisse sembler tout à fait anormal de retirer les dents d’un humain pour le forcer à agir, ce geste fait également partie d’un *dit* atypique intitulé *Le dit de la dent*, rédigé entre 1250 et 1272 par un ménestrel normand nommé Hue Archevesque. Dans le lot des dits narratifs, son architecture est singulière puisque le récit est inséré entre un long prologue de 62 vers et un épilogue de 29 vers, alors que les autres œuvres ont en moyenne 15,88 vers de prologue et 5,76 vers seulement en épilogue. L’interprétation du récit est donc, plus que dans toute autre manifestation du genre (ou du « sous-genre » narratif), contrôlée par le narrateur, qui lui donne également un sens analogique dans une intervention de 33 vers. Or le rapprochement entre la morale et l’intrigue est, pour le moins, étonnant. Le court récit relate l’histoire d’un « fevre » (« forgeron ») qui attache la dent d’un vilain à son enclume à l’aide d’un lacet. Il bat ensuite le fer et le pauvre patient effrayé s’enfuit de peur, arrachant par le fait même la dent que le forgeron garde en gage.

De façon étonnante, l’anecdote agit comme un incitatif à la largesse et à la prodigalité. Dans le prologue, le narrateur se lamente de la mort des « bones genz » (v. 8) qui avaient fait

¹²⁸ James Henry Ramsay, *Angevin Empire. Or the Three Reigns of Henry II, Richard I, and John (A.D. 1154-1216)*, Londres, Scholar Select, 1903, p. 426.

preuve de générosité envers lui, ceux « qu'il savoient plus biau doner, / et le lor miex abandoner » (v. 43-44). Hélas, écrit-il au premier vers, « li siecles est si bestornez » :

Menesterels molt recomperent
De ce que ne vivent encore ;
Quar ces mauvès qui vivent ore,
Donassent encore maugré lor ;
Quar trop par suit grant deshonor
Se ces preudes hommes donaissent,
Et cil des iex les esgardaissent ;
Veoir doner sanz doner rien,
Tost se descouvrist lor merrien ;
Quar l'en voit bien, ce est la somme,
Quant mauvès est delez preudomme,
Que c'est molt diverse partie.

Dit de la dent, v. 50-61.

L'utilisation du subjonctif place le comportement vertueux de la largesse du côté de l'hypothétique, accusant par le fait même l'avarice contemporaine des gens du siècle. Ce qui est le plus frappant est que cette plainte se transforme, d'une certaine façon, en menace dans le récit. La plaisanterie, qui passe sur le dos d'un vilain¹²⁹, fonctionne sur le mode de l'intimidation envers les gens aisés¹³⁰. Car tout est empreint d'une violence, des coups donnés à l'enclume jusqu'à l'extraction des dents hors du palais du vilain. La chaleur vive du fer, « chaut de valor & alumez » (v. 99), rappelle entre les lignes le supplice de l'enfer, ce qui accorde au texte un sens anagogique et rappelle les obligations économiques qui incombent aux chrétiens désirent obtenir leur rédemption. À une époque où l'acte de charité « est une sorte de noyau constitutif de l'organisation sociale¹³¹ », le *Dit de la dent* semble montrer que les richesses et les dons se gèrent de façon non seulement volontaire et gratuite, mais également en se les arrachant des mains... et de la bouche !

Dans *Homo Sacer II.2. Le règne et la gloire*, le philosophe Giorgio Agamben écrit que

la théologie chrétienne a donné naissance à deux paradigmes politiques au sens large, paradigmes antinomiques mais qui ont fonctionné de manière connexe : la théologie politique, qui fonde dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain, et la théologie

¹²⁹ Voir à ce sujet la courte analyse de Victor le Clerc, dans « Fabliaux », *Histoire littéraire de la France*, Paris, Firmin Didot et Treuttet et Wurtz, t. 23, 1856, p. 210-211.

¹³⁰ Le fait est également commenté par Antoine Héron de Villefosse, dans « Introduction », *Les dits de Hue Archevesque. Trouvère normand du XIII^e siècle*, Paris, A. Claudin, Libraire-Éditeur, 1885, p. XII-XIII.

¹³¹ Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, *op. cit.*, p. 10.

économique, qui y substitue l'idée d'une *oikonomia*, conçue comme un ordre immanent – domestique et non politique au sens strict – à la vie divine et à la vie humaine¹³².

Durant le haut Moyen Âge et le Moyen Âge central, en s'instituant comme gestionnaire légitime des biens, l'Église gère non seulement la circulation des biens, mais elle instaure également un idéal relationnel social sur les bases d'une théologie morale. Le miracle d'*Abraham, le juif* reprend subtilement les tenants de cette course au pouvoir en exploitant plusieurs lieux discursifs forts de la pensée « éthico-économique ». Sous les allures d'un récit plaisant d'écrin miraculeux traversant les mers, le récit véhicule un certain nombre de leçons chères à la pensée chrétienne.

Dans ce récit, les dettes monétaires se pensent en relation directe avec les devoirs du chrétien envers Dieu. Seul un fidèle, nous apprend le *Gracial*, peut comprendre le sens réel de l'avoir et en faire bon usage. La prohibition de l'usure, de plus en plus forte dans la deuxième moitié du XII^e siècle, fait du *mutuum* donné sans l'espoir d'obtenir un gain la relation contractuelle idéale pour les chrétiens, ce qui se marque dans les textes par l'absence de surplus dans les dialogues entourant l'entente. Nous avons vu que la relation de dette était déployée de façon particulièrement *éloquente* dans le récit, puisque l'écrin, à l'aide de gestes ou l'écrit, est capable de transmettre, en plus des montants dus, un fort message sur la Providence divine. Le contenu de la lettre est du moins assez puissant pour entraîner la conversion du juif et, au passage, léguer ses richesses aux *pauperibus christi*.

À cet égard, il importe de remarquer les différences fondamentales qui distinguent notre récit de ceux qui ont été analysés par Jacques le Goff dans *La bourse et la vie*. Telle une hydre aux visages multiples, on le trouve dans les récits latins représentés sous plusieurs facettes : vampire suceur, lion ravisseur, bœuf, araignée tisseuse, renard, singe et loup. Les *exempla* n'hésite pas à utiliser la peur afin de marquer l'imaginaire des chrétiens et les usuriers sont souvent représentés morts : brûlés vifs, mangés par des serpents ou ensevelis dans l'enfer¹³³. Le nombre important de testaments d'usuriers repentis témoigne de la réussite de ces récits, courts mais efficaces¹³⁴. Toutefois, dans le cas de notre juif converti, rien ne pointe en ce sens. L'explication relève à la fois de la poétique des genres et des discours économiques. D'abord,

¹³² Girorgio Agamben, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'Économie et du gouvernement*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Éditions du Seuil, p. 17.

¹³³ Jacques le Goff, *La bourse et la vie, op. cit.*, p. 50-68.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 86.

les miracles ne donnent que très rarement la mort à leur protagoniste, préférant montrer une échappée inattendue de l'Enfer provoquée par la Vierge elle-même. De plus, les juifs, une fois convertis, participent à la circulation des richesses. Leur utilité est plus grande pour la communauté des chrétiens s'ils sont en vie.

Enfin, le récit semble avoir eu comme fonction de rappeler à chacun sa dette envers Dieu. La deuxième version du *Miracle d'Abraham le juif*, contenue dans le ms. BnF fr. 818, insère le miracle dans un récit-cadre qui concerne « l'archidiares de Lege » (v. 1) en voyage en Grèce. Ce dernier, arrivant à l'Église, entend « soner taborc, tymbre, psalters, / melodie des esturmenz, » (v. 10-12) au point qu'il ne croit pas être à l'église, mais plutôt dans une maison de *jogleors* (« no sembloit pas si bien eglise / come maison de juglerie », v. 13-14). Il demande à un Grec la raison de leur joie, celui-ci entamant le *Miracle d'Abraham le juif*. Une fois le récit entendu, le narrateur retourne auprès de l'archidiacre :

L'archidiares grant joi a
De ce que li Grex li conta,
Los en rendit a Jhesu Crist
Et a sa mere autresi.
La douce virgine Marie
Nos soit vers son fil en aïe. Amen.
De l'ymage Jhesus Crist, v. 254-259.

Sans grande qualité littéraire, ce récit-cadre dévoile tout de même que les récits brefs lient le plaisir au didactisme et qu'ils incitent leur audience à redonner au gouvernement divin, par des actes de charité et en gardant la foi. Seule l'écoute de ce récit rappelle au protagoniste qu'il est endetté envers Dieu et qu'il doit se repentir. Telle semble avoir également été l'intention des scribes de la collection d'*exempla* de la *Vie des pères*, où pratiquement tous les prologues concernent des comportements économiques précis, sans que les récits ne les déploient par la suite¹³⁵. La simple mention des possessions matérielles semble avoir été, dans le contexte des sermons et de prédications morales, suffisante pour rappeler l'allégeance divine et la relation de dette qui incombent au chrétien.

¹³⁵ Par exemple, le récit *De l'ermite qui renoia Deu por une sarrazine*, qui concerne l'amour d'un ermite pour une païenne, affirme « Tost est tornez a guite pire, / chascuns de jor en jor enpire / Tuit ce sont au monde doné / et tant s'i sont abandoné / qu'il n'ont cure per lor peresce / ne de pitié ne de largesce ; / et li riche prelat qui sont / mireor del monde, ki font / tant ke Deus et povre s'en plaignent / de ce que nos et els mehaignent / par les mals essamples qu'il mostrent / quant en avarice se voustrent [...] » (v. 743-752).

Chapitre 8

L'économie narrative des récits brefs

[C]il qui se desmesure est juleor et menestrel
Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, p. 273.

Dans *Le règne et la gloire*, Giorgio Agamben trace la généalogie du mot *économie* à travers les siècles afin de voir comment le pouvoir s'est institué en moyen de gestion des ressources et des hommes¹. Mot à usage multiple, relevant d'abord en grec de la gestion des biens d'un ménage, le terme *œconomia* est utilisé par Quintilien, au I^{er} siècle après Jésus-Christ, afin de penser la disposition d'une oraison ou d'un traité : « *Hermagoras iudicium partitionem ordinem quaeque sunt elocutionis, subjicit oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita nomine Latino caret*² ». Méfiant, le rhéteur et pédagogue latin désigne comme abusif (« *abusionem* ») l'usage que font les latins du terme *œconomiae* dans un contexte d'élocution (« *elocutionis* »), après l'avoir distingué du traitement des affaires domestiques (« *ex cura rerum domesticarum* »). Malgré ces réticences, l'expression « économie narrative » a fait son chemin jusqu'à la modernité et est, à ce jour, couramment employée dans les études littéraires pour faire référence à l'organisation textuelle³. Tel que l'écrit Alain Deneault dans un ouvrage intitulé *L'économie esthétique*,

L'économie [narrative] tient ici à nouveau d'un principe d'organisation : dans tout exercice rhétorique ou littéraire, un propos s'expose avec précision et justesse, le choix des éléments ainsi que leur orchestration se faisant avec mesure et parcimonie pour ménager les efforts d'un lecteur, tout en provoquant chez lui un effet esthétique⁴.

¹ Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, *op. cit.*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 44. « Hermagoras fait dépendre le jugement, la distribution, l'ordre, et tout ce qui concerne l'élocution, de ce qu'il appelle l'économie, mot tiré du grec, qui signifie le soin des affaires domestiques, et qui est employé ici abusivement, notre langue n'ayant pas de mot qui y réponde. » Quintilien, *De l'institution oratoire*, livre. III, ch. 3 dans *Collection des auteurs latins, avec la traduction en français*, trad. Désiré Nisard, Paris, Le Chevalier, 1850, p. 90.

³ Au XX^e siècle, les structuralistes ont fait un usage fréquent du terme avec son sens rhétorique, comme pour Algirdas Julien Greimas qui parle de « l'économie de la narration » et de « l'économie générale du modèle narratif » (« Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique », *Communications*, n° 8, p. 31.). Dans son *Introduction à l'analyse structurale des récits*, Roland Barthes utilise quant à lui l'expression « économie du récit » pour penser la composition des textes narratifs (« Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, n° 8, 1966, p. 11).

⁴ Alain Deneault, *L'économie esthétique*, Montréal, Lux, coll. « Feuilleton théorique », 2020, p. 15.

L'emploi rhétorique du mot *économie* ne s'est toutefois pas transmis directement de l'antiquité à aujourd'hui. Comme le montre Agamben, « [l]e terme *oikonomia* disparaît du langage théologique de l'occident latin au cours du Moyen Âge⁵ ». Le mot en ancien français *yconomie* n'est pas utilisé avant le troisième quart du XIV^e siècle avec le sens de « gestion intérieure d'une maison, d'une famille⁶ » dans la traduction de Nicole Oresme de l'*Éthique* d'Aristote. Des premiers siècles du christianisme à cette date, les sens que l'on attribue au mot *économie* sont plutôt transmis par ses équivalents latins *dispositio* (« disposition ») et *dispensatio* (« distribution »), qui ont des usages marqués dans la sphère de la rhétorique et celle de l'économie pendant tout le « long » Moyen Âge. Dans les arts poétiques médiolatins, la *dispositio* permet de penser l'organisation et l'orchestration d'un texte et la *dispensatio* est un terme fort de la pensée « éthico-économique » du Moyen Âge. Néanmoins, certains récits brefs présentent des intrigues où la dépense des personnages entraîne, entre les lignes, une réflexion sur la composition du texte. Ces cas rares, mais particulièrement éclairants, font de la brièveté une notion qui permet de penser la mesure et la démesure, tant verbale qu'économique.

Gérer les mots. La dispositio dans les arts poétiques médio-latins au Moyen Âge

Les médiévistes ont eu tôt fait de remarquer que la réflexion sur la disposition dans les arts poétiques médiolatins est bien maigre⁷. L'observation a jadis été posée par Ernst Robert Curtius qui, dans une formule plutôt railleuse, a écrit que le savoir des scribes du Moyen Âge sur la composition narrative se limite au fait que le récit doit avoir un début, un milieu et une fin⁸. Dans un article intitulé « The Scope of the Treatment of Composition in the Twelfth- and Thirteenth-Century Arts of Poetry », Douglas Kelly explique l'intérêt modeste de Matthieu de Vendôme (l'*Ars versificatoria*) et d'Évrard l'Allemand (*Laborintus*) pour la composition

⁵ Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, op. cit., p. 410.

⁶ Centre national de ressources textuelles et lexicales, « Économie », dans le *Trésor de la langue française informatisé*. <https://www.cnrtl.fr/étymologie/économie> Consulté le 27 août 2020.

⁷ « The medieval arts of poetry have very little to say about disposition—that is, methods of organizing and structuring a poem ». Ernest Gallo, « Matthew of Vendôme : Introductory Treatise on the Art of Poetry », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 118, 1974, p. 58.

⁸ Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berne, A. Francke Ag. Verlag, 1948, p. 491.

narrative, entre autres, par la vocation d'abord pédagogique de leurs textes⁹. L'enseignement élémentaire s'attache ainsi à la versification, premier sujet à apprendre avant d'être capable de composer. La leçon concerne alors le choix et la juxtaposition des mots dans les vers, ne s'attaquant jamais à la *dispositio* narrative¹⁰.

Malgré tout, cet enseignement initial sur le vers a déjà quelque chose que l'on pourrait qualifier « d'économique ». Dans *l'Ars versificatoria* de Mathieu de Vendôme, rédigé vraisemblablement avant l'année 1175¹¹, la réflexion commence par la description et l'illustration de deux figures de style qui permettent à l'élève d'aborder sa matière (*modo inchoatur materia*) : le zeugme et l'hypozeuxe. Le zeugme est « *quando diversæ clausulæ verbo semel posito includuntur* » (« quand plusieurs clauses d'une phrase concernent un mot qui n'est exprimé qu'une fois », I, 4). L'hypozeuxe, la figure contraire du zeugme, se trouve « *quando singulis clausulis verbum suum sigilatim attribuitur* » (« quand à chaque clause d'une phrase est assignée un mot qui lui est propre », I, 13). En plus d'être une élégante façon d'entamer un sujet (*elegantius potest inchoari*), les figures de style décrites par Matthieu de Vendôme (et, ensuite, par Évrard l'Allemand dans le *Laborintus* rédigé entre les années 1215 et 1280¹²) concernent également « l'économie interne » des vers dont l'espace, mesuré en syllabes, est limité. Placées en position liminale de *l'Ars versificatoria*, les descriptions du zeugme et de l'hypozeuxe invitent le lecteur à être conscient des ajouts ou des retraits de mots dans une phrase, une leçon fondamentale qui pourrait faciliter la vie des « *pueros* » (« enfants », IV, 51, v. 29) n'arrivant pas à écrire des vers.

Au tournant du XIII^e siècle, l'idée que le mètre régit d'une certaine façon l'écriture et le contenu du récit est exposée dans le prologue de la *Poetria Nova* de Geoffroi de Vinsauf. Le poéticien ouvre son texte par une adresse au pape « *Nocent* » (« coupable »), un « nom sans tête » du pape Innocent III :

*Papa stupor mundi, si dixero Papa Nocenti
Acephatum nomen trubam ; sed, si caput addam,
Hostis erit metri. Nomen tibi vult similari :*

⁹ Douglas Kelly, « The Scope of Treatment of Composition in the Twelfth- and Thirteenth-Century Arts of Poetry », *Speculum*, vol. 41, n° 2, 1966, P. 262.

¹⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹¹ Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 1958, p. 3.

¹² *Ibid.*, p. 39.

*Nec nomen metro, nec vult tua maima virtus
 Claudi mensura. Nihil est quo metiar illam :
 Transit mensuras hominum. Sed divide nomen,
 Divide sic nomen : « In » praefer, et adde « nocenti »,
 Efficiturque comes metri. Sic et tua virtus
 Pluribus aequatur divisa, sed integra nulli¹³.
 Poetria nova, v. 1-9.*

La parodie de *captatio benevolentiae* est ainsi liée à un enseignement ludique sur les contraintes du vers, qui ont une réalité métrique et sémantique. Puis, dans un deuxième temps, Geoffroi de Vinsauf montre que le vers peut créer de l'unité (« *In* » *praefer, et adde « nocenti »*), au sein même de sa structure, ce qui crée un objet de valeur plus grande (*Pluribus aequatur divisa, sed integra nulli*). Divisés, les mots ont une valeur moindre ; ils ont un surplus de sens lorsqu'ils sont agencés dans le vers. En creux s'écrit donc une réflexion sur « l'économie » du vers qui pave la voie à une réflexion plus avancée sur l'organisation de la matière narrative.

Car, comme l'écrit Douglas Kelly, la *Poetria nova* de Geoffroi de Vinsauf est un enseignement sur la composition plus avancé que celui de Mathieu de Vendôme, puisqu'il aborde la question de la *dispositio*. Selon le poéticien, la matière impose un début, un milieu et une fin à un récit, mais il revient à l'auteur de replacer le tout dans un ordre naturel ou un ordre artificiel, selon son dessein esthétique :

*Ordo bifurcat iter : tum limite nititur artis,
 Tum sequitur stratam naturae. Linea stratæ
 Est ibi dux, ubi res et verba sequuntur eundem
 Cursum nec sermo declinat ab ordine rerum.
 Limite currit opus, si prælocet aptior ordo
 Posteriora prius vel detrahat ipsa priora*

¹³ « Ô Pape, merveille du monde, si je devais vous appeler “Pape Nocent”, je vous donnerais un nom sans tête ; mais si j’ajoute le préfixe, cela gâcherait le mètre. Votre nom est fait pour être semblable à vous : non seulement le nom ne doit pas être emprisonné par le mètre, votre grande vertu ne doit pas être en aucune mesure limitée. Il n’y a rien qui parvienne à la mesurer, puisqu’elle dépasse la capacité de l’homme à la mesurer. Il faut plutôt diviser le nom de la sorte : écrire « In » et ensuite ajouter « nocent » pour que le mètre fonctionne. Et votre vertu fonctionne de la même façon : si elle est brisée en partie, elle équivaut à celle de plusieurs hommes, mais compris en un tout, elle est incomparable. » Pour m’aider dans la traduction de la *Poetria nova*, j’ai consulté la traduction anglaise d’Ernest Gallo, *The Poetria nova and its Sources in Early Rhetorical Doctrine*, Paris, Mouton, 1971.

*Posterius. Sed in hoc, nec posteriora priori*¹⁴.
Poetria nova, 87-93.

Ainsi l'ordre artificiel peut changer la succession chronologique des événements. Geoffroi de Vinsauf expose ensuite huit exemples de l'ordre artificiel, dans un langage métaphorique qui fait du récit une longue route à découvrir. Tout au long de sa démonstration, une attention particulière est portée à l'unité et à la cohérence de l'œuvre, qui n'a de sens que dans son ensemble et non seulement en raison de sa fin : « *Primus apex operis non solum fulget ab ispo / Fine, sed ipsius duplex est gloria : finis / Thematis et medium [...]* » (« L'intérêt de l'œuvre ne provient pas seulement de la fin, puisqu'il a une gloire double : la fin du thème et son milieu », v. 118-119). Les termes « *linea stratae* » (« voies linéaires », v. 88) et « *sequuntur* » (« suivent », renforçant l'idée de la séquence, v. 89) font de la composition quelque chose qui se pense dans son ensemble et qui ne peut pas (comme pour le nom du pape Innocent) être divisé si l'on veut juger correctement de sa valeur.

Dans son art poétique en prose, le *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* rédigé vers 1200¹⁵, considéré comme la version longue de la *Poetria nova*, Geoffroi de Vinsauf reprend sa réflexion sur la *dispositio* en distinguant à nouveau l'ordre naturel de l'ordre artificiel. Cette fois-ci, cependant, il examine la façon de rattacher les événements d'une histoire entre eux et note également des formules permettant de lier un proverbe ou un *exemplum* à sa composition :

*Si principium artificiale sumptum fuerit a medio vel a fine et ita recessum fuerit a naturali principio, continuandum est per nomina relativa, scilicet talia qui, quæ, quod. Talibus enim eleganter retorquetur stylas ad priora, etiam quantumlibet distantia*¹⁶.
Documentum, II, 2.

¹⁴ « L'ordre peut prendre une route double. Il avance parfois par les chemins artificiels de l'art ; parfois il emprunte la voie de la nature. Nous suivons la route linéaire quand les mots et les événements vont à la même vitesse, quand le discours ne s'éloigne pas de l'ordre naturel. L'œuvre devient artificielle si un ordre plus approprié consiste à mettre la fin en premier, ou mettre le début en dernier. [...] »

¹⁵ Päivi Mehtonen, *Old Concepts and New Poetics. Historia, Argumentum, and Fabula in the Twelfth- and Early Thirteenth-Century Latin Poetics of Fiction*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, coll. « Commentationes Humanarum Litterarum », 1996, p. 67.

¹⁶ « Si le commencement artificiel entame par le milieu ou la fin il y a eu un évitement de l'ordre naturel, la matière doit continuer à l'aide d'un pronom relatif, comme *qui, lequel, quoi*. Parce qu'avec de tels mots le style reflète élégamment ce qui est venu avant, même si ils étaient distants. » Pour m'aider dans la traduction du *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi*, j'ai consulté Geoffrey of Vinsauf, *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi. Instruction in the Method and Art of Speaking and Versifying*, trad. Roger P. Parr, Milwaukee, Marquette University Press, coll. « Mediaeval Philosophical Texts in Translation », 1968.

*Si principium artificiale sumptum fuerit a proverbio, continuandum est per haec verba fatetur, docet, probat, attestatur, vel per æquipollentes sententias*¹⁷ [...].

Documentum, II, 5.

*Si principium sumatur ab exemplo, aliter continuandum est quam in praemissis. Cum enim exemplum inducatur quasi quoddam simile, continuandum est hujusmodi pariter, similiter, a simili, vel per æquipollentes sententias*¹⁸.

Documentum, II, 9.

Pour une réflexion que la critique moderne a jugée trop mince – Faral écrivant « Et c’est tout¹⁹. » après la description du contenu touchant à la *dispositio* dans le *Documentum* –, les quelques remarques qui se trouvent dans les traités d’arts poétiques dévoilent tout de même assez bien la place qu’accordaient les médiévaux à l’organisation interne d’un texte. Les poéticiens fournissent les outils précieux pour que la composition paraisse cohérente, qu’elle concerne l’organisation des mots dans un vers ou l’enchaînement des parties d’un récit.

L’intérêt que vouent les grammairiens et les rhéteurs médiolatins à ce que l’on nomme aujourd’hui « l’économie narrative » justifie probablement les remarques nouvelles sur l’*abbreviatio* et l’*amplificatio*. Dans un article sur les arts poétiques, Pierre-Yves Badel insiste sur le caractère innovateur de la réflexion médiévale lorsqu’elle est comparée à la tradition antique :

Les *Arts poétiques* ont donc recueilli les quelques informations qu’ils lisaient dans les traités antiques et rhétoriques et chez les glossateurs d’Horace. Leur apport a consisté à en faire un sous-ensemble de préceptes allant dans le même sens (l’*abbreviatio*) et constituant un type de développement opposé à un autre type constitué, quant à lui, par les préceptes de l’*amplificatio*. Il y a là une véritable nouveauté²⁰.

Dans les arts poétiques anciens, l’amplification (*amplificatio, dilatatio*) et l’atténuation (*deprimere, minuere*) concernent la force des idées²¹. Aux XII^e et XIII^e siècles, elles concernent la composition et prennent une dimension quantitative bien nette : elle peuvent être appréciées dans les textes en faisant le calcul du nombre de vers ou de lignes de prose. L’importance de

¹⁷ « Si le commencement artificiel est formé par un proverbe, le matériel devrait continuer par les mots reconnaît, apprend, prouve, atteste, ou par une phrase équivalente. »

¹⁸ « Si le commencement est formé par un *exemplum*, il devrait être comme ce qui suit. Car lorsqu’un *exemplum* est introduit comme un type de comparaison, il devrait être continué avec des mots de la sorte : également, similairement, de la même manière ou en utilisant des phrases semblables. »

¹⁹ Edmond Faral, *Les arts poétiques, op. cit.*, p. 59

²⁰ Pierre-Yves Badel, « La brièveté au risque de l’obscurité. Poétique médio-latine et comique », dans *Faire court, op. cit.*, p. 23.

²¹ Edmond Faral, *Les arts poétiques, op. cit.*, p. 61.

ces deux notions – qui ne sont pas considérées par les poéticiens comme opposées, selon Pierre-Yves Badel²² – est attestée par la place qui leur est accordée dans les traités²³ et le nombre de procédés qui sont exposés au lecteur²⁴.

L'enseignement qui touche à l'*amplificatio* et à l'*abbreviatio* témoigne encore une fois d'une conscience aiguë des phénomènes textuels permettant de rendre la composition cohérente. L'amplification consiste à étayer une matière par des procédés variés qui permettent de développer ou d'allonger un sujet²⁵. Geoffroi de Vinsauf décrit le procédé général en le comparant aux habits qui peuvent donner l'illusion de traiter d'une matière nouvelle :

[...] *Si facis amplum,*
Hoc primo procede gradu : sententia cum sit
Unica, non uno veniat contenta paratu,
Sed variet vestes et mutatoria sumat ;
Sub verbis aliis praesumpta resume ; repone
Pluribus in clausis unum ; multiplice forma
*Dissimuletur idem ; varius sit et tamen idem*²⁶.
Poetria nova, v. 219-225.

La métaphore lui permet d'illustrer son propos à deux occasions, puisqu'il fait varier les mots « *paratu* », « *vestes* » et « *sumat* » qui renvoient aux « vêtements » ; puis, il formule de quatre façons l'idée qu'une même chose peut être formulée différemment (« *Sub verbis aliis*

²² « Les traités anciens ne font pas de l'abréviation une méthode opposée à l'amplification. Quant ils mentionnent la brièveté, c'est à propos des figures. » *Ibid.*, p. 20.

²³ 517 vers dans la *Poetria Nova* et 43 paragraphes de prose dans le *Documentum* de Geoffroi de Vinsauf ; 43 vers dans le *Laborintus* d'Évrard l'Allemand ; enfin, 5 pages de vers et de prose dans l'édition moderne de la *Parisiana Poetria* de Jean de Garlande. Pour ce dernier texte, l'édition consultée est Giovanni Mari, « *Poetria magistri Johannis anglici de arte prosayca metrica rithmica* », *Romanische Forschungen*, n° 13, 1902, p. 883-965.

²⁴ Edmond Faral note que « [l]es procédés [*d'amplificatio*] sont au nombre de huit selon la *Poetria nova* et le *Laborintus*, de neuf d'après Jean de Garlande » (*Arts poétiques, op. cit.*, p. 62), puis, « [l]es moyens d'abrèger indiqués par Geoffroi de Vinsauf (*Poetria*, v. 690) sont au nombre de sept [...]. C'est la même énumération que contient l'*Ars dictandi* de Jean de Sicile. Le *Documentum* (ii, 32) reproduit la même doctrine en des termes un peu différents. Évrard (v. 399) et Jean (p. 913) réduisent les procédés, le premier au nombre de quatre [...], le second au nombre de cinq [...]. » (Edmond Faral, *Les arts poétiques, op. cit.*, p. 85).

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁶ « Si vous amplifiez, considérez ceci comme votre première étape : même si l'argument peut être simple, ne l'entrez pas en ayant seulement une seule allure, mais accoutrez le en de différents vêtements et changez ses habits. Répétez en de différents mots ce que vous avez déjà dit ; déclinez sur la page une même chose de plusieurs façons ; laissez une chose cachée derrière plusieurs formes ; qu'elle soit différente et en même temps semblable. »

praesumpta resume ; reopne / Pluribus in clausis unum ; multiplice forma / Dissimuletur idem ; varius sit et tamen idem », v. 223-225). L'amplification s'effectue en considérant le texte dans son ensemble, avec un œil attentif pour éviter les répétitions du même au même (par exemple, deux occurrences du mot *vestes* en deux vers). Dans la longue démonstration qui suit ces vers (486 vers), Geoffroi de Vinsauf entraîne ses élèves à être conscients de la jonction entre les sections d'un récit ou d'un texte : « *Formula subtilis juncturae, res ubi junctae / Sic cœunt et sic se continugunt, quasi non sint / Contiguae* ».

À la suite de l'illustration étendue de l'*amplificatio*, la description des procédés d'abrègement chez Geoffroi de Vinsauf est particulièrement courte (46 vers), ce qui, comme le souligne Pierre-Yves Badel, semble être à nouveau un « effet de réflexivité²⁷ ». Les procédés d'abrègement sont ainsi dévoilés à l'aide d'une énumération rapide, qui a l'allure d'une synthèse :

*Si brevis esse velis, prius ista priora recide,
Quæ pompam faciunt ; modicumque prematur in orben
Summula materiae, quam tali comprime lege :
Plurima perstringat paucis expressa locutrix
Emphasis ; – ore brevi dispendia lata coartet
Articulus punctim cæsus ; – compendia quædam
Ablativus habet cum sit sine remige solus ;
– Respuat audiri bis idem²⁸ ; [...]
Poetria nova, v. 695-702.*

L'abrègement se pense par la négative : les verbes *recide* (< *recido*, « ôter en coupant, trancher, rogner ») *dispendia* (< *dispendium* [*dispendo*], « dépense, frais », donc avec le sens de « dispenser de »), *respuat* (< *respuo*, « rejeter ») en plus de la préposition ablative *sine* (« sans »). L'utilisation de la forme nominative plurielle de *dispendium* est particulièrement intéressante, puisque le terme est issu du lexique du commerce. On retrouve là l'un des rares raccords entre les arts poétiques médiolatins et le vocabulaire économique, ce lien s'établissant précisément au moment de parler de la brièveté. Abréger signifie alors « faire l'économie » d'éléments jugés superflus.

²⁷ Pierre Yves-Badel, « La brièveté au risque de l'obscurité », *art. cit.*, p. 25.

²⁸ « Si vous voulez être bref, n'utilisez aucune des méthodes décrites plus haut, qui produisent de l'effusion ; faites un résumé du matériel d'une longueur modeste, que vous pouvez condensez ainsi : laissez Emphase réduire plusieurs expressions en quelques unes ; laissez Virgule contraindre du matériel éparpillé dans un discours bref ; l'Ablatif Absolu a une certaine concision ; ne dites pas la même chose deux fois. »

Il n'est sans doute pas anodin que l'*exemplum* utilisé pour illustrer l'abrègement dans la *Poetria nova* et le *Documentum de arte versificandi* de Geoffroi de Vinsauf soit une version remaniée du *De mercatore*, un récit marqué par le lexique commercial, également connu en langue vernaculaire sous le nom de *l'Enfant remis au soleil* (voir *infra*, p. 270-271). Le poéticien introduit le récit en clamant la valeur réflexive du texte par rapport à la brièveté : « [...] *Vel ista / Omnia, vel saltem quod res desiderat ipsa / Ecce rei speculum : res tota relucet in illo* » (« Voici un miroir du sujet ; toute la matière rayonne de lui », *Poetria nova*, v. 715-717). *De mercatore* est ensuite raconté en quatre vers :

*Rebus in augendis longe distante marito,
Uxor moecha parit puerum. Post multa reverso
De nive conceptum fingit. Fraus mutua. Caute
Sustinet. Asportat, vendit matrique reportans
Ridiculum simile liquefactum sole refingit*²⁹
Poetria nova, v. 718-722.

L'*abbrevatio* s'effectue dans cet exemple à l'aide des divers procédés qui avaient été nommés préalablement par Geoffroi de Vinsauf, soit l'utilisation de l'ablatif absolu « *longe distante marito* » (v. 738), l'emphase des phrases successives « *Fraus mutua* » et « *Caute sustinent* » (v. 738-739) et l'utilisation d'une virgule au lieu d'une conjonction de coordination au vers 738, entre les verbes *asportat* et *vendit*. L'utilisation de la virgule est encore plus marquée dans deux autres exemples donnés ensuite, où le récit est réduit à deux vers : « *De nive conceptum quem mater adultera fingit / Sponsus eum vendens liquefactum sole refingit* » (v. 738-739) et « *Vir, quia quem peperit genitum nive femina fingit, / Vendit et a simili liquefactum sole refingit* » (v. 740-741).

Dans le premier remaniement de cinq vers (v. 718-722), il est notable que le fils ne soit pas mentionné. Il s'agit là d'une illustration du conseil donné à deux occasions, selon lequel « *prudencia docti / In dictis non dicta notet* » (« l'homme sage observe ce qui est dit en ne disant pas », v. 702-703) et « *casus sine remige liber* » (« une référence à une chose qui n'est pas dite », v. 712). Le *Documentum de arte versificandi* associe directement le procédé à la désignation des personnages : « *facile est per studium adaptare verba nominibus* » (« il est

²⁹ « Le mari s'étant longtemps absenté pour faire fructifier son avoir, sa femme adultère donne naissance à un enfant. Quand il revient après un long moment, elle prétend qu'il a été conçu grâce à de la neige. Déception mutuelle. Il se retient de réagir avec prudence. Il l'emporte au loin, le vend. Il lui rend la monnaie de sa farce, en lui disant des propos également insensés, que le soleil a fait fondre l'enfant. »

aisé d'ajuster les significations aux noms pendant l'étude », II, 43) et « *circumscribendæ sunt sententiæ et colligenda sunt nomina rerum de quibus solis consistit vis materiæ* » (« il faut éviter les phrases et rassembler le nom des choses simplement à partir de la vertu du matériel », II, 43). L'exemple initial de Geoffroi de Vinsauf fait état de cette règle en retirant de l'équation la vente du fils. Sa marchandisation fait ainsi disparaître des éléments syntaxiques qui auraient pu faire partie de la phrase, un peu comme s'il en avait réellement fait « l'économie ». L'insertion du récit bref *De mercatore*, au moment de faire la leçon sur l'*abbreviatio* narrative, constitue ainsi l'une des rares utilisations de l'imaginaire du commerce dans les traités de grammaire et de composition.

Si le sens rhétorique du mot *œconomia* passe par le mot *dispositio*, les traités de composition et d'écriture des tournants des XII^e et XIII^e siècles emploient néanmoins très peu les termes du commerce médiéval pour décrire la production de textes. Bien que les arts poétiques médiolatins constituent des discours fortement imagés, l'argent ne semble pas offrir, dans ces traités, une comparaison utile pour illustrer les propriétés du langage, comme elle a pu l'être dans l'Antiquité et qu'elle le sera pour la modernité. Dans de rares cas, les termes économiques évoquent la disparition des mots dans une phrase (*dispendo*) ou ils symbolisent l'abrègement du récit (la disparition syntaxique de l'enfant dans *De mercatore*). Quoique relativement exceptionnels, ces extraits sont précieux dans le contexte de notre travail, puisqu'ils confirment une certaine affinité entre l'économie et la brièveté au tournant du XIII^e siècle. Cet emploi métaphorique n'est peut-être pas particulièrement fréquent, mais nous verrons que quelques récits brefs ont également problématisé la brièveté en mettant à profit l'imaginaire de la dépense.

Il est bien connu que la réflexion sur la *dispositio* se renouvelle dans les œuvres narratives de langue vernaculaire, à l'aide de termes nouveaux qui sont propres au français³⁰. Encore une fois, l'organisation textuelle et la production de sens se pensent rarement à l'aide

³⁰ Marie-Louise Ollier va même jusqu'à dire que les arts poétiques médiolatins ne permettent absolument pas de mieux comprendre les prologues des œuvres de Chrétien de Troyes : « *I should state, moreover, that the tradition of medieval "Arts of Poetry" are of no help here: they allow no room for new "genres," and besides, they seem more often to be a collection of technical, empirical precepts than a truly theoretical reflection* » Marie-Louise Ollier, « The Author in the Text. The Prologues of Chrétien de Troyes », *Yale French Studies*, n° 51, 1974, p. 32-36. La version française de cet article est publiée dans Marie-Louise Ollier, *La forme du sens. Textes narratifs des XII^e et XIII^e siècles. Études littéraires et linguistiques*, Orléans, Paradigme, 2000.

de métaphores économiques, mais il importe tout de même pour nous d'observer comment le travail sur la *dispositio* se manifeste dans la narration à l'aide de termes particuliers. Ainsi, comme le montre Marie-Louise Ollier dans un article intitulé « The Author and the Text. The Prologues of Chrétien de Troyes » publié en 1974, la *conjointure* se définit comme « *textual organization in its entirety*³¹ ». La critique la distingue de la *dispositio* latine en affirmant que « [it] can in no way be reduced to meaning merely the narrative argument » et, plus loin :

*Chrétien's originality consists in making a romance, that is, a significant whole, invested with meaning at every level of its structure – the sequential arrangement being but one of the elements that come together to produce this meaning*³².

Avec les termes *antancion* (« *the creative effort itself*³³ »), *antante* (« *the investing of a thought and a will of the other* ») et « *the active receptivity demanded of the reader or the listener* ») et *sens* (« *an interpretation of the matière*³⁴ »), la narration fait appel aux compétences exégétiques du lecteur en indiquant que la forme a été pensée dans son ensemble.

La médiéviste mène son enquête à partir des prologues de Chrétien de Troyes, des formes longues, donc, mais un lexique comparable est employé dans les formes brèves. Les célèbres premiers vers du *Prologue* général aux *Lais* de Marie de France, conservés seulement dans le manuscrit *K*, invitent le lecteur à « gloser la lettre / e de lur sen le surplus mettre » (v. 15-16), en usant du terme *surplus* dont nous avons auparavant noté l'appartenance au lexique économique (*infra*, p. 332). L'entreprise de l'autrice à « lais assembler » (v. 47) suggère que l'interprétation doit se faire en décortiquant les jeux d'échos et de rappels qui s'observent à même les récits³⁵. De plus, Marie de France positionne son écriture par rapport à

³¹ *Ibid.*, p. 30.

³² « L'originalité de Chrétien consiste à faire un « roman », c'est-à-dire, un tout significatif, investi avec un sens à chaque niveau de sa structure – l'arrangement séquentiel n'étant qu'un des éléments qui se rejoignent pour produire du sens. »

³³ *Ibid.*, p. 32.

³⁴ *Ibid.* p. 31.

³⁵ « [C]e qui rend unique le projet littéraire de Marie de France et le transforme radicalement par rapport à ses contemporains, c'est sa façon de combiner dans une même œuvre les rôles d'auteur et de collectionneur de lais. [...] Marie nous invite à lire les lais, mais aussi la collection elle-même ». Matilda Tomaryn Bruckner, « Conteur oral / recueil écrit : Marie de France et la clôture des lais », *Revue de littératures françaises et comparées*, n° 5, 1995, p. 5. Marie-Louise Ollier, « Les lais de Marie de France ou le recueil comme forme », dans *La nouvelle : genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval*, Montréal, Plato Academic Press, 1983. Roger Dragonetti, « Le lai narratif de Marie de France : 'Pur quei fu fez, coment e dunt' », dans *Littérature, Histoire, Linguistique, recueil d'études offert à Bernard Gagnebin*, dir. Marcel Raymond et Sreten Marić, Lausanne, L'Âge

celle des anciens, qui « assez oscurement diseient » (v. 12). Ce commentaire fait écho au célèbre propos d'Horace, « *Brevis esse laboro, obscurus fio* » (« Je travaille à être bref, je deviens obscur »), ayant été glosé par Geoffroi de Vinsauf dans la version longue du *Documentum*³⁶ :

*Obscura breuitas est quando quis adeo breuitati innitur, quod ea que sunt materie sue necessaria pretermittit. Unde grauis generatur obscuritas auditori [...] Istud innuit Oracius dampnando obscuram breuitatem sic*³⁷.

Utilisée de la sorte, l'idée d'une « brièveté obscure » est un enjeu discursif lié à la mesure. Si une brièveté contrôlée peut mener à un discours clair et efficace, l'adverbe « assez » (v. 12), utilisé par Marie de France, soulève la question du *trop* obscur, d'une brièveté qui masquerait le propos du discours. L'antidote, pour l'autrice des lais, est « [d']apprendre » à « gloser la lettre » (v. 14-15). La brièveté, en tant que mode d'énonciation du discours, est une façon de signifier qui met en tension la possibilité de l'incompréhension³⁸. Pour comprendre, il faut que le lecteur utilise ses facultés interprétatives.

Témoignages moins connus que celui de Marie de France, les collections de miracles insistent aussi sur le travail de mise en forme qui a été fait. Leurs prologues font valoir la brièveté de leurs récits, comme dans la *Deuxième collection anglo-normande* où le narrateur se présente comme un pauvre pêcheur (*pecchere*) travaillant les textes pour en faire ressortir la valeur :

Ne mie pur ceo ke joe ai enpris
De ren amender les vels escrits,
Ke de lui sunt fet plus de cent anz
En beau latin et en romanz,
Mes tucher vodrai mult brevement
De lur materie, sicum jeo en sent,

d'homme, 1973, p. 31-53. Voir également les pages dévouées à l'assemblage des lais dans l'édition de Nathalie Koble et Mireille Séguy, *Lais bretons*, *op. cit.*, p. 29-35.

³⁶ Pierre-Yves Badel et, à sa suite, Gérard Dessons ont commenté la thématique de la « brièveté obscure » dans les arts poétiques antiques et médiévaux. Pierre Yves-Badel, « La brièveté au risque de l'obscurité », *art. cit.*, p. 20-23. Gérard Dessons, *La voix juste. Essai sur le bref*, Paris, Éditions Manucius, 2015, p. 35.

³⁷ « La brièveté obscure, c'est quand vous cherchez tant la brièveté que vous en venez à oublier ce qui est indispensable à votre matière. Il en résulte pour votre auditeur une sérieuse obscurité [...] C'est ce que signifie Horace quand il condamne la brièveté obscure. » Karsten Friis-Jensen, « The *ars poetica* in 12 Century France : the Horace of Matthew of Vendôme, Geoffroy of Vinsauf and John of Garland », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, n° 60, 1990, p. 386-387.

³⁸ Voir à ce propos *ibid.*, p. 59-60.

Pur remembrir e pres e loin
De ses vertues a mun bosoin,
Ke en devers lui averai trové
U par leale gent esproé ;
Tut ensemble voil amaser
Pur mei et altres solacer.

Deuxième collection anglo-normande, Prologue, v. 35-50.

La jonction de textes brefs procure au narrateur et au lecteur une (ré)jouissance (*solace*) féconde, un terme de l'amour courtois (*solaz*) qui renvoie au plaisir du texte tout en ayant, dans ce contexte, une connotation chrétienne manifeste qui relève davantage de la béatitude que de la jouissance³⁹. Le miracle met de l'avant son choix de raconter des histoires brèves au moment de justifier également le choix de la langue romane. Ces deux caractéristiques participent à la volonté de « remembrir » les vertus morales (v. 41), « pur mei et altres solacer » (v. 50). Didactisme et plaisir (marqué par le verbe *solacer*), se conjuguent ainsi avec brièveté et narrativité pour créer un espace discursif particulier, qui va à la rencontre des idéaux et des valeurs spirituelles. L'assemblage des miracles, la disposition des textes entre eux, met à profit la petitesse des récits et leur propension à être des formes signifiantes, comme nous l'apprenait Marie de France.

À cet égard, la brièveté est un marqueur typologique fort que mettent de l'avant les différentes formes de notre corpus. Elle distingue une certaine production narrative, marquée par l'économie du vers, d'une autre, qui ne s'écrit pas en fonction d'une contrainte de longueur. Il y a déjà longtemps que Paul Zumthor a montré les similitudes d'un corpus marqué par la brièveté (dimension textuelle relativement petite, unité narrative, présentification du sens, tendance à l'exemplarité et structure narrative organisée autour de la pointe ou de la chute finale⁴⁰), en les comparant au roman :

C'est là une des oppositions les plus fortes qui distinguent du roman la narration brève. La « senefiance » d'un roman s'établit à partir de chaque détail ou épisode, et comporte ainsi, normalement, une multiplicité qui peut aller jusqu'à la contradiction ; par là même, elle n'est définissable qu'à un haut degré d'abstraction. La « senefiance » d'une « nouvelle » a pour signifiant le texte entier comme tel et, sauf exception, elle a quelque chose d'obvie et comme concret. Très souvent, elle est livrée de façon expresse et univoque [...] ⁴¹.

³⁹ Sur l'influence de l'idéologie et de la littérature courtoise dans les miracles, voir Jean-Louis Benoît, « La dame courtoise et la littérature dans *Les miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coinci », *Le Moyen Âge*, n° 2, 2010, p. 367-384.

⁴⁰ Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 380-404.

⁴¹ *Ibid.*, p. 400-401.

Selon nous, par delà l'enseignement moral qui est souvent rendu explicite dans l'intrigue ou dans l'épilogue, les récits brefs produisent un savoir complexe qui dépasse l'entendement du texte. Si une interprétation est fréquemment « présentifiée », celle-ci n'épuise pas les multiples sens qui sont produits. Écrire brièvement n'est pas un moyen de simplifier les textes ; cette forme d'écriture demande au contraire à l'interprète d'évaluer ce qui échappe au discours.

Cette conception, en grande partie communicationnelle proposée par Paul Zumthor, est probablement à lier à sa conception des genres brefs. Toujours dans l'*Essai de poétique médiévale*, il témoigne d'un sérieux doute quand vient le temps de considérer les lais et les fabliaux comme des genres⁴² et regroupe ensuite toutes les formes qui ne sont pas lyriques dans le groupe très large des « narrations brèves » (qu'il finit par désigner par le terme « nouvelle⁴³ ») :

Ce phénomène n'est pas propre aux *lais* de Marie de France. Il ne tient pas uniquement au lien génétique attachant le récit à quelque forme de chant. On l'observe en effet dans beaucoup d'autres textes, dénués de tout rapport avec la poésie chantée : ainsi, dans les fabliaux, les contes pieux ou les *exempla*. Ce sont là des formes narratives élaborées au sein de tradition différentes, mais convergeant par un certain nombre de leurs effets. L'un ou l'autre de leurs caractères permet de les rapprocher des "formes simples" jadis inventoriées par Jolles [...]⁴⁴.

Refusant également au fabliau le statut de genre⁴⁵, il tend à réduire les caractéristiques qui singularisent les récits brefs entre eux. L'argument majeur, souvent repris par la suite, est que les étiquettes génériques employées pour parler des récits brefs n'auraient répondu alors à aucune logique précise : « La distribution des divers termes dans l'ensemble paraît à peu près aléatoire. Ce qu'ils désignent échappe à toute définition : "estoire", "dit", "exemple", "conte", "fable" et ses diminutifs : "fablel" et "fabliau"⁴⁶ ». Dans une communication présentée au colloque de Montréal sur la nouvelle en 1972, l'auteur élaborait davantage sa pensée et proposait de considérer la « brièveté comme forme », c'est-à-dire de reconnaître une poétique

⁴² « Sous les noms de *lais* et de *fabliaux* sont habituellement regroupés les plus notables (du moins dans l'état actuel de nos éditions) d'entre eux. L'ouvrage de Baader sur les lais peut être considéré comme exhaustif, à cette importante réserve près qu'il définit son objet comme un "genre" : cela même reste sujet à sérieuse discussion. » *Ibid.*, p. 383-384.

⁴³ *Ibid.*, p. 401.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 391.

⁴⁵ « Les rares auteurs identifiés de "fabliaux", de Jean Bodel à Watriquet de Couvin, en passant par Philippe Beaumanoir, furent des hommes socialement mobiles, et le reste de leur œuvre suggère que "fabliau" n'était pour eux qu'un mode de dire parmi d'autres. » *Ibid.*, p. 395.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 159.

singulière aux récits brefs⁴⁷. Conçue ainsi, la brièveté est proposée comme une solution à la filiation générique des œuvres et à la panoplie d'étiquettes employées pour parler des récits brefs.

Toutefois, les travaux récents des médiévistes ont montré que les étiquettes génériques des récits brefs ne sont pas utilisées de façon parfaitement aléatoire et qu'elles permettent au contraire de désigner des discours qui se distinguent les uns des autres⁴⁸. Dans un article intitulé « Pour faire court : conscience générique et formes brèves au Moyen Âge », Francis Gingras montre que le critère de la brièveté joue un rôle prépondérant dans la typologie des genres narratifs au Moyen Âge⁴⁹. Il dévoile que la concision du vers se conjugue avec la vocation didactique des récits, et ce, même pour le genre du fabliau, qui a longtemps été réduit à sa capacité de faire rire⁵⁰. Il semble que notre étude concoure également à ne pas englober l'ensemble des récits brefs dans une « forme brève », mais bien à les distinguer en fonction d'une typologie des genres, sensible à la poétique interne de ces textes. L'utilisation du vocabulaire commercial est à ce point différente selon les formes brèves qu'il permet d'en apprécier les différences. On verra dans ce chapitre que « l'économie du vers » s'est parfois pensée à travers le lexique du commerce, en venant codifier et qualifier des gestes économiques précis. La largesse féodale, par exemple, est envisagée positivement par les lais courtois, mais négativement par les miracles chrétiens, dans des passages qui rompent avec la brièveté textuelle.

Ainsi, comme pour les termes *conjecture*, *sens*, *antancion* et *antandre*, les marqueurs de brièveté relèvent, eux aussi, du vocabulaire de la *senefiance*. Ils renvoient au travail formel

⁴⁷ Paul Zumthor, « La brièveté comme forme », dans *La nouvelle. Formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval*, éd. G. di Stefano et P. Stewart, Montréal, Plato Academic Press, 1983, p. 3-8.

⁴⁸ Voir notamment l'enquête menée par Isabelle Delage-Béland sur l'étiquette *fablel* dans sa thèse de doctorat, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 386 : « En se contentant de ranger sous la dénomination “récit bref” le lai, le dit, la fable ou le fabliau – une opération qui calque le paysage littéraire moderne, qui ne dispose à peu près que de la catégorie de la nouvelle pour accueillir ses narrations brèves – sous prétexte que les frontières génériques sont trop floues au Moyen Âge, on court le risque de priver chaque genre de sa spécificité, une spécificité que révèlent pourtant à la fois les étiquettes génériques et les commentaires métatextuels. »

⁴⁹ Francis Gingras, « Pour faire court : conscience générique et formes brèves au Moyen Âge », dans Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik (dir.), *Faire court*, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165.

qui a été fait à partir de la *matiere* et qui participe à la création du sens. Car, comme l'écrit Geoffroi de Vinsauf dans la *Poetria nova*, « *prudencia docti / In dictis non dicta notet* » (« l'homme sage observe ce qui est dit en ne disant pas », v. 702-703). Les formes narratives vernaculaires ont étendu ces commentaires – qui se situaient davantage sur le plan de la phrase et de la suite des arguments dans une composition – à la forme entière d'une œuvre, d'où le sens rayonne de toutes parts. Les marques discursives de la brièveté, qui apparaissent tant dans les formes brèves⁵¹ que dans les formes longues⁵², témoignent du souci de ne pas allonger inutilement la narration. Mais, dans les récits qui se targuent d'être brefs, les promesses de concisions annoncent aussi une manière particulière de signifier ; elles signalent que l'économie du vers produit un sens supplémentaire. Elles ordonnent donc un « horizon d'attente » formel, pour reprendre l'expression de Hans Robert Jauss, c'est-à-dire « un ensemble de règles préexistant pour orienter la compréhension du lecteur (du public) et lui permettre une réception appréciative⁵³ ». Les écarts par rapport à cet horizon provoquent une réaction chez le lecteur – horreur, surprise, rire, etc. – qui complète, dans certains cas, une réflexion sur la *dispensatio* des richesses, comme nous le verrons maintenant.

La signification sociale de la dépense. Le Lai de Lanval de Marie de France et le Miracle de Théophile de Gautier de Coinci

Textes emblématiques de la littérature médiévale, souvent commentés par la critique, le *Lai de Lanval* et le *Miracle de Théophile* sont, à bien des égards, aux antipodes du paysage des œuvres de fiction en langue vernaculaire au tournant du XIII^e siècle. Ils le sont notamment sur la question de la *dispensatio* médiévale, comme l'illustrent les deux citations suivantes :

Lanval donout les riches duns,
 Lanval aquitout les prisuns,
 Lanval vesteit les juggleürs,
 Lanval feseit les granz honors !
 N'i ot estrange ne privé
 A ki Lanval n'eüst doné.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Au sujet des marques discursives de la brièveté dans les formes longue voir Madeleine Jeay, « *Pour cause de briefté* : les formules d'abrègement dans la narration longue », *Faire court, op. cit.*, p. 105-120.

⁵³ Hans Robert Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », *Poétique*, vol. 1, n° 1, 1970, p. 79-101.

Mut ot Lanval joie e deduit
Marie de France, *Lai de Lanval*, v. 209-215.

Theophilus ne list ne chante,
Theophilus n'entre en eglyse,
Theophilus ne fait servisse
Ne chose nule qui Dieu plaise.
Theophilus aime mielz aise,
Richece, honeur et signorie
Que ma dame sainte Marie,
Que tant soloit devant amer.
Theophilus perille en mer,
Theophilus deve et faunoie,
Theophilus a cuer de fer.
Theophilus el feu d'enfer
S'enfuit le trot et les granz sauz.

Gautier de Coinci, *Comment Theophilus vint a penitance*, v. 544-557.

Dans le *Lai de Lanval*, « joie e deduit » (v. 215) sont provoqués par les actes de générosité, alors que dans le *Miracle de Théophile* de Gautier de Coinci l'accumulation nécessaire à la largesse est vue comme un péché individuel qu'il faut proscrire (« Theophilus aime mielz aise, / Richece, honeur et signorie », v. 548-549). En formant une anaphore par la répétition du nom des deux protagonistes, les récits pensent en creux la signification sociale de la *dispensatio* en accordant une place de choix à la dimension identitaire du don. La reprise de l'anaphore dans le *Miracle de Théophile* de Gautier de Coinci tend à exprimer, par « l'économie » textuelle, la bonne gestion de la richesse (la *charité* chrétienne) et proscrire une attitude proprement aristocratique quant à la distribution des biens (la *largesse* nobiliaire). Que le tout s'effectue par l'entremise d'une figure de style qui attire l'attention sur la *dispositio* des vers est dans ce contexte particulièrement significatif. Elle fait de la brièveté l'un des éléments textuels qui participent à la réflexion « éthico-économique » du Moyen Âge.

Parmi les douze lais attribués à Marie de France, celui de *Lanval* est sans conteste le plus ancré dans une réflexion sur la distribution des biens. Ce lai, le seul à s'inscrire explicitement dans le « chronotope⁵⁴ » arthurien, raconte les aventures d'un « gentil vassal »

⁵⁴ « Le chronotope, principale matérialisation du temps dans l'espace, apparaît comme le centre de la concrétisation figurative, comme l'incarnation du roman tout entier. Tous les éléments abstraits du roman – généralisations philosophiques et sociales, idées, analyse des causes et des effets, et ainsi de suite, gravitent autour du chronotope, par son intermédiaire, prennent chair et sans et participent au caractère imagé de l'art littéraire. Telle est la signification figurative du chronotope. » Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 391.

(v. 3) qui, malgré ses prouesses et sa loyauté envers son seigneur, ne bénéficie pas de la largesse d'Arthur :

Asez [Artur] i duna riches duns
E as cuntes as baruns.
A ceus de la Table Roünde –
N'ot tant de teus en tut le monde –
Femmes et teres departi,
Fors a un sul ki l'ot servi :
Ceo fu Lanval ; ne l'en sovint
Ne nuls des soens bien ne li tint.
Lai de Lanval, v. 13-20.

La raison de cet oubli reste mystérieuse⁵⁵. Elle est néanmoins très nette pour l'ensemble des gens de la cour, qui ne défendent pourtant pas Lanval publiquement (« Ne nuls des soens bien le tint », v. 20) pour cause de jalousie (« L'envïoent tuit li plusur », v. 23). Également témoin de cette injustice, l'auditeur-lecteur ne peut que s'étonner de la générosité défailante du roi Arthur qui ne voit pas – ou qui décide de ne pas voir – le malheur de son chevalier. Or ce dernier devrait, selon la tradition littéraire indo-européenne⁵⁶ et les valeurs aristocratiques⁵⁷, bénéficier des dons de son seigneur⁵⁸.

L'apparition du merveilleux dans le *Lai de Lanval* répond directement à cette situation initiale problématique⁵⁹. Parti à la chasse pour s'*esbaneier* (« se divertir⁶⁰ », mot dont

⁵⁵ Pour Howard R. Bloch, qui convoque dans *The Anonymous Marie de France* les travaux d'Erich Koehler (*Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1956) et Georges Duby (« Les “jeunes” dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest du XII^e siècle », *art. cit.*), elle représente les *bacheliers* non-mariés de la basse noblesse au XII^e siècle qui se retrouvaient sans terre et endettés à des riches seigneurs (p. 68-69). En plus de cette interprétation tout à fait convaincante, il semble qu'il faille également apprécier le silence que conserve la narration quant à l'explication de cet oubli et qui laisse au lecteur le défi de l'interpréter. Michelle A. Freeman, « Marie de France's Poetics of Silence. The Implication for a Feminine *translatio* », *PMLA*, n° 99, 1984, p. 860-883.

⁵⁶ Dominique Boutet, « Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne », *Le Moyen Âge*, n° 89, 1983, p. 397-411.

⁵⁷ Marc Bloch, *La société féodale*, 5^e édition, Paris, Albin Michel, 1968, p. 432-433 et Georges Duby, *Guerriers et paysans (VII-XII^e siècle)*. *Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 60-69 pour le haut Moyen Âge et p. 260-261 pour le Moyen Âge central.

⁵⁸ Pour une réflexion anthropologique sur la signification du don au Moyen Âge central, voir Philippe Haugeard, *Ruses médiévales de la générosité. Donner, dépenser, dominer dans la littérature épique et romanesque des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, p. 22 à 53 et voir également les pages dévouées au *Lai de Lanval*, p. 68-71.

⁵⁹ Sur l'apparition du merveilleux féérique en regard de la problématique de la largesse, voir Sophie Albert, « Mésusages du don et interventions du surnaturel dans quelques textes des XII^e et XIII^e siècles », *Pratiques*, n° 151-152, 2011. En ligne : <http://journals.openedition.org/pratiques/1812>.

l'étymologie est liée au francique *ban*, « loi dont la non-observance entraîne une peine⁶¹ », et qui laisse penser, par un jeu sur les sonorités, que son départ est un exil effectué à la suite d'une faute), le jeune homme est mené par deux demoiselles vers une fée qui lui offre, en échange de son allégeance, de pallier ses soucis économiques. Comme l'écrit Sophie Albert, cette entente « le place explicitement dans une position de soumission analogue à celle d'un vassal vis-à-vis de son suzerain⁶² », élément d'importance majeure puisque le nœud de l'intrigue concerne justement les rapports hiérarchiques désordonnés entre Lanval et Arthur. La situation rétablit – au moins momentanément – l'équilibre du monde tel que l'envisage l'aristocratie, si ce n'est que l'union avec la fée condamne le jeune homme à être définitivement captif de l'Autre Monde à la fin du récit⁶³.

Néanmoins, l'acquisition de richesses permet à Lanval de se comporter en chevalier idéal et de faire preuve de largesse à l'égard de ceux qui sont dans le besoin, une façon d'élever son *pris* (« honneur, prestige ») aux yeux des autres⁶⁴. La scène de distribution qui en découle, ayant lieu dans un Autre Monde merveilleux bien différent de la cour d'Arthur d'où provient le héros, a souvent été commentée par les médiévistes⁶⁵, qui ont souligné l'anaphore créée par la répétition du nom en début de vers :

Carlos F. Clamote Carreto « Le don en anamorphose ou la réécriture du monde. Configurations et enjeux de l'hospitalité dans le récit médiéval (XII^e-XIII^e siècles) », *COntEXTES*, n° 5, 2009. En ligne : <http://contextes.revues.org/index4250.html>

⁶⁰ *TL*, vol. 3, 791 : « *sich ergötzen, sich belustigen, sich unterhalten* » ; *DEAFél*, « Esbaneier ».

⁶¹ *FEW*, 15/1, p. 47.

⁶² Sophie Albert, « Mésusages du don », *art. cit.*, § 4.

⁶³ Voir à ce sujet, Laurence Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine ; la naissance des fées*, 1984, p. 18.

⁶⁴ Philippe Haugeard, « L'éthique aristocratique de la générosité », dans *Ruses médiévales de la générosité*, *op. cit.*, p. 25-54.

⁶⁵ Carlos F. Clamote Carreto rapproche ce passage de l'anaphore construite à partir du verbe *doner* dans le *Roman de Brut* (ca. 1150) où on peut lire : « A ces qui d'autre terre estoient / Qui por amor au roi venoient, / Dona copes, dona deniers, / Dona de ses avoires plus chiers. / Dona deduiz, dona joiaus, / Dona levriers, dona oisiaus, / Dona peliçon, dona dras, / Dona copes, dona henas, / Dona pailles, dona eniaus, / Dona bliauz dona mantiaus, / Dona lacez, dona espees, / Dona saietes acerees. / Dona cuivres, dona escuz, / Ars et espiez bien esmoluz, / Dona lieparz et dona ors, / Seles, lorains et chaceors. / Dona haubers, dona destriers, / Dona hiaumes, dona deniers, / Dona argent e dona or, / Dona le mialz de son tresor ; / N'i ot home qui rien valsist / Qui d'autre terre a lui venist, / Cui li roi donast le don / Qui enor fust a tel baron » (v. 2049-2072). Le chercheur écrit à propos de cet extrait qu'elle constitue une « image hypertrophiée des dons arthuriens que les répétitions anaphoriques renforcent tout en les projetant (sous forme de miroir ou d'écho) à l'infini ». Carlos F. Clamote Carreto, *Contez vous qui savez de nombre*, *op. cit.*, p. 76-77.

N'ot en la vile chevalier
 Ki de surjur ait grant mestier
 Quë il ne face a lui venir
 E richement e bin servir.
 Lanval donout les riches duns,
 Lanval aquitout les prisuns,
 Lanval vesteit les juggleurs,
 Lanval feseit les granz honurs !
 N'i ot estrange ne privé
 A ki Lanval n'eüst doné.
 Mut ot Lanval joie e deduit

Lai de Lanval, v. 205-215.

Sorte de célébration verbale de la générosité de Lanval, l'anaphore onomastique martèle l'identité de ce personnage qui avait été oubliée, façon de dire que son honneur s'accroît au moins dans cet « *envers* du monde⁶⁶ », pour reprendre l'expression de Mireille Séguy et Nathalie Koble à propos de cet espace alternatif où il se situe alors. En position de sujet dans les quatre vers qui constituent l'anaphore, Lanval devient une figure visible de la générosité. Ses dépenses publiques auprès des prisonniers (« prisuns », v. 210), des jongleurs (« juggleurs », v. 211), des étrangers (« estrange », v. 213) et des familiers (« privé », v. 213) lui accordent le statut prestigieux de celui qui se démarque par sa prodigalité.

Il est remarquable que, dans le *Lai de Lanval*, la réflexion sur la *dispensatio* passe par un jeu sur la *dispositio* textuelle. Dans un genre qui revendique parfois sa brièveté – tel qu'on le trouve, par exemple, dans les premiers vers du *Lai de Guigemar* (« Vos conterai assez briefment », v. 20) ou dans le prologue du *Lai de Milun* (« E musterei par brief sermun », v. 6), l'anaphore relève pourtant d'un procédé d'amplification verbale, puisqu'il suppose la répétition d'un nom. Figure d'ornementation, elle est définie chez Mathieu de Vendôme au sein d'une liste de procédés pouvant servir à rehausser la qualité de l'expression : « Anaphora est per principa duorum versuum immediate positorum iterata positio⁶⁷ » (III, 5). Ce procédé littéraire, qui se définit par la disposition des mots dans un vers, permet de déroger momentanément à la contrainte de brièveté en procédant à une énumération des bénéficiaires du jeune protagoniste. Dans un raccord du fond et de la forme, le narrateur du *Lai de Lanval* fait, l'espace de quelques vers, une dépense généreuse des mots, n'hésitant pas à déroger ponctuellement aux contraintes formelles imposées par la forme. Le détournement de

⁶⁶ Mireille Séguy et Nathalie Koble, *Lais bretons*, op. cit., p. 84

⁶⁷ « L'anaphore est le principe de duplication [des mots] au début de deux vers consécutifs ».

l'horizon d'attente est pour ainsi dire heureux dans ce texte. La tension narrative se délie momentanément dans une scène de célébration qui utilise un procédé d'*amplificatio* pour prolonger cet instant d'allégresse⁶⁸.

La valeur de la générosité au sein de la cour est ainsi parfaitement emblématisée par l'anaphore construite par le nom dans le *Lai de Lanval*, rédigé dans la seconde moitié du XII^e siècle. Comment peut-on expliquer alors que, aux environs de 1220, le même procédé soit utilisé de façon pratiquement inversee dans le *Miracle de Théophile* de Gautier de Coinci ? Comme nous l'avons mentionné plus tôt, l'intrigue de ce récit rédigé en milieu clérical⁶⁹ n'est que très peu comparable au *Lai de Lanval* : un vidame nommé Théophile exerce ses fonctions de façon plus qu'exemplaire. Insensible aux joies terrestres, il « ne pooint tenir as mainz / tot ne donast a povre gent » (v. 26-27), le texte mentionnant bien qu'il n'était pas asservi à son argent (« N'estoit pas sers a son argent », v. 28). Quand l'évêque meurt, tous voient en Théophile un successeur adéquat, mais ce dernier refuse l'offre par peur d'être tenté par les honneurs temporels : « Se tele honeur prent et embrace / Vainne gloire, qui maint mal brace, / [...] Que maint mal li fera bracier » (v. 65-66 et 68). On choisit donc un autre évêque. Celui-ci, inquiet et envieux, prive Théophile de sa charge. L'homme d'Église est tourmenté à ce point qu'il consent à signer un pacte diabolique avec un juif capable de convoquer l'Ennemi. Le passage qui nous intéresse survient dès que l'entente est conclue et qu'il remet sa foi en question. La narration décrit alors les premières actions accomplies par le nouvel infidèle :

Theophilus le giu croit,
Qui nule nuit ne se recroit
Que consillier ne vaingne a lui.
Theophilus ne croit nului
Fors larron qui tot l'enchante.
Theophilus ne lit ne chante,
Theophilus n'entre en eglyse,
Theophilus ne fait servisse
Ne chose nule qui Dieu plaise.
Theophilus aime mielz aise,
Richece, honeur et signorie

⁶⁸ Probablement conscient de cet effet textuel, le scribe du ms. Paris, BnF fr., n. acq. fr., 1104 (de la fin du XIII^e siècle) prolonge de deux vers l'anaphore : « Lanval donnoit les riches dons / Lanval aquitoit les prisons / Lanval uestoit les iugleors / Lanval faisoit les granz honnors / *Lanval despendoit largement / Lanval donnoit or et argent* » (nous soulignons, v. 209-214 dans *Die Lais der Marie de France*, Karl Warnke (éd.), Halle, Niemeyer, 1925).

⁶⁹ Gautier de Coinci, rédigeant dès 1218 ses *Miracles*, aurait été alors prieur à Vic-sur-Aisne. Voir l'introduction de l'édition de Frédéric V. Koenig, *Les miracles de Notre-Dame*, op. cit., p. XXV.

Que ma dame sainte Marie,
Que tant soloit devant amer.

Comment Theophilus vint a penitance, v. 539-551.

Figure de style ostentatoire, la répétition du nom en début de vers marque visuellement et narrativement un moment fort du récit. Elle précède un moment d'égarement, avant que le protagoniste ne parvienne à voir la raison et qu'il décide de se repentir.

Commençons par noter que l'anaphore fait partie de la « coloration stylistique commune » des miracles, pour le dire avec Paul Bretel, qui en note la grande fréquence déjà sous la plume d'Adgar, au milieu du XII^e siècle, et jusqu'à Rutebeuf, à la fin du XIII^e siècle⁷⁰. Si cette affirmation pourrait réduire la force du procédé dans le *Miracle de Théophile*, il faut néanmoins préciser que les anaphores nominales sont rares chez Gautier de Coinci. En fait, outre les anaphores construites à partir des appellations *douce dame*⁷¹ et *mere Dieu*⁷², elle n'est construite qu'avec le nom de *Diex* dans le miracle *D'un archevesque qui fu a Tholete* :

Diex aime mout la plainne voie,
Diex vielt chascuns ses oevres voie,
Diex aime mout communauté,
Diex aime pais et charité
Diex welt bon cuer et bon corage
Et bone chiere et bon visage.
En Dieu n'a point de renardie
N'ainc Diex n'ama pappelardie.

D'un archevesque qui fu a Tholete, v. 1371-1378.

Dans ce contexte, la répétition de *Diex* en tête de phrase permet au narrateur de rappeler au lecteur les valeurs chrétiennes de communauté (v. 1373), de paix (v. 1374) et de charité (v. 1374) à l'aide d'une construction syntaxique qui accorde au nom la fonction sujet de la phrase. La différence est que, contrairement à Théophile, Dieu est l'incarnation des valeurs propre à la chrétienté, alors que le protagoniste du récit de Gautier de Coinci doit, lui, se définir par ses actes. Occurrence unique en son genre, l'anaphore créée par la reprise du nom

⁷⁰ Paul Bretel, « Les miracles de Notre-Dame », dans Marie-Pasquine Subes et Jean-Bernard Mathon (dir.), *Vierges à l'enfant médiévales de Catalogne : mises en perceptives. Suivi du Corpus des vierges à l'enfant (XII^e-XV^e siècles) des Pyrénées-Orientales*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2013, § 29. En ligne : <http://books.openedition.org/pupvd/7224>

⁷¹ « Douce dame, ce poise moi. / Douce dame, n'en puis plus faire. / Douce dame, tot mon affaire », *Miracle de Théophile*, v. 1044-1046. Cette anaphore est une adresse à la Vierge.

⁷² Ce type de vers ponctue souvent les miracles et on le retrouve en anaphore dans le miracle *Dou larron pendu que Notre Dame soustint par deuz jors* : « La mere Dieu ne jete puer / [...] La mere Dieu nul pecheür », v. 86 et 88.

Theophilus participe activement à l'individuation du personnage, survenant à cet instant même où son identité est mise au défi⁷³.

Pour Robert L. A. Clark, les anaphores chez Gautier de Coinci permettent « de fondre la signification de termes particuliers ou d'expressions en de vastes unités sonores qui abolissent l'espace et le temps au profit d'une contemplation mystique⁷⁴ ». Mais elles peuvent également, comme dans l'extrait qui nous intéresse, servir de prolepse narrative. En énumérant les actions pieuses qui ne sont plus accomplies par le protagoniste (« Theophilus ne list ne chante, / Theophilus n'entre en eglise, / Theophilus ne fait servisse », v. 544-546) et en laissant sous-entendre ce que celui-ci a plutôt accompli (« Theophilus aime mielz aise, / Richece, honeur et signorie », v. 548-549), le narrateur effectue une ellipse subtile qui lui évite de décrire les activités auxquelles il s'est consacré durant ce laps de temps. En regard des termes forts *richece*, *honeur* et *signorie* qui sont employés, il semble que Théophile se soit adonné à élever son *pris* (« honneur ») grâce à ses possessions nouvellement acquises. Le choix de ne pas détailler la course à l'honneur de Théophile en milieu urbain semble impliquer un certain rejet des valeurs aristocratiques et condamner une attitude envers la richesse, jugée mauvaise. Pour le narrateur, il est clair que les dépenses auraient été mieux investies en « chose[s] [...] qui Dieu plaise[nt] » (v. 547).

Le changement idéologique qui s'effectue entre le *Lai de Lanval* et le *Miracle de Théophile* permet de saisir le mouvement dans la conception chrétienne de la *dispensatio*. Durant les premiers siècles du christianisme, comme l'écrit Valentina Toneatto, les élites ecclésiastiques s'évertuent à créer un vocabulaire de la richesse qui permet de distinguer une mauvaise attitude face à l'avoir (désignée par le péché d'*avaritia*) d'un comportement

⁷³ Sur la fabrique des personnages, voir Chantal Connochie-Bourgne (dir.), *Façonner son personnage au Moyen Âge*, qui pose la question suivante à l'introduction de l'ouvrage : « Comment celui qui travaille sur les mots parvient-il à donner existence aux yeux du lecteur à des personnages – certes fictifs – que ce lecteur identifie, distingue, reconnaît comme presque semblable, s'approprie, admire ou observe ? » L'épreuve à laquelle est destinée Théophile a comme fonction, au terme du récit, de le rendre exemplaire pour le lecteur. Il s'agit donc un moment charnière de son individuation (« Avant-propos », Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2007, § 1. En ligne : <http://books.openedition.org/pup/2253>).

⁷⁴ Robert L. A. Clark, « Gautier's Wordplay as Devotional Ecstasy », dans Kathy M. Krause et Alison Stones (dir.), *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, Turnhout, Brepols, p. 113. Également cité par Paul Bretel, « Les miracles de Notre-Dame », *art. cit.*, § 29.

économique idéal, où la *dispensatio* des biens est essentielle⁷⁵. Avec le mot *charité*, c'est autour de ces notions clefs que la communauté des chrétiens s'organise, sur la base du modèle des Actes des Apôtres (4, 32-35) qui veut que les richesses n'appartiennent pas à un seul individu (« *nec quisquam eorum quae possidebat*⁷⁶ ») et qu'elles soient partagées parmi les pairs (« *Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat*⁷⁷»). Les discours ecclésiastiques du haut Moyen Âge, qui informent fortement la conception chrétienne de la dépense au Moyen Âge central⁷⁸, définissent par le fait même des actions à accomplir dans le but d'être considéré comme vertueux et dans le but d'obtenir sa rédemption.

Selon cette conception, le bon don est celui qui est fait aux pauvres et aux églises. Au VI^e siècle, Grégoire le Grand identifie le laïc vertueux à celui qui fait une *dispensatio* adéquate des possessions léguées par Dieu : « *Ammonendi sunt qui iam iam quae possident misericorditer tribuunt, ut a caelesti Domino dispensatores se positos subsidiorum temporalium agnoscant ; et tanto humiliter praebeant, quanto et aliena esse intellegunt quae dispensant*⁷⁹ ». Se trace ainsi une opposition entre le « bon administrateur » et le « riche avare » – opposition relevée et commentée par Valentina Toneatto⁸⁰ –, emblématique de l'attitude des chrétiens envers la richesse, et ce, même tout au long XIII^e siècle⁸¹. Elle informe le contenu de l'anaphore précédemment cité du *Miracle de Théophile*, puisque les trois premiers vers, formulés à la négative (« Theophilus ne list ne chante, / Theophilus n'entre en eglise, / Theophilus ne fait servisse », v. 544-546), énumèrent les actions qui auraient été

⁷⁵ Valentina Toneatto, *Les banquiers du seigneur*, op. cit., p. 139.

⁷⁶ Traduction Louis Ségond : « Nul ne disait que ses biens lui appartenissent en propre ».

⁷⁷ *Ibid* : « [...] l'on faisait des distributions à chacun selon qu'il en avait besoin. » À propos de ce récit apostolique faisant de la caritas la pierre de touche de la communauté des chrétiens, voir supra, p. 259-260, et Valentina Toneatto, *Les banquiers du seigneur*, op. cit., p. 139-154.

⁷⁸ Emmanuel Bain voue un chapitre complet à la question de la dépense et démontre la prégnance des discours du haut Moyen Âge sur le XIII^e siècle. *Église, richesse et pauvreté*, op. cit., p. 240-251.

⁷⁹ « Il faut avertir les miséricordieux qui donnent déjà leurs biens, de se reconnaître comme des administrateurs [*dispensatores*] établis par le Seigneur du ciel pour répartir les moyens temporels et subsister ; et qu'ils les fournissent humblement, comprenant que les biens qu'ils administrent ne sont pas à eux ». Cité et traduit par *ibid.*, p. 163.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 160-161.

⁸¹ Par exemple, Pierre la Chantre cite Grégoire le Grand sur la question de la *dispositio* : « *In hunc modum bonus est dispensator, qui modica et viliora sibi apponens, meliora conventui subministrat, secundum illud Gregorii : Optimus est dispensator qui nihil sibi reservat* » (« Par cette mesure, il est un bon dispensateur, lui qui, plaçant pour lui les choses modiques et viles, sert les meilleures à la communauté, conformément au mot de Grégoire : "Le meilleur des dispensateurs est celui qui ne garde rien pour lui" »). Traduction et citation Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté*, op. cit., p. 250.

faites par un *dispensator* charitable, alors que les actions effectuées par Théophile, obnubilé par « richece, honeur et signorie » (v. 548-549), le dépeignent comme un avare.

Mais la question de l'administration des biens ne concerne pas seulement l'obligation de les faire circuler, elle détermine également la signification sociale accordée aux actes de générosité. Dans le *Contra Academicos* de la fin du IV^e siècle, saint Augustin dépeignait déjà négativement les dépenses fastueuses entrainées par l'organisation des jeux du cirque, des spectacles et des représentation théâtrales :

An uero si edentem te munera ursorum et numquam ibi ntea uisa spectacula ciuibus nostris theatricus plausus semper prosperrimus accepisset, si stultorum hominum, quorum immensa turba est, conflatis et consentientibus uocibus ferreris ad caelum [...] conlocarentur statuae, influerent honores [...] in ore ciuium, in ore denique populorum humanissimus liberalissimus mundissimus fortunatissimus iactereris, quisquam tibi, Romaniane, beatae alterius uitae, quae sola beata est, quisquam quaeso mentionem facere auderet⁸² ?

Dans cette description des dépenses par saint Augustin, qui « correspond à un style d'exercice du pouvoir de dérivation antique coïncidant avec la tradition de la munificence publique⁸³ », comme l'affirme Valentina Toneatto, on voit bien que l'honneur (« *honor* ») et le prestige social qu'ils suscitent sont mis en cause. Pour Grégoire le Grand, qui écrit au VI^e siècle, il faut encore partager ses richesses, mais sans que ce geste ne gonfle l'orgueil des donateurs : « *Ammonendi namque sunt qui iam misericorditer tribuunt, ne cogitatione tumida super eos se quibus terrena largiuntur, extollat⁸⁴* ». Face à une largesse qui serait effectuée dans le but d'accroître sa valeur sociale, les textes ecclésiastiques latins font de la charité un acte de générosité intimement lié à la notion de fidélité. Un bon croyant est celui qui sait administrer (*dispensare*) correctement les richesses et qui considère ses dons comme bénéfiques pour la communauté des chrétiens.

⁸² « Quand tu offrais à nos compatriotes des jeux où figuraient des ours et des spectacles jamais vus ici, quand tu recevais au théâtre les applaudissements les plus chaleureux, quand tu étais porté aux nues par les clameurs confondues et unanimes des hommes stupides dont la foule est immense [...] quand des statues t'étaient élevées, quand les honneurs étaient rassemblés sur toi [...] quand [...] on proclamait que tu étais le plus bienveillant, le plus généreux, le plus honnête [...] qui dont Romanianus, eût osé te parler d'un autre bonheur, qui est le seul vrai bonheur ? » Traduction et citation Valentina Toneatto, *ibid.*, p. 156.

⁸³ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁴ « Il faut avertir ceux qui avec miséricorde donnent déjà de leurs biens de ne pas s'élever, avec l'enflure de l'orgueil, au-dessus de ceux auxquels ils font largesse de leurs ressources terrestres ». Traduction et citation Valentina Toneatto, *ibid.*, p. 163.

En grande partie reprise au Moyen Âge central, la réflexion sur la *dispensatio* héritée du haut Moyen Âge entraîne ainsi l'élaboration de la figure idéale du donateur et accorde une signification sociale précise à ce geste. Dans le miracle de Théophile, ces deux éléments sont mis en tension par l'anaphore qui met l'identité au cœur de ce passage. Car si Théophile n'est intéressé que par l'accumulation des richesses et par l'ascension sociale qu'elle devrait lui permettre, la narration expose la conséquence eschatologique relative à un tel choix :

Theophilus perille en mer,
Theophilus deve et faunoie,
Theophilus a cuer de fer.
Theophilus el feu d'enfer
S'enfuit le trot et les granz sauz.

Comment Theophilus vint a penitance, v. 552-556.

Les verbes « perille » (v. 552) et « s'enfuit » (v. 556) sont significatifs puisqu'ils poussent la narration vers l'allégorie. Le voyage « en mer » évoque les récits hagiographiques et l'égaré des saints (v. 552), aussi bien qu'il est une métaphore souvent utilisée par Gautier de Coinci pour justifier ses digressions, nombreuses dans ses textes, comme le montre Marie-Geneviève Grossel⁸⁵. À la manière d'une contrefiction, ce procédé consistant « à ouvrir [...] dans le récit une branche narrative qui n'accède pas au statut de fait avéré⁸⁶ », le passage évoque le destin funeste qui attend Théophile s'il ne change pas son comportement de mauvais riche, risquant de finir comme l'homme nanti et non-charitable de la Parole du pauvre Lazare et du mauvais riche (Luc 16, 19-31). Le martèlement de son nom sonne ainsi comme

⁸⁵ « Pour campagnards que, vus d'ici, nous jugions nos ancêtres médiévaux, ce n'est pourtant pas la métaphore de la route – cette tentation à chaque croisée de s'aller perdre pour mieux se retrouver – qui aimante la souveraine imagination du trouvère de Notre Dame, Gautier de Coinci. “Digresseur” convaincu et fort conscient de l'être, le moine, en bon terrien, rêve plutôt de la mer et nous offre en réflexion sur son écriture cette fascination explicite, qu'on dira introspective, qu'il “prend le large” quand il digresse. » Marie-Geneviève Grossel, « La digression comme espace de liberté : les “queues” dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », dans Chantal Connochie-Bourgne (dir.), *La digression dans la littérature et l'art du Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2005, 1. En ligne : <https://books.openedition.org/pup/2597>.

⁸⁶ La notion est d'abord utilisée par Maxime Abolgassemi pour décrire la narration déconcertante de *Jacques le fataliste* de Denis Diderot. « La contrefiction dans *Jacques le Fataliste* », dans *Poétique*, n° 134, 2003, p. 223-237. Elle suppose une réflexion critique par rapport aux procédés même de la fiction. Cela n'est pas central dans cet extrait du *Miracle de Théophile*. Pourtant, la logique du salut entraîne bien un mouvement vers l'hypothétique et le contrefactuel (« Si A était le cas, alors B serait le cas »). Le récit nous apprend que si Théophile continue d'être avare, il terminera en enfer. Un récit alternatif est alors exposé, le récit de tout chrétien qui doit constamment évaluer ses actions en fonction du jugement qui l'attend après la mort.

les trompettes du Jugement dernier. En exposant la potentielle descente aux enfers qui attend Théophile – virtualité qui ne connaîtra pas d’actualisation, car Théophile se repent avant la fin du miralce, le récit montre que les dépenses ont des conséquences directes sur la possibilité de rédemption des individus.

L’anaphore nominale ne semble donc plus avoir le même sens que dans le *Lai de Lanval*, puisque les comportements économiques n’ont pas alors la même portée que sous la plume de Marie de France. D’un côté, dans le monde courtois et aristocratique auquel répondaient les lais, la largesse est apte à élever le statut social d’un individu. De l’autre, dans le monde urbain et clérical que commentent les miracles du XIII^e siècle, la charité participe du commerce complexe entre l’ici-bas et l’au-delà, qui fait que les comportements accomplis durant la vie des chrétiens sont déterminants dans leur possibilité de rédemption. Il n’est pas étonnant de voir ainsi apparaître le lexique commercial (avec le verbe « vendre », v. 567) pour penser la possibilité de rédemption dans les vers suivants :

Saint Martin lait Jhesu Crist
Et sa mere por antecrist.
Theophilus a tant mesfait,
Se Nostre Dame ne le fait,
Que nul jor mais n’ara merci.
Bien doit avoir le cuer noirci
Quant por un peu d’oneur terrestre
A renoié le roi celestre
Et au maufé vendue s’ame.

Comment Theophilus vint a penitance, v. 552-556.

Dans le *Miracle de Théophile*, le fait de ne pas être charitable entraîne directement le reniement de Dieu. L’anaphore créée par le nom ne se lit plus comme une célébration du personnage, mais bien comme une accusation des méfaits accomplis. La parole condamnatrice du narrateur se place en opposition à la jactance de Théophile et de ses propos vains tenus pour l’honneur⁸⁷. Ce blâme se lit dès lors comme un écho d’une autre anaphore produite par la répétition du mot *orgueil*, aux vers 1885-1905, en plus des occurrences rapprochées que l’on trouve dans les vers qui suivent et qui précèdent⁸⁸. Le tout fonctionne comme un avertissement

⁸⁷ Dans le *Miracle de Théophile* de Rutebeuf, le protagoniste se rend jusement de son caquetage vaniteux et de sa convoitise : « Por covoitise et por jactance, / Guerpi ma foi et ma creance » (Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. Achille Jubinal, t. II, Paris, Daffis, 1839, p. 292).

⁸⁸ « Orgiuelz assez sovent se muce / En pappelart a grant aumuce. / Orgiuelz assez sovent se cole / Et desoz voile et desoz cole. / Orgiuelz assez sovent repaire / Et desoz sac et desoz haire. / Orgiuelz partot

assez clair pour les nouveaux riches marchands et bourgeois en milieux urbains qui ne se conformeraient pas à la conception chrétienne de la dépense.

Enfin, la promotion d'une éthique de la dépense s'exprime encore une fois par l'entremise d'une disposition précise du texte. « L'économie » narrative produit deux phénomènes dans le texte. Conformément au sens médiéval du terme *amplificatio*, qui signifie selon Edmond Faral l'action de « développer, allonger (un sujet)⁸⁹ », l'anaphore permet à la narration de s'arrêter et de porter un jugement sur l'avarice de Théophile. Il y a aussi amplification dans le sens ancien, qui renvoie à la volonté de « rehausser (une idée), la faire valoir⁹⁰ », puisqu'elle permet au narrateur de montrer la gravité de l'épisode en regard de la logique du salut des chrétiens. Grave à ce point que le texte est ponctué par des commentaires du narrateur visant à dissuader le lecteur d'être avare, dès l'*incipit* et jusqu'au très long *explicit* qui s'étend sur 307 vers :

Theophilus avoit a non.
Tant estoit douz et tant humainz
Qu'il ne pooit tenir as mainz
Tot ne donast a povre gent.
N'estoit pas sers a son argent,
Car ses argens si le servoit
Que l'amor Dieu li deservoit.

Comment Theophilus vint a penitance, v. 24-30.

se muce et glace / S'umelités fors ne l'en chace. / El monde n'a si vil habit / Ou a la fois orgiuelz n'abit. / Orgiuelz se muce en maint robe, / Orgiuelz toutes vertus desrobe, / Orgiuelz toutes vertus despoille, / Orgiuelz tous biens conchie et soille, / Orgiuelz maint vaillant home enpire, / Orgiuelz partot vielt estre sire, / Orgiuelz partot est malaisius, / Orgiuelz est aigres cum aisius, / Orgiuelz toz jors en venim tempore, / Orgiuelz put toz et tart et tempore, / Orgiuelz de toz maus est acointes. / Orgiuelz est fiers, orgiuelz est cointes, / Orgiuelz est frois et envïeus, / Orgiuelz est fel et covoteus, / Orgiuelz ne prise fol ne sage, / Orgiuelz est plains de grant outrage, / Orgiuelz est plains de grant derroi, / Orgiuelz cuide estre fiux de roi, / Orgiuelz li cuens Perres cuide estre. / Orgiuelz est tant d'orgilleus estre / Que souz ses piez vielt tot soumettre. / Orgiuelz fu nez, ce dist la letre, / Et conceüs en paradis. / Orgiuelz jeta dou ciel jadis / Le plus bel angele que Diex fist, / Car par orguel tant se mesfist [...] / Onques nus hom ne s'avança, / D'estre orgilleus, bien le saciez. Fi ! escopiz et decrachiez / Doit estre orgueux de touz pseudommes. / Fi ! fi ! orguel tuit derrachommes, / Car tant par est d'ordre matere / Qu'il put a Dieu et a sa mere. / Orgiuelz put plus que ne fait sete, / [...] Orgiuelz les orgilleus avale, / Orgiuelz fait home maigre et pale, / Orgiuelz fait home susiant, / Orgiuelz fait home defriant. / Orgilleus hom a male vie, / Car tout le cuer li runge envie. / Si pres de lui se glace et muce / Que tout le sanc li boit et suce. / Orgiuelz est trop succans sanssue. / Orgiuelz tous jors tot san sanc sue [...] » (*Comment Theophilus vint a penitance*, v. 1875-1910 et 1916-1923 et 1937-1946).

⁸⁹ Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*, op. cit., p. 61.

⁹⁰ *Idem*.

Ja ne querra mais en sa vie
En Dieu n'en sa mere Marie,
Mostier n'eglise n'amera
Ne bien n'aumosne ne fera.

Comment Theophilus vint a penitance, v. 419-422.

Theophilus, c'est or del mains,
A bestorné si son affaire
Talent n'a mais de nul bien faire.
Si se demainne cointement
Qu'il n'a mais nul acointement
A nului, tant soit fiers et cointes
Povres gens et povres acointes
A il del tot desacointiez.
A l'anemi s'est acointiez [...]

Comment Theophilus vint a penitance, v. 578-586.

De bien paier par est si tenre
Que plus paie c'on n'ose penre.
Ses paiemens est si delivres
Que por solz paie mars et livres.
Toute largece de li vient.
Il est bien drois et bien avient
Qu'ele soit large soir et main,
Car tot le monde a en sa main.
Ne doit avere estre ne chice
Dame si haute ne si riche.

Comment Theophilus vint a penitance, v. 2041-2050.

Les remarques éthiques, qui excèdent souvent le thème de l'avarice ou de l'orgueil, de façon à ce que le miracle agisse comme un petit guide des valeurs chrétiennes, ont pour conséquence de « gonfler » grandement le texte, qui peut difficilement être considéré comme un texte bref avec ses 2092 vers⁹¹.

Mais même en enlevant les digressions à valeur éthique, qui sont souvent bien loin du propos narratif, comme le souligne Marie-Geneviève Grossel⁹², force est de constater que le

⁹¹ « Avec Gautier de Coinci, la brièveté qualifie même précisément le miracle. Il promet ainsi de raconter “un bref myracle” (I Mir 23, v. 1), “un miracle [...] / biaux et briez (II Mir 34, v. 3-4), voire “un bel myracle cort et bref” (I Mir 30, v. 2). Dans ce contexte, le terme *miracle* renvoie précisément à un genre d'écriture et non plus au fait lui-même, qui ne saurait être qualifié de bref. En revanche, ce genre narratif, différent des fables courtoises, se signale explicitement par une poétique de la brièveté pleinement assumée ». Francis Gingras, « Les miracles de Notre-Dame dans la typologie des genres narratifs des XII^e et XIII^e siècles », *art. cit.*, p. 61-62.

⁹² « De quoi parlent les *queues* [les commentaires placés en épilogue] ? Elles représentent très souvent l'endroit où le récit miraculeux s'efface devant une satire incendiaire du monde contemporain. La digression vitupère ainsi avec le même élan, mais pas toujours la même ampleur, les sujets qui agacent

récit est en soi particulièrement long. À l'aide de procédés stylistiques, comme l'anaphore nominale que nous avons observée, ou en multipliant les péripiéties qui rompent le rythme habituellement rapide des récits brefs⁹³, la narration fait sentir au lecteur qu'un ordre moral a été ébranlé. La dérogation au mandat de brièveté permet ainsi d'exprimer un écart par rapport à la norme chrétienne. Les vertus de charité et de modestie se trouvent, par le fait même, valorisées à travers un savant alliage du fond et de la forme. De manière révélatrice – et peut-être un peu curieuse –, la réflexion médiévale sur l'*amplificatio* dans la *Poetria nova* de Geoffroi de Vinsauf, également rédigée au début du XIII^e siècle, est aussi l'occasion d'un enseignement sur la modestie :

[...] *Si fortis es, aude*
Grandia ; si fragilis, humeris impone minora ;
Si mediocris, ama mediocria. Sumere noli
Quod, quandi sumis, praesumis. In omnibus una
Est virtus : servare modum. Memor imprime menti :
Cum fueris major cunctis, te crede minorem
Et de te mentire tibi ; nec sic in abyssum
Dejicias alios, nec te super aethera ponas.
*Vincat opus verbum : minuit jactantia famam*⁹⁴.
Poetria nova, v. 295-303.

Ainsi l'amplification littéraire va de pair avec une réflexion sur la mesure. « L'économie » même du texte a une dimension éthique et se pense par rapport à une série de normes (brièveté, registres, etc.) dont les textes s'écartent parfois à des fins précises : rire, surprise, peur, etc. De loin, l'écart à la norme se fait le plus sentir dans deux fabliaux de longue étendue, soit *Le chevalier qui fist parler les cons* et *Le chevalier et le prestre*.

le bon moine, légion à vrai dire, qui amènent devant nous tour à tour les femmes, les anglais, les sodomites, les papelards et les ivrognes, les prélats adonnés au luxe ou au lucre, les amateurs et compositeurs de littérature profane, les médecins, les vilains, les béguins... entre autres. Il est alors facile de démonter le mécanisme qui déclenche, tel un système à retardement, la satire de la *queue* – sur un des motifs, parfois totalement accessoire, du récit. » Marie-Geneviève Grossel, « La digression comme espace de liberté », *art. cit.*, § 11.

⁹³ Par exemple, à la suite de l'anaphore onomastique, la narration prend tout de même 52 vers pour décrire les actions accomplies par Théophile dans la cité, actions qui ne font pratiquement pas avancer la trame narrative puisqu'il s'agit d'informations déjà connues du lecteur.

⁹⁴ « N'oubliez pas ceci : même si vous êtes supérieurs à tous, considérez-vous comme inférieurs et mentez-vous à propos de vous-mêmes. De cette façon, vous ne jetterez pas les autres dans l'abysse et vous ne vous placerez pas au-dessus du paradis. Laissez parler vos actions : la vantardise diminue la gloire. »

Démésure verbale et économique. Les fabliaux du Chevalier qui fist parler les cons et du Prestre et du chevalier

Comme l'a bien remarqué la critique⁹⁵, le *Lai de Lanval* sert d'intertexte à un récit du XIII^e siècle, le fabliau du *Chevalier qui fist parler les cons* conservé par sept manuscrits. Les trames narratives se font écho : dans le fabliau écrit par un certain « Garin » (v. 12), un chevalier devient pauvre après avoir « tot le sien despendu » (v. 38), une formule qui rappelle celle qui se trouve dans le *Lai de Lanval*, où on peut lire que « son avoir ad despendu » (v. 30). Cette crise économique individuelle s'exprime par un lexique marchand dans le *Chevalier qui fist parler les cons*, qui témoigne de l'indigence du jeune homme en insistant sur sa carence de capital revendable⁹⁶ :

Li chevaliers en cel termine ;
Ne li remest mantel hermine,
Ne surcot ne chape forree,
Ne d'autre avoir une denree
Que trestot n'eüst mis en gaige.
De ce nel tieg ge mie a saige
Que son hernois a engagé,
Si a tot beü et mengié.

Le chevalier qui fist parler les cons, v. 39-45.

Complètement endetté, le chevalier se trouve dans la position critique de devoir vendre tout ce qu'il possède pour vivre, même son « palefrois, / quar autrement ne pooit estre » (v. 91-92). Fait notable, la narration inscrit les événements de ce récit dans une temporalité précise : « Adonc avint en cel tempoire, / [...] Que les gerres par tot failloient ; / [...] E li tornoi sont deffendu » (v. 33, 35 et 37). Le chevalier ne peut donc plus obtenir son *pris* à la guerre ou au tournoi (c'est-à-dire son « honneur », mais également les récompenses qui viennent avec), une précision qui témoigne à la fois des bouleversements sociaux qui s'effectuent au moment de la

⁹⁵ Voir notamment le rapprochement qu'effectue Isabelle Delage-Béland entre ces deux récits dans sa thèse de doctorat, *Ni fable ni estoire*, op. cit., p. 204-207. Dans l'introduction aux *Fabliaux érotiques*, Luciano Rossi compare le fabliau aux lais de *Graelent* ou *Guingamor* qui contiennent également des scènes similaires (Luciano Rossi, *Fabliaux érotiques. Textes de jongleurs des XI^e et XIII^e siècles*, Paris, Le livre de poche, coll. « Lettres gothiques », 1992, p. 39).

⁹⁶ L'esprit marchand qui couronne ce récit est d'ailleurs mis de l'avant dès l'*incipit* où l'on peut lire que les fabliaux rapportent beaucoup à ceux qui les racontent publiquement : « Fabel sont or mout encorsé : / Maint denier en ont enborsé / Cil qui les content et les portent, / Quar grant confortement raportent » (v. 1-4).

rédaction du texte, avec la croissance urbaine et l'augmentation des activités marchandes au détriment des pratiques courtoises et chevaleresques, en plus d'être une façon de se positionner par rapport à la tradition épique et romanesque des XII^e et XIII^e siècles.

Comme dans le *Lai de Lanval*, un agent merveilleux permet de remédier à la position fâcheuse dans laquelle se trouve le protagoniste. Alors qu'il ne lui reste que douze deniers à dépenser (« “douze deniers / avon nos senplus a despendre », v. 97, le mot « senplus » étant le contraire du fameux « surplus » du *Prologue* général de Marie de France), le chevalier part à l'aventure sur un deuxième cheval à travers un pré⁹⁷. Il y surprend un groupe de trois jeunes demoiselles, qui « de bauté resanbloient fees⁹⁸ » (v. 116). La scène est une reprise quasiment directe des lais de *Guingamor* et de *Graelent* de la fin du XII^e siècle :

Et tant qu'il vit par aventure
En une pree une fontaine,
Qui bele estoit et clere et saine
Si en coroit granz li ruisseaus,
Et entor avoit abrisseaus,
Vers et foilluz, de grant beauté
Autresi com el mois d'esté :
Li arbrissel mout bel estoient.
En la fontaine se baignoient
Trois puceles preuz et senees :
De beauté resanbloient fees.
Lor robe et totes lor chemises
Orent desoz un arbre mises
Qui eerent batues a or :
Bien valoient un grant tresor
Le chevalier..., v. 106-120.

Enz el chief de la lande entra ;
Une fontaine illec trova
Desoz un olivier foillu,
Vert et flori et bien branchu ;
La fontaingne ert et clere et bele,
D'or et d'argent ert la gravele.
Une pecele s'i baingnoit
Et une autre son chief pingnoit ;
El li lavoit et piez et mains.
Biaus membres ot, et lons et plains ;
El siecle n'a tant bele chose,
Ne fleur de liz, ne flor de rose,
Conme cele qui estoit nue.
Des que Guingamor l'ot veüe,
Commetüz est de sa biauté.
Guingamor, v. 421-435.

Tant qu'en une lande l'amoinne,
Vers la sorsse d'une fontaine
Dont l'eve estoit et clere et bele.
Dedenz baignoit une pucele ;
.ii. damoiseles la servoient,
Sor l'or de la fontaine estoient.
Les dras dont el s'iert despoilliee
Erent dedenz une foilliee.
Gaalant a cele veüe
Qui en la fontaine estoit nue :
Cele part vet grant aleüre,
De la biche n'ot il plus cure.
Tant la vit bele et eschevie,
Les eulz rianz et bel le front :
Il n'a si bele fame ou mont !
Graelent, v. 217-232.

Dans les lais anonymes, l'apparition des jeunes filles à l'eau est teintée d'érotisme. Leur beauté, tel que l'écrit Francis Gingras, est « littéralement captivante⁹⁹ » ; elle provoque l'éblouissement du jeune garçon, subjugué par ses sens (« veüe », *Guingamor*, v. 434 et *Graelent*, v. 225). Le récit s'adonne alors à la description des corps féminins, de leurs « biaux membres [...] lons et plains » (*Guingamor*, v. 429) et de leurs « eulz riant et bel le front » (*Graelent*, v. 231), en plus de mentionner les « piez et mains » qui sont en train d'être lavés

⁹⁷ La formule employée par la narration évoque alors le motif du départ à l'aventure, motif bien commun dans la tradition narrative vernaculaire : « Li chevaliers ala pensant, / Et Huez chevllcha devant / Sor son roncin grant aleüre. / Et tant qu'il vit par aventure / En une pree une fontaine [...] » (v. 103-107).

⁹⁸ Cette expression se trouve aussi dans le *Lai de Guigemar*, au vers 704 que nous avons cité plus haut.

⁹⁹ Francis Gingras, *Érotisme et merveilles*, op. cit., p. 142.

(*Guingamor*, v. 428). La nudité éveille les sens du protagoniste et constitue une sorte de stase dans la narration, qui s'arrête pour décrire et admirer la beauté des corps dénudés.

Dans le *Chevalier qui fist parler les cons*, le renversement parodique est palpable¹⁰⁰. Devant les « puceles preuz et senees » (v. 115) qui se baignent nues, Huet ne pense qu'à régler la dette de son maître. La description érotique des corps, qu'on trouvait dans les lais, se transforme en une énumération des objets déposés près d'un arbre (« Lor robe et totes lor chemises / Orent desoz un arbre mis », v. 117-118). Aussitôt perçus par la narration, les possessions des fées sont évaluées en termes économiques : « Qui eerent batues a or : / Bien valoient un grant tresor » (v. 119-120). La formule n'est pas étrangère à la poétique des premiers lais, qui utilisaient des expressions hyperboliques pour rendre compte du coût inégalable d'objets souvent merveilleux (voir *supra*, p. 111-113). Huet est pourtant capable d'en mesurer précisément la valeur. Contre son maître, qui le supplie de rendre leurs robes aux *puceles*, le valet affirme :

– Or tenez d'autre chose conte,
Fait Huez, et ne soiez yvres :
Les robes valent bien cent livres,
Quar onques plus riches ne vi ;
Devant quatorze ans et demi
Ne gaaigeroiz vos autant,
Tant sachoiz aler tornoiant !

Le chevalier qui fist parler les cons, v. 156-162.

Avide de gain, Huet, qui parle en vrai marchand, dévoile sa capacité à calculer en accordant le *pris* de « cent livres » aux robes et, même, en quantifiant à « quatorze ans et demi » le profit que leur procurerait la vente des vêtements. Le renversement de l'érotique à l'économique est d'autant plus frappant que la scène de la rencontre avec la fée donnait lieu, dans le *Lai de Graelent*, au fameux commentaire courtois et anti-marchand que nous avons analysé précédemment (voir *supra*, p. 110) : « Ne sui pas filz de marchëant / Ne borjois, por vendre mantiaus ! » (v. 252-253). La commensurabilité des biens s'inscrit au cœur même de ce fabliau qui reprend les motifs de la littérature courtoise et les déstabilisent avec la présence de Huet qui s'occupe des finances du chevalier trop prompt aux dépenses¹⁰¹.

¹⁰⁰ Isabelle Arseneau, *Parodie et merveilleux*, *op. cit.*, p. 243-244.

¹⁰¹ Sa présence au sein du récit semble constituer une véritable « épreuve de la commutation », telle que la définit Hans-Robert Jauss en citant André Jolles : « “Que l'on place la princesse d'un conte à

S'oppose ainsi deux discours sur la notion même de *pris* (mot qui selon les contextes peut renvoyer aussi bien à la valeur chevaleresque qu'à la valeur monétaire). Pour le chevalier, le *pris* ne peut-être que l'honneur de celui qui s'illustre par ses actions. Il prend d'ailleurs cette acception dans sa réponse à Huet :

– Par foi, ce dit li chevaliers,
Ge lor reportera arriers
Les robes, comment qu'il en praigne ;
Ge n'ai cure de tel gaaigne :
Ge n'en venroie ja en pris !
Le chevalier qui fist parler les cons, v. 163-167.

Plus sensible à la détresse des jeunes femmes (le texte mentionnant « Li chevaliers en ot pesance, / Des puceles ot grant pitié », v. 148-149), il correspond parfaitement à l'archétype littéraire du chevalier disponible au désir et désintéressé par de vaines richesses. Huet, quant à lui, s'offusque à l'idée de manquer une bonne affaire : « “A bon droit estes vos chetis !” / afit Huet par grant maltalent », v. 168-169). Les fées confirment d'ailleurs son intuition, en reprenant le vocabulaire du commerce : « Mout en avez veü : ainçois / eüst noz robes chier vendues, / [...] Il en eüst assez deniers » (v. 182-183 et 185). La scène fait du valet celui qui est insensible à la beauté, indisponible à l'émerveillement. Froid et calculateur, il personnifie ces marchands qui n'ont des yeux que pour le *prix* des biens matériels.

Que l'argent soit contraire à l'amour et que le calcul mette fin à la passion, ce sont des lieux communs qui ont encore cours de nos jours. Ils sont hérités en partie de la culture médiévale courtoise qui solidifie au même moment une conception de l'amour et une expression du désir à travers la *fin'amor*. Pourtant, la mesure fait bien partie des valeurs courtoises, elle ne détient néanmoins par le même sens que celui qui lui donne les marchands. Dans son livre sur l'amour courtois, Moshé Lazar définit la *mezura* de cette façon :

La mesure étant le fondement de la *cortezia*, celle-ci doit signifier : la vie sociale disciplinée, la soumission volontaire de l'homme aux exigences de son “milieu”, la manière de se comporter envers ses semblables, le programme de ses devoirs. C'est aussi le contrôle de soi, la domination des instincts et le raffinement de la personnalité¹⁰².

côté de la princesse d'une nouvelle et l'on sentira la différence” ». « Littérature médiévale et poétique des genres », *art. cit.*, p. 84.

¹⁰² Moshé Lazar, *Amour courtois et “fin'amors” dans la littérature du XII^e siècle*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964, p. 29.

En tant que code amoureux, la mesure invite à la modération des passions : « puisqu'une dame belle et noble est aimée par un amant fidèle et courtois, elle doit l'aimer à son tour, lui donner un baiser, et, éventuellement, "un peu plus". Ce faisant, elle mérite d'être appelée dame courtoise et "mesurée"¹⁰³ ». Cette restriction permet néanmoins à l'amour d'exister et d'avoir un *pris* et une *valor* sociale¹⁰⁴. Le fait est que ce code de conduite n'est pas un marchandage, une négociation entre deux partis ; il est un devoir bâti sur l'honneur qui met en cause la valeur des individus. En envisageant comme des biens revendables les vêtements des fées, Huet expose une socialité nouvelle qui provoque l'ébranlement des vertus courtoises.

Dans le contexte culturel du début du XIII^e siècle, la « contamination » de l'univers courtois donne le pouls des débats qui animaient l'époque sur la question de la dépense. Dans *Li livres dou tresor* de Brunetto Latini (ca. 1269), l'auteur florentin s'adonne à un étonnant effort de conciliation des différents discours. Au chapitre LXXX du III^e livre, il décrit et qualifie trois attitudes par rapport à l'avoir, faisant côtoyer l'éthique chrétienne (avec la condamnation de l'avarice) et la conception aristocratique de la générosité (avec la valorisation de la libéralité) :

Li gasterres est cil qui en viandes et en juec de dez et en doner as jugleors et as lecheors despent ce que il a, de quoi il n'est nule remembrance, et en some il despent ce que il devoit retenir et garder.

Avers est cil qui garde ce que il devoit doner et despendre.

Liberaus, ce est à dire larges, est cil qui de son chatel rachate les prisoniers ou aide à ses amis à marier lors filles. Et en some, cil est larges qui despent volentiers là où il doit. Encore doit hom aidier as autres, et par conseil et par paroles, et en court, se mestiers est ; mais il se doit garder d'aidier en tel maniere as uns qu'il ne nuise as autres ; car maintes foiz il grievent cels que il ne doivent pas grever ; et se il le font as fols, ce est negligence, et se il le font as sages, ce est folie¹⁰⁵.

On doit remarquer l'ambiguïté laissée par l'auteur au sujet de qui doit obtenir les dons : « cil est larges qui despent volentiers là où il doit », « [e]ncore doit hom aidier as autres », les formules sont plus vagues que ce que l'on trouve dans les écrits ecclésiastiques latins qui prônent la charité envers les pauvres. L'acte même de donner se doit d'être « rappeler », tel

¹⁰³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

¹⁰⁵ Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*. Publié pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, de la Bibliothèque de l' Arsenal et plusieurs manuscrits des départements étrangers, éd. François Adrien Polycarpe Chabaille, Paris, Imprimerie impériale, 1863, p. 418-419.

que nous apprend le contre-exemple du gaspilleur (*gasterres*) qui « despent ce que il a, de quoi il n'est nule remembrance », ce qui nous rapproche de l'attitude de l'aristocratie envers la prodigalité.

Cette ambivalence pourrait s'interpréter comme une volonté de trouver le juste milieu dans des discours parfois contradictoires. Notion importante, le « milieu » chez Brunetto Latini est ce qui lie le quantitatif à l'éthique : « [v]ertus est trovée en celes choses qui ont mileu et estremitez¹⁰⁶ » affirme-t-il au début du chapitre XV de la partie II du livre II, ajoutant ensuite que « [l]i milieu qui est par comparaison de nos est cil qui n'est ne po ne trop¹⁰⁷ ». Après avoir énuméré plusieurs exemples pour illustrer son point de vue – en passant par le nombre de pains, considéré comme trop petit ou trop grand pour une seule personne¹⁰⁸ –, il inclut la largesse à sa liste de choses qui portent à la modération :

largesce est le milieu entre avarice et prodigalité, car prodigues est cil qui se desmesure en despendre et faut en prendre, et aver est cil qui se desmesure en prendre et faut en despendre ; mais li larges se tient emmi entre ces .ii. estremitez. Et sachiez que liberalité et largesce, avarice et prodigalitez sont enotr les petites choses meennes ; mais li milieu qui est en dignitez ou es hautes choses et grans, est apelez magnificence, et ses estremitez sont ses propres nons¹⁰⁹.

Cette fascination pour la mesure et le juste milieu accompagne plusieurs des occurrences du mot *despendre* dans *Le livre du trésor*, comme au chapitre sur la magnificence (livre II, partie I, chapitre XXII) où on peut lire que « [l]i hom qui en ces choses se desmesure est cil qui despent plus que mestiers n'est, et là où soffit petite despense il la fait grant¹¹⁰ ». Dans le chapitre sur la *pecune* (livre II, partie II, chapitre C), il pense aussi le rapport à la richesse en définissant deux comportements qu'il place à des extrémités : « Et se aucuns me demandoit quele est la mesure de richesce, je diroie que la premiere est ce que necessitez requiert ; la seconde est que tu te tieignes apaiez de ce qui est assez ; car ce que nature desirre est bien, se tu ne li dones a outrage¹¹¹ ». Une éthique de la dépense est ainsi mise de l'avant par

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 271.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ Il évalue à deux pains par personne le nombre étant considéré comme « po » (« peu ») et à dix le nombre étant considéré comme « trop ». *Idem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 272.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 286.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 447.

l'*amesurement* des choses, l'*amesure* signifiant tout aussi bien la « mesure » que la « modération¹¹² ».

Rédigé au milieu du XIII^e siècle, soit un peu avant la rédaction du *Livres dou trésor* de Brunetto Latini, le *Chevalier qui fist parler les cons* se confronte directement aux règles de la littérature narrative courtoise en faisant la parodie de ses motifs caractéristique. En insistant sur la valeur monétaire des vêtements des fées, qui ne se chiffrent habituellement pas dans les lais de la seconde moitié du XII^e siècle et du tournant du XIII^e siècle, le fabliau dévoile une autre façon de penser la mesure des choses. Significativement, le récit lui-même devient démesuré une fois qu'il en a fini avec les motifs courtois et qu'il se dirige vers la ville¹¹³. Car bénéficiaires d'un don merveilleux – celui de faire parler les cons et les culs –, les héros de notre récit ne se contentent pas de l'utiliser à une seule occasion ; les péripéties liées à cette faculté magique et parodique sont au nombre de trois, dans une structure qui semble faire la critique du romanesque¹¹⁴. Lors de chacune des démonstrations du don, le texte répète à outrance les termes « con » et « cul » qui signalent fortement le changement de registre effectué, en plus des jeux phonétiques qui leur font écho :

– « Dame, fait el, ge vos dirai,
Que ja ne vos en mentirai :
Avueques lui couchier m'alai,
Tote nue me despoillai ;
Il prist mon con a apeler,
Assez l'a fait a lui paller :
Trestot quanqu'il li demande
Oiant a moi mes cons li conta. »
Quant la contesse oit la merveille [...]

Le chevalier qui fist parler les cons, v. 435-443.

¹¹² Issu du latin *mesurare* (« mesurer »), le sens est attesté dès le *Roman de Brut* de Wace, « Cilz se contint moult sagement, / Et moult amesurement » (v. 3732-3733). *Godefroy*, p. 263.

¹¹³ De la « valee » (v. 102), Huet et son maître atteignent une « vile » dès qu'ils quittent les fées (v. 342).

¹¹⁴ Telle est en effet l'hypothèse convaincante d'Isabelle Delage-Béland, qui écrit que « dans ce collier confectionné à partir de motifs réduits ou renversés, les attentes sont déjouées et l'aventure tombe à plat plus souvent qu'à son tour. L'étendue inhabituelle du fabliau – dont l'intrigue peut cependant se résumer en deux vers – sert, dans ce contexte, à mettre en lumière l'inefficacité des manifestations de la narration longue. La critique des motifs et des figures romanesques s'accompagne donc d'une critique de la structure du roman, qui fait proliférer les unités narratives et qui déroule volontiers le fil du temps ». Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 207.

La multiplication de termes vulgaires dans le texte – procédé d’amplification dans ce fabliau qui est plus long que la moyenne avec ses 618 vers¹¹⁵ – dépeint un monde courtois *desmesuré* où l’apparition d’une conception monétaire de la valeur entraîne l’ébranlement de toute *mezura*. Sorte de victoire de la logique marchande, les deux hommes parviennent à acquitter leur dette en négociant avec tous ceux qu’ils croisent sur leur passage – un prêtre (v. 252-310), une servante (v. 409-430) et une comtesse (v. 476-614) – et en obtenant d’eux un profit considérable.

Pour Brunetto Latini, la *desmesure* est directement associée à l’art poétique, écrivant que « cil qui se desmesure est jugleur et menestrel¹¹⁶ », puis ajoutant que « cil qui en ce se desmesure sanz profit est apelez biscourtois¹¹⁷ ». La démesure narrative et économique est notamment à l’œuvre dans le *Prestre et le chevalier*, un récit du début du XIII^e siècle transmis uniquement par le manuscrit Paris BnF. fr. 12603¹¹⁸. Avec ses 1358 vers, ce fabliau est le deuxième plus long de ceux regroupés dans le *NRCF*. À en croire les commentateurs du texte, les compétences stylistiques de son auteur laissent à désirer. Norris J. Lacy écrit à cet effet que « *Mille d’Amiens* [le nom de l’auteur] *has a distracting penchant for renarrating and for prolixity in general*¹¹⁹ ». Il est vrai que le genre du *fablel* – dont le suffixe diminutif *-el* suggère déjà la courte taille¹²⁰ – n’a pas coutume de s’étendre sur 1358 vers. Le relevé du nombre de vers des 127 fabliaux recueillis dans le *NRCF* montre que le genre serait en moyenne constitué de 276,58 vers avec un écart type de 322,52 vers et une médiane qui se situe à 192 vers (Tableau 6).

¹¹⁵ Nous reviendrons dans un instant sur le calcul de cette moyenne qui se situe à 277 vers.

¹¹⁶ Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*, *op. cit.*, p. 273.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ Une description matérielle de ce manuscrit se retrouve dans l’article de Richard Trachsler, « Le recueil Paris, BN fr. 12603 », *Cultura Neolatina*, vol. LIV, n° 3-4, 1994, p. 189-211.

¹¹⁹ Norris J. Lacy, « A Priest’s Worst (K)nightmare: Fabliau Justice in *Le prestre et le chevalier* », dans *French forum*, n° 25, vol. II, 2000, p. 137-144.

¹²⁰ À ce propos, lire les réserves d’Isabelle Delage-Béland : « Il semble aussi que l’on ne puisse pas se contenter de considérer le *fablel* comme une simple “petite fable”, ce que suggérerait la valeur diminutive du suffixe *-el*. Cette façon de distinguer les genres résiste difficilement à la comparaison des œuvres puisque d’un point de vue strictement quantitatif, la fable n’est pas plus longue que le fabliau. La matière du discours du fabliau, qui s’alimente au registre bas, semble en revanche plus apte à expliquer l’emploi du suffixe ». Isabelle Delage-Béland, *Ni fable ni estoire*, *op. cit.*, p. 137-138.

Dès les premiers vers du texte, la narration dévoile son « penchant pour la renarration », pour le dire avec Norris J. Lacy, dans un passage qui associe le narratif à l'économique :

Traiiés en cha, s'oiiés un conte,
Si com Milles d'Amiens le conte,
D'un chevalier et d'un prevoire.
Li contes fu mis en memore
C'uns chevaliers mout povrement
Repairoit du tournoïement,
Si avoit tout perdu le sien ;
Et si avoit esté si bien
Batus que, s'il donnast cent saus,
Ne trovast il qui tant de cols
Li donnast por cent saus contés.

Le prestre et le chevalier, v. 1-11.

L'homonymie du « conte » narratif (v. 1, 2 et 4) aux coups « contés » (v. 11) situe d'emblée le récit dans une réflexion sur le quantitatif et plus précisément sur le monétaire, avec l'équivalence entre « cent saus » (v. 9 et 11) et « tant de cols » (v. 10). La répétition des « cent saus », qui sont à la fois « donn[és] » et « contés » (v. 9 et 11), rend la compréhension de l'analogie difficile¹²¹, mais il en ressort un intérêt clair pour ce qui relève du compte¹²². En face de cette formule alambiquée et de ce fabliau d'une longueur déconcertante, le lecteur est en droit de se poser la question suivante, comme l'on fait certains médiévistes : le scribe sait-il *compter / conter* ?

Plusieurs éléments textuels laissent présager qu'il ne s'agit pas de simples erreurs stylistiques, mais bien d'un travail sur la forme. Nous verrons que l'homonymie médiévale du *compte* et du *conte* est comme nulle part ailleurs mise de l'avant dans ce fabliau du XIII^e siècle, qui pense aux questions de dépense (*dispensatio*) par la composition du texte (*dispositio*). Le choix du nom de plume – « Milles d'Amiens » (v. 2) – est également un signe poétique alliant les deux types de *conte*. Alors que la critique a tenté d'identifier, sans véritable succès, un

¹²¹ Jean-Luc Leclanche traduit ainsi le passage : « On l'y avait en outre qu'il n'aurait pu trouver personne, même contre cent sous bien comptés, pour accepter de lui administrer autant de coups qu'il en avait reçu ». Jean-Luc Leclanche, *Chevalier et grivoiseries. Fabliaux de chevalerie*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 23.

¹²² Notant également la double occurrence du « cent saus » dans l'*incipit*, Anne Cobes écrit qu'elle sert à annoncer « *a tale of calculation* » (« un récit de calcul »). Kristin L. Burr, John F. Moran et Norris J. Lacy (dir.), *The Old French Fabliaux : Essays on Comedy and Context*, Jefferson, McFarland & Co., 2008, p. 115

certain « Milon » à Amiens¹²³, il serait plus convaincant d’y voir la revendication d’une maîtrise des chiffres, suggérée avec le choix du nombre *mille* comme prénom¹²⁴. Le choix onomastique est d’autant plus significatif quand on considère que le récit commence avec le motif répandu du chevalier ruiné aux tournois – déjà analysé par Marie-Luce Chênerie¹²⁵ – et que le nom *miles* renvoie également au titre ancien de la chevalerie¹²⁶. Qu’un Milles d’Amiens ait réellement existé, ou non, l’utilisation de ce prénom polysémique dans le récit évoque les particularités de son protagoniste, un chevalier forcé à faire les comptes. « Conte, vous qui savez de nombre », trouve-t-on à l’explicit du *Lai de l’ombre* (ca. 1220), une leçon que transmet également la fiction auctoriale du fabliau *Le prestre et le chevalier* au début du XIII^e siècle.

Le récit va comme suit : un chevalier démuni et un écuyer cherchent à trouver logis dans une « ville campiestre » (v. 43). Aussitôt arrivé dans cette ville, le narrateur mentionne la présence chez le prêtre d’une jeune fille séduisante, « Gille » (v. 54), un mot qui renvoie en ancien français à la « ruse employée afin de tromper quelqu’un et, parfois, d’en obtenir un avantage¹²⁷ ». Sa beauté inégalable est décrite en 18 vers, en partant des « mameles » pour descendre jusqu’aux « dois » et remonter aux « petites oreillettes » (v. 60, 62 et 69). Mais le regard intéressé de la narration – qui s’attarde avant tout aux seins naissants de la jeune fille ! – ne concorde pas avec les motivations du jeune homme, davantage préoccupé par l’état de ses finances. L’horizon d’attente du récit amoureux est subtilement déplacé grâce à une formule d’entrelacement qui rappelle les romans en prose du XIII^e siècle : « Au chevalier repairier voeil / Qui avoit perdu son chemin » (v. 74-75). La quête dans ce récit n’est pas amoureuse, mais bien pécuniaire, comme dans le *Chevalier qui fist parler les cons* que nous venons d’aborder.

¹²³ Labie-Leurquin, Anne-Françoise, « Milon d’Amiens », Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge, éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1992, p. 1014. Jean-Luc Leclanche, « Milon d’Amiens est-il l’auteur du fabliau *Le Fouteur* ? », *Revue des langues romanes*, n° 102, 1998, p. 355-372.

¹²⁴ *FEW*, vol. 6, 290b.

¹²⁵ Marie-Luce Chênerie, « “Ces curieux chevaliers tournoyeurs” des fabliaux aux romans », *Romania*, n° 387, p. 336.

¹²⁶ En suivant l’évolution générale du mot *miles* dans les sources, Dominique Barthélémy note qu’il se popularise autour du X^e siècle en prenant la place des mots *vassus*, *eques*, *caballarius*. Au XIII^e siècle, note-t-il, le terme *cavalerie* prend la place de *miles*. « Note sur le “titre chevaleresque”, en France au XI^e siècle », *Journal des savants*, 1994, p. 101-134.

¹²⁷ *DEAF* imprimé, vol. G, p. 1628-1630.

Ne se contentant pas de trouver un gîte où passer la nuit, le chevalier demande à être présenté à l'homme le plus riche du village, premier indice de la cupidité du personnage. Un paysan l'informe de la présence d'un prêtre, « li plus riches qui puist estre » (v. 100), qui devrait être en mesure de l'héberger gratuitement. Toutefois, on avertit le chevalier que le prêtre est une personne avare qui n'offre son hospitalité qu'à condition d'être épargnée de tout risque monétaire : « Et si set bien au grant besoing / Homme servir, ses coses sauves » (v. 103-104). On lui conseille tout de même de s'y rendre plutôt que d'aller chez « li vilain, / felon, quivert, failli et vain / [...] qui ne sevent entre gent estre » (v. 107-108 et 111). Au moment de se présenter, le chevalier ne manque pas de mentir sur l'état de ses richesses, dans le but de manipuler le prêtre avare :

Riches hons sui, ce sachiés bien :
Je tieng encore tout du mien
Le montant de quinze castiaus
Boins et rices et gens et biaux,
Et autres viles qui soint moies :
N'a pas de la jusques ichi
Quinze liues, je vous affi !

Les prestre et le chevalier, v. 156-162.

Avec cette première escroquerie langagière, le chevalier se montre capable de changer son statut économique à l'aide de sentences affirmatives (« ce sachiés bien » [v. 5] et « je vous affi ! » [v. 162]), établissant sa richesse avec une précision numéraire marquée (« quinze castiaus ») et la qualifiant généreusement à l'aide d'adjectifs (« Boins et rices et gens et biaux »). Cette surenchère, construite sous la forme d'une hypotaxe qui se prolonge sur l'entièreté du vers¹²⁸, est une fausse énumération qui manipule la réalité en tentant d'établir un lien direct entre le nombre d'adjectifs et la richesse prétendue du chevalier. Sa pauvreté matérielle se trouve ainsi compensée par sa capacité à manipuler la valeur des choses dans le discours.

¹²⁸ Cette hypotaxe n'est pas sans rappeler les paroles marchandes dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes. En effet, au moment du ravitaillement de Beaurepaire, ceux-ci définissent clairement leur fonction : « Et cil dient : « Marcheant somes, / Qui vitaille a vandre amenomes. / Pain et vin et bacons salez / Et pors et bués avons asez / Por vandre, se besoinz estoit » (Chrétien de Troyes, *Perceval* dans *Œuvres complètes, op. cit.*, v. 2539-2543). Contrairement au discours du chevalier qui multiplie les adjectifs pour augmenter la valeur de ses biens, l'énumération des noms communs permet aux marchands d'établir la liste de leur possession afin de les vendre aux clients, « selon leurs besoins ».

Il promet ensuite au prêtre de rembourser au « double » les dépenses qu'il suscite (v. 155), formule qui rappelle vaguement l'idée, souvent répétée dans les miracles et dans les exemples français, que « Qui Deu sert, Deus li guerredone, / qu'a .c. doubles li rent et done » (*Prévôt d'Aquilée*, v. 14048-14049)¹²⁹. La sonorité « s'au double », proche de « cent doubles », et l'utilisation du verbe *ravoir*, comparable à *rendre*, rapproche la promesse faite par le chevalier de la rétribution divine. Mais le prêtre reste insensible à ce mode de paiement différé et lui propose plutôt, à la façon d'un marchand, de charger cinq sous pour chaque « mes » offerts (« Vous me donrés / De tous les mes dont vous serés / Servi cinc saus par convenanche », v. 214-215). Il joue par le fait même sur la polysémie du terme choisi, car le *mes* correspond autant, sur le plan concret, à un plat et, sur le plan figuré, à un service offert¹³⁰. À partir de ce moment, le prêtre tentera donc de facturer au chevalier le plus de mets possible, qu'ils soient comestibles ou non. Tous les membres de la maisonnée se mettent alors au jeu de l'hôte. C'est d'abord au tour des dames d'aider les invités :

De bien servir bel s'apareille
 Li prestres, ses a fait deschendre.
 Dame Avinee courut prendre
 Le palefroi au chevalier,
 Gille celi de l'escuier.
 Cascune osta le sien le frain,
 Si lor donnent avaine et fain.
 Mout savoient bien servir gent.
Le prestre et le chevalier, v. 246-253.

L'apparition du mot « servir » aux vers 246 et 253 rappelle la nature de l'entente entre le prêtre et le chevalier et révèle le coût associé à toute cette gentillesse. Alors qu'il est expédié en un vers (qu'on pourrait aisément gommer) dans d'autres fabliaux, l'accueil, décrit avec précision, en l'espace de plusieurs vers, interfère avec l'économie textuelle des genres brefs, qui tentent habituellement de « dire plus avec moins ».

En fait, l'énumération des services est tellement longue qu'elle ne saurait être citée de manière exhaustive dans cette étude, au risque de l'allonger indûment ! L'accueil s'étend sur 16 vers, la préparation des mets est détaillée en 19 vers, le festin est décrit sur 45 vers et le

¹²⁹ L'expression rappelle également, bien entendu, le célèbre prologue du *Perceval* de Chrétien de Troyes : « Qui petit seime petit quiaut / Et qui auques recoillir viaut / En tel leu sa semence espanse / Que fruit a cent doble li rande » (v. 1-4).

¹³⁰ *TL*, vol. 5, 1558 : « *speise, gericht, tracht, portion* » ; *DEAFél*, « Mes ».

prêtre décrit la facture sur 30 vers, répétant par le fait même pour une troisième fois la liste des *més*, quasiment identique aux deux premières. Le récit arrête son avancée le temps d'énumérer les produits alimentaires. L'hypotaxe s'étend ainsi sur plusieurs vers (« Et li capon furent au soivre, / Et li poissons a le fors poivre. / Et les pastés a deerain » [v. 315-317]) et la valeur des mets est donnée grâce à une succession d'adjectifs qui accompagnent les noms communs (« Por ce qu'il erent biel et chier, / Por mieus seoir le chevalier » [v. 318-319]). Profitant de la polysémie propre au mot *chier* (précieux, mais aussi couteux), le prêtre présente à son hôte des produits rares au Moyen Âge, comme la « kanele », « gyngembras » et « ricolisses » (v. 324-325). La qualité du service s'accorde avec la rareté des aliments, le tout aux frais du chevalier pauvre.

En s'adonnant à l'énumération de biens qui ont été servis, le prêtre n'énonce rien de moins que le récit de la réception du chevalier, partant de la fin (les festivités alimentaires) pour remonter jusqu'à son arrivée avec la « litiere saine / C'on mist desous vos deus chevas » (v. 377-378). Malgré les promesses de sincérité du prêtre (« [...] or sont cent saus, / que je ne soie au conte faus », v. 365-366), le calcul n'est pas juste ; comme le compte Jean-Luc Leclanche, « [i]l prétend d'abord aboutir à 100 sous quand il n'en est qu'à 85, puis il compte le reste (soit 90 sous) pour 100 sous¹³¹ ». Il y a sans aucun doute derrière ce discours mensonger, désigné par le terme *conte* aux vers 340, 342 et 378, une réflexion entre les lignes sur ces *conteors* qui altèrent la vérité grâce à des manipulations langagières. En établissant une relation directe entre l'accumulation des mots et le calcul des valeurs, le fabliau du *Prestre et du chevalier* expose qu'un *conte* n'est jamais désintéressé et qu'il faut être attentif à la façon dont il se constitue.

Après cette première partie du texte, fascinée par la mesure des choses, le récit tombe dans la démesure. Reprenant à son avantage la polysémie du mot *més*, le chevalier décide de coucher tour à tour avec la jeune Gillain, la dame Avinée et le prêtre lui-même, ne payant que cinq sous par tête :

Dont dist que il vora que Gille
Viengne ennuit couchier en son lit
Faire son bon et son delit
Et enaprès dame Avinee,
Li preus, li bele, li senee,

¹³¹ Jean-Luc Leclanche, *Chevalier et grivoiseries*, *op. cit.*, p. 43.

Et enaprès li dans Silvestres,
« Si savrai de tous trois les estres. »
Le prestre et le chevalier, v. 416-424.

Cette énumération où tous les noms sont regroupés dans une même phrase, à l'aide de l'hypotaxe, rappelle la description des festins. Dans la logique contractuelle imposée par le prêtre, les services sexuels ont le même prix que les plats. Ce passage évalue les individus à la façon des marchandises, comme si la monnaie était apte à mesurer toutes les valeurs.

La chose n'est rien de moins qu'un affront éthique et économique dans le contexte culturel et religieux du XIII^e siècle, qui tend à proscrire les activités accordant une valeur monétaire à l'humain, comme l'esclavage ou la prostitution (voir *supra*, p. 266-267). Confronté à la demande irrévérencieuse du chevalier, le prêtre reste dans une logique monétaire malgré le caractère inhumain de la demande :

« [...] Je li ferai amende bele
De son despens, et li lairai
Quarante saus, et li ferai
Quant li plaira autel bonté,
Car forment m'aroit ahonté
Se il avoit ma nieche eüe,
Despucelee et porgeüe ! »
Le prestre et le chevalier, v. 516-522.

Que la jeune demoiselle devienne « despucelee » et « porgeüe » (qui veut dire « violer (une femme)¹³² », de l'infinitif *porgesir*) à la fin de cet échange permet, de l'avis du prêtre, de déroger à l'entente contractuelle qui unissait les deux hommes. Ce dernier fait ainsi une contre-offre au chevalier et évalue la valeur du pucelage à quarante sous, plutôt que cinq. Les va-et-vient entre les deux négociateurs – que l'on théâtralise grâce au personnage de l'écuyer qui fait l'aller-retour entre les deux chambres pour transmettre les offres – constituent le reste du fabliau et s'étendent sur plus de 900 vers supplémentaires.

Au plus haut point de leur marchandage, le chevalier menace d'obliger le prêtre à s'engager dans des activités sexuelles avec lui pour la somme de cinq sous :

« Que vous plaist, sire ? – Mon delit
Di au prestre qu'il veigne faire,
Sans atargier et sans atraire !
– Vo delit, biau sire, de quoi ?
– De che que gesir viegne o moi,

¹³² DEAF imprimé, vol. G, p. 636-637.

Si le foutraï trois fois u quatre.
– De Diu me saing, *filium patre* !
Faites le crois, seigniés vous, sire !
Comment osastes vous che dire ?
– Osai, por quoi ? – Cose despite !
Che n’afiert fors qu’a sodomite.

Le prestre et le chevalier, v. 1049-1059.

La réaction de l’écuyer, qui doit acheminer le message au principal intéressé, expose bien la gravité des propos du chevalier. Alors que les relations entre personnes de même sexe sont l’objet de forts tabous, surtout à partir du XII^e siècle¹³³, le protagoniste de notre récit n’hésite pas à faire miroiter la possibilité de s’engager dans une relation homosexuelle, l’écuyer utilisant le terme fort de « sodomite » dont l’usage est assez rare dans la production en langue vernaculaire de l’époque¹³⁴. Le fabliau du *Prestre et du chevalier* montre que l’évaluation monétaire des biens trouve rapidement ses limites lorsqu’elle est appliquée, de force, aux individus. La démesure est telle qu’elle finit par effrayer le prêtre qui abandonne l’affaire et efface la dette du chevalier.

La convocation de termes aussi chargés que « sodomite » dans le texte dévoile la dimension normalisatrice de la langue et des récits. Car c’est à partir des mots et des connotations qui leur sont données qu’une culture distingue les comportements acceptables de ceux qui sont répréhensibles. La grammaire, pour les hommes et les femmes du Moyen Âge, est d’ailleurs l’un des lieux discursifs qui permet de penser le processus d’établissement des normes. Quand il souhaite exposer le caractère contre nature de la sexualité entre hommes

¹³³ Sur le discours sur la sodomie au Moyen Âge, voir Robert Mills, *Seeing Sodomy in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 2014. Glenn W. Olsen, *Of Sodomites, Effeminates, Hermaphrodites, and Androgynes : Sodomy in the Age of Peter Damian (Studies and Texts)*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011. William E. Burgwinkle, *Sodomy, Masculinity and Law in Medieval Literature : France and England, 1050-1250*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, The University of Chicago Press Books, coll. « The Chicago Series on Sexuality, History, and Society », 1997. John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité : les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l’ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

¹³⁴ Il apparaît notamment dans le *Roman d’Énéas* (v. 8583), lors de la réécriture du récit biblique de *Joseph et la femme de Putiphar*. L’accusation est grave, tel qu’en témoigne l’utilisation frontale du mot. Sur la prolifération des accusations de sodomie dans les textes de la fin du XII^e siècle, voir Matthew E. Kuefler, « Male Friendship and the Suspicion of Sodomy in Twelfth-Century France », dans Sharon A. Farmer et Carol Braun Pasternack (dir.), *Gender and Difference in the Middle Ages*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2003, p. 145-181.

dans le *De planctu naturæ* (ca. 1180), Alain de Lille compare l'union de même sexe à « un solécisme monstrueux et inexcusable » :

*Si enim genus masculinum genus consimile quadam irrationabilis rationis deposcat iniuria, nulla figure honestate illa constructionis iunctura uicium poterit excusare sed inexcusabili soloecismi monstruositate turpabitur*¹³⁵.

Cette métaphore grammaticale – reprise par plusieurs autres auteurs de la même époque, dont Gautier de Coinci¹³⁶ – permet de penser les normes sexuelles à travers les normes grammaticales. En évoquant un comportement qui pousse l'écuyer à ressortir son latin (« *filium patre !* »), le fabliau du *Prestre et du chevalier* expose les balises éthiques et morales propres au français et à sa culture. La valeur des mots – économique, mais également éthique – est centrale dans ce récit qui emploie des mots qui renvoient à des réalités rares et précieuses (*kanele, gyngembras, ricolisses*), des termes tabous (*sodomite*) et des termes polysémiques (*mes*).

Les dépenses excessives du récit ébranlent ainsi « l'économie » du texte. Dans un genre qui revendique fréquemment sa brièveté, la concision est une norme formelle qu'il convient de respecter. Dans le fabliau du *Prestre et du chevalier*, les écarts à cette norme entraînent une réflexion sur les extrémités mêmes de la mesure. Il n'est certainement pas anodin que cela se produise au moment où l'augmentation des échanges monétaires accompagne l'établissement d'un nouveau système de valeur, éthique et économique. Quand Brunetto Latini pense à la *mesure* dans son *Livre dou trésor*, il le fait à seize occasions afin de définir des comportements *démesurés*. L'*amesurement* des choses a pour conséquence la constitution de limites, qu'elles soient quantitatives ou morales. En choisissant de s'imposer la norme formelle de la brièveté, les récits brefs donnent l'impression d'être constamment en train de se mesurer. En promettant de ne pas être prolixes et d'élaguer le superflu, ils

¹³⁵ « Puisque si le genre masculin, par une certaine violence irraisonnée, devait appeler pour un genre entièrement similaire à lui-même, cette liaison et cette union ne pourraient pas se défendre comme étant une figure gracieuse, mais elle porterait la tache d'un solécisme monstrueux et inexcusable ». Citation Jan M. Ziolkowski, *Alain of Lille's Grammar of Sex : the Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*, Cambridge, The Medieval Academy of America, 1985, p. 38.

¹³⁶ « La gramraie *hic* a *hic* acopple, / Mais nature maldist la cople. / La mort perpetuel engren, / Cil qui aime masculin genre / Plus que le feminin ne face, / Et Diex de son livre l'esface. / Nature rit, si com moi samble, / Quant *hic* et *hec* joignent ensamble, / Mais *hic* et *hic* chose est perdue ; / Nature en est tant esperdue / Ses poins debat et tuert ses mains, / Et Dieu n'en poise mie mains. / Et *hic* et *hec*, s'a droit declin, / Preudome met tost a declin » (*D'un archevesque qui fu a Tholete*, v. 1233-1245). Sur cet extrait, voir *ibid.*, p. 35-36.

conçoivent un système où les transgressions formelles sont d'autant plus sensibles. Cela explique probablement que l'ensemble des genres de notre corpus – à l'exception peut-être des lais – aient une fonction didactique claire. Par leurs contraintes internes, les formes brèves deviennent des lieux discursifs idéaux pour penser le rapport aux règles et aux normes.

On pourrait avancer que la brièveté en soi est une façon de dire propice à ce type de réflexions. Dans *La voix juste. Essai sur le bref*, Gérard Dessons propose de penser « le bref » comme un ensemble de normes posées sur le langage qui ont pour effet de faire ressortir les normes propres à une certaine société : « [c]e qui est bref, c'est ce que *tel* discours institue en mode de signifier, pour lui-même, mais aussi, dans le même temps, pour l'ensemble d'une culture, en disant dans ce qu'il dit *ce qu'il faut dire*¹³⁷. » Bien que son corpus étudié ne concerne que rarement le Moyen Âge, nos recherches confirment l'idée qu'il avance. En voulant dire « assez obscurément », pour reprendre l'expression de Marie de France (*Prologue général*, v. 12), et éveiller les facultés exégétiques de ses auditeurs-lecteurs, les récits brefs ont mis en tension ce qu'il est *possible* de dire et ce qu'il est *impossible* de dire dans la nouvelle société urbaine du Moyen Âge. La question de la vérité, qui est fréquemment travaillée par les formes brèves, s'est conjuguée à celles du commerce et des comportements économiques dans le contexte de l'augmentation des activités marchandes, les discours se constituant parallèlement. Il semble ainsi que la brièveté, comme mode particulier du dire, ait connu un « moment » historique pendant le « long » XIII^e siècle, où elle a été particulièrement apte à établir et à repenser les normes sociales et culturelles. Le langage du commerce – lié tant à la rédemption qu'aux échanges monétaires – s'est révélé un outil précieux pour exprimer cette « négociation » avec les normes, qu'elles soient liées à la vérité, à l'argent ou à la sexualité.

Une latitude économique. Le Lai du Chèvrefeuille de Marie de France et la production brève du « long » XIII^e siècle

Les textes convoqués dans ce chapitre consacré à la brièveté sont paradoxalement les plus longs de notre corpus. C'est qu'une norme se ressent le plus lorsqu'elle n'est pas respectée. Au fil de notre démonstration, nous avons constaté que les passages qui forcent un écart par rapport à la brièveté ont été des terrains fertiles à une réflexion sur l'utilisation des

¹³⁷ Gérard Dessons, *La voix juste*, *op. cit.*, p. 143.

richesses : par exemple, les anaphores nominales du *Lai de Lanval* et du *Miracle de Théophile* permettent aux récits de se positionner par rapport à la largesse nobiliaire, qu'ils caractérisent positivement ou négativement selon leur idéaux moraux. Dans ces passages, les réflexions économiques vont de pair avec des jeux sur « l'économie » textuelle. Face à ce constat, il fallait se demander : qu'en est-il des récits les plus courts de notre corpus ? Quels types de réflexions sont suscités par l'extrême-concision ? En survolant les textes les plus courts de notre corpus, nous établirons dans un premier temps que le commerce n'y est pas thématiquement de façon majeure ou constante. Nous lierons toutefois la capacité des récits brefs à se raccourcir ou à s'allonger selon les besoins de l'intrigue à une notion qui, elle, est importante pour la pensée économique de la fin du « long » XIII^e siècle : la notion de la *latitudo* (« latitude »). En fin d'étude, cette notion permet bien de cerner la spécificité des formes brèves, qui s'instituent sur leur capacité à s'étendre (jusqu'à près de 3000 vers, comme dans le cas exceptionnel de *Trubert*) ou à se réduire (jusqu'à tendre vers le néant).

Les textes marqués par une concision extrême sont les suivants : pour la fable, il s'agit du récit du *Cheval et de la haie* de Marie de France (8 vers), conservé par 19 manuscrits, selon l'inventaire de Mohan Halgrain¹³⁸. Pour le genre du fabliaux, il s'agit du *Prestre et du mouton* (18 vers) et du *Prestre et le leu* (28 vers), les deux conservés uniquement par le manuscrit de Berlin, Staatsbibliothek, Hamilton 257¹³⁹, en plus du récit incomplet de *Wautier* de 26 vers dont la longueur réelle est estimée à 156 vers¹⁴⁰. Le contenu de ces récits n'implique pas d'activités commerciales. On pourrait certes argumenter que le sujet choisi concerne souvent des objets de valeur moindre. Alors que la recherche du Graal s'étend aux XII^e et XIII^e siècles sur plusieurs milliers de feuillets, la fable de huit vers du *Cheval et de la haie* de Marie de France raconte l'échec d'un destrier qui se brise le cou en voulant atteindre un pré protégé par une haie. La morale avertit ceux qui rêvent de réaliser leurs désirs (« tant coveitent leur volentez », v. 7) sans en considérer les risques : « ne veient pas queile aventure / en vient après pesante e dure » (v. 7-8). L'arrêt rapide et définitif de ce pauvre animal est le miroir des rebondissements incessants des formes longues où les héros s'évertuent à élever leur *pris* à coup de péripéties. À la brièveté textuelle de cette fable répond la courte durée des

¹³⁸ Mohan Halgrain, *Isopet dit « de Marie de France »*, *op. cit.*, p. 941-995.

¹³⁹ *NRCF*, *op. cit.*, vol. 8, p. 153 et 159.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 341.

« aventure[s] » (v. 7) d'un cheval rêvant à un futur meilleur. La valeur moindre du protagoniste est centrale dans ce récit marqué par une grande brièveté et où le pauvre cheval est l'opposé des « grands » chevaliers romanesques. Durant la seconde moitié du XII^e siècle, au moment où s'écrivent les premières fables de langue vernaculaire, Marie de France fait valoir la spécificité des formes brèves en créant une intrigue qui problématise différemment la notion d'aventure. L'intérêt de cette histoire est donc grand du point de vue de l'histoire des formes brèves, mais nul du point de vue de l'histoire économique.

Les fabliaux du *Prestre et du mouton* (18 vers), du *Prestre et du leu* (28 vers) – les plus courts du corpus dans la collection du *NRCF*, à l'exception du récit incomplet de *Wautier* pour lequel nous n'avons conservé à ce jour que 26 vers – convoquent également des adjuvants et des opposants qui sont moins exceptionnels que dans les formes longues. Le resserrement narratif est possible dans ces récits par l'usage d'un motif bien connu du public – celui du prêtre amoureux d'une femme mariée¹⁴¹ – et de formules venant marquer le caractère usuel des actions¹⁴². Parce qu'il est habituel que le prêtre aille chez la femme du vilain, celui-ci est piégé sur la route qu'il prend normalement (« Le vilein, qui garde s'en prist, / En la voie une fosse fist / Par ou cil seut venir laienz » (v. 2-5). Parce que le mouton a l'habitude de se faire battre (« En l'ostel un mouton avoit, / Qui *par usage* gens hurtoit » (*Le prestre et le mouton*, v. 3-4 ; nous soulignons), l'animal frappe le prêtre lors de ses ébats amoureux. Dans ces récits, la brièveté est la conséquence formelle d'une réflexion sur des comportements maintes fois répétés qui peuvent ainsi être réduits à leur expression minimale.

Le lexique commercial n'est pas absent des récits les plus courts. Dans le *Prestre et le leu*, en plus des emplois « éthico-économiques » des termes « loier » (v. 20) et « acheta » (v. 27), l'utilisation du verbe « esborssa » (v. 21) – construit sur le préfixe *es-* (« retirer de ») ajouté au nom *borse* (« bourse ») – exprime le retrait des parties génitales du personnage par une métaphore commune, que l'on trouve ailleurs dans le corpus¹⁴³. À la façon du

¹⁴¹ « Un prestres amoit une dame, / Qui d'un chevalier estoit fame » (*Le prestre et le mouton*, v. 1-2). « Un prestre maneit en Chartein, / S'amoit la fame a un vilein » (*Le prestre et le leu*, v. 1-2).

¹⁴² « En l'ostel un mouton avoit, / Qui *par usage* gens hurtoit » (nous soulignons, *Le prestre et le mouton*, v. 3-4). Dans le *Prestre et le leu*, le vilain jaloux creuse un trou là où le prêtre a l'habitude de passer : « Le vilein, qui garde s'en prist, / En la voie une fosse fist / Par ou cil seut venir laienz » (v. 2-5). Le piège peut fonctionner parce qu'il est placé dans le trajet usuel du prêtre.

¹⁴³ Par exemple, dans le fabliau incomplet du *Jugement*, l'expression « borses velues » est employée pour parler du sexe masculin au vers 27.

remaniement de *De mercatore* par Geoffroi de Vinsauf, il est notable que l'abrègement textuel (« l'économie » de la narration) passe par un terme issu du commerce, quoi que le récit ne permette pas de prolonger la réflexion par rapport aux discours économiques. Le pas est franchi dans le fabliau du *Vilain asnier* où la valeur monétaire des choses est directement mise à l'épreuve. Dans ce récit de 51 vers, un ânier tombe « com se il fust morz » après avoir senti des épices valant « cent mars d'argent » (v. 17 et 14). On lui redonne vie en lui mettant du fumier sous le nez, en échange de « vint sous de [...] deniers » (v. 35). Évaluées systématiquement en termes monétaires, les valeurs attendues des épices et du fumier sont renversées dans ce récit qui conclut en rappelant que « cil fait et sens et mesure / qui d'orgueil se desennature : / ne se doit nus desnaturer ! » (v. 45-47). La mesure des choses est directement sondée dans ce récit qui est le cinquième plus court recueilli par le *NRCF*, sans que la narration ne laisse pour autant des marques d'un effort de concision textuelle.

Si les exemples précédents ne pensent que partiellement ou indirectement le rapport de l'économie à la brièveté, « sens et mesure » (*Du vilain asnier*, v. 45) trouvent leur illustration la plus éclatante dans l'un des récits sans doute les plus célèbres de toute la littérature médiévale, le *Lai du Chèvrefeuille* de Marie de France. « L'économie narrative » de ce récit est un sujet classique de la médiévistique moderne¹⁴⁴. Dans un article intitulé « Tant de lettres sur un si petit bastun : le *Lai du chèvrefeuille* devant la critique littéraire (1200-2000) », Richard Trachsler expose les principaux tenants du débat, qui concerne la branche de coudrier sur lequel Tristan écrit son nom et, possiblement, un long message adressé à Yseut¹⁴⁵. La critique a débattu pendant près de 200 ans à savoir s'il était possible d'inscrire l'entièreté des seize vers d'octosyllabes qui suivent « Ceo fu la somme de l'escrit » (v. 61), étant parfois très

¹⁴⁴ Le débat est à ce point traditionnel que les articles convoquant à nouveau le débat ajoutent fréquemment à leur titre l'adverbe « encore » (ou en anglais « *again* »). Keith Busby, « "Ceo fu la somme de l'escrit" (Chevrefoil, line 61) *again* », *Philological Quarterly*, n° 74, 1995, p. 1-15. Rita Lejeune, « Le message d'amour de Tristant à Yseut. (Encore un retour au *Lai du Chevrefoil* de Marie de France) », *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Monsieur Charles Foulon*, t. I, Rennes, Institut de français, Université de Haute-Bretagne, 1980, p. 188-194. Christine Martineau-Génieys, « Du *Chievrefoil*, encore et toujours », *Le Moyen Âge*, n° 78, 1972, p. 91-114. Paul Durand-Monti, « Encore le bâton de *Chevrefoi* », *Bulletin bibliographique de la Société internationale arthurienne*, n° 12, 1960, p. 117-118.

¹⁴⁵ Richard Trachsler, « Tant de lettres sur un si petit bastun. Le *lai du chèvrefeuille* devant la critique littéraire (1200-2000) », *Medioevo romanzo*, n° 27, 2003, p. 3-32.

ingénieux pour trouver des solutions au problème¹⁴⁶. Comme le montre Richard Trachsler, suivre le débat du chèvrefeuille permet de saisir les courants d'interprétations des études médiévales puisqu'il soulève des enjeux qui sont bien proches des intérêts de recherche de la philologie, de la narratologie, de la poétique et, comme nous le verrons maintenant, de la sociocritique. La brièveté textuelle est fondamentalement liée à ce débat.

À nous d'y revenir « encore ». Dans « Ceo fu la summe de l'escrit (*Chèvrefeuille*, v. 61) *again* », Keith Busby montre que le terme *summe* est employé dans la culture anglo-normande de la fin du XII^e siècle « *not only in connection with messages, but frequently to refer to the written record of an oral act*¹⁴⁷ » (« pas uniquement en connexion à des messages, mais en renvoyant fréquemment à l'enregistrement écrit d'un acte oral »). Il soulève ensuite l'existence des « *tally-sticks* » (« bâton de comptage ») utilisés par les marchands à la même époque comme reçus d'une transaction¹⁴⁸. Les détails de l'entente étaient écrits sur ce bâton que l'on séparait ensuite et dont les parties pouvaient se nommer en latin *talea* ou *stipes* et *contretalea* ou *folium*¹⁴⁹. Cet objet évoque bien entendu le chèvrefeuille sur lequel écrit Tristan, comme le signale Busby :

Of course, Tristan did not leave a tally-stick of accounts received by the roadside for Iseut to find, but like a tally-stick, his was a hazel branch, cut and squared, and incised with his name. [...] Like the couple Tristan and Iseut, the tally-stick consists of two parts that belong together, but which exist by and large in separation; they achieve meaning only when reunited¹⁵⁰.

À la façon d'un « *amorous contract*¹⁵¹ » (« contrat amoureux »), Busby montre que le chèvrefeuille est la métaphore du lien qui unit les deux amants, qui n'existent qu'une fois réunis. Nous reviendrons sur ce contrat amoureux, mais notons dès maintenant que la parenté entre le « petit bastun » et le bâton de comptage nous permet d'envisager le passage dans les termes de la pensée économique contemporaine.

Pour ce faire, il est utile de définir deux notions-clefs du lexique de l'accord entre chrétiens : la *latitudo* (« largeur ou étendue ») et la *caritas* (« la charité »). De l'Antiquité

¹⁴⁶ Par exemple, Maurice Cagnon propose que le texte aurait pu être gravé en écriture ogamique, une écriture cryptique et compacte qui pourrait régler la question de l'espace que prend le texte. Maurice Cagnon, « *Chievrefoil and the ogamic tradition* », *Romania*, n° 91, 1970, p. 238-255.

¹⁴⁷ Keith Busby, « "Ceo fu la summe" », *art. cit.*, p. 9.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 11 et 14 (note 30).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 11 et 15 (note 31)

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵¹ *Idem.*

Tardive au XIII^e siècle, comme le montre Giacomo Todeschini, le sens de ces termes changent légèrement, intimement liés à la compréhension des liens sociaux qui unissent les fidèles entre eux¹⁵². Dans la seconde moitié du XII^e siècle, le *Décret* de Gratien utilise les deux termes de façon complémentaire :

[L]e premier [*latitudo*] en tant qu'équivalent sémantique de la puissance divine de donner, de la multiplicité de sa manifestation dans la création ; le second [*caritas*] comme terme signifiant l'amour que Dieu manifeste toujours à l'égard de la création, et répété mimétiquement par la communauté des fidèles, par le rassemblement social identique à l'*ecclesia*¹⁵³.

Si le vocabulaire est initialement centré sur les bienfaits du don divin sur les communautés, ils inaugurent néanmoins un langage qui, entre les XII^e et XIV^e siècle, permet de penser le rapport interpersonnel entre les chrétiens. Ce terme, associé à l'amitié et à l'amour (non-charnel), permet de définir le lien social entre les membres de la communauté chrétienne, à partir de ce qui est entendu comme une générosité non-mesurée ou un bienfait qui ne peut que croître :

De manière analogue, les terminologies de l'évaluation économique, autrement dit celles de la quantification du bien public, étaient profondément enracinées dans les lexiques de la *caritas* en tant qu'« affectation », « amour » ou « amitié » capable de maintenir la société des fidèles dans l'union et la concorde. L'*amicitia* qui, selon Cicéron, n'était possible qu'entre *boni* s'était transformée, d'Augustin au droit pénitentiel du XIII^e siècle, en cette énergie apte à souder le pacte entre « *fideles* » et à rendre ceux-ci mutuellement crédibles et connaissables, comme Augustin l'avait déjà affirmé dans le livre III de son *De Trinitate*¹⁵⁴.

Amitié et charité se lient donc comme modèle social et économique pour produire une multitude de bienfaits pour l'ensemble de la communauté.

Or, lorsque Tristan grave son message, il reprend la logique de l'amitié et de la charité caractéristiques de la pensée économique de la seconde moitié du XII^e siècle. Le message qu'il écrit – « Bele amie, si est de nus : / Ne vus sanz mei, ne jeo sanz vus » (v. 77-78) – constitue une promesse de transmettre l'entièreté de sa personne à l'autre, sans demander d'intérêt. Si la critique a toujours interprété, avec raison, le passage comme une déclaration d'amour, il faut

¹⁵² « Si les juristes de l'Antiquité tardive pouvait employer le terme latin *latitudo*, largeur ou étendue, si l'on préfère, pour désigner dans la jurisprudence contractuelle, la volonté de ceux qui stipulaient un accord juridique, si bien que *latitudo voluntatis*, gamme des intentions possibles constitutives de la "volonté" des contractants, devait être comprise par le juriste et non trahie par lui, le latin des théologiens du Haut Moyen Âge faisait de ce terme un attribut des possibilités déterminées par la foi et la *caritas*. Inséré dans leur propre répertoire terminologique, il exprimait donc la notion d'une continuité qualitative entre identité chrétienne et caractère quantifiable du monde connaissable. » Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 264.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 265.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 262-263.

bien voir que celle-ci est en partie voilée, elle ne peut être comprise pleinement que si l'on connaît les intentions de Tristan. Car, en effet, aucun signe d'amour charnel dans son message, qui pourrait bien être envoyé comme signe d'amitié à une personne envers laquelle on ressent une affection toujours grandissante. Le passage pourrait d'autant plus évoquer les « prêts charitables » (le contrat de *mutuum*) qui doivent être fait entre amis et qui témoignent du même mouvement des possessions chez Gratien, *Mutuum est quasi de meo tuum*, c'est-à-dire, « le prêt du *mutuum* signifie "ce qui est mien devient tiens" ». La reformulation poétique qu'en donne Marie de France – et qui produit un chiasme à partir du modèle arithmétique de l'échange – joue sur la ligne entre l'amitié et l'érotisme, profitant par le fait même de la polysémie propre au terme *amie* au Moyen Âge, qui aurait été lui aussi inscrit sur le bâton (« *bele amie* », v. 77). Certes, l'érotisme est rapidement concrétisé par les amants lorsque le message est transmis, puisque la narration mentionne que « entre eus meinent joie mut grant » (v. 94), concrétisant peut-être le *joy* dont parle les troubadours¹⁵⁵. Mais il reste que l'inscription est suffisamment codée pour camoufler les intentions des deux amants, de vrais maîtres de la ruse et de la *guile*. Le bref message qui est envoyé est codifié en empruntant la forme du prêt charitable (*Mutuum est quasi de meo tuum*), fondamentalement lié à l'*agapé* (l'amour divin et inconditionnel), dans le but de cacher leur désir, qui, lui, relève bien de l'*éros* (l'amour charnel).

À vrai dire, si l'on admet qu'il y a une part d'information cachée dans le message originel de Tristan, comme il a l'habitude de coder les signes qu'il transmet à Yseut, il est possible de rapprocher ce passage du *Prologue général* des lais. La leçon poétique est la même : en ayant dit « assez obscurement » (v. 12), Tristan a été capable de signifier (et d'obtenir) un petit « surplus » (v. 16). Le petit bâton – qui fonctionne exactement comme un *brief* (« une lettre ») dans le contexte de l'intrigue, mais qui évoque l'imaginaire marchand – s'appuie sur les propriétés linguistiques de la brièveté pour produire un sens qui est à déchiffrer. Il est par ailleurs notable qu'à partir du modèle arithmétique du don ou du prêt charitable, il soit question d'un « surplus », ce qui s'inscrit en faux par rapport à la prohibition du prêt à intérêt que l'on trouve dans l'Évangile de Luc (6, 35), *Date mutuum nihil inde sperantes*, « prêtez sans rien espérer en retour ». Or, au cours du XIII^e siècle, la question même

¹⁵⁵ C'est du moins ce que Richard Trachsler affirme : « Elle retrouve ensuite son amant, ils font l'amour, puis se quittent » (« Tant de *lettres* sur un si petit *bastun* », *art. cit.*, p. 6).

de l'*amicitia*, liée à la *latitudo* et à la *caritas*, permet de justifier l'obtention d'un profit (et, ce, même dans le *mutuum*), en comptant sur la gratitude attendue dans les échanges¹⁵⁶. Le *Prologue général* témoigne bien de ce changement idéologique puisqu'il se présente comme une pratique oblatrice capable de produire un surplus : le verbe *doner* apparaît au premier vers (« Ki Deus ad duné esciënce », v. 1), les lais sont transmis au roi comme un « present » (un « cadeau », v. 55) et le passage tout entier fonctionne comme une réécriture de la Parole des Talents¹⁵⁷. Il semble en effet que le paradigme économique convoqué est plus caractéristique de la fin du XIII^e siècle (à la suite de Thomas d'Aquin et de Pierre Jean de Olivi) que de la seconde moitié du XII^e siècle (à la suite du *Décret* de Gratien), mais le passage reprend de toute façon une leçon de poétique qui était transmise par l'intrigue du *Lai du chèvrefeuille*, en puisant sur la différence constitutive entre l'amitié et le désir.

Du point de vue de l'histoire des formes narratives, le *lai* des amants légendaires et de leur message énigmatique entame un « moment » historique fort ayant donné naissance à plusieurs centaines de récits brefs. Tel que l'ont bien senti les médiévistes, la latitude que se donnent les textes marqués par la concision de vers est parfois problématique, elle soulève la question de la part du lecteur dans l'interprétation de textes qui sont parfois troués et/ou codés. De plus, c'est dans la gamme de possibilités que les récits brefs se démarquent le plus : en plus de la multiplicité des thèmes convoqués, ils ont montré l'amplitude de leur forme, qui peut se réduire à huit vers et s'étendre jusqu'à près de 3000 vers. Au cours du XIII^e siècle, le *Prologue général* codifie l'échange linguistique comme un échange économique, scellant par le fait même un lien fort qui existe dès l'écriture des premiers récits brefs entre littérature et économie. Si « l'économie narrative » n'est pas une métaphore employée par les arts

¹⁵⁶ « Pour Olivi, la phrase de l'Évangile de Luc (6, 35) « prêtez sans rien espérer en retour » (*date mutuum nihil inde sperantes*) ne signifie pas que celui qui prête ne doit pas espérer remerciements ou bénéfices (*gratia*) de celui à qui il vient en aide, mais qu'il doit voir dans les remerciements reçus la preuve de son appartenance à une communauté d'amis et de fidèles, plutôt que le prix fixe, mesuré par intérêt, du service rendu (à savoir le prêt). Thomas, en revanche, fait du prix des choses le résultat d'une négociation qui n'est pas déterminée ponctuellement (*punctualiter determinata*), mais dépend de la confiance mutuelle entre contractants. Dans le même temps, il déclare légitime la rémunération d'un prêt qui découle de la volonté (*ex debito amicitiae, ex benevolentia*) de retourner la faveur, qui en découle donc une fois encore du lien civique d'*amicitia*. » Giacomo Todeschini, *Les marchands et le temple*, op. cit., p. 277.

¹⁵⁷ Brewster E. Fitz, « The Prologue of the *Lais* of Marie de France and the *Parable of The Talents*: Gloss and Monetary Metaphor », *Modern Language Notes*, vol. XC, n° 4, 1975, p. 558-564.

poétiques médiolatins, les formes brèves ont toutefois mis à profit la « latitude » formelle qui leur est propre, faisant du vers un objet qui, lui aussi, est économique.

Dans *Pour la poétique*, Henri Meschonnic pense le sens comme indissociable de la forme¹⁵⁸. La « forme-sens » rassemble ainsi deux volets d'un même processus qui accorde une signification au texte. Dans ce chapitre, nous avons tenté de voir comment la brièveté, la caractéristique formelle qui unit notre corpus, participe à la production de sens, notamment en regard des discours économiques de l'époque. Que la poétique de la brièveté soit apte à rassembler un corpus d'œuvres n'est pas nouveau pour les médiévistes. Après tout, Paul Zumthor y voyait un critère suffisant pour rassembler des formes bien différentes, faisant fi des étiquettes génériques utilisées par les scribes¹⁵⁹. Si la brièveté informe le sens et que l'inverse est aussi vrai, il était moins certain que les techniques d'abrègement soient intimement liées à la pensée économique du XIII^e siècle. Il a fallu évaluer si le lien formulé par hypothèse est concluant ou s'il relevait d'un rapprochement forcé.

Il est apparu à plusieurs reprises que les œuvres de la « révolution commerciale » problématifient la dépense par la disposition textuelle, dans une sorte de réunion des deux sens originaux, divisés lors du Moyen Âge central, de l'*oikonomia* grecque et de l'*œconomia* latine. Si le lexique économique est à l'origine d'assez peu de métaphores dans les arts poétiques médiolatins, il est frappant de constater que l'exemple choisi pour illustrer le procédé de l'*abbreviatio* soit le récit de *De mercatore*, dans lequel un marchand fait disparaître son fils, afin de montrer comment faire « l'économie » de mots inutiles. Un filon intéressant s'est dévoilé en observant l'utilisation des anaphores produites par la répétition du nom dans le *Lai de Lanval* et le *Miracle de Théophile* qui, en dérogeant au principe de brièveté, pense à la dimension identitaire que suscite la dépense.

Il semble que ce soit les écarts à la norme qui ont permis, le plus souvent, les réflexions sur les comportements économiques dans les récits brefs des années 1160 à 1330. Alors que l'heure est à l'établissement de balises et à l'*amesurement* des choses, les fabliaux rendent bien claire l'existence de limites éthiques et quantitatives en les faisant éclater de façon ostentatoire. Dans les fabliaux du *Chevalier qui fist parler les cons* et du *Prestre et du*

¹⁵⁸ Henri Meschonnic, *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, coll. « Le chemin », 1971.

¹⁵⁹ Paul Zumthor, « La brièveté comme forme », *art. cit.*

chevalier, le rapport à la norme est exposé par des scribes qui, justement, refusent de respecter la mesure habituelle que s'offre le genre. Il faut dire qu'il ne nous semble pas que la démesure de ces textes entraîne un rejet des valeurs chrétiennes. Au contraire, les paroles et les actes jugés monstrueux – par la pensée chrétienne – donnent plutôt l'impression de participer à la définition des extrêmes propres à certains sujets (langage, gastronomie et sexualité), ce à quoi s'adonnait, par exemple, Brunetto Latini pour mieux identifier les comportements justes et modérés.

Mais c'est véritablement en examinant le *Lai du chèvrefeuille* et la latitude des genres brefs que nous avons pu trancher sur l'idée de « l'économie narrative ». La malléabilité des récits, qui s'étendent ou s'abrègent selon les besoins de l'intrigue, travaille elle aussi le modèle arithmétique de l'échange, quelque peu figé. En s'accaparant la dimension sociale et relationnelle du commerce, les récits brefs ont fait valoir leur propre flexibilité, s'instituant comme des formes qui sont aptes à problématiser ou à renforcer le rapport aux normes. En même temps, elles opèrent selon une économie symbolique qui leur est propre, une économie du signe et du langage poétique. Les deux ne sont pas indissociables, bien au contraire. Nous avons vu comment la trajectoire de la pensée économique est étonnement proche de celle des formes narratives brèves pendant le « long » XIII^e siècle de la « révolution commerciale ». Réagissant au discours social tout en y participant, les récits brefs ont produit un imaginaire singulier qui ébranle souvent les assises des discours sur le commerce. Face aux vérités morales, aux motifs poétiques de la production longue, aux *topoi* de la production lyrique et courtoise, ils se sont imposés comme de grands négociateurs pouvant marchander avec la hiérarchie des vérités.

Conclusion

Le chercheur et son cheval

Au terme d'une étude qui a appréhendé la création d'un imaginaire commercial à un moment fort de la constitution de la pensée économique médiévale transparait la lente appropriation par les conteurs d'un sujet et d'un vocabulaire initialement méprisé. Au milieu du XII^e siècle, alors que les premières œuvres françaises mesurent la portée de ce que signifie écrire en langue vernaculaire, les termes issus du marché constituent une sorte de repoussoir pour les scribes, soucieux d'anoblir leur parole en associant la langue commune à l'univers courtois, loin de l'espace du marché. Tel est du moins le sens que l'on pourrait accorder aux accusations formulées envers les marchands au début de la version d'Adgar du *Miracle d'Abraham le juif*, aux environs de 1150 :

Marchant ert e brokeür
E d'iceo vesqui a dolur.
Tuit ki vivent de brocherie,
Si vivent par grant tricherie.
Tuit vivent par grant falseté ;
Kar il vendent vérité.

Miracle XXXVIII, v. 15-20.

Au XXXII^e miracle de cette collection, le métier de commerçant est encore associé aux mensonges, puisqu'on les accuse de faire « de lur langes marchié » (v. 97). En tenant ce discours, Adgar se hisse au rang de juge des vérités, justifiant par le fait même la valeur de ses propres fictions brèves écrites dans un genre qui s'inaugure en anglo-normand. La même condamnation de la langue des marchands s'observe dans le *Lai d'Équitan* où la « bargaine de burgeis » est mise en cause (v. 152). Dans le contexte d'une valorisation des récits de fiction, les marchands apparaissent comme les cibles idéales pour distinguer l'usage commercial de la langue commune de son usage curial.

Mais, avec la « révolution commerciale » du XIII^e siècle, la pensée économique se développe et ébranle les assises de la vieille société féodale et courtoise ; les mots du marché cessent alors rapidement de fonctionner exclusivement comme des épouvantails. Un relevé systématique du vocabulaire marchand dans les œuvres de fiction brèves a permis de quantifier la fréquence de son apparition dans notre corpus. Des 21 termes initiaux sur lesquels portait l'analyse, près de 2000 occurrences trouvées confirmaient l'existence d'un contenu lié

au commerce à partir duquel entamer une enquête. Les bouleversements sociaux qui ont lieu au cours du « long » XIII^e siècle ont été scrutés par les auteurs du Moyen Âge, qui ont formé des histoires brèves à partir de ce matériel culturel, devenant par le fait même des acteurs de la grande réflexion économique qui marquait ces années. L'examen des occurrences a également révélé une utilisation « éthico-économique » nette, véhiculant l'idée chrétienne selon laquelle les comportements sur terre seront comptabilisés et payés après la mort, décrite et analysée par Giacomo Todeschini à partir des textes ecclésiastiques latins. Cet usage, bien perceptible dans les extraits les plus didactiques du corpus (11 % des occurrences), ne parvient pourtant guère à caractériser l'ensemble des emplois des mots du commerce qui apparaissent dans tous les genres et qui participent d'une véritable poétique de la brièveté pendant le Moyen Âge central. Il fallait donc trouver une façon d'envisager, par une approche consciencieuse du contexte religieux, esthétique, institutionnel et social, les éléments de l'imaginaire commercial qui se trouvent dans ces formes brèves.

Aux environs de 1180, les fables de Marie de France qui s'en prennent aux notions juridiques du *justum pretium* (« juste prix ») et de la *laesio enormis* (« lésion énorme ») peuvent fournir au chercheur une leçon de méthode en raison de la dimension paradoxale de leur intrigue. C'est que ces récits sont peut-être les seuls, avec, peut-être, le *Dit de la bégueine* au XIV^e siècle, à faire de l'économie un sujet autonome. Pourtant, ces trois textes dévoilent justement les dangers d'une telle conception. En l'espace d'un maigre 16 vers, *L'homme, le bouc et le cheval* est une fable qui montre l'inefficacité de l'argent pour créer des ententes, s'il n'y a pas au préalable une volonté commune qui unit le vendeur et l'acheteur. D'un côté, il y a cet homme riche qui veut se débarrasser de son cheval et de son bouc pour le prix de vingt sous. De l'autre, un marchand qui énonce que leur valeur est nulle. La monnaie n'est jamais utilisée pour faire de compromis ni même pour faire une contre-offre. Ils partent, vaincus par leur incapacité à accorder aux marchandises des valeurs monétaires pondérées qui ne se résument pas à « tout » ou « rien ». Entre les lignes, Marie de France enlève à l'argent la capacité d'instituer des rapports d'affaires sans que ceux-ci ne passent, fondamentalement, par un accord entre les individus. Il n'est pas anodin que les vilains du *Paysan et du cheval* soient forcés de partir de leur voisinage pour aller effectuer le *bargainage* au marché. Cette mise à distance symbolique restreint le pouvoir de la logique marchande, qui ne fonctionne pas puisque les personnages n'arrivent jamais à une entente. Pire encore, l'intrigue se conclut

devant un tribunal, marque ultime que les activités commerciales sont intimement liés à – et dépendent de – l'ensemble de la société, sans laquelle les décisions prises ne seraient pas opératoires. Marie de France critique une vision autonome des principes économiques dans ces fables qui se concluent toutes les deux par un échec commercial.

À la fin de la période étudiée, le *Dit de la bégaine* raconte également les dangers de considérer les questions monétaires de façon purement indépendante, individuelle, en liant cette histoire de bégaine ayant voulu faire monter le prix du blé au récit cosmogonique de la Genèse dans le prologue du texte. Mise au bûcher au terme du récit, elle éprouve le destin de celle qui considère l'argent comme une fin en soi, attitude condamnée par l'Église qui y voit un élément de division communautaire. Si une « économie » existe bien au Moyen Âge, c'est une « économie du salut », ancrée dans les rapports horizontaux du social et verticaux du sacré, à laquelle répondent directement les discours marchands, commerciaux et monétaires. De la même façon, il est difficile d'affirmer qu'une « révolution » a eu lieu avec l'arrivée des idées commerciales, comme le sous-entend le nom donné à la période historiographique qui nous intéresse ; c'est plutôt le mélange d'augmentation des activités marchandes et de propagation des valeurs chrétiennes dans toutes les sphères de la société qui a entraîné la reconfiguration des discours économiques. Une fois cette prémisse admise, le chercheur pouvait seller et brider son cheval – son sujet de thèse – et voir ce qu'il avait à offrir. Des textes étonnants sont ainsi ressortis de cette approche, comme le fabliau des *Deux chevaux* et les différentes versions du *Marcheant et de l'Asne*, où les actes de cruauté animale les transforment symboliquement en de saintes marchandises. Reprenant le motif narratif de la vente du cheval, dont les premières manifestations proviennent des fables de Marie de France, ils pensent le commerce à l'aune de la charité. Il fallait donc chercher l'économie dans des espaces qui échappent à notre conception moderne, en ne la considérant pas comme étanche au dogme chrétien.

Afin de ne pas reconduire un certain nombre d'*a priori* sur notre objet d'étude, nous avons décidé d'être attentifs aux marques de l'imaginaire commercial dans les textes et de centrer notre étude sur les récits qui utilisent le plus fréquemment le lexique du marché. Si simple soit-elle, cette posture avait quelque chose d'inédit dans le champ des études médiévales, puisque, pendant longtemps et encore aujourd'hui, les chercheurs se sont surtout concentrés à repérer l'esprit de la monnaie là où il semblait le moins présent. Comme l'avance

à plus d'une reprise Carlos F. Clamote Carreto en examinant nombre d'œuvres longues – et presque aucune forme brève – dans un ouvrage récent, les marchands se caractérisent généralement par un « effacement » au sein des intrigues. En conclusion à son ouvrage, le médiéviste énumère les différents lieux d'imprégnation de l'imaginaire marchand dans la littérature narrative médiévale, qualifiant le tout de « jeu de la dissimulation¹ », sans jamais mentionner la création de l'archétype littéraire du marchand et de la production de nombreux récits thématissant directement la négociation :

[L]es études littéraires [...] se sont très peu penchées, hormis quelques exceptions, sur la place et la fonction de l'imaginaire monétaire et marchand dans la littérature narrative du Moyen Âge ; un imaginaire qui imprègne pourtant, dès ses débuts, la production littéraire de diverses manières : que ce soit par le biais de métaphores qui peu à peu se cristalliseront dans la langue ; que ce soit à travers une terminologie appartenant à la sphère théologique, morale ou grammaticale qui cherche à traduire une réalité nouvelle que les cadres des représentations mentales et le système des valeurs qui s'y trouve associé **ne sauraient encore nommer clairement** ; que ce soit par l'intermédiaire de **contaminations lexicales** et d'**interférences sémiques qui brouillent les structures référentielles** ; que ce soit par le recours au **masque** ou par le **détour** d'un personnage secondaire dans lequel le héros se regarde dans un miroir ; que ce soit par la valorisation ou la dévalorisation **burlesque, parodique et dédaigneuse de l'activité commerciale** ; que celles-ci figurent au cœur du récit principal ou qu'elles se réfugient dans un récit secondaire ou sous la forme d'une **digression narrative** ; que cet imaginaire se manifeste dans l'ordre de la parole ou dans celui du **non-dit** ou d'un **silence** qui, dans le contexte de croissance urbaine et d'émiettement de la féodalité au sein duquel se développe le récit médiéval, n'en devient que d'autant plus suspect et éloquent (c'est notamment le cas du roman courtois)².

Cette longue phrase force le trait sur l'idée d'une incompatibilité profonde entre la société médiévale et le commerce, et suggère, entre les lignes, que l'augmentation des affaires marchandes aurait été vécue comme une « crise³ ». Mais l'interprétation n'est pas entièrement à rejeter ; les conclusions, lorsqu'elles ciblent spécifiquement le roman courtois – et non pas la « littérature narrative du Moyen Âge » comme au début de la longue citation précédente – marque bien les spécificités de ce genre, qui réagit vraisemblablement de façon conservatrice face à la commercialisation de la société.

Se démarquant des formes longues et de leur regard tourné vers le passé, les récits brefs ont investi un territoire rarement parcouru dans le paysage de la fiction narrative, un

¹ Carlos F. Clamote Carreto, *Contez vous qui savez de nombre*, *op. cit.*, p. 320.

² *Ibid.*, p. 320-321.

³ Cette idée a été transmise dans les études littéraires principalement à partir de l'ouvrage de Lester K. Little, *Religious poverty*, *op. cit.*, voir notamment p. 120.

territoire de surcroît imprégné des sujets chauds de l'actualité. Ainsi, complémentaire des recherches de Carlos F. Clamote Carreto puisque nous n'abordions pas le même corpus, notre thèse a permis de mettre au jour des œuvres narratives, parfois méconnues par la critique, manifestement « marchandes », produites entre le milieu du XII^e siècle et le premier tiers du XIV^e siècle.

Les contours de cette aire de réflexion sont d'ailleurs subtilement suggérés dans le fabliau du *Bouchier d'Abeville*, en suivant le mouvement du personnage. Revenant du marché où le protagoniste éponyme n'est pas parvenu à faire fructifier son avoir, il décide de trouver un hôtel lorsque la nuit tombe, pour ne pas se faire dérober ses deniers :

De tost aller molt bien s'atourne ;
Sa chape porte sus s'espee,
Que pres estoit de la vespree.
Oez comment il exploita :
Droit a Bailluel li anuita,
A mi voie de son manoir ;
Avespré fu, si fist molt noir.
Pense qu'il mes avant n'ira,
Mes en la vile remeindra :
Molt redoutoit la male gent,
Que ne li toillent son argent,
Dont il avoit a grant foison.

Le bouchier d'Abeville, v. 30-37.

Ce marchand aux armes rangées reste en ville, dans cet espace en bordure des aventures chevaleresques traditionnelles, là où les péripéties concernent moins le *pris* (« l'honneur ») que la multiplication de l'argent et le grossissement des bourses. Il est alors courant dans notre corpus de voir apparaître le personnage d'un prêtre avare – vecteur idéologique et discursif de la pensée chrétienne et de sa distorsion probable et intéressée – qui permet de penser l'écart entre idéal et pratique lorsqu'il est question d'argent. La fraude usuraire – expression commune dans les discours ecclésiastiques – s'incarne donc dans ces intrigues qui accordent une place de choix aux intentions et aux motivations des personnages.

Les récits brefs investissent ainsi des figures littéraires nouvelles qui ne provoquent pas l'hybridation, l'interférence ou la contamination de leur structure. Au contraire, les formes brèves font de l'imaginaire commercial une dimension directement inscrite dans les codes des genres. Le motif du juif converti, tel qu'il se trouve réitéré dès le VI^e siècle et jusqu'au début du XIV^e siècle dans les différentes versions du *Miracle d'Abraham le juif*, est à cet égard

représentatif du genre des miracles qui, à travers l'intervention de la Vierge, se plaisent à offrir la rédemption à tous les pécheurs, pour peu qu'ils aient la foi. On pourrait en outre affirmer que la religion d'Abraham n'est qu'un prétexte à la narration et métaphorise les écarts des chrétiens ; cette lecture risquerait pourtant de camoufler les gestes souvent violents qui ont été commis à partir du stéréotype du juif usurier, comme la torture d'Abraham de Bristol par arrachage de dent dont on pourrait bien voir les traces dans le *Dit de la dent*.

Les genres accueillent ainsi dans leur structure des éléments de l'imaginaire commercial qu'ils adaptent à leurs visées. Les fables mettent à l'épreuve les notions du discours juridiques sur la vente dans leur courte intrigue qui se termine souvent par une mise en garde (*Le paysan et son cheval, L'homme, le bouc et le cheval*). Les fabliaux aiguisent le rapport à la vérité en présentant des récits vraisemblables qui exacerbent les discours économiques (*Le bouchier d'Abbeville, Le foteor, Le chevalier qui fist parler les cons, Le prestre et le chevalier*). Les lais conçoivent des situations problématiques qui partent d'enjeux matériels et qui sont envisagées dans leurs dimensions sociales (*Lai du cor, Lai du cort mantel, Lai du chèvrefeuille, Lai de l'oiselet et Lai de Lanval*). Les exemples français illustrent des comportements à suivre et ne pas suivre en les replaçant dans la logique du rachat (*Rachat, Usurier et Vision de diables*). Enfin, les dits narratifs insèrent des récits à thématique parfois économique dans des discours englobants qui les ramènent à la morale et aux valeurs chrétiennes (*Dit de la Béguine, Dit de la dent, Dit de Merlin Mellot et Dit de Robert le Diable*). Le tout s'effectue en accord avec « l'économie » interne de chaque genre, pouvant faire de la forme un élément apte à transmettre un savoir sur la gestion des richesses.

Ainsi les récits brefs ont participé à établir et à inculquer les balises sociales et éthiques liées à la grande montée monétaire qui se produit au XIII^e siècle. Par exemple, autour de la bulle pontificale du *Naviganti* de 1223, stipulant qu'il ne peut y avoir un intérêt sur prêt accordé à un marchand qui navigue en mer, même en raison des risques encourus, les miracles de Gautier de Coinci (ca. 1220) orchestrent tout un imaginaire maritime et marchand qui permet d'éprouver les fondements de cette décision. *Éprouver*, car il y a bien quelque chose qui relève de l'expérience dans la forme de pensée particulière que suscitent ces récits. En pensant le commerce dans des espaces spatiotemporels et en le faisant vivre à travers des personnages qui ont leurs propres intentions et motivations, les discours se recentrent vers des considérations nouvelles. De la fin du XII^e siècle au début du XIV^e siècle, les discours

économiques deviennent de plus en plus attentifs à la dimension psychologique des activités commerciales, ainsi qu'ils font du temps leur cheval de bataille. Que Pierre de Jean Olivi à la fin du XIII^e siècle cherche à quantifier les retours incertains du futur en maniant les notions de vraisemblance et de probable, l'un des sujets d'étude de prédilection du fabliau, témoigne d'un siècle et demi de réflexions permises par les formes narratives, considérant par ailleurs que la culture médiévale accordait une place de choix au récit et à sa production d'idées. Que la relation entre la fiction et les discours économiques soit directe ou indirecte ne change rien au fait qu'elle a permis d'élever un savoir sensible au facteur humain.

En plus de revitaliser les discours économiques dont ils s'emparent, les récits inscrivent la réflexion dans un contexte plus large – esthétique – qui les subsume. Par la force des choses, les commerçants des *Marcheants qui offrèrent deniers à nostre dame puis li tolrent* naviguent avec des clercs, alliage inusité qui ouvre des horizons nouveaux à la tradition littéraire du voyage en mer, que l'on trouve par exemple dans le *Voyage de saint Brendan* ou dans les hagiographies latines et françaises les plus anciennes. Le marchand, qui range son épée dans le *Bouchier d'Abeville*, s'inscrit non seulement dans une réalité sociale – la redéfinition de la chevalerie en même temps que l'augmentation des activités marchandes et leur regroupement en tant que métiers –, mais positionne également le texte par rapport à la figure littéraire de ces chevaliers errants qui se démarquent par leurs prouesses dans le reste du paysage fictionnel du Moyen Âge central. Processus de renouvellement, d'un côté, mais aussi d'épuisement, de l'autre, comme pour le *Miracle d'Abraham*, récit qui cesse de circuler au début du XIV^e siècle lorsque la transmission outremer d'une lettre de change ne paraît plus aussi miraculeuse qu'auparavant. La littérature commerciale brève, si l'on peut dire, n'a pas seulement été un vecteur idéologique fort, transmis par une volonté de didactisme, elle a aussi été source de rire et d'émerveillement.

Elle a également, à l'occasion, pu être une source d'effroi. La *Vision de diables* de la *Vie des pères* est à ce point terrifiante qu'elle convertit sur-le-champ le fils d'un usurier. L'apparition d'un démon « si gros et si lonc et si lé / que tote la vile enforchoit / et de porte a autre avenoit » (*Vision de diables*, v. 11267-11269) est probablement apte à effrayer le lecteur, du moins les plus couards, comme le jeune homme qui « toz esfriez se seigna » (v. 11270). Pour les plus durs à faire broncher, le texte se réserve une description dont le caractère explicite contraste avec la réserve habituelle des conteurs. Un usurier entêté refuse de se

confesser et de rendre son profit obtenu de façon illicite, il est puni par un diable qui « li rompi os et char et pel / et li toli l'ame et le cors » (v. 11521-11522). Ce récit, dont le but est évidemment d'effrayer ceux qui pratiquent l'usure, cadre tout à fait avec le registre horrifique de la tradition latine des *exempla*, tels qu'analysés par Jacques le Goff dans *La bourse et la vie*. Dans cet ouvrage, l'historien médiéviste expose que c'est notamment par l'horreur que l'imaginaire clérical inculque la valeur de la charité et qu'il décourage les pratiques avaricieuses, qu'on considère contraires à la foi. L'interprétation qu'en fait le chercheur, détaillée et illustrée par des extraits de texte qui sont sans équivoque, a consolidé une idée selon laquelle l'Église aurait eu la hantise de l'argent et qu'elle se serait sentie « vivement menac[ée] par la nouvelle société monétaire⁴ ». Mais il faut noter que son analyse se fonde principalement sur un corpus, les *exempla* latins, et un personnage, l'usurier maléfique, orientant grandement le résultat de ses recherches⁵.

Bien que l'horreur comme moyen de persuasion fasse partie de l'arsenal de notre corpus – pensons également à la description détaillée des coups donnés par le commerçant à son animal dans la fable du *Marcheant et l'asne* et dans le fabliau *Des deus chevaus* –, les récits en langue vernaculaire de notre corpus explorent avec des registres différents les enjeux marchands du « long » XIII^e siècle. Ainsi, dans le récit *De l'usurier que li hermites oubliâ en la vermine* le motif de la mort de l'usurier – omniprésent dans les *exempla* lorsqu'il est question de ce personnage – est renversé et intervient comme la confirmation des bonnes intentions du protagoniste. En effet, convaincu par sa femme, un prêteur sur gages décide de se repentir en demandant les conseils d'un ermite. Celui-ci l'enferme dans un coffre rempli de vermine et l'oublie à l'intérieur. Quand il se souvient du pénitent, il le trouve mort, néanmoins recouvert d'une « clartez » (v. 16294), *demonstrance* de Dieu qui signifie par là que tous ses péchés sont pardonnés :

[...] cist estoit saus
Qui estoit mondes de toz maus,
Et s'ame es sainz ciels coronee

⁴ Cette citation est extraite du compte-rendu de *La bourse et la vie* tel que proposé par Danielle Bohler, « Jacques le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge* », *Revue de l'histoire des religions*, n° 206, 1989, p. 73-78.

⁵ L'idée d'une incompatibilité profonde entre religion et économie est nuancée dans son dernier livre, Jacques le Goff, *L'Argent et le Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2010.

Et en joie sanz fin menee.

De l'usurier que li hermites oubliâ en la vermine, v. 16304-16307.

Le corps recouvert d'une lumière sainte déplace radicalement le motif de la mort de l'usurier, dont on se servait pour effrayer et qui permet maintenant de signaler l'élection du personnage. L'épilogue, inhabituellement optimiste, apprend également au lecteur « que nus ne se doit trop fier / en son bien fet, ne desperer / de son pechié [...] » (v. 16335-16636), leçon qu'on ne trouverait guère telle quelle dans les textes latins de la même époque. Entre les lignes, les récits français montrent que les manieurs d'argent ont aussi une place dans la communauté des chrétiens, à condition de respecter les règles du contrat sacré.

Ainsi transparait l'importance du récit de conversion dans notre corpus, qui teinte de plus d'une façon les œuvres ayant concouru à former un imaginaire du commerce. De la conversion du juif dans le *Miracle d'Abraham le juif* à la prise de conscience du vidame destitué du *Miracle de Théophile*, les récits brefs tentent de réparer différemment les abus économiques commis par les métiers liés à l'argent. À la suite du IV^e Concile de Latran, rendant obligatoire la confession annuelle et faisant de l'usure un péché, le « récit des pratiques économiques » acquiert une position particulière dans la société médiévale, puisqu'il constitue un pas vers la rédemption des pécheurs. En plus des dits narratifs qui tracent des liens constants entre la vie terrestre (et matérielle) et l'importance de la confession, cela est parfaitement illustré par le *Credo de l'usurier* qui propose un pastiche de la célèbre prière en la faisant cadrer dans le contexte d'une confession :

Seigneur, oiez une merveille,
Onques n'oïstes sa pareille,
Que je vous vueil dire et conter :
Or metez cuer à l'escouter ;
Si orrez la confession
À l'Userier et le pardon
Qu'il ot quant il se dut mourir.

Credo de l'usurier, v. 13-19.

Récit orchestré autour de l'arrivée d'un usurier chez un prêtre confesseur, ce dernier lui demande de prononcer la prière du *Credo* pour recevoir l'absolution. Mais le prêteur sur gages altère la prière en y mêlant son histoire personnelle, dont l'énonciation est truffée de termes empruntés au vocabulaire monétaire. Le contenu de la prière devient ainsi narratif au moment d'aborder la question épineuse de l'usure, une transformation qui permet de cerner le point de rencontre particulier qui existe au Moyen Âge entre le récit et l'économie. Cela est d'autant

plus remarquable que les autres pastiches de prières formés à partir de thèmes différents n'entraînent généralement pas la transition vers le narratif⁶, alors qu'elle s'effectue dans le *Patenostre à l'userier*, qui s'attaque encore à la figure du prêteur sur gage, ainsi que dans le *Credo au ribaut*, où pullulent les termes associés à l'argent. Dans ces poèmes des XIII^e et XIV^e siècles, la présence de l'imaginaire et du vocabulaire du commerce introduit la narration dans la prière, comme s'il y avait une certaine affinité entre le sujet et le registre.

À la même époque, les formes discursives non narratives françaises restent préoccupées par la puissance de la parole marchande, autour de laquelle elles se positionnent. Tel qu'on le trouve dans plusieurs récits, dont le *Dit de Dan deniers* au XIII^e siècle⁷, le personnage éponyme incarne celui qui, par le discours et les pots-de-vin, est capable de convaincre, corrompre et manipuler :

Denier se prent aus riches mains
Aus rois, aus contes primerains,
Aus clers, aus moines, aus nonnains,
 Si com je pens.
Denier est mult de parfont sens,
Denier se met aus riches gens,
Denier est privez chamberlens
 Privez.
Dans denier est mult redoutez,
Deniers est mult en chambre amez,
Deniers se couche ès lis parez,
Denis a bien ses volentez,
 Ce sevent tuit
Qui dant denier maine en conduit ;
Denier n'a cure de grant bruit :
Privéement fet son déduit
 Privéement.
Denier parole fièrement.
Denier pardone mautalent,
Denier va orgueilleusement,

⁶ C'est le cas des remaniements parodiques du *Patrenostre du vin*, du *Laetabundus*, du *Patrenostre d'amors*, du *Patrenostre farcie*, du *Pater* en quatrains, du *Patrenostre de Lombardie* et de l'*Ave maria* paraphrasé, tous édités par Eero Ilvonen, *Parodie de thèmes pieux dans la poésie française du Moyen Âge. Pater – Credo – Ave Maria – Laetabundus. Textes critiques précédés d'une introduction*, Helsingfors, Imprimerie de la société de littérature finnoise, 1914.

⁷ À propos de ce personnage qui revient souvent dans la littérature cléricale latine ainsi que dans les formes lyriques françaises, voir John A. Yunck, « Medieval French Money Satire », *Modern Language Quarterly*, n° 21, 1960, p. 73-82.

Ce est la somme.
Dit de Dan Denier, v. 21-41.

La répétition du nom Denier en anaphore dévoile la circulation incessante de l'argent, qui passe de main en main et qui en vient à modifier la nature des rapports sociaux. Face à cette figure capable de renverser toutes les valeurs, le *diteor* se présente comme celui qui détient la « réson » (du latin *ratio*, qui signifie d'abord « compter, organiser » et qui signifie en ancien français « compte de ce que l'on a »), telle que dévoilée par son maniement habile des vers : « Ès vers dont me vueill traveillier, / Garder m'estuet au commencier / Et ma réson si portraier » (v. 1-3). La réflexion sociale permise par l'allégorie du Denier permet de valoriser l'expertise esthétique du compositeur et de le positionner comme celui qui sait mettre de l'ordre dans la société, ne serait-ce qu'à travers cette longue énumération. La topique de la condamnation des marchands (utilisée dans le but de valoriser sa propre parole) est ainsi reprise par les formes brèves non narratives, près d'un siècle après qu'Adgar eut dénoncé la propension des commerçants à « vendre la vérité ».

Encore au XIII^e siècle, les « dits de métier » louent quant à eux les bienfaits des commerçants en empruntant le lexique des bouchers, des changeurs, des cordonniers, des cordiers, des tisserands, *etc.*, pour en faire l'éloge :

Cez qui en font les meilleurs mestiers
Doit-en amer et tenir chiers ;
Li un font .i. et li autre el ;
Mais je voi maint menestrier
Qui sol lou cordoanier.

*Dit des cordoaniers*⁸, v. 7-11.

Analysant cette tradition particulière, Madeleine Jeay écrit que « dans le contexte urbain des dits du XIII^e siècle, il ne s'agit plus de faire rivaliser prouesse verbale et valeur chevaleresque » et que « [l]a complicité qu'établit le poète entre lui et les gens de métier montre qu'ils appartiennent au même univers⁹ ». Mais ce rapport dithyrambique aux métiers présente des formules à ce point figées qu'elles donnent parfois l'impression d'être des exercices de style, particulièrement lorsqu'on considère que cinq de ces dits ne sont conservés que par le

⁸ Jubinal Achille, *Lettre au directeur de l'Artiste touchant le manuscrit de la Bibliothèque de Berne n° 354 perdu pendant vingt-huit ans suivie de quelques pièces inédites du 13^e siècle relatives à divers métiers du moyen âge et tirées de ce manuscrit*, Paris, Pannier, 1838, p. 16-19.

⁹ Madeleine Jeay, *Le commerce des mots. L'usage des listes dans la littérature médiévale (XI^e-XV^e siècles)*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 2006, p. 249-250.

manuscrit de Berne, Burgerbibliothek, 354, à quelques folios les uns des autres¹⁰. Qu'ils se trouvent dans ce manuscrit – ou dans le manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 837 où sont regroupés d'autres « dits de métiers » à la facture semblable –, les textes au contenu manifestement économique – mais qui ne présentent pas de récit à proprement parler – dévoilent un rapport sensible à l'écriture, aux longues listes et, pour ainsi dire, à l'entreprise de faire les comptes. Leur déploiement de l'imaginaire économique, plus ancré encore dans le choix des mots et leur disposition au fil des vers, ne se fait donc pas exactement comme dans les récits qui nous ont intéressé, bien qu'ils s'inscrivent dans le même contexte.

On pourrait par ailleurs s'étonner que Rutebeuf n'occupe qu'une place réduite dans cette thèse. Car il est bien connu que ce poète de la seconde moitié du XIII^e siècle accorde une place de choix aux considérations économiques et aux problèmes liés à l'argent¹¹. La raison est simple : c'est que la majorité des pièces qui auraient été pertinentes pour notre étude ne sont pas des récits brefs. En effet, parmi les 56 textes attribués à Rutebeuf dans l'édition de Michel Zink, seuls quatre fabliaux et un miracle proposent de courtes intrigues (*Le pet au vilain*, *Le testament de l'âne*, *La dame qui fit trois fois le tour de l'église*, *Charlot le juif* et le *Miracle du Sacristain*). Hormis *Le testament de l'âne*, qui a une dimension commerciale manifeste, les récits de Rutebeuf ne fonctionnent pas sur le même régime que ses autres pièces. On retrouve bien le vocabulaire marchand dans le cadre de ces œuvres, mais souvent, comme pour le *Miracle du Sacristain*¹², dans les extrémités du texte, au début où à la fin, où l'on effectue un retour métatextuel sur la narration. Il semble que, sous la plume de Rutebeuf,

¹⁰ Alain Corbellari, « “Il n'y a pas de sot métier” : quoique... petite promenade à travers les dits “professionnels” de la littérature française du Moyen Âge », Adrian P. Tudor et Alan Hindley, *Grant risee ? The Medieval Comic Presence. La présence comique médiévale. Essays in Memory of Brian J. Levy*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 115-129.

¹¹ Dans *De l'estat du monde* : « Ce qui ert avant va arriere, / Quar quant dant Deniers vient en place, / Droiture faut, droiture esface » (v. 86-88). Dans *Des plaies dou monde*, Rutebeuf condamne de façon générale l'avarice qui s'est immiscée chez tous et chacun et qui a fait perdre au monde sa valeur.

¹² À l'incipit du récit, le vocabulaire du marché permet d'exprimer l'idée de la rédemption divine, avant d'entamer un récit qui problématise l'obtention du salut : « Hon dit : “De teil marchié, teil vente.” / Ciz siecles n'est mais que marchiez. Et vos qui au marchié marchiez, / S'au marchié estes mescheant, / Vos n'estes pas bon marcheant. / Li marcheanz, la marcheande / Qui sagement ne marcheande / Pert ses pas et quanqu'ele marche. / Puis que nos sons en bone marche, / Pensons de si marcheandir / C'om ne nos puisse demandeir / Nule riens au jor dou Juïse, / Quant Diex panra de toz justise / Qui auront ensi bargigné / Qu'au marchié seront engigné. » (*Le miracle du Sacristain*, v. 16-30)

il existe une différence constitutive entre les possibilités de la narration au *il* et celles permises par l'expression au *je*, et que la verbe accusatrice « antimonétaire » qui l'a rendu célèbre se trouve plutôt du côté de ses poèmes satiriques.

De même, il est notable que les fortes accusations que porte Rutebeuf contre les ordres mendiants n'aient pas été aussi présentes dans notre corpus. Chez le poète parisien, la critique de ces groupes religieux permet, à plus d'une reprise, d'instituer son autorité et sa subjectivité. Dans *Les ordres de Paris*, l'attention minutieuse portée tour à tour aux Carmes, aux Béguines, aux Jacobins, aux Cordeliers, aux Filles-Dieu, aux Frères de la Trinité, aux Augustins, aux Chartreux et aux Guillemites place le *je* de l'énonciation en surplomb par rapport à l'ensemble de la société. La question économique devient l'enjeu parfait pour penser le rapport entre individu et collectivité, puisque l'argent circule entre les individus, mais a des conséquences sur l'ensemble de la communauté. On voit donc que l'énonciation particulière de ces pièces a une incidence sur le traitement des discours marchands. En accusant les Ordres de n'être intéressés que par l'avoir et en se plaçant comme émetteur de la vérité (« Et ce je di la verité, / Nuns ne m'en doit tenir a pire » affirme-t-il avec ironie, *Les ordres de Paris*, v. 5-6), Rutebeuf participe au développement de formes discursives marquées par la satire et qui fonctionnent différemment des récits brefs que nous avons étudiés.

Cette tradition connaît au XIV^e siècle un engouement certain. En fait, au terme de la « révolution commerciale », ce sont ces types de discours qui contribuent à stimuler et à renouveler le discours économique. Le *Roman de Fauvel*, par exemple, long récit à insertion lyrique du début du XIV^e siècle, se propose de faire la critique des vices de la société, dont l'avarice, qui entraîne la dégénérescence de l'Église¹³. La parole, tout particulièrement, semble être associée à la corruption. La monnaie devient la métaphore parfaite pour signifier les *bestornements* langagiers, comme on le voit encore dans le *Voir dit* de Guillaume de Machaut (écrit entre 1362 et 1365) :

« Je vous pri que vous veuilliés dire
A Toute Belle, en qui commant
Sui tous, qu'a li me recommant
Autant de fois com ceulz qui sont,
Qui ont esté et qui seront
Feront de pas, diront paroles

¹³ À propos du discours satirique déployé par le *Roman de Fauvel*, voir Jean-Claude Mühlethaler, *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*, Paris, Honoré Champion, 1994.

Et feront de tour de Karoles,
[...]
Et com on a forgé monnoie,
[...]
Aussi par .v.c. mille fois
Autant qu'en a menti de fois,
Dit mensonges et fait faus tours,
Espécialment en amours [...] »
Voir dit, v. 8852-8858, 8897, 8913-8916¹⁴.

À une époque où la valeur des espèces varie beaucoup, notamment par la manipulation des princes, les textes établissent un lien de parenté entre le signe linguistique et le signe monétaire. Devant le besoin de contrôler ses « remuements » trop nombreux, le *Traité des monnaies* de Nicolas Oresme (1355-1366) insiste sur la fonction marchande de l'argent afin de trouver un ordre économique qui serait indépendant du pouvoir politique¹⁵.

À cette époque de reconfiguration esthétique et thématique, les formes brèves perdent leur caractère autonome en ce qu'elles circulent moins souvent indépendamment dans les manuscrits, mais s'attachent désormais à des récits-cadres qui les subsument, dans une structure semblable au *Roman des sept sages*¹⁶. Les genres brefs qui nous ont intéressé jusqu'ici cessent d'être produits, même s'ils continuent d'être copiés dans des manuscrits jusqu'à la fin du Moyen Âge. À cet égard, le *Lai de l'oiselet* s'est révélé un texte essentiel pour comprendre les mutations des genres narratifs brefs du XII^e siècle au XIV^e siècle. Car cette histoire de fin du monde provoquée par l'arrivée d'un personnage marchand dans un verger chrétien s'interprète bien comme le chant du cygne des lais narratifs. Dans le livre-anthologie qu'est le manuscrit de Paris, BnF fr. 1104 (fin du XIII^e siècle), il vient clore une série de 24 lais et représente – matériellement et métaphoriquement – l'aboutissement d'un genre qui s'est particulièrement illustré au tournant du XIII^e siècle. Quand le *Lai de l'oiselet* est recueilli dans le Paris, BnF fr. 24432 (au milieu du XIV^e siècle), l'*explicit* change son étiquette générique et le récit devient « le dit de l'oyselet » (f. 45r). Ce changement s'explique probablement par un changement des habitudes de lecture à la fin du XIV^e siècle, mais semble témoigner tout de même d'une certaine désuétude du genre du lai narratif, marqué par l'idéologie et l'esthétique

¹⁴ Cité par Jacqueline Cerquiglini-Touletà dans « Syntaxe et syncope : langage du corps et écriture chez Guillaume de Machaut », *Langue française*, n° 40, 1978, p. 60-74.

¹⁵ Sur l'importance politique du *Traité des monnaies*, voir Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Gallimard, 1993.

¹⁶ À ce sujet, voir Yasmina Foehr-Janssens, *Le temps des fables, op. cit.*, p. 18-20.

de la courtoisie. Au reste, les lais narratifs ne sont presque plus collectionnés et, quand ils le sont, ils apparaissent le plus souvent comme des emblèmes du passé.

Cette conclusion semble pouvoir s'appliquer à l'ensemble des récits brefs. Après un siècle et demi de production intense, marquant un âge d'or de la forme brève narrative, il faut avouer que les courtes histoires n'en sont plus à leur grand moment à la fin de la « révolution commerciale ». C'est dans cette optique que nous avons examiné l'essor du « dit narratif », un sous-genre dont la naissance et la mort sont circonscrites dans une période de temps réduite, entre la fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle. Sa création marque une volonté de revitaliser le récit bref, et ce, par l'usage d'un vers « nouveau », le quatrain d'alexandrins monorimes, qui sacrifie l'efficacité narrative au profit de la teneur didactique et morale des textes. La fine pointe des discours économiques est phagocytée dans cette forme, qui montre les conséquences collectives des comportements individuels et individualistes, tels que le monopole du blé ou la spéculation financière. Mais, si on considère, avec prudence, le nombre de témoins qui conservent encore à ce jour les dits narratifs, il semble que leur circulation ait été plutôt réduite. *Le Dit de Robert le Diable* est le récit le plus conservé du sous-genre et il n'est parvenu jusqu'à nous qu'à travers quatre *codices*, un chiffre relativement petit¹⁷. La tentative d'écrire de nouveaux « récits brefs marchands » s'effectue donc dans une sorte d'échec, qui semble moins attribuable aux discours et aux motifs commerciaux (qui sont encore d'actualité), mais bien de la narrativité brève qui ne semble plus la forme de choix pour véhiculer ce type de réflexions. Le plus grand « manuscrit de dit », Paris, BnF fr. 24432, que nous venons de mentionner, recueille de nombreux *unicum* qui posent un regard nostalgique, mais surtout critique sur une production antérieure qui semble alors en déclin. Le grand étalon qu'était le récit bref pendant le « long » XIII^e siècle s'est transformé, dès le milieu du XIV^e siècle, en un pauvre *roncin* qui peine à avancer.

Mais, revenons un instant sur cet étalon : au sein du paysage des formes narratives de langue vernaculaire, le récit bref s'est rapidement institué sur sa capacité à aborder les questions

¹⁷ Le nombre de témoins n'indique qu'imparfaitement la transmission d'un récit, puisqu'il est plus que probable que des manuscrits aient été perdus ou détruits au fil des années. *Le Roman de Tristan de Béroul* illustre parfaitement cette idée, puisqu'on connaît l'impact majeur qu'il a eu sur le reste de la production littéraire médiévale, bien qu'il ne soit conservé que par un seul témoin.

d'actualité, parmi lesquelles figure le commerce. La brièveté des histoires de notre corpus en fait de petites leçons à emporter, qui exacerbent la pensée économique en la confrontant aux particularités de la narration. Véritables laboratoires poétiques des idées, les récits brefs n'y sont pas allés à reculons pour aborder les thématiques propres au marché, comme l'a fait le roman courtois. Au contraire, ils ont montré le potentiel narratif de la « matière » commerciale, qu'ils ont façonnée à leur manière. En suivant le traitement des enjeux marchands, il a ainsi été possible d'identifier de fortes orientations propres à chacune des formes brèves, contribuant, par le fait même, à attester l'existence d'une typologie des genres au Moyen Âge. Mais, s'ils ont bien des vocations et des façons de faire qui sont perceptiblement différentes, un fil d'Ariane semble unir le tout : pendant un siècle et demi où marchands et clercs ont débattu de la valeur du réel et des vérités morales, les récits brefs ont montré que la maîtrise du langage est une arme redoutable dans cette négociation sans fin. Parfois négligée, la production narrative brève du « long » Moyen Âge a eu son mot à dire dans les débats entourant la portée de la fiction et les rouages du commerce. Le *conte* – mot polysémique désignant la pratique du *compte* et l'art de *conter* en ancien français – marque ainsi, à travers son homonymie, la proximité qui existe et qui a été productive tout au long du XIII^e siècle entre littérature et économie. Comme quoi, au Moyen Âge, celui qui *conte compte*.

INDEX DES ŒUVRES

- Abbesse grosse (Vie des pères)* : 91
Aiol : 28, 51
Archevesque qui fu a Tholete (Gautier de Coinci) : 84-85, 96, 410, 434
Ars grammatica (Priscien) : 152
Ars versificatoria : 391
Aubérée : 212, **213-215**
Ave sur la langue (Gracial) : 73, 90

Barat et Haimet : 210, 211
Besant de Dieu : 88
Bestiaire (Guillaume le Clerc) : 149, 150
Bestiaire (Philippe de Thaon) : 379-380
Boivin de Provins : 200, 202-203, 215-216, 221, 222-224
Bouchier d'Abeville : 278, 282, 288, 297, **307-320**, 333, 449, 450, 451
Bourse pleine de sens (La) : 72
Brunain, la vache au prestre : 210

Cengler et de l'asne (Dou) (Isopet de Lyon) : 252
Chace des mesdisans : 201
Chanson de Roland (La) : 30, 40-42, 43, 46, 48, 55, 66
Chapel des .vii. flours : 202-203
Chapelain : 80
Charlot le juif : 320, 456
Chasteau d'amour : 136
Chastoiement d'un père à son fils (Le) : 17
Cheval et de l'asne (Dou) (Isopet de Lyon) : 253
Cheval et la haie (Le) : (150), 436-437
Chevalier à l'épée (Le) : 16
Chevalier au lion (Le) : 286
Chevalier de la charrette : 341-342
Chevalier du barisel : 222-223
Chevalier qui fist parler les cons (Le) : 56, 123, 419, **421-423**, 425-426, 443, 450
Chien et de l'asne (Dou) (Isopet de Lyon) : 252
Chien et la brebis (Le) : 376

Ci nous dit : 31, 58-59, 73, 81, 93, 95, 96, 174-184, 228, 261-265, 269, 293, 374, 376-377
Cligès : 300
Comment a fiertre fut boutee : 130, 131
Comment li moustiers et toute la vile fu ars par un dragon : 130
Comment Theophilus vint a penitance (Coinci) : 84
Confessions : 337
Constant du Hamel : 79, 87
Conte des héraults : 14
Conte robeor e des marcheans (Du) : 152-153
Contra Academicos : 413
Copeaux : 172-173
Couronnement de Louis (Le) : 55, 62
Couvoiteus et l'envieus : 95, 210, 216-217
Credo de l'usurier : 14, 98, 453
Crucifix (Vie des pères) : 91

Dame qui fit trois fois le tour de l'église : 456
De l'enfant qui mist l'anel ou doit l'ymage : (200)
De l'ymage Jhesu Christ : 355, **387**
De mercatore : 397-398, 443
Débat de la Vierge et de la croix : 183
Débat du corps et de l'âme : 183
Del fil a l'usurier (Vie des pères) : 96-97
Demi-ami (Vie des pères) : 91
Des .ii. clers escoliers qui estoient compaignons : 95
Des marcheans qui offrirent deniers à Notre Dame : 127-129, 131
Deus changeors : 217-218
Deus chevaus (Les) : 63, 65, 210, 228, 232, **244-251**, 272, 286, 316, 447
Deus compaignons que l'ourse fist dessembler (Isopet de Lyon) : 92
Dieu d'Amour, d'été et de mai (Le) : 14
Disciplina Sclarium (De) : 152
Dist que on clamme respon : 185-187

Dit de cordoaniers : 455
Dit de Dan Denier : 454-455
Dit de Florence de Rome : 14, 197, 200, 268-269, 275
Dit de Guillaume d'Engleterre : 184, 200
Dit de l'araignée (Le) : 14
Dit de l'arbre royal (Le) : 14
Dit de l'escarbot (Le) : 14
Dit de la béguine (Le) : 195, 282, **320-332**, 446, 450
Dit de la bourjosse de Romme : **192-194**, 197
Dit de la dent (Le) : **384-385**, 450
Dit de la fontaine d'amour (Le) : 14
Dit de la mort largesse (Le) : 14
Dit de ménage : 203-204
Dit de Merlin Mellot : **189-192**, 200, 202, 225, 450
Dit de Robert le Diable : 14, 196, 200, 202, **366-367**, 450, 459
Dit des .ii. loiaus compaignons : 201
Dit dou cheval : 228
Dit du chastoï du jone gentil homme (Le) : 201
Dit du chevalier et de l'escuier : 92, 187-189
Dit du cordouanier (Jean de Saint-Quentin) : 72
Dit du figuier (Le) : 14
Dit du hardi cheval : 203, 228, 204
Dit du petit Juitel : 194
Dit du valet qui aima la femme d'un bourgeois : 14
Dit du vilain despensier : 201
Documentum de modo et arte dictandi et versificandi : 393-394, 397-398, 400

Enfant jureur (Vie des pères) : 91
Enfant remis au soleil (L') : 270-271, 275
Érec et Énide : 52, 63, 65
État du monde (Rutebeuf) : 81

Foires de Champagne et de Brie : 123
Fornication imitée (Vie des pères) : 90, 170
Foteor (Du) : 278, 282, **297-306**, 333, 450
Frère Denise : 153

Fresne (Le) : 113

Gautier e de ses aventures (De) : 153-154
Güuis qui reçut l'ymage Dieu en wages (Dou) : **360-363**, 365, 369-370, 376, 377, 381-383
Gloses de Reichenau : 48
Glossaire d'Endlicher : 57
Gombert et les deus clers : 210
Guerre de Gaule : 94

Homélie sur le prophète Jonas : 47
Homme et son instrument de mesure : 243-244
Homme qui avait trois amis (L') : 14
Homme, le cheval et le bouc (L') : 65, 72, 78-79, 138-143, 149, 228, 230, **235-238**, (241), 272, 305, 446, 450

Image du monde (L') : 150
Infanticide (Vie des pères) : 91

Juitel (Vie des pères) : 76

Laborintus : 390-391, 395,
Lai d'Éliduc : 108, 113
Lai d'Équitán : 64, 108-109, 113, 446
Lai de Graelent : 110, 420
Lai de Guingamor : 110, 420
Lai de Haveloc : 72
Lai de l'oiselet : **116-124**, 200, 201, 221, 450, 458
Lai de Lanval : 111-112, **404-409**, 419-420, 443, 450
Lai du laüistic : 117, 213
Lai de Narcisse : 107, 380
Lai du chèvrefeuille : **438-442**, 444, 450
Lai du cor : 87, 114-115, 121, 450
Lai du cort mantel : 114-115, 121, 450
Lande dorée (La) : 201
Larron pendu que Nostre Dame soustint par deuz jors (Dou) : 410
Livres dou tresor (Li) : 423-424, 426, 434
Lois de Guillaume (Les) : 30, 43-49, 66, 68
Loup et le corbeau (Le) : 149

- Manifeste du surréalisme* : 3
- Marcheans qui offrirent a nostre dame deniers* : 278, 282, **284-293**, 332, 450
- Marcheant et de son asne (Isopet I – Avionnet)* : 144, 145, 154, 255, 258-259, 267-268, 272, 447
- Marcheant qui engaja l'ymage Nostre Dame (Del)* : 355
- Méditations de saint Bonaventure* : 182
- Méditations sur la Passion de Jésus-Christ* : 182
- Mercheant et de l'asne (Isopet de Lyon)* : 56, 130, 144-147, 151, 154, 157, 228, 251, **253-257**, 259, 260-261, 266-267, 272, 447, 452
- Merlin Mellot (Vie des pères)* : 72
- Meurtrier (Vie des pères)* : 91
- Miracle d'Abraham le juif (Deuxième collection anglo-normande)* : 72, 354, **367-372**, 375-376, 377, 383
- Miracle d'Abraham le juif (Gracial)* : 29, 32-33, 125, **347-352**, **352-354**, 363-365, 373, 377, 378, 446
- Miracle d'Abraham le juif (Guillaume de Malmésbury)* : 344-345
- Miracle de Marie l'Égyptienne (Gracial)* : 71
- Miracle de Théophile* : 404-405, **409-418**, 443
- Miracle dou riche et de la veve fame* : 96
- Miracle du Sacristain* : 153, 456
- Miracle XVI (Gracial)* : 126
- Miracle XXXII (Gracial)* : 81-82, 124-125
- Mule sans frein (La)* : 16
- Ordres de Paris (Les)* : 457
- Passion de Clermont-Ferrand* : 30, 37-39, 43, 48
- Paysan en prière demandant un cheval* : 263
- Paysan et le choucas* : 138, 306-307
- Paysan et son cheval (Le)* : 64, 65, 138-143, 149, 154, 228, 230, **238-243**, 272, 305, 317, 446, 450
- Perceval* : 53, 430
- Pet au vilain (Le)* : 456
- Philomena* : 107
- Poetria nova* : 391-392, 395-397, 404, 418
- Povre clerc (Del)* : 355
- Prestre crucefié* : 303
- Prestre et Alison* : 211
- Prestre et la dame (Le)* : 80
- Prestre et le chevalier (Le)* : 83, 269, 301, **427-435**, 443-450
- Prestre et le leu (Le)* : 436-437
- Prestre et le mouton (Le)* : 436-437
- Prévôt d'Aquilée (Vie des pères)* : 91
- Prologue général aux Lais de Marie de France* : 15, 332, 399-400
- Prologue général de l'Ésope de Marie de France* : 240
- Prologue général de la Deuxième collection anglo-normande* : 401
- Pyrame et Thisbé* : 107
- Queue (Vie des pères)* : 91
- Rachat* : **163-166**, 169, 171, 450
- Rate privee et de la savaige (La) (Isopet de Lyon)* : 252
- Renard et le reflet de la lune (Le)* : 149
- Roman de Brut (Le)* : 50, 57, 116
- Roman de Fauvel (Le)* : 457
- Roman de philosophie* : 136
- Roman de Renart* : 75, 123
- Roman de Rou (Le)* : 60-61
- Roman de Thèbes (Le)* : 54
- Roman des sept sages (Le)* : 17, 458
- Romanz des romanz (Li)* : 136
- Saint Paulin (Vie des pères)* : 91
- Saint Pierre et le jongleur* : 219-220
- Sermon des cantiques* : 67
- Siège de Babastre (Le)* : 231
- Sohait des vez* : 210
- Sot chevalier* : 211
- Sot le conte* : 14
- Speculum ecclesie* : 136
- Testament de l'âne* : **306-307**, 456
- Tournoiement d'Antecrist* : 201-202, 221

Trubert : 14, (228), 233-234

Usurier : 96, 97, 99, 163, **167-169**, 171, 450, 452-453

Valet anglais (Dou) (Jean le Marchant) : 76-77, 83

Vie de saint Alexis (La) : 30, 39-40, 43, 46, 47, 48, 60, 66

Vie de saint Gilles : 380

Vie de saint Léger (La) : 62

Vie de saint Nicholas (La) : 57-58

Vie de sainte Élysabel (La) : 17

Vie de sainte Marie l'Égyptienne (La) : 17

Vilain asnier (Du) : 438

Vilain de Bailhuel (Du) : 210

Vilain de Farbu (Du) : 210, 211

Vision de diables : 451

Voir dit : 457-458

Volucraires (Li) (Omont) : 150

Yonec : 112, 113, 200, 213

Bibliographie

Corpus primaire

- ADGAR, *Le Gracial*, éd. Pierre Kunstmann, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Publications médiévales de l'Université d'Ottawa », 1982.
- Chevalier et grivoiseries. Fabliaux de chevalerie*, éd. et trad. Jean-Luc Leclanche, Paris, Honoré Champion, 2003.
- Ci nous dit, recueil d'exemples moraux*, éd. Gérard Blangez, 2 t., Paris, Société des anciens textes français, 1979-1986.
- Credo de l'usurier* dans *Fabliaux et contes des poètes français des XI^e, XII^e, XIII^e, XIV^e et XV^e siècles*, éd. Dominique Martin Méon, Paris, Warée, 1808, p. 106-114.
- Die Lais der Marie de France*, Karl Warnke (éd.), Halle, Niemeyer, 1925.
- Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin*, éd. Birger Munk Olsen, Paris, Société des anciens textes français, 1978.
- Dits et contes de Baudouin de Condé et de son fils Jean, d'après les manuscrits de Bruxelles*, éd. Auguste Scheler, t. 2, Turin, Rome, Bruxelles, Devaux, 1866-1867.
- Fabliaux érotiques. Textes de jongleurs des XII^e et XIII^e siècles*, éd. et trad. Luciano Rossi, Paris, Le livre de poche, coll. « Lettres gothiques », 1992.
- GAUTIER DE COINCI, *Miracles de Notre-Dame*, éd. Victor Frederic Koenig, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 4 vol., 1955-1970.
- JEAN LE MARCHANT, *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, éd. Pierre Kunstmann, Chartres/Ottawa, Société archéologique d'Eure-et-Loir/Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Publications médiévales de l'Université d'Ottawa », 1973.
- La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte vierge*, éd. Hilding Kjellman, Paris/Uppsala, Champion/Akademiska Bokhandeln, 1922, reprint Genève, Slatkine, 1977.
- La vie des pères*, éd. Félix Lecoy, 3 t., Paris, Société des anciens textes français, 1987-1999.
- Lais bretons (XII^e-XIII^e siècles) : Marie de France et ses contemporains*, Nathalie Koble Mireille Séguy, Paris, Honoré Champion, coll. « Champion classiques », 2011.
- Lais du Moyen Âge. Récits de Marie de France et d'autres auteurs (XII^e – XIII^e siècle)*, dir. Philippe Walter, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018.
- Le lai du conseil*, éd. Brinduşa Elena Grigoriu, Catharina Peersman, et Jeff Rider, Liverpool, University of Liverpool, 2013.
- Le lai du cor et Le manteau mal taillé. Les dessous de la Table ronde*, éd. Nathalie Koble, Paris, Éditions ENS Rue d'Ulm, 2005.
- Les dits de Hue Archevesque. Trouvère normand du XIII^e siècle*, éd. Antoine Héron de Villefosse, Paris, A. Claudin, Libraire-Éditeur, 1885.
- Lais du Moyen Âge*, Philippe Walter (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018.
- Les lais anonymes des XII^e et XIII^e siècles. Édition critique de quelques lais bretons*, éd. Prudence Mary O'Hara Tobin, Genève, Droz, 1976.

- MARIE DE FRANCE, *Fables*, éd. Charles Brucker, Louvain, Peeters, 1998.
- Narcisse, conte ovidien du XII^e siècle*, éd. Martine Thiry-Stassin et Madeleine Tyssens, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Nouveau recueil complet des fabliaux (NRCF)*, éd. Willem Noomen, Nico van den Boogaard et al., 10 t., Assen, Van Gorcum, 1983-1998.
- Nouvelles courtoises occitanes et françaises*, éd. Suzanne Méjean-Thiolier et Marie-Françoise Notz-Grob, Paris, Librairie générale française, 1997.
- Nouvelles courtoises*, dir. Michel Zink, Paris, Le livre de poche, coll. « Lettres gothiques », 1997.
- Parodie de thèmes pieux dans la poésie française du Moyen Âge. Pater – Credo – Ave Maria – Laetabundus. Textes critiques précédés d'une introduction*, éd. Eero Ilvonen, Helsingfors, Imprimerie de la société de littérature finnoise, 1914.
- Pyrame et Thisbé, Narcisse, Philomena. Trois contes français du XII^e siècle*, trad. Emmanuèle Baumgartner, Paris, Gallimard, 2000.
- Quatre Patrenostres parodiques*, éd. Jean Subrenat, *Senefiance*, n° 10, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1981, p. 533-540.
- Recueil général des isopets*, éd. Julia Bastin, t. 1, Paris, Honoré Champion, 1929.
- Recueil général des isopets*, éd. Julia Bastin, t. 2, Paris, Société des anciens textes français, 1930.
- Recueil général des isopets*, éd. Pierre Ruelle, t. 4, Paris, A. et J. Picard et Cie, 1999.
- Recueil général et complet des fabliaux des XIII^e et XIV^e siècles*, éd. Anatole de Montaiglon et Gaston RAYNAUD, 6 t., New York, Franklin, coll. « Burt Franklin Research and Source works series », 1872-1890.
- Rutebeuf, Œuvres complètes*, Paris, Lettres gothiques, coll. « Le livre de poche », 2001.
- The Anglo-Norman Lay of Haveloc*, éd. et trad. Glyn S. Burgess et Leslie C. Brook, Cambridge, Brewer, 2015.
- The Lay of Aristote*, éd. et trad. Leslie C. Brook et Glyn S. Burgess, Liverpool, University of Liverpool, Department of French, 2011.
- The Lay of Espervier*, éd. Glyn S. Burgess, dans Phyllis Gaffney et Jean-Michel Picard (dir.), *The Medieval Imagination, "Mirabile dictu": Essays in Honour of Yolande de Pontfarcy Sexton*, Dublin, Four Courts Press, 2012, p. 17-46.
- The Old French Lays of Ighauré, Oiselet et Amours*, éd. et trad. Glyn S. Burgess et Leslie C. Brook, Cambridge, D. S. Brewer, 2010.
- The Ysopet of Jehan de Vignay*, éd. Guy Evertt Snaveley, *Mélanges A. M. Elliott*, Baltimore, 1911, p. 347-374.
- Two Old French Gauvain Romances: "Le chevalier à l'épée" and "La mule sans frein"*, éd. R. C. Johnston et D. D. R. Owen, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1972.
- Ysopet-Avionnet: The Latin and French Texts*, éd. Kenneth McKenzie et William A. Oldfather, Urbana, University of Illinois, 1919.

Corpus secondaire

- Aiol*, éd. Jean-Marie Ardouin, Paris, Honoré Champion, coll. « Classiques français du Moyen Âge », 2010.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethicam. Commentum et quaestiones. Libros quinque priores*, éd. Wilhelm Kübel, Münster, Aschendorff, 1968.
- ALEXANDRE DE HALES, *Summa universis theologiae*, t. 4, éd. Bernardini Klumper et les Pères Quaracchi, 1924.
- ANDRÉ LE CHAPELAIN, *De amore (Traité de l'amour courtois)*, trad. Claude Buridant, Paris, Éditions Klincksieck, coll. « Bibliothèque française et romane », 1974.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- BRUNETTO LATINI, *Li livres dou tresor. Publié pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, de la Bibliothèque de l' Arsenal et plusieurs manuscrits des départements étrangers*, éd. François Adrien Polycarpe Chabaille, Paris, Imprimerie impériale, 1863.
- Chrestomathie de l'ancien français (VIII^e-XV^e siècles)*, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1920
- CHRÉTIEN DE TROYES (?), *Guillaume d'Angleterre. Édition bilingue*, trad. Christine Ferlampin-Acher, Paris, Champion, coll. « Champion classiques », 2007.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Érec et Énide*, éd. Mario Roques, Paris, Champion, coll. « Classiques français du Moyen Âge », 1953.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal, publié d'après le ms. Fr. 12576 de la Bibliothèque Nationale*, éd. William Roach, seconde édition revue et augmentée, Paris, Librairie Droz, 1959.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994.
- CICÉRON, *The Verrine Orations*, trad. Leonard Hugh Graham Greenwood, vol. I, Cambridge, Loeb Classical Library, 1928.
- Couronnement Louis*, éd. Ernest Langlois, Paris, Firmin Didot, 1888.
- De mercatore*, éd. Alphonse Dain, dans *La "comédie" latine en France au XII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, t. 2, p. 270-273.
- Débat du corps et de l'âme* éd. Félix de Bock, dans *Le débat de deux demoyselles, l'une nommée la noyre et l'autre la tannée, suivi de la Vie de saint Harenc, et d'autres poésies du XV^e siècle, avec des notes et un glossaire*, Paris, Firmin Didot, 1825, p. 89-107.
- Dit des cordoaniers*, éd. Achille Jubinal, dans *Lettre au directeur de l'Artiste touchant le manuscrit de la Bibliothèque de Berne n° 354 perdu pendant vingt-huit ans suivie de quelques pièces inédites du 13^e siècle relatives à divers métiers du moyen âge et tirées de ce manuscrit*, Paris, Pannier, 1838, p. 16-19.
- Florence de Rome, chanson d'aventure*, éd. Axel Wallensköld, 2 t., Paris, Firmin-Didot, 1909-1907.
- GEOFFREY OF VINSAUF, *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi. Instruction in the Method and Art of Speaking and Versifying*, trad. Roger P. Parr, Milwaukee,

- Marquette University Press, coll. « Mediaeval Philosophical Texts in Translation », 1968.
- GUILLAUME DE MALMÉSURY, *Miracles of the Blessed Virgin Mary*, trad. Rodney Malcom Thomson, Woodbridge, The Boydell Press, 2015.
- GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE, *Bestiaire*, éd. Robert Reinsch, Leipzig, Reiland, 1890.
- GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE, *Le besant de Dieu*, éd. Pierre Ruelle, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1973.
- GUIOT DE PROVINS, *Bible*, éd. John Orr dans *Les œuvres de Guiot de Provins, poète lyrique et satirique*, Manchester, Imprimerie de l'Université, p. 10-93.
- HUON DE MÉRY, *Le tournoi de l'Antéchrist (Li tornoiemenz Antecrit)*, éd. Georg Wimmer et trad. Stéphanie Orgeur. 2e édition, Orléans, Paradigme, 1995.
- JEAN DE GARLANDE, « Poetria magistri Johannis anglici de arte prosayca metrica rithmica », éd. Giovanni Mari, *Romanische Forschungen*, n° 13, 1902, p. 883-965.
- Jongleurs et trouvères. Choix de saluts, épîtres, rêveries et autres pièces légères des XIII^e et XIV^e siècles*, éd. Achille Jubinal, Paris, Merklein, 1835.
- JULES CÉSAR, *Guerre des Gaules*, trad. Léopold-Albert Constans, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1924.
- JUSTINIEN, *Digesta*, Theodore Mommsen (éd.), dans *Corpus iuris civilis*, vol. 1, Berlin, Weidmanns, 1954.
- L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Michel Corbin (dir.), Paris, Cerf, 2008.
- La traduction en prose française du 12^e siècle des Sermones in Cantica de Saint Bernard*, éd. Stewart Gregory, Amsterdam, Rodopi, 1994.
- La vie de saint Alexis*, éd. Maurizio Perugo, trad. Valérie Fasseur et Maurizio Perugi, Genève, Droz, coll. « Courant », 2017.
- La vie de saint Alexis. Texte du manuscrit de Hildesheim (L). Publié avec une introduction historique et linguistique un commentaire et un glossaire complet*, éd. Christopher Storey, Genève, Droz, 1968.
- Le chevalier au barisel. Conte pieux du XIII^e siècle*, éd. Félix Lecoy, Paris, Champion, coll. « Les classiques français du Moyen Âge », 1955.
- Le dit de ménage, pièce en vers du XIV^e siècle*, éd. Guillaume-Stanislas Trebutien, Paris, Silvestre, 1835.
- Le dit des quatre rois*, éd. Arthur Långfors, dans *Romania*, n° 44, 1915-1917, p. 87-91.
- Le siège de Barbastre*, éd. Joseph-Louis Perrier, Paris, Honoré Champion, 1926.
- Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, éd. Edmond Faral, Paris, Honoré Champion, 1958.
- Les établissements de saint Louis*, éd. Paul Viollet, vol. 1, Paris, Renouard, 1886.
- Lois de Guillaume le conquérant en français et en latin. Textes et études critiques*, éd. John E. Matzke, Paris, Alphonse Picard et fils, 1899.
- Ordonnances des roys de France de la troisième race*, t. I, Paris, 1723.
- Pactus Legis Salicae*, éd. Karl August Eckhardt, Hannover, Monumenta Germaniæ Historica, 1962, 2 tomes.

- Passion de Clermont-Ferrand*, éd. Silvio D'Arco Avalle, Milan/Naples, Ricciardi, 1962.
- Patrologia Latina*, éd. Jacques-Paul Migne, 1844-1855. En ligne : pld.chadwyck.co.uk.
- PHILIPPE DE THAON, *Bestiaire*, éd. Emmanuel Walberg, Lünd/Paris, H. Möller/H. Welter, 1990.
- PIERRE DE JEAN OLIVI, *Traité des contrats*, éd. et trad. Sylvain Piron, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- QUINTILIEN, *De l'institution oratoire*, trad. Désiré Nisard, Paris, Le Chevalier, 1850.
- ROBERT GROSSETESTE, *Episcopi quondam Lincolniensis epistolæ*, éd. Henry Richard Luard, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- ROBERT GROSSETESTE, *Le château d'amour, évêque de Lincoln*, éd. J. Murray, Paris, Champion, 1918.
- Robert le Diable. Édition bilingue*, trad. et éd. Élisabeth Gaucher, Paris, Champion classiques, 2006.
- Roman de Renart*, éd. Dominique Martin Méon, t. 1, Paris, Chez Treuttel et Würtz, 1826.
- SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, trad. Arnauld Andilly, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1993.
- Saint Léger. Étude de la langue du manuscrit de Clermont-Ferrand suivie d'une édition critique du texte avec commentaire et glossaire*, éd. Joseph Linskill, Paris, Droz, 1937.
- SAINT THOMAS, *La somme théologique de Saint Thomas. Latin-français en regard, avec des notes théologiques, historiques et philologiques*, trad. M. L'abbé Drioux, t. 9, Paris, Librairie ecclésiastique et classique d'Eugène Belin, 1855.
- SULPICE SÈVÈRE, *Vie de saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1967.
- The ars poetica in 12 Century France : the Horace of Matthew of Vendôme, Geoffroy of Vinsauf and John of Garland*, éd. Karsten Friis-Jensen, dans *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, n° 60, 1990, p. 386-387.
- The Biblical Epigrams of Hildebert of Le Mans: A Critical Edition*, éd. Alexander Brian Scott, Deirdre F. Baker and George A. Rigg, dans *Mediaeval Studies*, n° 47, 1985, p. 272-316.
- The Poetria nova and its Sources in Early Rhetorical Doctrine*, éd. Ernest Gallo, Paris, Mouton, 1971.
- WACE, *La Vie de saint Nicolas*, éd. Einar Ronsjö, Copenhague/Lund, Munksgaard/Gleerup, coll. « Études romanes de Lund », 1942.
- WACE, *Le roman de Brut*, éd. Ivor Arnold, t. 1., Paris, Société des anciens textes français, 1938.
- WACE, *Le roman de Rou*, éd. Anthony John Holden, Paris, Éditions A. & J. Picard & C^{ie}, 1961.

Dictionnaires, études linguistiques et lexicales

- ANCELET-NETTER Dominique, « “Dettes” et “débiteurs” dans les versions françaises de la cinquième demande du “Notre Père” du XII^e au XXI^e siècle : une mise en perspective par

- l'analyse sémantique », *Transversalités*, n° 109, 2009. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-1-page-103.htm>.
- ANCELET-NETTER Dominique, *La dette, la dîme et le denier : Une analyse sémantique du vocabulaire économique et financier au Moyen Âge. Nouvelle édition*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010. En ligne : <http://books.openedition.org/septentrion/44694>.
- BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Paris, Les éditions de minuit, 1969.
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale, II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974.
- BLAISE Albert, « Le langage figuré », dans *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Le latin chrétien, 1955, p. 40-51.
- BURIDANT Claude, « La substantivation de l'infinitif en ancien français : aperçu et perspectives », dans *Langue française*, n° 147, 2005, p. 98-120. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-langue-francaise-2005-3-page-98.htm>.
- Centre national de ressources textuelles et lexicales*. En ligne : <https://www.cnrtl.fr/>
- CULIOLI Antoine, *Pour une linguistique de l'énonciation. Opérations et représentations*, t. 1, Paris, Ophrys, 1990.
- DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1960.
- Dictionnaire des lettres françaises : le Moyen Âge*, éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1992.
- Dictionnaire étymologique de l'ancien français*. En ligne : <http://www.deaf-page.de/fr/index.php>
- ENTRAYGUES Martial, « Compter et conter », *Vie et langage*, n° 28, 1954, p. 303-304.
- GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934.
- GUGENHEIM Georges, *Les mots français dans l'histoire et dans la vie*, Paris, A. & J. Picard & Cie, 1962.
- JEAN NICOT, *Thresor de la langue francoyse*, 1606. En ligne : <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=gain&submit=&dicoid=NICOT1606>
- LAMBERT Pierre-Yves, *La langue gauloise : description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*, Paris, Errance, coll. « Collection des Hespérides », 2003.
- LAPLANCHE Jean et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.
- Lessico Etimologico Italiano (LEI)*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 1979-2016.
- LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, 1832-1835.
- MALOUX Maurice, *Dictionnaire des proverbes*, Paris, Larousse, 2014.
- MATSUMURA Takeshi, *Dictionnaire de français médiéval*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- MOHRMANN Christine, *Latin vulgaire. Latin des chrétiens. Latin médiéval*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1955.

- TOBLER Adolf et Erhard Friedrich Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1925-2002.
- VEENSTRA Heere Douwe, *Les formes nominales du verbe dans la prose française du XIII^e siècle. Participe présent – Gérondif – Infinitif*, Rotterdam, W. L. & J. Brusse's, 1946.
- VON WARTBURG Walther, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 1922-1967.

Poétique des genres, théorie et critique littéraire

- ABIKER Séverine, « Prises de becs. L'humanisation des oiseaux dans les fables et les dits allégoriques du XII^e au XIV^e siècle », dans Chantal Connochie-Bourgne (dir.), *Déduits d'oiseaux aux Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2009, p. 13-22.
- ABOLGASSEMI Maxime. « La contrefiction dans *Jacques le Fataliste* », dans *Poétique*, n° 134, 2003, p. 223-237.
- ALBERT Sophie, « Mésusages du don et interventions du surnaturel dans quelques textes des XII^e et XIII^e siècles », *Pratiques*, n° 151-152, 2011. En ligne : <http://journals.openedition.org/pratiques/1812>.
- ALEXANDRE-BIDON Danièle et Marie-Thérèse Lorcin, *Le quotidien au temps des fabliaux. Textes, images, objets*, Paris, Picard, 2003.
- AMAD Sahar, *Ésope au féminin. Marie de France et la politique de l'interculturalité*, Amsterdam et Atlanta, Rodopi, 1999.
- ARON-BELLER Katherine, « Fictional Tales and their Narrative Transformations: Accusations of Image Desecration Against Jews in 12th and 13th Century Europe », *Antisemitism Studies*, n° 1, 2017, p. 38-81.
- ARSENEAU Isabelle, *Parodie et merveilleux dans le roman médiéval*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Recherches littéraires médiévales », 2012.
- AZZAM Wagih et Olivier Collet, « Le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes sous l'œil du XIII^e siècle : le témoignage d'un exemplaire atypique (Burgerbibliothek Bern, 354) », dans Olivier Collet, Yasmina Foehr-Janssens et Sylviane Messerli (dir.), « *Ce est li fruis selonc la letre* » : mélanges offerts à Charles Méla, Paris, Honoré Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge », 2002, p. 69-93.
- BADEL Pierre-Yves, « Monique Léonard, *Le "dit" et sa technique littéraire des origines à 1340*. Paris, Champion, 1996 », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 41, 1998, p. 56-57.
- BADEL Pierre-Yves, *Le sauvage et le sot. Le fabliau de Trubert et la tradition orale*, Paris, Champion, coll. « Essais sur le Moyen Âge », 1979.
- BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Daria Olivier (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978 [1975].
- BARBIERI Beatrice, « Le contexte manuscrit du *Lai du cor* et la réception tardive des lais (avec une note sur *Renart le Contrefait*) », dans Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler (dir.), *Lire en contexte. Enquête sur les manuscrits de fabliaux, Études françaises*, vol. XLVIII, n° 3, 2012, p. 115-125.

- BARONI Raphaël, *La Tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris, Le Seuil, coll. « Poétique », 2007.
- BARTHES Roland, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, n° 8, 1966, p. 1-27.
- BARTHES Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel quel », 1973.
- BAUMGARTNER Emmanuèle, « À propos du *Mantel mautailé* », *Romania*, vol. XCVI, 1975, p. 315-332.
- BEC Pierre, *La lyrique française au Moyen âge (XII^e-XIII^e siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux. Études et textes*, vol. 1, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1977.
- BÉDIER Joseph, *Les Fabliaux : études de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge*, Genève, Slatkine, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études », 1982 [1893].
- BENOÎT Jean-Louis, « La dame courtoise et la littérature dans *Les miracles de Notre-Dame de Gautier de Coinci* », *Le Moyen Âge*, n° 2, 2010, p. 367-384.
- BENOÎT Jean-Louis, « Reliques et Images. Les lieux de pèlerinage dans *Les miracles de Notre-Dame d'Adgar et de Gautier de Coinci* » dans *Reliques et Images. Les lieux de pèlerinage dans Les miracles de Notre-Dame d'Adgar et de Gautier de Coinci*, France, Presses universitaires de France, 2012, p. 69-85.
- BERLIOZ Jacques, « Le crapaud et le prédicateur », dans Catherine N'Diaye, *La gourmandise. Délices d'un péché*, Paris, Autrement, 1993, p. 31-34.
- BERLIOZ Jacques, « Le récit efficace : l'exemplum au service de la prédication », *Mélanges de l'école française de Rome*, n° 92, 1980, p. 113-146.
- BERLIOZ Jacques, « Résumé et amplification : une fausse question ? Le premier témoignage du fabliau *Du prestre qui fu mis au lardier* chez Étienne de Bourbon († v. 1261) » *PRISMA*, n° 13, vol. 2, Poitiers, ERLIMA, 1997, p. 137-145.
- BÉTÉROUS Paule, *Les Collections de miracles en gallo et ibéro-roman au XIII^e siècle*, Dayton, Marian Library, 1983.
- BILLOTTE Denis, « L'unité de *Trubert* : le sens d'une série », *Reinardus*, n° 1, 1988, p. 22-29.
- BILLY Dominique, Annie Combes et François Clément (dir.), *L'espace lyrique méditerranéen au Moyen Âge. Nouvelles approches*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006.
- BLOCH Howard R., « Altérité et animalité dans les *Fables* de Marie de France », *Littérature*, n° 130, 2003.
- BLOCH Howard R., *The Anonymous Marie de France*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- BOIVIN Jeanne-Marie, *Naissance de la fable en langue française. L'Isopet Lyon – L'Isopet I – Avionnet*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- BOUCHET Florence et Anne-Hélène Klinger-Dollé (dir.), *Penser les cinq sens au Moyen Âge Poétique, esthétique, éthique*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- BOUTET Dominique, « Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne », *Le Moyen Âge*, n° 89, 1983, p. 397-411.

- BOUTET Dominique, *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française 1100-1250*, Paris, PUF, 1999.
- BOUTET Dominique, *Les fabliaux*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- BOYARIN Adrienne Williams, « The Merchant's Surety », dans *Miracles of the Virgin in Medieval England: Law and Jewishness in Marian Legends*, Cambridge, D. S. Brewer, 2010, p. 29-41.
- BRAULT Gérard J., *The Song of Roland*, t. I Pennsylvania State University, 1979.
- BREMOND Claude, Jacques le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols, coll. « Typologie des sources du Moyen Âge occidental », 1982.
- BRETEL Paul, « Les miracles de Notre-Dame », dans Marie-Pasquine Subes et Jean-Bernard Mathon (dir.), *Vierges à l'enfant médiévales de Catalogne : mises en perspectives. Suivi du Corpus des vierges à l'enfant (XII^e-XV^e siècles) des Pyrénées-Orientales*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2013. En ligne : <http://books.openedition.org/pupvd/7224>.
- BRETON André, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1966.
- BROOKE Leslie C., « The Bird's Three Truths in the *Lai de l'Oiselet* », *Reading Medieval Studies*, n° 19, 1993, p. 15-25.
- BRUCKER Charles, « Société et morale dans la fable ésoopique du XII^e et du XIV^e siècle », dans Jean-Claude Aubailly et al., *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble : hommage à Jean Dufournet, professeur à la Sorbonne: littérature, histoire et langue du Moyen Âge*, Paris, Champion, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge » 1993, t. 1, p. 281-292.
- BRUCKNER Matilda Tomaryn, « Conteur oral / recueil écrit : Marie de France et la clôture des lais », *Revue de littératures françaises et comparées*, n° 5, 1995, p. 5-13.
- BRUCKNER Matilda Tomaryn, « Speaking through animals in Marie de France's *Lais* and *Fables* », dans Logan Whalen (dir.), *A Companion to Marie de France*, Leyde, Brill, 2011, p. 157-186.
- BRUMLIK Joan, « The lyric malmariée: Marie's subtext in *Guigemar* », *Romance Quarterly*, n° 43, vol. 2, 1996, p. 67-80.
- BRUN Laurent, « La voix du fabuliste médiéval à travers les isopets », *PRIS-MA*, n° 20, 2004, p. 23-40.
- BRUSEGAN Rosanna, « Regards sur le fabliau, masque de vérité et de fiction », dans Marie-Louise Ollier (dir.), *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1988, p. 97-109.
- BURR Kristin L., John F. Moran et Norris J. Lacy (dir.), *The Old French Fabliaux : Essays on Comedy and Context*, Jefferson, McFarland & Co., 2008.
- BUSBY Keith, « "Ceo fu la summe de l'escrit" (Chevrefoil, line 61) again », *Philological Quarterly*, n° 74, 1995, p. 1-15.
- BUSBY Keith, « The Respectable Fabliau : Jean Bodel, Rutebeuf, and Jean de Condé », *Reinardus*, n° 9, 1996, p. 15-31.
- CADART-RICARD Odette, « Le thème de l'oiseau dans les comparaisons et les dictons chez onze troubadours, de Guillaume IX à Cerveri de Girone », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. XXI, 1978, p. 205-230.

- CAGNON Maurice. « *Chievrefoil and the ogamic tradition* », *Romania*, n° 91, 1970, p. 238-255.
- CARRETO Carlos F. Clamote, « Le don en anamorphose ou la réécriture du monde. Configurations et enjeux de l'hospitalité dans le récit médiéval (XII^e-XIII^e siècles) », *COntEXTES*, n° 5, 2009. En ligne : <http://contextes.revues.org/index4250.html>.
- CARRETO Carlos F. Clamote, *Contez vous qui savez de nombre. Imaginaire marchand et économie du récit au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, coll. « Essais sur le Moyen Âge », 2014.
- CERQUIGLINI Bernard, « Les “énonciateurs Gautier” », *Médiévales*, n° 2, 1982, p. 71.
- CERQUIGLINI Jacqueline dans « Syntaxe et syncope : langage du corps et écriture chez Guillaume de Machaut », *Langue française*, n° 40, 1978, p. 60-74.
- CERQUIGLINI-TOULET Jacqueline, « Le Dit », dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VIII, n° 1, éd. Daniel Poirion, Heidelberg, 1988, p. 86-94.
- CHÊNERIE Marie-Luce, « “Ces curieux chevaliers tournoyeurs” des fabliaux aux romans », *Romania*, n° 387, p. 327-368.
- CHOLETTE Gabriel, « *Par ceste essample doit entendre...* Le statut du récit dans la définition médiévale du dit », dans Isabelle Delage-Béland et Anne Salamon (dir.), *Le dit du berceau au tombeau (XIII^e-XV^e siècles). Pour une réflexion collective et plurielle*, Paris, Classiques Garnier, à paraître.
- CHOLETTE Gabriel, *Le diable est dans les détails. Analyse comparée du Roman et du Dit de Robert le Diable*, mémoire de maîtrise, Université McGill, 2016.
- COLBY Alice M., *The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An Example of the Stylistic Originality of Chrétien de Troyes*, Genève, Droz, 1965.
- COLERIDGE Samuel Taylor, « Autobiographie littéraire, chap. XIV », dans *La Ballade du vieux marin et autres textes*, trad. Jacques Darras, Éditions Gallimard, coll. « NRF Poésie », 2013, p. 379.
- CONNOCHIE-BOURGNE Chantal (dir.), *Façonner son personnage au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2007. En ligne : <http://books.openedition.org/pup/2253>.
- CORBELLARI Alain, « “Il n’y a pas de sot métier” : quoique... petite promenade à travers les dits “professionnels” de la littérature française du Moyen Âge », Adrian P. Tudor et Alan Hindley, *Grant risee ? The Medieval Comic Presence. La présence comique médiévale. Essays in Memory of Brian J. Levy*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 115-129.
- CROIZY-NAQUET Catherine, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik, *Faire court : l'esthétique de la brièveté dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Presse de la Sorbonne nouvelle, 2011.
- CROS Edmond, *La sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- CROSS Tom P., « Notes on the chastity-testing horn and mantel », *Modern Philology*, n° 10, 1912-1913, p. 289-299.
- CURTIUS Ernst Robert, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berne, A. Francke Ag. Verlag, 1948.
- D'AUSSY Le Grand, *Fabliaux ou contes du XII^e et du XIII^e siècle. Fables et romans du XIII^e siècle*, Paris, Onfroy, 1781, réimpression Genève, Slatkine, 1981.

- DAMIAN-GRINT Peter, « *Estoire* as Word and Genre : Meaning and Literary Usage in the Twelfth Century », *Medium Ævum*, vol. LXVI, n° 2, 1997, p. 189-206.
- DELAGE-BÉLAND Isabelle, *Ni fable ni estoire. Les fictions mitoyennes et la troisième voie du fabliau*, Montréal, Université de Montréal, 2017.
- DELUZ Christiane, « Le jardin médiéval, lieu d'intimité », dans *Vergers et jardins dans l'univers médiéval, Senefiance*, n° 28, 1990. En ligne : <https://doi.org/10.4000/books.pup.2963>.
- DEMBOWSKI Peter F., « Traits essentiels des récits hagiographiques », dans *La nouvelle. Actes du colloque international de Montréal*, Montréal, Plato Academic Press, 1983 p. 80-89.
- DENEAULT Alain, *L'économie esthétique*, Montréal, Lux, coll. « Feuilleton théorique », 2020
- DESSONS Gérard, *La voix juste. Essai sur le bref*, Paris, Éditions Manucius, 2015.
- DONOVAN Mortimer J., « Priscian and the Obscurity of the Ancients », *Speculum*, n° 36, 1961, p. 75-80.
- DOUGLAS Kelly, « The Scope of Treatment of Composition in the Twelfth- and Thirteenth-Century Arts of Poetry », *Speculum*, vol. 41, n° 2, 1966, p. 261-278.
- DRAGONETTI Roger, « Le lai narratif de Marie de France : 'Pur quei fu fez, coment e dunt' », dans *Littérature, Histoire, Linguistique, recueil d'études offert à Bernard Gagnebin*, dir. Marcel Raymond et Sreten Marić, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, p. 31-53.
- DUBOST Francis, « Le conflit des lumières : lire "tot el" la dramaturgie du Graal chez Chrétien de Troyes », *Le Moyen Âge*, vol. XCVIII, n° 2, 1992, p. 187-212.
- DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale. L'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, 2 vol., Paris, Champion, coll. « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 1991.
- DUFOURNET Jean (dir.), *Amour et merveille. Les lais de Marie de France*, Paris, Honoré Champion, 1995.
- DUFOURNET Jean, « Variations sur un motif. La taverne dans le théâtre arrageois du XIII^e siècle », dans *Hommage à Jean-Charles Payen. Farai chansoneta novele*, Caen, Centre de publications de l'Université, 1989, p. 161-174.
- DURAND-MONTI Paul, « Encore le bâton de *Chevrefoi* », *Bulletin bibliographique de la Société internationale arthurienne*, n° 12, 1960, p. 117-118.
- ECO Umberto, « Les esthétiques de la lumière », dans *Écrits sur la pensée du Moyen Âge*, trad. Maurice Javion, Paris, Grasset, 2012, [1987], p. 85-97.
- EVANS Dafydd, « Marie de France, Chrétien de Troyes, and the malmariée », *Chrétien de Troyes and the Troubadours: Essays in Memory of the Late Leslie Topsfield*, éd. Peter S. Noble et Linda M. Paterson, Cambridge, St Catharine's College, 1984, p. 159-171.
- FITZ Brewster E., « The Prologue of the *Lais* of Marie de France and the *Parable of The Talents* : Gloss and Monetary Metaphor », *Modern Language Notes*, vol. XC, n° 4, 1975, p. 558-564.
- FOEHR-JANSENS Yasmina et Emmanuelle Métry, *La fortune. Thèmes, représentations, discours*, Genève, Droz, 2003.
- FOEHR-JANSENS Yasmina, « Histoire poétique du péché. De quelques figures littéraires de la faute dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », dans Kathy M. Krause

- et Alison Stones (dir.), *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, Londres, Brepols, coll. « Medieval Texts and Cultures of Northern Europe », 2006, p. 215-226.
- FOEHR-JANSSENS Yasmina, *La jeune fille et l'amour. Pour une poétique courtoise de l'évasion*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 2010.
- FOEHR-JANSSENS Yasmina, *Le Roman des sept sages ou l'autre voie du roman*, Paris, Honoré Champion, 1994.
- FORSTER Edward M., *Aspects of the Novel*, Oliver Stallybrass (trad.), Londres, Penguin Books, coll. « Twentieth-Century Classics », 1990 [1927].
- FOULET Lucien et Karl Uitti, « The Prologue of the Lais of Marie de France : a Reconsideration », *Romance Philology*, t. XXXV, 1981, p. 242-249.
- FRAPPIER Jean, « Le motif du don contraignant dans la littérature du Moyen Âge », *Travaux de Linguistique et de Littérature*, vol. VII, 2, Strasbourg, 1969, p. 7-46.
- FREEMAN Michelle A., « Marie de France's Poetics of Silence. The Implication for a Feminine *translatio* », *PMLA*, n° 99, 1984, p. 860-883.
- FRITZ Jean-Marie, *La Cloche et la lyre. Pour une poétique médiévale du paysage sonore*, Genève, Droz, 2011.
- GALLAIS Pierre, « Remarques sur la structure des *Miracles de Notre-Dame* », *Cahiers d'études médiévales*, n° 1, Montréal / Paris, 1974, p. 117-134.
- GALLO Ernest, « Matthew of Vendôme : Introductory Treatise on the Art of Poetry », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 118, 1974, p. 51-92.
- GAUCHER Élisabeth, « "Pour abrégier... Robert le Diable" : du roman au dit », *PRIS-MA*, n° XIII-2, 1997, p. 169-179.
- GAUCHER Élisabeth, *Robert le Diable. Histoire d'une légende*, Paris, Honoré Champion, coll. « Essais sur le Moyen Âge », 2003.
- GENETTE Gérard, « Frontières du récit », *Communications*, n° 8, 1966, p. 151-163.
- GENETTE Gérard, *Figures II*, Paris, Seuil, 1969.
- GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- GINGRAS Francis, *Le bâtard conquérant. Essor et expansion du genre romanesque au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2011.
- GINGRAS Francis, « Fabuler et dire vrai : les réalismes et l'histoire des genres narratifs au Moyen Âge », dans Bernabé Wesley et Claudia Bouliane (dir.), *Cahier Remix. Numéro spécial : Repenser le réalisme*, Montréal, 2018. En ligne : <http://oic.uqam.ca/fr/print/64369>.
- GINGRAS Francis, « L'anneau merveilleux et les deux versants du désir. Présentation du *Thesaurus informatisé des motifs merveilleux de la littérature médiévale* », *Revue des langues romanes*, CI, n° 2, 1997, p. 163-183.
- GINGRAS Francis, « La part du vers dans la définition médiévale du fabliau », dans Catherine Croizy-Naquet et Michelle Szkilnik (dir.), *Rencontres du vers et de la prose : conscience théorique et mise en page*, Turnhout, Brepols, coll. « Texte, codex & contexte », 2015, p. 67-74.

- GINGRAS Francis, « Les miracles de Notre-Dame dans la typologie des genres narratifs des XII^e et XIII^e siècles », dans Yvan G. Lepage et Christian Milat, *Por s'onor croistre. Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Kunstmann*, Ottawa, Les éditions David, 2008, p. 47-62.
- GREIMAS Algirdas Julien, « Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique », *Communications*, n° 8, p. 28-59.
- GROSSEL Marie-Geneviève, « La digression comme espace de liberté : les “queues” dans les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci », dans Chantal Connochie-Bourgne (dir.), *La digression dans la littérature et l'art du Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2005. En ligne : <https://books.openedition.org/pup/2597>.
- HALGRAIN Mohan, *Isopet dit “de Marie de France”. Nouvelle édition critique*, thèse de doctorat, Suisse, Université de Neuchâtel, 2013.
- HARF-LANCNER Laurence, *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine ; la naissance des fées*, 1984.
- HAUGEARD Philippe, *Ruses médiévales de la générosité. Donner, dépenser, dominer dans la littérature épique et romanesque des XI^e et XIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- HAUGEART Philippe et Muriel Ott, *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- HECK Christian, *Le Ci nous dit. L'image médiévale et la culture des laïcs au XIV^e siècle. Les enluminures du manuscrit de Chantilly*, Belgique, Brepols, 2011.
- HÉLÈNE Haug, « La lecture des débats en moyen français : approches d'un jeu courtois », *Le Moyen Age*, n° 122, 2016, p. 275-302.
- HELLER Edmund K., « The story of the magic horn : A study in the development of a medieval folk tale », *Speculum*, vol. IX, n° 1, 1934, p. 38-50.
- HUTCHEON Linda, *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, New York, London, Methuen, 1985.
- IHNAT Kati, « Theodore and Abraham », dans *Mother of Mercy, Bane of the Jews: Devotion to the Virgin Mary in Anglo-Norman England*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 167-173.
- JAUSS Hans Robert, « Littérature médiévale et théorie des genres », *Poétique*, vol. 1, n° 1, 1970, p. 79-101.
- JEAY Madeleine, *Le commerce des mots. L'usage des listes dans la littérature médiévale (XI^e-XV^e siècle)*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 2006.
- JOURDAN Julie, « L'image exemplaire dans le *Ci nous dit* (Chantilly, Musée Condé, mss. 26-27) » dans *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit. La prédication au Moyen Âge entre oralité, visualité et écriture*, éd. René Wetzell et Fabrice Flückiger, Zurich, Chronos, 2010, p. 303 et 306.
- KELLOGG Judith, *Medieval Artistry and Exchange : Economic Institutions, and Literary Form in Old French Narrative*, Peter Lang Publishing, American University Studies, 1990.
- KELLY Kathleen C., *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2000.

- KLANICZAY Gábor et Ildikó Kristóf, « Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et temps modernes) », *Annales*, n° 4, 2001, p. 947-980.
- KOBLE Nathalie et Mireille Séguy, « *Nos somes tuit enfantomé !* L'effet de (des)saisissement des lais narratifs bretons », dans Catherine Croizy-Naquet, Laurence Harf-Lancner et Michelle Szkilnik (dir.), *Faire court, op. cit.*, p. 181-202.
- KOBLE Nathalie, « Marie de France : l'invention d'une voix », *Fabula / Les colloques, Marie de France, en son temps*, 2019. En ligne : <http://www.fabula.org/colloques/document6241.php>.
- KÖHLER Erich, « Quelques observations d'ordre historico-sociologique sur les rapports entre la chanson de geste et le roman courtois », *Chanson de Geste und Höfischer Roman*, Heidelberg, Carl Winter, 1963, p. 21-30.
- KÖHLER Erich, *Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1956.
- KRAUSE Kathy M. et Alison Stones (dir.), *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, Londres, Brepols, coll. « Medieval Texts and Cultures of Northern Europe », 2006.
- KRISTEVA Julia, « Le texte clos », *Langages*, n° 12, 1968, p. 103-125.
- KUNSTMANN Pierre, *Vierge et merveille. Les miracles de Notre-Dame narratifs au Moyen Âge*, Paris, Union générale d'éditions, 1981.
- La violence dans le monde médiéval, Senefiance*, n° 36, Université de Provence, Centre d'Aix, 1994.
- LABÈRE Nelly, « Défricher le jeune plant ». *Étude du genre de la nouvelle au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque du XV^e siècle », 2006.
- LACKNER Jacob, « Violent Men and Malleable Women: Gender and Jewish Conversion to Christianity in Medieval Sermon *Exempla* », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, n° 30, 2016, p. 24-47.
- LACY Norris J., « A Priest's Worst (K)nightmare: Fabliau Justice in *Le prestre et le chevalier* », dans *French forum*, n° 25, vol. II, 2000, p. 137-144.
- LAÏD Baptiste, « État de la recherche. "Trover" des fables au XII^e siècle : l'élaboration du recueil de fables de Marie de France », *Perspectives médiévales*, n° 39, 2018, En ligne : <https://doi.org/10.4000/peme.14099>.
- LAÏD Baptiste, « Les "fabliaux avant la lettre" de Marie de France et le récit comique aux XII^e et XIII^e siècles », *Le fablier. Revue des amis de Jean de la Fontaine*, n° 26, 2015, p. 13-32.
- LANGLOIS Charles-Victor, *Anonyme, auteur du "Ci nous dit"*, dans *Histoire littéraire de France*, t. 36, p. 237-253.
- LAURENT Françoise, *Plaire et Édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, coll. « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 1998, p. 173-180.
- LAURENT Françoise, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 1998.
- LAZAR Moshé, *Amour courtois et "fin'amors" dans la littérature du XII^e siècle*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964.

- LE CLERC Victor, *Histoire littéraire de la France*, Paris, Firmin Didot et Treuttet et Wurtz, t. 23, 1856.
- LECLANCHE Jean-Luc, « Milon d'Amiens est-il l'auteur du fabliau *Le Fouteur* ? », *Revue des langues romanes*, n° 102, 1998, p. 355-372.
- LEJEUNE Rita, « Le message d'amour de Tristant à Yseut. (Encore un retour au *Lai du Chèvrefeuille* de Marie de France) », *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Monsieur Charles Foulon*, t. 1, Rennes, Institut de français, Université de Haute-Bretagne, 1980, p. 188-194.
- LÉONARD Monique, *Le 'dit' et sa technique littéraire, des origines à 1340*, Paris, Honoré Champion, 1996.
- LEVY Brian J., « Or escoutez une merveille ! Parallel Paths : Gautier de Coinci and the Fabliaux », dans Kathy M. Krause et Alison Stones (dir.), *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, Londres, Brepols, coll. « Medieval Texts and Cultures of Northern Europe », 2006, p. 331-343.
- LORCIN Marie-Thérèse, *Faces de sentir et de penser. Les fabliaux français*, Paris, Honoré Champion, 1979.
- MACGILLAVRY Kitty, « Le jeu de dés dans le *Fabliau de Saint Pierre et le Jongleur* », *Marche Romane*, n° 78, 1978, p. 175-179.
- MAILLARD Pierre, *Évolution et esthétique du lai lyrique des origines à la fin du XIV^e siècle*, Paris, SEDES, 1963.
- MAINGUENEAU Dominique, *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2004.
- MALL Eduard, « Zur Geschichte der mittelalterlichen Fabelliteratur und insbesondere des *Esopo* der Marie de France », *Zeitschrift für romanische Philologie*, n° 9, 1885, p. 161-203.
- MARTINEAU-GÉNIEYS Christine, « Du *Chievrefeuille*, encore et toujours », *Le Moyen Âge*, n° 78, 1972, p. 91-114.
- MCCLELLAND Denise, *Le vocabulaire des lais de Marie de France*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1977.
- MEHTONEN Päivi, *Old Concepts and New Poetics. Historia, Argumentum, and Fabula in the Twelfth- and Early Thirteenth-Century Latin Poetics of Fiction*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, coll. « Commentationes Humanarum Litterarum », 1996.
- MÉLA Charles, « Lire *a plus haut sens* : lecture du prologue des lais de Marie de France », dans Claude Arrignon, Marie-Hélène Debiès, Claudio Galderisi et Éric Palazzo (éd.), *Cinquante années d'études médiévales. À la confluence de nos disciplines*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 763-769.
- MÉNARD Philippe, « Jardins et vergers dans la littérature médiévale », dans Charles Higounet, *Jardins et vergers. En Europe occidentale (VIII^e-XVIII^e siècles)*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 1989, p. 41-69.
- MÉNARD Philippe, « L'art de Marie de France dans les *Fables* », dans Antonella Amatuzzi et Paola Cifarelli (dir.), *Favola, mito ed altri saggi di letteratura e filologia in onore di Gianni Mombello, Franco-Italica*, n°23-24, 2003, p. 3-16.

- MÉNARD Philippe, *Les fabliaux. Contes à rire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.
- MÉNARD Philippe, *Les Lais de Marie de France : contes d'amour et d'aventure du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1979.
- MESCHONNIC Henri, *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, coll. « Le chemin », 1971.
- MICHA Alexandre, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, Genève, Droz, 1980.
- MORAN Patrick, *Lectures cycliques. Le réseau inter-romanesque dans les cycles du Graal du XIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », n° 112, 2014.
- MOREL Barbara, *Une iconographie de la répression judiciaire. Le châtiment dans l'enluminure en France du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 2007.
- MÜHLETHALER Jean-Claude, *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*, Paris, Honoré Champion, 1994.
- MURTAUGH Daniel M., « Constant du Hamel: Women, Money, and Power in an Old French Fabliau » dans dir. Theresa Earenfight, *Women and Wealth in Late Medieval Europe*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 13-32.
- MURTAUGH Daniel M., « Rich Peasants in the Old French », *Philological Quarterly*, n° 86, vol. 1-2, p. 27-46.
- NELSON Benjamin N. et Joshua Starr, « The Legend of the Divine Surety and the Jewish Money Lender », *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. VII, 1939-1944, p. 289-338.
- NELSON Jan A., « Abbreviated Style and les Lais de Marie de France », *Romance Quarterly*, n° 39, p. 131-143.
- NOVACICH Sarah Elliott, « Repetition and Redemption. On *Saint Pierre et le jongleur* », *Viator*, n° 47, 2016, p. 313-332.
- NYKROG Per, *Les Fabliaux. Étude d'histoire littéraire et de stylistique médiévale*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1973 [1957].
- OLLIER Marie-Louise, « Les lais de Marie de France ou le recueil comme forme », dans *La nouvelle : genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval*, Montréal, Plato Academic Press, 1983.
- OLLIER Marie-Louise, « The Author in the Text. The Prologues of Chrétien de Troyes », *Yale French Studies*, n° 51, 1974, p. 26-41.
- OLLIER Marie-Louise, *La forme du sens. Textes narratifs des XII^e et XIII^e siècles. Études littéraires et linguistiques*, Orléans, Paradigme, 2000.
- LOUDON Fanny, « L'habit fait-il le moine ? Quelques réflexions autour des proverbes vestimentaires du Moyen Âge », *Questes*, 25, 2013, p. 1-22.
- PARIS Gaston, « La Sicile dans la littérature française du Moyen Âge », *Romania*, n° 17, 1876, p. 108-113.
- PAYEN Jean Charles, « Trubert ou le triomphe de la marginalité », *Senefiance*, n° 5, 1978, p. 119-134.

- PAYEN Jean-Charles, « Lai, fabliau, exemplum, roman court. Pour une typologie du récit bref aux XII^e et XIII^e siècles », dans Danielle Buschinger (dir.), *Le récit bref au Moyen Âge. Actes du colloque des 27, 28 et 29 avril 1979*, Paris, Honoré Champion, 1980.
- PINTO-MATHIEU Élisabeth, *La vie des pères. Genèse de contes religieux du XIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2009.
- POE Elizabeth W., « Fabliaux as fair exchange: *Boivin de Provins* and *La bourse pleine de sens* », *The Old French Fabliaux: Essays on Comedy and Context*, éd. Kristin L. Burr, John F. Moran et Norris J. Lacy, Jefferson et London, McFarland, 2007, p. 19-29.
- POLO Marie-Anne de Beaulieu, Jacques Berlioz et Pascal Collomb (dir.), *Le tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- POMEL Fabienne, « Pour une approche littéraire des cloches et horloges médiévales : réflexions méthodologiques et essai de synthèse », dans *Cloches et horloges dans les textes médiévaux : mesurer et maîtriser le temps*, Rennes, Presses universitaire de Rennes, 2012.
- RÉGNIER-BOHLER Danielle, « Rimer le conte : la “Bele Senefiance” de Jehan de Saint-Quentin », *Le Moyen Français*, n° 29, 1991, p. 81-97.
- RIBÉMONT Bernard, « Le cheval et le poète. Hippologie et écriture. L'exemple de Guillaume de Machaut, de Jean Froissart et du *Dit du hardi cheval* », dans *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1992, p. 511-525.
- RIDER Jeff, « Courtly marriage in Robert Biket's *Lai du Cor* », *Romania*, vol. CVI, 1985, p. 173-197.
- RIDOUX Guénolé, « Vivre une métaphore : écritures anglo-saxonnes du voyage en mer au VIII^e siècle », *Médiévales*, n° 59, 2010, p. 145-169.
- ROMAGNOLI Patrizia, « Amour, argent et sens à la foire de Champagne. “La Bourse pleine de sens” », *Le Moyen Âge*, vol. CVI, n° 2, 2000, p. 323-345.
- ROSSI Luciano, « Jean Bodel et l'origine du fabliau », *La nouvelle, Actes du Colloque International de Montréal, (McGill University, 14-16 octobre 1982)*, Montréal, Plato Academic Press, 1983, p. 45-63.
- RYCHNER Jean, *Contribution à l'études des fabliaux : variantes, remaniements, dégradations*, Neuchâtel, Faculté des lettres, 1960, p. 67-84.
- SCHILPEROORT Gijsbert, *Le commerçant dans la littérature française du Moyen Âge : caractère, vie, position sociale*, Groningen, Den Haag, J. B. Wolters, 1933.
- SHEA Jennifer, « Adgar's *Gracial* and Christian images of Jews in twelfth-century vernacular literature », *Journal of Medieval History*, n° 33, 2007, p. 181-196.
- SHELL Marc, *Money, Language, and Thought. Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1986.
- SHERRIDAN Christian, « Conflicting Economies in the Fabliaux », dans dir. Holly Crocker, *Comic Provocations. Exposing the Corpus of Old French*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 97-111.

- SIMPSON James R., « Melly and Merlin. Little Voices in Paris BnF fr. 24432 », dans Adrian P. Tudor et Kristin L. Burr, *Shaping Identity in Medieval French Literature. The Other Within*, Floride, University Press of Florida, 2019, p. 106-120.
- SMETS An, « De la maille à la livre et de l'amour au commerce. Le rôle de l'argent dans les fabliaux », *Reinardus*, vol. XII, 2000, p. 173-188.
- SPENCER Richard, « The Role of Money in the Fabliaux », dans Gabriel Bianciotto and Michel Salvat (éd.), *Epopée, Animale, fable, fabliau*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 563-574.
- THIRY Claude, « Débats et moralités dans la littérature française du XV^e siècle : intersection et interaction du narratif et du dramatique », *Le Moyen Français*, n° 19, 1986, p. 203-244.
- THIRY Claude, « Variations sur le quatrain d'alexandrins. De la mort de Louis VIII à la chute de Pierre de la broche », *Mélanges Jean-Charles Payen « Farai chansoneta novele »*. *Essais sur la liberté créatrice au Moyen Âge*, Caen, Université de Caen, 1989, p. 369-377.
- TOGEBY Knud, « Les Fabliaux », *Orbis litterarum*, n° 12, 1957, p. 85-98.
- TRACHSLER Richard, « Tant de lettres sur un si petit bastun. Le lai du chèvrefeuille devant la critique littéraire (1200-2000) », *Medioevo romanzo*, n° 27, 2003, p. 3-32.
- TUBACH Frederic C., *Index Exemplorum. Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1969.
- VALETTE Jean-René, *La poétique du merveilleux dans le Lancelot en prose*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- VANCE Eugene, *Marvelous Signals. Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, Lincoln/Nebraska, University of Nebraska Press, 1986.
- Vergers et jardins dans l'univers médiéval. Nouvelle édition*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1990. En ligne : <http://books.openedition.org/pup/2963>.
- WALLERICH François, « L'eucharistie, l'apostat et le crapaud. Sur un exemplum de Césaire de Heisterbach », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, n° 21, vol. 2, 2017. En ligne : <http://journals.openedition.org/cem/14731>.
- WARNKE Karl, *Die Quellen des Epos der Marie de France*, Halle, Max Niemeyer, 1900.
- WOLF-BONVIN Romaine, « Saint Martin et fabliaux à merveille », dans Francis Gingras (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Classique Garnier, coll. « Civilisation médiévale », 2015, p. 461-476.
- WOLF-BONVIN Romaine, *Textus. De la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval. Le bel inconnu*, Amadas et Ydoine, Paris, Honoré Champion, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1998.
- YUNCK John A., « Medieval French Money Satire », *Modern Language Quarterly*, n° 21, 1960, p. 73-82.
- ZINK Michel, « Boivin, auteur et personnage », *Littératures*, n° 6, 1982, p. 7-13.
- ZINK Michel, « Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge », *Le Monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI^e-XIV^e siècles)*, Toulouse, Université de Toulouse-Le-Mirail, Service des publications, 1985, p. 47-71.

- ZINK Michel, « Une mutation dans la conscience littéraire : le langage romanesque à travers des exemples français », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 24, 1981, p. 3-27.
- ZINK Michel, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 2003.
- ZUMTHOR Paul, « La brièveté comme forme », dans *La nouvelle. Formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval*, éd. G. di Stefano et P. Stewart, Montréal, Plato Academic Press, 1983, p. 3-8.
- ZUMTHOR Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- ZUMTHOR Paul, *Merlin le Prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Genève, Slatkine, 1973.

Histoire sociale et économique

- AGAMBEN Giorgio, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'Économie et du gouvernement*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- ALEXANDRE-BIDON Danièle, « À cor et à cri. La communication marchande dans la ville médiévale », *Communications*, n° 90, p. 17-34.
- ARNOUX Mathieu, « Croissance et crises dans le monde médiéval XI^e-XV^e siècle », *Cahiers du monde russe*, n° 46, 2005. En ligne : <http://journals.openedition.org/monderusse/8787>.
- AVEZ Peggy, « Endettement et rédemption. La libération par la grâce », *L'envers de la liberté. Une approche historique dialectique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017. En ligne : <https://books.openedition.org/psorbonne/14205>.
- BAILEY Mark, *Historiographical essay. The Commercialisation of the English Society 1000-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- BAIN Emmanuel, « Les marchands chassés du Temple, entre commentaires et usages sociaux », *Médiévales*, n° 55, 2008, p. 53-74.
- BAIN Emmanuel, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014.
- BALDWIN John W., « The Medieval Theories of the Just Price. Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries », *Transactions of the American Philosophical Society New Series*, vol. 49, n° 4, 1959, p. 1-92
- BARTHÉLÉMY Dominique, « Note sur le "titre chevaleresque", en France au XI^e siècle », *Journal des savants*, 1994, p. 101-134.
- BATAILLE Georges, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967.
- BEC Christian, *Marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence 1375-1434*, Paris, Mouton & Co, 1967.
- BERTRAND Paul, « Introduction. Pauvreté, propriété, revenus », dans *Commerce avec dame Pauvreté. Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIII^e et XIV^e siècles)*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2004. En ligne : <http://books.openedition.org/pulg/4850>.
- BLOCH Marc, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 2, n° 1, 1947, p. 30-44.

- BLOCH Marc, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, Paris, Armand Colin, 1954.
- BLOCH Marc, *La société féodale*, 5^e édition, Paris, Albin Michel, 1968.
- BLOCH March, « Le problème de l'or au Moyen Âge », *Annales d'histoire économique et sociale*, n° 19, 1933, p. 1-34.
- BOHLER Danielle, « Jacques le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge* », *Revue de l'histoire des religions*, n° 206, 1989, p. 73-78.
- BOIS Guy, *La grande dépression médiévale XIV^e et XV^e siècles. Le précédent d'une crise systémique*, Presses universitaires de France, Paris 2000.
- BOMPAIRE Marc , « Compter au XIII^e siècle avec la diversité des monnaies : livres, sous et deniers », *Comptabilités*, n°7, 2015. En ligne : <http://journals.openedition.org/comptabilites/1616>.
- BOMPAIRE Marc et Françoise Dumas, *Numismatique médiévale : monnaies et documents d'origine française*, Turnhout, Brepols, 2000.
- BOSWELL John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité : les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985.
- BOUCHERON Patrick et Denis Menjot, *La ville médiévale. Histoire de l'Europe urbaine*, vol. 2, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- BOURDIEU Pierre, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.
- BOUREAU Alain, « Droit et théologie au XIII^e siècle », *Annales*, n° 47, 1992, p. 1121-1122.
- BOURREAU Alain, « Le monastère médiéval, laboratoire de la dette publique ? », dans *La dette publique dans l'histoire. Les Journées du Centre de Recherches Historiques des 26, 27 et 28 novembre 2001*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2006. En ligne : <http://books.openedition.org/igpde/1813>.
- BRITNELL Robert H., *The Commercialisation of English Society (1000-1500)*. Cambridge. 1993.
- BRUNDAGE James A., « Sexual equality in Medieval Canon Law », *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, éd. Joel T. Rosenthal, Athens, Georgia, The University of Georgia Press, 1990, p. 66-79.
- BURGWINKLE William E., *Sodomy, Masculinity and Law in Medieval Literature : France and England, 1050-1250*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- BYSTEND Ane, *The Crusade Indulgence : Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, C. 1095-1216*, Leiden/Boston, Brill, 2014.
- CÂNDIDO DA SILVA Marcelo, « L'«économie morale» carolingienne (fin VIII^e-début IX^e siècle), *Médiévales*, n° 66, 2014. En ligne : <https://doi.org/10.4000/medievales.7274>.
- CARBASSE Jean-Marie, « Les droits du Moyen Âge », dans *Histoire du droit*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2015, p. 33-72. En ligne : <https://www.cairn.info/histoire-du-droit--9782130653349-page-33.htm>.
- CAROLUS-BARRÉ Louis , « Les XVII villes, une hanse vouée au grand commerce de la draperie », *Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 109, n° 1, 1965, p. 20-30.
- CHENEY Christopher R., *Notaries Public in England in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

- CLANCHY Michael T., *From Memory to Written Record. England, 1066-1307*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- CLAUSTRE Julie (dir.), *La dette et le juge. Juridiction gracieuse et juridiction contentieuse du XIII^e siècle au XIV^e siècle (France, Italie, Espagne, Angleterre, Empire)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- CLAUSTRE Julie, « Du crédit à la dette. Remarques sur l'apport de la documentation judiciaire à l'histoire économique du Moyen Âge », dans *Richesse et croissance au Moyen Âge. Orient et Occident*, Dominique Barthelemy et Jean-Marie Martin (dir.), Paris, ACHCByz, 2014, p. 225-244.
- CLAUSTRE Julie, « La dette, la haine et la force : les débuts de la prison pour dette à la fin du Moyen Âge », *Revue historique*, n° 644, 2007, p. 797-821. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-historique-2007-4-page-797.htm>.
- CLAUSTRE Julie, « La prééminence du notaire (Paris, XIV^e et XV^e s.) » dans Jean-Philippe Genet et Igor Mineo (dir.), *Marquer la prééminence sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne et École française de Rome, Paris/Rome, 2014, p. 75-91.
- CLAUSTRE Julie, *Dans les geôles du roi. L'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2007.
- CLAVETO Bartelome, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, 1996.
- CONTAMINE Philippe (dir.), *L'économie médiévale*, Armand Colin, Paris, 1997.
- COPELAND Rita, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Medieval Literature », 1991.
- DAVIES Wendy et Paul Fourarcre (dir.), *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- DAY John, *Monnaies et marchés au Moyen Âge*, Paris, Ministère de l'Économie et du budget, 1994.
- DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, 1971.
- DE ROOVER Raymond, « The Commercial Revolution of the Thirteenth Century », *Bulletin of the Business Historical Society*, n° 16, 1942, p. 34-39.
- DE ROOVER Raymond, « The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy », *Journal of Economic History*, 1958, p. 418-434.
- DE ROOVER Raymond, *L'évolution de la lettre de change. XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Librairie Armand Colin, 1953.
- DE ROOVER Raymond, *Money Banking and Credit in Mediæval Bruges. Italian Merchant-Bankers Lombards and Money-Changers. A Study in the Origins of Banking*, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1948
- DELACAMPAGNE Christian, *Histoire de l'esclavage, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Le livre de poche, 2002.
- DELHAYE Philippe, « *Grammatica et Ethica* au XII^e siècle », dans *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 88-134.

- DEVROEY Jean-Pierre et Christian Brouwer, *La participation des juifs au commerce dans le monde franc (VI^e-X^e siècles)*, dans Jean-Marie Sansterre, Alain Dierkens et Jean-Louis Kupper (dir.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1999. En ligne : <http://books.openedition.org/pulg/4769>.
- DEVROEY Jean-Pierre, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs, VI^e-IX^e siècles*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2006.
- DUBY George, *Guerrier et paysans, VII^e-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973.
- DUBY Georges, « La révolution agricole médiévale », *Géocarrefour*, n° 29, 1954, p. 361-366.
- DUBY Georges, *Guerriers et paysans (VII-XII^e siècle). Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973.
- DUBY Georges, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles). Essai de synthèse et perspectives de recherches*, 2 vol., Paris, Aubier, 1962.
- DUBY Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.
- DUMÉZIL Georges, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.
- DUPLESSY Jean, *Les monnaies françaises royales : de Hugues Capet à Louis XVI (987-1793)*, Paris, Maison Platt, 1999.
- EPSTEIN Steven A., *An Economic and Social History of Later Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- FELLER Laurent, « Sur la formation des prix dans l'économie du haut Moyen Âge », dans *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 3, 2011, p. 627-661.
- FINOT Jules, *Le commerce entre la France et la Flandre au Moyen Âge d'après les tarifs du péage de Bapaume*, Paris, s.d.
- FOSSIER Robert, *Sources de l'histoire économique et sociale du Moyen Âge occidental. Questions, sources, documents commentés*, Brepols, Turnhout, 1999.
- FRITZ Jean-Marie, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris, Champion, 2000.
- GASPER Giles E. M. et Svein H. Gullbekk (dir.), *Money and the Church in Medieval Europe, 1000-1200. Practice, Morality and Thought*, London, Routledge, 2015.
- GILLARD Lucien, « Unités de compte et espèce monnayées au Moyen Âge. Quelques définitions », *Médiévales*, n° 1, 1982, p. 85-88.
- GRAEBER David, *Debt. The first 5,000 years*, Brooklyn/London, Melville House Publishing, 2014.
- GUÉNÉE Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Historique », 1980.
- GUERREAU Alain, « Avant le marché, les marchés : en Europe, XIII^e-XVIII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 56, 2001, p. 1129-1175.
- GUERREAU-JALABERT Anita, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Françoise Héritier-Augé, Élisabeth Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, Édition des archives contemporaines, 1995, p. 133-203.

- GUYOTJEANNIN Olivier, « Les actes de crédit chez les maîtres du notariat bolonais au XIII^e siècle », dans François Menant et Odile Redon (dir.), *Notaires et crédit dans l'occident méditerranéen médiéval*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 7-29.
- HELVÉTIUS Anne-Marie, « Les béguines. Des femmes dans la ville aux XIII^e et XIV^e siècles », dans Éliane Gubin, *La ville et les femmes en Belgique. Histoire et sociologie*, Bruxelles, Presses de l'université Saint-Louis, 1993, p. 17-40. En ligne : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.13328>.
- JORDAN Mark D., *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, The University of Chicago Press Books, coll. « The Chicago Series on Sexuality, History, and Society », 1997.
- KARNES Michelle, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press Books, 2011.
- KAYE Joel, « Monetary and Market Consciousness in Thirteenth and Fourteenth Century Europe » dans *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, éd. S. Todd Lowry and Barry Gordon, Leiden, Brill, 1998, p. 372–403.
- KAYE Joel, *A History of Balance, 1250-1375 : The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- KAYE Joel, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- KOWALESKI Maryanne, *Local markets and regional trade in medieval Exceter*, Cambridge, 1995.
- KRYNEN Jacques, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècles*, Paris, Gallimard, 1993.
- KUEFLER Matthew E., « Male Friendship and the Suspicion of Sodomy in Twelfth-Century France », dans Sharon A. Farmer et Carol Braun Pasternack (dir.), *Gender and Difference in the Middle Ages*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2003, p. 145-181.
- L'argent au Moyen Âge. Actes du XVIII^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998.
- LAMB Hubert Horace, *Climate, History and the Modern World*, Londres, Routledge, 1995.
- LAMB Hubert Horace, *Weather, Climate & Human Affairs*, London, Routledge, 1988.
- LANGHOLM Odd, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition (1200-1350)*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1992.
- LANGMUIR Gavin I., *Toward a definition of antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- LARDIN Philippe, « Monnaie de compte et monnaie réelle : des relations mal étudiées », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLV, 2007. En ligne : <http://journals.openedition.org/ress/208>.
- LE GOFF Jacques et Jean-Claude Schmitt, « Au XIII^e siècle, une parole nouvelle », dans Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, t. 1, p. 257-279.

- LE GOFF Jacques, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *Annales*, n° 3, 1960, p. 417-433.
- LE GOFF Jacques, *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986, p. 10.
- LE GOFF Jacques, *Le Moyen Âge et l'argent*, Paris, Perrin, coll. « Pour l'histoire », 2010.
- LE GOFF Jacques, *Marchands et banquiers au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je », 1956.
- LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.
- LENOBLE Clément, « Monnaie, valeur et citoyenneté chez Olivi et Eiximenis. "Moralisation de l'économie" ou "économie politique" médiévale ? », *Médiévales*, n° 68, 2015, p. 161-180.
- LETT Didier et Nicolas Offenstadt (dir.), *Haro ! Noël ! Oyé ! Pratiques du cri au Moyen Age*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2003.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LITTLE Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- LOPEZ Robert S. et Irving W. Raymond, *Medieval trade in the Mediterranean world: illustrative documents*, Columbia, Columbia University Press, 1967.
- LOPEZ Robert S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950–1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- LORANS Elisabeth (dir.), *Le cheval au Moyen Âge. Nouvelle édition*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017. En ligne : <http://books.openedition.org/pufr/14889>.
- LORCIN Marie-Thérèse, *La France au XIII^e siècle : économie et société*, Paris, Nathan, 1975.
- MARX Karl, *Manuscrits de 1884*, Paris, Éditions Sociales, 1990.
- MASSCHAELE James, *Peasants, merchants and Markets. Inland trade in medieval England, 1150-1350*, Londres, 1997.
- MAURICE-AURÉLIEN Arnould, *Les relevés de feux*, Turnhout, Brepols, 1976.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012 [1925].
- MCCORMICK Michael, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce AD. 300-900.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- MCDONNELL Ernest W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick, 1954.
- MEILLASSOUX Claude, *L'anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
- MELL Julie L., *The Myth of the Medieval Jewish Money Lender*, vol. 2, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018.
- MICHAUD Francine, « Le pauvre transformé : les hommes, les femmes et la charité à Marseille, du XIII^e siècle jusqu'à la Peste noire », *Revue historique*, vol. 650, n° 2, 2009, p. 251-252.

- MILLER Tanya Stabler, *The Beguines of Medieval Paris. Gender, Patronage, and Spiritual Authority*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014.
- MILLS Robert, *Seeing Sodomy in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.
- NELSON Benjamin N., *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, Princeton University Press, 1949.
- NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- NOONAN JR. John T., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Massachussets, 1975.
- OLSEN Glenn W., *Of Sodomites, Effeminates, Hermaphrodites, and Androgynes : Sodomy in the Age of Peter Damian (Studies and Texts)*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011.
- PATRICK McLAUGHLIN Terence, « The Teaching of the Canonists on Usury », *Mediaeval studies*, vol. II, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval studies, 1940.
- PEARSON Harry, *Trade and Market in the Early Empires. Economics in History and Theory*, New York, Free Press, 1957, p. 243-270.
- PIKETTY Thomas, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019.
- PIRENNE Henri, *Les villes et les institutions urbaines*, 2 vol., Paris/Bruxelles, Alcan/N.S.E., 1939.
- PIRON Sylvain, « Albert le Grand et le concept de valeur », dans Roberto Lambertini, Leonardo Sileo, *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Rome, FIDEM, 2010, p. 131-156.
- PIRON Sylvain, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale XII^e-XIII^e siècles », dans Emmanuelle Collas-Heddeland *et al.*, *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Histoire et Anthropologie, 2004, p. 59-76.
- PIRON Sylvain, « Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'*antidora* au XIII^e siècle », dans Diego Quagliani, Giacomo Todeschini et Gian Maria Varanini (éds.), *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione (sec. XII-XVI)*, Rome, École française de Rome, 2005, p. 73-101.
- PIRON Sylvain, *Généalogie de la morale économique. L'occupation du monde*, t. 2, Le Kremlin-Bicêtre, Zones Sensibles, 2020.
- PIRON Sylvain, *Recherche d'histoire intellectuelle des sociétés médiévales*, Orléans, Université d'Orléans, 2010.
- POLANYI Karl, « The Economy as Instituted Process », dans Karl Polanyi, Conrad Aresberg.
- POSTAN Michael Moissey, « Medieval Capitalism », *Economic History Review*, n° 4, 1933, p. 212-227.
- PRÉVOT Brigitte et Bernard Ribémont, *Le cheval en France au Moyen Âge. Sa place dans le monde médiéval, sa médecine : l'exemple d'un traité vétérinaire du XIV^e siècle, la Chirurgie des chevaux*, Paradigme, Orléans, 1994.

- PRÉVÔT Brigitte, « Le cheval malade : l'hippiatrie au XIII^e siècle », dans *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1992. En ligne : <http://books.openedition.org/pup/3342>.
- PRYOR John H., « The Origins of the Commenda Contract », dans *Speculum*, Vol. 52, n° 1, 1977, p. 5-37.
- RAMSAY James Henry, *Angevin Empire. Or the Three Reigns of Henry II, Richard I, and John (A.D. 1154-1216)*, Londres, Scholar Select, 1903.
- REYERSON Kathryn L., *Business, Banking and Finance in Medieval Montpellier*, Turnhout, Brepols, 1985.
- REYERSON Kathryn L., *The Art of the Deal: Intermediaries of Trade in Medieval Montpellier*, Boston, Brill, 2002.
- RICHÉ Pierre et Danièle Alexandre-Bidon, *L'enfance au Moyen Âge*, Paris, Seuil et Bibliothèque nationale de France, 1994.
- ROSSIAUD Jacques, *L'amour vénale : la prostitution en Occident (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Aubier-Flammarion, 2010.
- ROUX Simone, *Les racines de la bourgeoisie*, Paris, Sulliver, 2011.
- SASSIER Yves, « Bien commun et *utilitas communis* au XII^e siècle, un nouvel essor ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 32, n° 2, 2010, p. 245-258.
- SCHNAPPER Bernard, « La répression de l'usure et l'évolution économique », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, n° 38, 1970, p. 47-75.
- SHAFFERN Robert W., « Indulgences and Saintly Devotionalisms in the Middle Ages », *The Catholic Historical Review*, n° 84, 1998, p. 643-661.
- SHATZMILLER Joseph, *Shylock revisited: Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkley, University of California Press, 1990.
- SIMONS Walter, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, The Middle Ages Series, Philadelphie, Université of Pennsylvania Press, 2001.
- SOUTHERN Richard W., *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford, 1986.
- SPUFFORD Peter, *Money and its Use in Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- STACEY Robert C., « Jewish Lending and the Medieval English Economy », dans Richard Britnell et Bruce Campbell, *A Commercialising Economy: England 1086 to c. 1300*, Manchester, Manchester University Press, 1995.
- STANTON Robert, *The Culture of Translation in Anglo-Saxon England*, Cambridge, D.S. Brewer, 2002.
- STUNAUULT Clémentine, « L'intervention des autorités urbaines dans la protection du consommateur à Toulouse », dans *Faire son marché au Moyen Âge : Méditerranée occidentale, XIII^e-XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018. En ligne : <http://books.openedition.org/cvz/5432>.
- TARRAN Jacqueline, « The Clementine decrees on the beguines : conciliar and papal versions », *Archivum Historiæ Pontificiæ*, vol. 12, 1974, p. 300-308.

- TODESCHINI Giacomo, *Au pays des sans-nom : gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen Âge à l'époque moderne*, Lagrasse, Verdier, 2015.
- TODESCHINI Giacomo, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, NIS, coll. « Studi superiori », 1994.
- TODESCHINI Giacomo, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. Nathalie Gailius et Roberto Nigro, Lagrasse, Verdier, coll. « Format de poche », 2008.
- TONEATTO Valentina, « La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge », *Médiévales*, n° 60, 2011, p. 187-202.
- TONEATTO Valentina, *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse, (IV^e-début IX^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- VERLINDEN Charles, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, Bruges, 1955-1977, 2 tomes.
- VICTOR Sandrine, *Les fils de Canaan. L'esclavage au Moyen Âge*, Paris, Vendémiaire, 2019.
- VITULLO Juliann et Diane Wolfthal, *Money, Morality, and Culture in Late Medieval and Early Modern Europe*, Londres, Routledge, 2010.
- WICKHAM Chris, *Framing the early Middle Ages : Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- YANTE Jean-Marie, « En amont du manuscrit, préparation et commerce du parchemin. Quelques pièces du dossier français (XIII^e-XV^e siècles) », dans *L'historien face au manuscrit. Du parchemin à la bibliothèque numérique*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012. En ligne : <http://books.openedition.org/pucl/1247>.
- ZIMMERMANN Michel, « Arme de guerre, emblème social ou capital mobilier ? Prolégomènes à une histoire du cheval dans la Catalogne médiévale (IX^e-XII^e siècles) », *Miscel. l'ania en homenatge al P. Agustí Altisent*, Tarragone, Diputació de Tarragona, 1991, p. 119-157.
- ZIOLKOWSKI Jan M., *Alain of Lille's Grammar of Sex : the Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*, Cambridge, The Medieval Academy of America, 1985.
- ZUTSHI Patrick, « Notaries public in England in Fourteenth and Fifteenth Century », dans *Historia, instituciones, documentos*, n° 23, 1996, p. 421-433.

Philologie et codicologie

- AZZAM Wagih, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens, « Les manuscrits littéraires français : pour une sémiotique du recueil médiéval », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 83, n° 3, 2005, p. 639-669.
- AZZAM Wagih, Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens, « Mise en recueil et fonctionnalités de l'écrit », dans Yasmina Foehr-Janssens et Olivier Collet (dir.), *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 11-34.
- BOTTEX-FERRAGNE Ariane, « L'esprit du bourgeois ou l'esprit du bourg : le siècle dans tous ses états dans le manuscrit Paris, BNF, fr. 25545 », dans Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler, *Lire en contexte : enquête sur les manuscrits de fabliaux, Études françaises*, vol. XLVIII, n° 3, 2012, p. 127-151.

- BOZZOLO Carl et Ezio Ornation, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris, C.N.R.S., 1980.
- BUSBY Keith, « *Fabliaux and the New Codicology* », dans *The World and Its Rival. Essays on Literary Imagination in Honor of Per Nykrog*, éd. Kathryn Karczewska et Tom Conley, Amsterdam/Atlanta GA, Rodopi, 1999, p. 137-160.
- BUSBY Keith, « *The Manuscripts of Marie de France* », Logan E. Whalen (dir.), *A companion to Marie de France*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 303-318.
- BUSBY Keith, *Codex and Context. Reading Old French Narrative Manuscript*, 2 vol., Amsterdam, Rodopi, coll. « Faux Titre », 2002.
- CLEMENS Raymond et Timothy Graham, *Introduction to Manuscript Studies*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2007.
- COLLET Olivier, « “Textes de circonstance” et “raccords” dans les manuscrits vernaculaires : les enseignements de quelques recueils des XIII^e et XIV^e siècles », *Quant l’ung amy pour l’autre veille. Mélanges de moyen français offerts à Claude Thiry*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 306-308.
- COLLET Olivier, Francis Gingras et Richard Trachsler, *Lire en contexte. Enquête sur les manuscrits de fabliaux, Études françaises*, vol. 48, n° 3, 2012.
- COLLET Olivier, Yasmina Foehr-Janssens et Hatem Ghorbel (dir.), *Projet Hypercodex*, Genève, Université de Genève. En ligne : www.unige.ch/lettres/mela/recherche/Hypercodex10.html.
- DELISLE Léopold, « *La fable du renard confesseur* », *Bibliothèque de l’École des chartes*, n° 38, 1877, p. 662-665.
- DUCROT-GRANDERYE Arlette, *Études sur les 'Miracles de Notre Dame' de Gautier de Coinci*, Helsinki, 1932, réimpression Genève, Slatkine, 1980.
- FÉRY-HUE Françoise dans l’ouvrage de Maria Careri *et al.*, *Album de manuscrits français du XIII^e siècle. Mise en page et mise en texte*, Rome, Viella, 2001, p. 31-33.
- FOEHR-JANSSENS Yasmina et Olivier Collet (dir.), *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, Brepols, Turnhout, 2010
- GIANNINI Gabriele et Francis Gingras (dir.), *Les centres de production des manuscrits vernaculaires au Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- GIANNINI Gabriele, « *Les “petits recueils” de fabliaux : présence, composition, perspectives* », dans David Trotter, Andrea Bozzi, et Cédric Fairon (dir.), *Actes du XXVII^e Congrès international de linguistique et de philologie romanes (Nancy, 15-20 juillet 2013)*, Strasbourg, Éditions de linguistique et de philologie, coll. « Bibliothèque de linguistique romane », 2016, p. 156-168.
- GROS Gérard. *Le Poète, la Vierge et le Prince. Étude sur la poésie mariale en milieu de cour aux XIV^e et XV^e siècles*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 1994.
- HALGRAIN Mohan, « *Quelques remarques sur l’environnement textuel de l’Isopet de Marie de France* », *Vox romanica*, n° 69, 2010, p. 141-155.
- HEMELRYCK Tania Van et Stefania Marzano, *Le recueil au Moyen Âge. La fin du Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2010.

- IHNAT Kati, *Mother of Bane, Mercy of Jew: Devotion to the Virgin Mary in Anglo-Norman England*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- KARCZEWSKA Kathryn (dir.), *The World and its Rival. Essays on Literary Imagination in Honor of Per Nykrog*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, coll. « Faux titre », 1999.
- KENNEDY Elspeth, « The Scribe as Editor », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, 2 vols., Genève, Droz, p. 523-531.
- LÂNGFORS Arthur, « Notice du manuscrit français 12483 de la Bibliothèque nationale », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXIX, 2e partie, 1916, p. 503-665.
- LÂNGFORS Arthur, « Notice du manuscrit français 17068 de la Bibliothèque nationale », *Romania*, n° 43, 1914, p. 18-28.
- LEFÈVRE Sylvie, « Le recueil et l'œuvre unique. Mobilité et figement », dans Milena Mikhaïlova (dir.), *Mouvances et jointures. Du manuscrit au texte médiéval*, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2005, p. 203-228.
- LUNARDI Serena, « Lire les fabliaux au Moyen Âge et au XVIII^e siècle : les manuscrits de Paris, BNF, fr. 2168 et Paris, Arsenal, 2770 », dans Olivier Collet, Francis Gingras et Richard Trachsler (dir.), *Lire en contexte : enquête sur les manuscrits de fabliaux, Études françaises*, vol. XLVIII, n° 3, 2012, p. 59-93.
- MARIANI Daniela, *La vie des pères. Genèse et diffusion d'un recueil de contes exemplaires du XIII^e siècle*, thèse de doctorat, École doctorale de l'EHSS/Univesità degli Studi di Trento, 2019.
- MEYER Paul, « Notice d'un ms. de la Bibliothèque Phillipps contenant une ancienne version française des fables d'Eude de Cherrington (ou Chériton) », *Romania*, n° 14, 1885, p. 381-397.
- MOURIN Louis, « Le manuscrit Colbert de Beaulieu du *Ci nous dit*. Étude d'une des sources de cette compilation », *Scriptorium*, n° 1, 1946-1947, p. 78-82.
- OMONT Henri, *Fabliaux, dits et contes en vers français du XIII^e siècle : fac-similé du manuscrit français 837 de la Bibliothèque nationale*, Genève, Slatkine Reprints, 1973 [1932].
- PARIS Gaston, « Lais inédits de Tyolet, de Guingamor, de Doon, du Lecheor et de Tydorel », *Romania*, n° 8, 1879, p. 29-72.
- PICKENS Rupert T., « BnF, nouv. acq. fr. 1104 : Marie de France and "Lays de Bretagne" », dans Catherine M. Jones et Logan E. Wahlen (dir.) « *Li premerains vers* ». *Essays in Honor of Keith Busby*, Amsterdam, Rodopi, 2011, p. 341-355.
- PICKENS Rupert T., « Reading Harley 978: Marie de France in context », *Courtly Arts and the Art of Courtliness. Selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, University of Wisconsin-Madison, 29 July-4 August 2004*, éd. Keith Busby et Christopher Kleinhenz, Cambridge, Brewer, 2006, p. 527-542.
- ROSSI Luciano, « À propos de l'histoire de quelques recueils de fabliaux. I : Le Code [sic] de Berne », *Le Moyen Français*, n° 13, 1983, p. 58-94.

- RYCHNER Jean, « Deux copistes au travail. Pour une étude textuelle globale du manuscrit 354 de la Bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne », dans Ian Short (dir.), *Medieval French Textual Studies in Memory of T.B. W. Reid*, Londres, Anglo-Norman Text Society, 1984, p. 187-218.
- SAVOYE Marie-Laure, « Semis, transplantation et greffe : les techniques de la compilation dans le *Rosarius* », dans Oliver Collet et Yasmina Foehr-Janssens (dir.), *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, Brepols, Turnhout, 2010, p. 199-221.
- The New Philology, Speculum*, vol. 65, n° 1, 1990, p. 1-108.
- TRACHSLER Richard, « Le recueil Paris, BN fr. 12603 », *Cultura Neolatina*, vol. LIV, n° 3-4, 1994, p. 189-211.
- TRACHSLER Richard, « Les *Fables* de Marie de France. Manuscrits et éditions », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n° 44, 2001, p. 45-63.
- TRACHSLER Richard, « Observations sur les “recueils de fabliaux” », dans Olivier Collet et Yasmina Foehr-Janssens (dir.), *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, Brepols, Turnhout, 2010 p. 35-46.
- VAN DEN BOOGAARD Nico, « La définition du fabliau dans les grands recueils », dans *Épopée animale, Fable et Fabliau, actes du IV^e Colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 657-668.
- VERHULSDONCK Thomas, « Le ms. B.N. fr. 25. 545. », dans Alessandro Vitale-Brovarone et Gianni Mombello (dir.), *Atti del V Colloquio della International Beast Epic, Fable and Fabliau Society, Torino, St-Vincent, 5-9 settembre 1983*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1987, p. 113-120.
- VIELLIARD Francine, « La tradition manuscrite des fables de Marie de France : essai de mise au point », *Bibliothèque de l'École des chartes*, n° 147, 1989, p. 371-397.
- WARNER George F., *Catalogue of the Manuscripts and Muniments of Alwyn's College of God's Gift at Dulwich*, London, Longmans, Green and Co., 1881.
- WARNKE Karl, *Die Fabeln. Mit Benutzung des von Ed. Mall hinterlassenen Materials*, Genève, Slatkine Reprints, coll. « Bibliotheca normannica », 1974 [1898].

APPENDICE

Tableau 1
Emplois des mots du commerce dans les récits brefs

	Concret	Figuré	Éthi.-écono.	Autre	Total
<i>Achat</i>	113 (72 %)	22 (14 %)	11 (7 %)	11 (7 %)	157
<i>Argent</i> ¹²⁰²	189 (92 %)	0 (0 %)	17 (8 %)	0 (0 %)	206
<i>Besant</i>	14 (74 %)	2 (11 %)	3 (16 %)	0 (0 %)	19
<i>Bargaine</i>	7 (70 %)	1 (10 %)	0 (0 %)	2 (20 %)	10
<i>Chatel</i>	25 (83,33 %)	5 (16,67 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	30
<i>Change</i> ¹²⁰³	14 (87,5 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	2 (12,5 %)	16
<i>Coust</i>	37 (44 %)	16 (19 %)	5 (6 %)	26 (31 %)	84
<i>Denier</i>	277 (85 %)	21 (6 %)	29 (9 %)	7 (2 %)	327
<i>Dete</i>	17 (53 %)	12 (38 %)	3 (9 %)	0 (0 %)	32
<i>Esterling</i>	15 (100 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	15
<i>Livre</i>	135 (95 %)	0 (0 %)	5 (3,5 %)	2 (1,5 %)	142
<i>Marc</i>	45 (85 %)	0 (0 %)	8 (15 %)	0 (0 %)	53
<i>Marcheant</i>	96 (92 %)	5 (5 %)	3 (3 %)	0 (0 %)	104
<i>Marchié</i>	78 (88 %)	5 (6 %)	2 (2 %)	4 (4 %)	89
<i>Monoie</i>	21 (75 %)	6 (21 %)	0 (0 %)	1 (4 %)	28
<i>Parisis</i>	10 (100 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	10
<i>Porfit</i>	7 (5 %)	62 (48 %)	9 (7 %)	52 (40 %)	130
<i>Rachat</i>	2 (4 %)	53 (96 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	55
<i>Tornois</i>	5 (100 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	5
<i>Usure</i> ¹²⁰⁴	43 * (52 %)	1 (1 %)	39 (47 %)	0 (0 %)	83
<i>Vendre</i>	206 (80 %)	27 (10 %)	16 (6 %)	10 (4 %)	259

¹²⁰² Les occurrences du mot *argent* ne comptent que les occurrences monétaires et non celles qui ont le sens de « couleur argent » ou « métal argent ».

¹²⁰³ Les occurrences du mot *change* et de ses dérivés se limitent à celle qui renvoient à la pratique du *changeur* et les échanges de monnaie. Le sens large de « remplacer quelque chose par une autre chose » n'a pas été compilé.

¹²⁰⁴ En raison des récits où un personnage est désigné à répétition en tant qu'*usurier* (ne le nommant autrement que par son titre), la prédominance de l'emploi concret ne semble pas refléter la moralisation très forte qui entoure le terme *usurier* et ses dérivés. Plus représentatif de l'emploi dans les textes, le substantif *usure* est employé dans 13 syntagmes qui formulent un commentaire éthique sur la pratique, où le divin se mêle au terrestre, pour 6 syntagmes en emploi concret.

Tableau 2
Distribution des mots du commerce par siècle

	Récits brefs XII^e siècle (182 récits)	Récits brefs XIII^e siècle (489 récits)	Récits brefs XIV^e siècle (155 récits et 781 chap.)	Total
<i>Achat</i>	9	95	53	157
<i>Argent</i>	18	146	72	235
<i>Bargaine</i>	5	4	1	10
<i>Borjois</i>	37	241	242	520
<i>Besant</i>	1	12	6	18
<i>Change</i>	2	10	4	16
<i>Chatel</i>	3	24	5	32
<i>Conte</i>	-	52	7	59
<i>Coust</i>	6	49	29	84
<i>Denier</i>	30	244	95	369
<i>Dete</i>	9	14	10	29
<i>Gaaing</i>	27	138	9	174
<i>Gage</i>	3	43	7	53
<i>Livre</i>	5	107	30	142
<i>Marc</i>	2	44	7	53
<i>Marcheant</i>	15	190	47	252
<i>Mercier</i>	-	23	3	26
<i>Monoie</i>	-	23	5	28
<i>Mueble</i>	-	20	4	24
<i>Paie</i>	2	185	63	251
<i>Parisis</i>	1	6	9	16
<i>Porfit</i>	5	26	99	130
<i>Sou</i>	15	138	2	155
<i>Soudre</i>	1	1	3	5
<i>Tornois</i>	-	3	2	5
<i>Usure</i>	2	60	21	83
<i>Vente</i>	21	183	72	276
Total	219	2081	907	3061

Tableau 3
*Distribution des mots du commerce
dans les lais et dans les miracles*

	Lais 1150- 1180 (14 récits)	Lais 1180-1220 (21 récits)	Miracles xii^e siècle (49 récits)	Miracles xiii^e siècle (148 récits)
<i>Achat</i>	-	2	5	23
<i>Argent</i>	3	11	3	39
<i>Bargaine</i>	1	-	-	1
<i>Borjois</i>	2	12	-	24
<i>Besant</i>	-	-	-	2
<i>Change</i>	-	-	-	-
<i>Chatel</i>	-	1	2	6
<i>Conte</i>	-	4	-	2
<i>Coust</i>	-	4	-	7
<i>Denier</i>	4	2	7	33
<i>Dete</i>	-	-	-	10
<i>Gaaing</i>	5	5	6	21
<i>Gage</i>	1	2	-	3
<i>Livre</i>	-	4	-	11
<i>Marc</i>	-	6	-	14
<i>Marcheant</i>	1	3	4	35
<i>Mercier</i>	-	-	-	-
<i>Monoie</i>	-	-	-	2
<i>Mueble</i>	-	1	-	4
<i>Païie</i>	-	7	-	45
<i>Parisis</i>	-	-	-	-
<i>Porfit</i>	-	-	5	7
<i>Pris</i>				
<i>Sou</i>	-	-	-	8
<i>Soudre</i>	-	-	-	-
<i>Tornois</i>	-	-	-	-
<i>Usure</i>	-	-	-	29
<i>Vente</i>	3	7	6	37
Total	18	71	38	363

Tableau 4*Distribution des mots du commerce**Dans les fables, dans les exemples, dans le Ci nous dit et dans les dits narratifs*

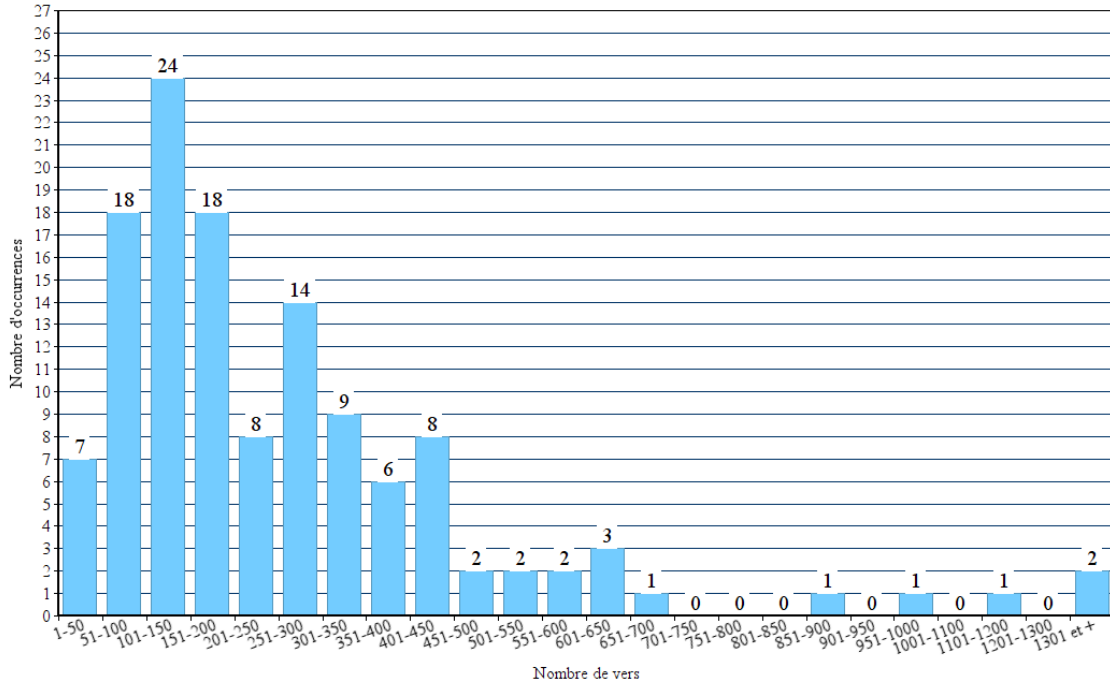
	Fables XII^e siècle (102 récits)	Fables XIII^e siècle (140 récits)	Fables XIV^e siècle (112 récits)	Contes rel. XIII^e siècle (74 récits)	<i>Ci nous dit</i> XIV^e siècle (781 chap.)	Dits narratifs 1250-1330 (34 récits)
<i>Achat</i>	1	2	2	15	43	6
<i>Argent</i>	1	1	8	24	32	29
<i>Bargaine</i>	3	-	-	1	-	-
<i>Borjois</i>	-	8	16	50	10	212
<i>Besant</i>	-	-	1	3	4	1
<i>Change</i>	-	1	1	-	1	2
<i>Chatel</i>	-	-	-	4	3	2
<i>Conte</i>	-	-	2	5	-	5
<i>Coust</i>	1	2	1	6	21	8
<i>Denier</i>	1	2	4	46	56	32
<i>Dete</i>	-	-	1	7	5	1
<i>Gaaing</i>	7	12	6	41	58	4
<i>Gage</i>	-	1	1	19	1	7
<i>Livre</i>	-	-	-	-	11	7
<i>Marc</i>	-	-	-	8	-	3
<i>Marcheant</i>	4	8	7	16	28	39
<i>Mercier</i>	-	-	-	-	3	-
<i>Monoie</i>	-	4	-	-	5	1
<i>Mueble</i>	-	-	1	10	2	2
<i>Paie</i>	1	7	3	29	44	11
<i>Parisis</i>	-	-	3	-	-	-
<i>Porfit</i>	-	14	22	4	68	4
<i>Sou</i>	-	-	1	-	1	2
<i>Soudre</i>	-	-	1	-	1	-
<i>Tornois</i>	-	-	1	-	-	-
<i>Usure</i>	1	-	-	23	19	-
<i>Vente</i>	7	6	7	30	44	15
Total	27	68	89	341	460	393

Tableau 5*Distribution des mots du commerce dans les fabliaux*

	Fabliau XII^e siècle (11 récits)	Fabliau XIII^e siècle (112 récits)	Fabliau XIV^e siècle (7 récits)
<i>Achat</i>	2	52	-
<i>Argent</i>	7	69	4
<i>Bargaine</i>	1	2	-
<i>Borjois</i>	24	160	17
<i>Besant</i>	1	6	-
<i>Change</i>	2	9	-
<i>Chatel</i>	1	13	-
<i>Conte</i>	-	38	-
<i>Coust</i>	3	23	-
<i>Denier</i>	17	157	3
<i>Dete</i>	-	4	-
<i>Gaaing</i>	5	59	-
<i>Gage</i>	-	23	-
<i>Livre</i>	3	108	1
<i>Marc</i>	-	22	-
<i>Marcheant</i>	8	103	3
<i>Mercier</i>	-	22	-
<i>Monoie</i>	-	16	-
<i>Mueble</i>	-	4	-
<i>Paie</i>	-	97	-
<i>Parisis</i>	1	6	-
<i>Porfit</i>	-	1	2
<i>Sou</i>	9	127	-
<i>Soudre</i>	1	1	-
<i>Tornois</i>	-	4	-
<i>Usure</i>	1	8	-
<i>Vente</i>	3	100	2
Total	89	1228	32

Tableau 6

Relevé du nombre de vers des fabliaux



Données

NRCF	Titre	Nombre de vers
1	<i>Estormi</i>	630
2	<i>Constant du Hamel</i>	857
3	<i>Saint Pierre et le Jongleur</i>	420
4	<i>Auberee</i>	653
5	<i>Sire Hain et dame Anieuse</i>	414
6	<i>Barat et Haimet</i>	508
7	<i>Boivin de Provins</i>	380
8	<i>La bourse pleine de sens</i>	435
9	<i>Les trois aveugles de compiegne</i>	331
10	<i>Jouquet</i>	420
11	<i>Les trois dames qui troverent l'anel</i>	178
12	<i>Le chevalier a la robe vermeille</i>	317
13	<i>Le vilain mire</i>	385

14	<i>Aloul</i>	986
15	<i>Le chevalier qui fist parler les cons</i>	618
16	<i>La housse partie</i>	416
17	<i>Les braies au cordelier</i>	359
18	<i>Le bouchier d'Abeville</i>	546
19	<i>La borgoise d'Orliens</i>	325
20	<i>Cele qui se fist foutre sur la fosse de son mari</i>	124
21	<i>Les perdis</i>	156
22	<i>Du con qui fu fait a la besche</i>	82
23	<i>Le jugement des cons</i>	166
24	<i>Le Provost a l'aumuche</i>	132
25	<i>La damoisele qui sonjoit</i>	74
26	<i>La damoisele qui ne pooit oïr parler de foutre</i>	122
27	<i>Le prestre crucefié</i>	100
28	<i>Le pescheor de Pont seur saine</i>	214
29	<i>Le vallet aus douze fames</i>	160
30	<i>Cele qui fu foutue et desfoutue</i>	160
31	<i>Les quatre sohais saint Martin</i>	200
32	<i>Les trois meschines</i>	136
33	<i>Le chevalier qui fist sa fame confesse</i>	286
34	<i>Berengier au lonc cul</i>	296
35	<i>Gombert et les deus clers</i>	192
36	<i>La saineresse</i>	116
37	<i>La vieille truande</i>	228
38	<i>Estula</i>	138
39	<i>Le vilain qui conquist paradis par plait</i>	172
40	<i>Brunain, la vache au prestre</i>	72
41	<i>Le prestre qui ot mere a force</i>	198
42	<i>La fevre de creil</i>	180
43	<i>La male honte</i>	206
44	<i>Le cuvier</i>	150
45	<i>Le prestre et les deus ribaus</i>	282
46	<i>La coille noire</i>	121
47	<i>Les trois boçus</i>	296
48	<i>L'enfant qui fu remis au soleil</i>	146
49	<i>Le vilain de Bailluel</i>	116
50	<i>Les deus chevaus</i>	236
51	<i>Les deus changeors</i>	288
52	<i>Le vilain au buffet</i>	270
53	<i>Le sot chevalier</i>	322
54	<i>La dame qui fist trois tours entor le moustier</i>	170

55	<i>Le pet au vilain</i>	76
56	<i>Frere Denise</i>	336
57	<i>La crote</i>	62
58	<i>L'esquiel</i>	184
59	<i>Le foteor</i>	357
60	<i>Le chapelain</i>	445
61	<i>Brifaut</i>	86
62	<i>Le vilain de farbu</i>	136
63	<i>Celui qui bota la pierre</i>	62
64	<i>Les putains et les lecheors</i>	82
65	<i>La pucele qui voloit voler</i>	108
66	<i>La sorisete des estopes</i>	224
67	<i>Porcelet</i>	62
68	<i>L'evesque qui beneï le con</i>	226
69	<i>Les tresces</i>	267
70	<i>Le sohait des vez</i>	214
71	<i>Le couvoiteus et l'envieus</i>	86
72	<i>La veille qui oint la palme au chevalier</i>	56
73	<i>Le maignien qui foti la dame</i>	112
74	<i>Le sacristain</i>	500
75	<i>Le prestre qui manja mores</i>	96
76	<i>La plantez</i>	134
77	<i>Connebert</i>	313
78	<i>Le chevalier qui recovra l'amor sa dame</i>	253
79	<i>Le povre cleric</i>	254
80	<i>Le meunier et les deus clers</i>	291
81	<i>Le prestre teint</i>	443
82	<i>La dame qui se venja du chevalier</i>	268
83	<i>La dame escoillee</i>	574
84	<i>Gauteron et Marion</i>	33
85	<i>Les quatre prêtres</i>	80
86	<i>L'oue au chapelain</i>	107
87	<i>Le prestre et le mouton</i>	18
88	<i>Le prestre et le leu</i>	28
89	<i>Le preudome qui rescolt son compere de noier</i>	77
90	<i>Les deus anglois et l'anel</i>	116
91	<i>Les prestre et Alison</i>	452
92	<i>Le vilain asnier</i>	51
93	<i>Guillaume au faucon</i>	635
94	<i>Le prestre qui dist la passion</i>	64
95	<i>Le prestre et la dame</i>	173

96	<i>Les trois dames qui troverent un vit</i>	128
97	<i>Le povre mercier</i>	260
98	<i>Le prestre qui abevete</i>	84
99	<i>L'anel qui faisoit les vis grans et roides</i>	50
100	<i>Le vallet qui d'aise a malaise se met</i>	387
101	<i>Wautier</i>	26
102	<i>Le prestre comporté</i>	1158
103	<i>Le prestre et le chevalier</i>	1356
104	<i>La feme qui cunquie son baron</i>	85
105	<i>Les sohaiis</i>	190
106	<i>Le fol vilain</i>	374
107	<i>Les deus vilains</i>	180
108	<i>La dame qui aveine</i>	334
109	<i>Une seule fame qui a son cors servoit cent chevaliers</i>	192
110	<i>Le meunier d'Arleux</i>	414
111	<i>Le testament de l'asne</i>	170
112	<i>Charlot le juif</i>	132
113	<i>Le chevalier a la corbeille</i>	264
114	<i>La gageure</i>	108
115	<i>Les braies le prestre</i>	116
116	<i>Le pliçon</i>	122
117	<i>La nonete</i>	250
118	<i>Le jugement</i>	50
119	<i>Le cleric qui fu repus derriere l'escrin</i>	148
120	<i>Le sentier batu</i>	134
121	<i>Les trois chanoinesses de couloigne</i>	258
122	<i>Les trois dames de Paris</i>	306
123	<i>Un chivalier et sa dame et un clerk</i>	586
124	<i>Trubert</i>	2978
125	<i>Le moigne</i>	197
126	<i>Gonbaut</i>	144
127	<i>Le vescie a prestre</i>	319
	Moyenne	276,58
	Médiane	192
	Écart type	322,52