UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE

— 1 —

LES IDÉES ET LES LETTRES AU XIIIe SIÈCLE

Le Roman de la Rose

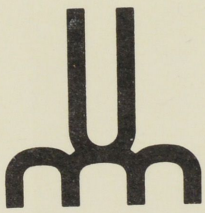
par

GÉRARD PARÉ

Diplômé de l'École pratique des Hautes Études
Paris, Sorbonne

ÉDITION
LE CENTRE DE PSYCHOLOGIE ET DE PÉDAGOGIE
4803, rue Parthenais – FR. 3242
Montréal 34

297



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIE – PHILOSOPHI

PUBLICATIONS

DE

L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

ALBERT-LE-GRAND

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

LES IDÉES ET LES LETTRES AU XIIIe SIÈCLE

Le Roman de la Rose

par

GÉRARD PARÉ

Diplômé de l'École pratique des Hautes Études
Paris, Sorbonne

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE

1947

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

PQ
1529
P27

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

INTRODUCTION

Voici un gros livre sur une œuvre légère: le Roman de la Rose. Pourtant, il ne se présente pas avec la prétention d'épuiser le sujet. La meilleure manière d'en indiquer l'intention et le caractère me paraît être de rapporter ici brièvement comment j'ai été amené à l'entreprendre et à lui donner la forme qu'il revêt.

Comme on sait, le Roman de la Rose a fait l'objet de travaux remarquables en ces dernières années. La faveur dont l'histoire du moyen âge a joui depuis près d'un siècle dans le monde savant devait nécessairement conduire à une étude scientifique de cette œuvre importante de la littérature médiévale. Un savant français, Ernest Langlois, lui a consacré le meilleur de sa vie et de son talent; il y a attaché son nom. Langlois a publié sur ce sujet, une étude des sources(1), une description et un classement des manuscrits(2), enfin, une édition critique qui est un modèle du genre(3). Ces travaux constituent un apport capital à la connaissance du Roman de la Rose; ils témoignent au surplus d'une probité intellectuelle qui prend le caractère d'une fidélité; ils sont pour ceux qui croient encore à la valeur des méthodes scientifiques un motif d'encouragement et de fierté.

Si les recherches de Langlois renouvelaient la connaissance du Roman de la Rose, elles mettaient aussi à la disposition des historiens et des philologues, des éléments solides, pour en pénétrer davantage le caractère, le degré d'originalité, la langue, la place dans l'histoire. Aussi, ont-elles donné lieu à

(1) *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris, 1890.
(2) *Les manuscrits du Roman de la Rose.* (*Travaux et Mémoires de l'Université de Lille*, Nouv. série, Lille, 1910.
(3) *Le Roman de la Rose, publié d'après les manuscrits*, par Ernest Langlois (*Société des Anciens Textes Français*), Paris, 1914-24, 5 vols.

des monographies et des articles dans lesquels, sous des points de vue souvent différents, on s'est efforcé de compléter ou de mettre au point les résultats acquis(1). C'est dans l'intention de participer à ce travail complémentaire que j'entrepris, il y a quelques années, une étude de l'influence de la philosophie scolastique sur la seconde partie du roman. Et, en 1939, je présentais à l'École pratique des Hautes Études de Paris un mémoire dans lequel je n'avais pas d'autre prétention que celle d'expliquer les nombreux développements scolastiques contenus dans le texte de Jean de Meun. Je risquais tout au plus quelques observations de portée générale, en soulignant le caractère scolaire de l'œuvre et en suggérant à la suite du Père M. Gorce de le rattacher à la littérature courtoise qui utilise la philosophie scolastique et qu'il avait lui-même dénommée fort heureusement: la scolastique courtoise.

Mais, cette rapide enquête était loin de m'avoir satisfait; elle avait soulevé dans mon esprit beaucoup plus de problèmes qu'elle n'en avait résolu. Surtout, l'influence de la scolastique sur ce long poème m'était apparue beaucoup plus profonde qu'on ne l'avait pensé. Ces centaines de vers sur la cosmologie, le fatalisme arabe, la prescience divine et la liberté, l'optique, les songes et les visions, l'amour simple fonction physiologique ordonnée à la conservation de l'espèce, la béatitude chrétienne, tous ces thèmes scolastiques me disais-je doivent avoir un sens dans ce roman et ne sauraient être considérés comme tout à fait accessoires. Quand on essaie de déterminer les influences qui ont pu agir sur cette œuvre et sur son auteur, on est invinciblement conduit à donner la prépondérance aux milieux intellectuels de l'Université de Paris. Cette pièce monumentale a été composée entre 1265 et 1280, la période la plus mouvemen-

(1) Voici les principales de ces études: E. FARAL, *le Roman de la Rose et la pensée française au 13e siècle* dans *Revue des deux mondes*, 15 septembre 1926, pp. 430-58 L. THUASNE, *Le roman de la Rose*, Paris, 1929 M. M. GORCE *Le Roman de la Rose, texte essentiel de la scolastique courtoise*, Paris, 1933. Une bonne traduction, malheureusement en prose: ANDRE MARY, *Le Roman de la Rose mis en français moderne*, Paris, 1928. Ajoutons les notices des *Histoires de la littérature française* et des *Histoires générales* récentes.— On peut regretter que ces études n'aient pas été plus nombreuses. "It is remarkable that it (Le R. de R.) has attracted so few scholarly studies in recent times". E. K. RAND, *The Metamorphosis of Ovid in "Le Roman de la Rose"* dans *Studies in the history of culture* Menasha, U.S.A., 1942.

tée et peut-être aussi la plus féconde du moyen âge, dans le domaine des idées. C'est l'époque où les Latins entrent en possession vitale et s'enivrent même des œuvres principales d'Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Maïmonide etc., en un mot de toute la philosophie gréco-arabe; c'est l'époque de la querelle entre mendiants et séculiers autour des chaires de l'Université de Paris, celle de l'Averroïsme latin, celle où Albert le Grand et Thomas d'Aquin s'efforcent d'intégrer l'aristotélisme à la doctrine chrétienne etc. Rarement au cours de son histoire, la pensée occidentale a débattu à la fois tant de problèmes philosophiques et d'aussi profonds(1). Le commencement du monde, la nature du mouvement et ses implications, la périodicité de l'univers, la providence divine, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la liberté humaine, la valeur de la prière, la nature de la vertu et du péché, la rétribution, l'objectivité de la connaissance, l'origine de la vérité, les rapports entre la foi et la raison, tout est remis en question, et avec une vigueur, une audace, un rationalisme même que nous percevons difficilement aujourd'hui, en raison de l'artifice méthodologique des textes dans lesquels ces hautes spéculations s'expriment(2).

Or, les thèmes scolastiques développés dans la seconde partie du Roman de la Rose sont précisément de ceux qu'on débattait alors dans les milieux universitaires parisiens. Son auteur, Jean de Meun était un clerc qui habitait Paris. Il a composé son roman dans une maison de la rue Saint-Jacques, voisine du couvent des Dominicains où vers la même époque saint Thomas travaillait à sa somme théologique(3). Il a évolué dans le même paysage d'idées qu'Albert le Grand, Alexandre de Halès, Guillaume de Saint-Amour, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Boèce de Dacie et tous les maîtres de l'Université. Cela se découvre à chaque page de son roman: elle est remplie d'allusions à l'enseignement, aux écoles, aux

(1) M. M. Gorce, *L'essor de la pensée au moyen âge*, Paris, 1933. F. Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938

(2) Un exemple. Siger de Brabant se demande dans une question disputée: Utrum haec sit vera: Homo est animal nullo homine existente. On sera tenté de voir là un problème de logique périmée. Or, c'est toute la question dite des vérités éternelles qui est posée sous cette formule.

(3) E. Langlois, Édition I, p. 8-11.

méthodes pédagogiques, à la licence d'enseigner; non seulement Jean de Meun vulgarise les spéculations des maîtres de l'Université, mais il prend parti dans leurs querelles (Guillaume de Saint-Amour); ses procédés de composition et sa langue même trahissent leur influence. — En relisant attentivement ce texte, je me persuadais qu'Ovide et la littérature courtoise, Alain de Lille, Boèce, les classiques latins l'avaient alimenté notablement, mais que toutes ces influences étaient moins profondes que celle de l'enseignement universitaire du 13e siècle. Décidément, pour expliquer la scolastique du Roman de la Rose, il apparaissait insuffisant de s'en tenir à un examen fragmentaire; il fallait étudier toute l'œuvre, à fond.

J'ai donc renoncé à la publication de mon mémoire, et, en 1943, les circonstances m'étant particulièrement favorables, j'ai entrepris une étude complète du roman. Ce sont les résultats de cette nouvelle enquête que l'on trouvera dans ce volume. Mes recherches ne m'ont révélé pratiquement rien de bien neuf sur la partie de l'œuvre, composée par Guillaume de Lorris. De toute évidence, elle doit être rattachée à la littérature courtoise comme on l'a toujours pensé, et je vois peu de choses à changer aux excellentes analyses qu'en ont données jusqu'ici les critiques, en particulier à celles de Langlois et Faral. Mon étude n'embrasse directement que les 17000 vers de Jean de Meun. C'est d'ailleurs là, on en conviendra, une matière assez imposante, et je ne me flatte pas d'en avoir pénétré tous les secrets. Un premier chapitre relève et explique les expressions scolastiques rencontrées ici et là dans le texte. Ces explications philologiques aideront sans doute à mieux comprendre certains vers; elles permettront aussi de voir combien la langue de Jean de Meun a subi l'influence de l'École. Le chapitre deuxième réunit quelques thèmes scolastiques qui reviennent plusieurs fois au cours des développements et dont la connaissance est indispensable pour saisir la marche du roman et sa philosophie. Enfin, les chapitres III à VI inclusivement contiennent l'analyse continue du texte; le dernier, tente d'indiquer en fonction de ces commentaires, les grandes lignes de l'idéologie qu'on y trouve ainsi que le sens de l'œuvre.

Quelques remarques s'imposent sur la méthode employée dans ces analyses. D'abord, j'ai cru devoir proportionner les

explications aux besoins. Pour certaines parties, je n'ai fait que résumer les idées principales et indiquer l'esprit qui les anime; d'autres sections, en particulier les développements scolastiques, m'ont paru exiger un commentaire plus détaillé et même parfois une exégèse littérale, parce que moins accessibles à ceux qui ne sont pas familiers avec la philosophie du moyen âge. — Il ne pouvait s'agir de faire consister ces commentaires dans une indication des sources directes ou des filiations de textes. Ce travail a été fait et bien fait par Langlois, même pour la plupart des emprunts scolastiques. Mais, les sources d'un auteur sont de différentes sortes; surtout, l'explication d'une œuvre ne se réduit pas à l'indication de ses sources. Puisque l'histoire littéraire doit conduire avant tout à l'intelligence des textes, la connaissance des sources ne sera vraiment utile que si on en saisit le sens. Ainsi, il y a sûrement avantage à savoir que tel ou tel passage du Roman de la Rose vient d'Alain de Lille ou de Boèce. Mais l'intelligence du texte de Jean de Meun ne progressera qu'à deux conditions: premièrement, si on explique ce que Boèce et Alain de Lille ont voulu dire; ensuite, si on fait voir comment le sens primitif des passages empruntés est conservé ou modifié dans leur nouveau contexte. De plus, il y a la plupart du temps dans une œuvre des idées, des thèmes, des façons de penser et de s'exprimer propres à l'époque et au milieu où elle a été composée. Ces développements présupposent souvent des principes ou des notions que, pour l'ordinaire, nous ne connaissons pas. Ce sera, semble-t-il, un excellent moyen de pénétrer davantage le sens du texte que de recourir à des œuvres qui les exposent avec plus d'ampleur, même si elles ne paraissent pas avoir de rapport direct avec le texte à expliquer. Une bonne partie des passages scolastiques que contient le Roman de la Rose, développent des lieux communs dont il est impossible d'indiquer les sources directes. D'autres s'appuient sur des principes qui sont complètement inconnus du lecteur. Or, les philosophes des 12e et 13e siècles développent longuement les mêmes idées. N'est-il pas juste de s'en servir pour expliquer le texte de Jean de Meun?

Ce procédé conduit parfois au delà de l'explication littérale: il permet de mesurer l'originalité de l'œuvre et souvent de

découvrir les courants de pensée dont elle relève. Lorsque, par exemple, Jean de Meun développe, sous des formules variées, cette idée que les individus n'existent que pour la représentation de l'espèce, il ne paraîtra pas nécessaire d'en rechercher les sources immédiates parce que c'est un lieu commun de la philosophie du 13e siècle. Il sera cependant utile et même nécessaire d'en indiquer la signification au moyen des textes scolastiques; surtout, on devra se rendre compte que c'est là un principe spécifiquement aristotélicien. Et comme la conception de l'amour qui est à base de tout le roman de Jean de Meun s'appuie sur ce principe, on se trouvera conduit par là à des observations de portée générale. Il en est de même pour les théories de la matière et la forme, de la génération et la corruption, de la distinction entre la matière des cieux et celle du monde sublunaire. Ces doctrines qui se rencontrent partout dans la littérature latine du 13e siècle sont proprement aristotéliciennes. Or, les œuvres principales d'Aristote étaient au programme à la Faculté des Arts de Paris au temps où Jean de Meun composait son roman. Il y aura donc lieu d'examiner s'il ne subit pas l'influence de cet enseignement universitaire. Inversement, la découverte d'une source directe peut parfois causer des illusions. Ainsi Jean de Meun traduit des tranches entières du *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille; c'est un fait certain. Mais, à l'observation, on constate qu'il en change le sens et l'esprit.

Telle est la méthode d'interprétation que j'ai suivie dans cette étude: chercher d'abord à comprendre le sens du texte de Jean de Meun au moyen non seulement des sources directes si bien indiquées dans l'édition Langlois, mais aussi de tous les documents du temps susceptibles de l'éclairer; puis, lorsqu'il y avait lieu, indiquer les courants littéraires ou philosophiques auxquels ces développements semblent se rattacher. Je me suis efforcé de distinguer clairement ces deux genres d'explications. Pour les commentaires scolastiques, j'ai beaucoup utilisé Albert le Grand. La raison en est qu'il est un excellent témoin des principales idéologies qui se sont rencontrées au 13e siècle en Occident, et que la plupart des thèmes philosophiques que développe Jean de Meun sont longuement exposés dans ses œuvres.

Cette enquête m'a conduit beaucoup plus loin que je ne l'avais pressenti. La seconde partie du Roman de la Rose constitue sans doute un riche syncrétisme; bien des influences s'y rencontrent. Des parties entières de la *Consolation* de Boèce, du *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille, des œuvres latines classiques, ont passé dans ce long poème, de même que tout l'*Art d'aimer* d'Ovide; il offre bien des similitudes avec la littérature courtoise médiévale, tant latine que française. Mais ces influences se caractérisent surtout par des emprunts littéraux dont les idées et l'esprit ont été transformés. L'inspiration foncière du roman de Jean de Meun remonte à l'aristotélisme universitaire du 13e siècle.

Cette enquête m'a encore permis de constater que la seconde partie du Roman de la Rose est une démolition de la première, une composition systématiquement ordonnée à ridiculiser les théories de l'amour courtois; qu'elle ne manque pas totalement d'unité, bien qu'elle soit une encyclopédie en même temps qu'un roman; que le message de Génius considéré d'ordinaire par les critiques comme inintelligible ou peu important constitue en quelque sorte la clef du roman. J'ai pu observer aussi que l'œuvre de Jean de Meun est un cas très représentatif du principal problème qui s'est posé aux esprits du 13e siècle: celui de la conciliation entre le naturalisme antique et la doctrine chrétienne; que cette idée, sans cesse rappelée par M. Edmond Faral de l'influence constante de la littérature médiévale d'expression latine sur les œuvres en langue vulgaire, est capitale et qu'il faut l'entendre de toute la littérature latine, même la scolastique. Enfin, l'œuvre de Jean de Meun apparaît, malgré ses déficiences, comme un type de culture intégrale réunissant à la fois une discipline des formes littéraires et un système de pensée, *les idées et les lettres*.

Ces conclusions et quelques autres sont exposées au dernier chapitre de cette étude. Elles s'appuient sur l'analyse du texte poursuivie dans les chapitres précédents. Je les soumets en toute simplicité. Je serais heureux qu'on les discutât. Cela me permettrait d'exposer plus longuement des raisons qu'il m'a été impossible de développer ici, et de produire des notes que forcément j'ai dû omettre. D'ailleurs, je ne prétends pas apporter dans ce travail la solution de tous les problèmes que

pose le Roman de la Rose. Je crois cependant qu'il en aura résolu quelques-uns. Pour les autres, il n'aura sans doute pas été inutile de les considérer dans une perspective nouvelle. « Sunt bona, sunt quædam mediocria, sunt mala plura, quæ legis hic: aliter non fit, Avite, liber ».

Une bibliographie m'a paru inutile. On sera suffisamment renseigné sur les travaux et les œuvres qui se rapportent au Roman de la Rose en consultant l'index des auteurs cités.

Il me reste à exprimer ma gratitude à tous ceux qui m'ont aidé dans ce travail, en particulier à M. Edmond Faral, administrateur du Collège de France, pour son encouragement et ses conseils, ainsi qu'à mon confrère et ami le Père Joseph-Marie Parent pour ses suggestions discrètes et son fraternel concours. Quant à ceux qui pourraient douter de l'opportunité de pareils travaux dans les circonstances pénibles que nous traversons, je me contenterai de leur rappeler cette réflexion d'un maître: « nous devons rester fidèles à l'esprit qui jamais ne fut plus menacé dans tous les domaines et à la France qui l'a illustré par tant de créations et de découvertes et par la constante activité de sa pensée ».

CHAPITRE PREMIER

VOCABULAIRE SCOLAIRE ET SCOLASTIQUE

Une simple lecture de la seconde partie du Roman de la Rose produit la conviction que la langue de Jean de Meun subit profondément l'influence de l'École. On y trouve un grand nombre de termes et de locutions qui sont directement empruntés à son vocabulaire. Le contenu sémantique de ces expressions peut facilement échapper si on n'a pas à l'esprit le contexte auquel elles appartiennent. C'est pourquoi, j'ai cru devoir consacrer le premier chapitre de cette étude au vocabulaire scolaire et scolastique de Jean de Meun.

Aucteur, auctorité, autentique

6300 E se d'*auctorité* n'as cure,
Car tu ne veauz, espeir, pas creire
Que toute *auctoritez* seit veire,
Preste sui que raison i truisse,

6627 E se tu sez riens de logique,
Qui bien est science *autentique*,

9187 Cist Herculès avait, selonc
L'*aucteur* Solin, set piez de lonc,

15217 Pour menteeur ne m'en tenez,
Mais aus *aucteurs* vous en prenez

16196 Si con Tulles le nous remembre,
Au livre de sa Retorique,
Qui mout est science *autentique*.

Les termes *aucteur*, *auctorité*, *autentique*, ont ici un sens technique qu'ils tiennent de leurs correspondants latins, *auctor*, *auctoritas*, *authenticus*.

Les «auctores », aux 12e et 13e siècles, ce sont les écrivains anciens: Cicéron, Virgile, Platon, Aristote etc., dont les opinions en matière doctrinale, les règles et les recettes de style en grammaire et en rhétorique, possèdent une sorte de valeur juridique. Ils jouissent d'un crédit moral, d'une « autorité », sur laquelle on peut s'appuyer pour la solution d'une question ou l'élaboration d'une preuve; ils sont des modèles littéraires pour les grammairiens et les rhétoriciens, des maîtres de science et de pensée pour les philosophes, les théologiens, les juristes. Leurs œuvres sont « lues » dans les écoles; elles constituent même la base de l'enseignement. Les maîtres du moyen âge en recommandent constamment l'étude et ils dressent des listes d'« auctores » qu'ils accompagnent de notices. « Legendi sunt auctorum libri eorumque bene dicta memoriæ mandanda » écrit Alcuin(1). Hugues de S. Victor, dans son *Didascalion* indique ceux qui doivent entrer dans le programme des sept arts(2). « *Auctor* se dit parfois des classiques en grammaire et littérature exclusivement. Ainsi, dans *La Bataille des sept arts* d'Henri d'Andeli, les « autors » sont Homère, Virgile, Lucain, Térence, Donat, Priscien etc., et ils s'opposent aux classiques de la philosophie: Platon, Aristote, Porphyre, Boèce, Macrobe etc.(3)

En ce sens, *auctor* s'oppose à *lector*. Un *auctor* expose une doctrine personnelle et parle « tamquam auctoritatem habens »; un lector ne fait que rapporter, « réciter » la doctrine d'un autre; il n'émet pas d'opinions personnelles(4). Un *magister* peut le faire, mais il doit tenir compte de l'enseignement des *auctores* et ses opinions n'ont qu'une autorité très relative, une autorité *magistrale*. S'il agit autrement, on l'accusera d'usurper le rôle d'*auctor*. C'est ainsi que Roger Bacon reproche

(1) *De Rhetorica;* P. L., 101, col. 940; C. F. Halm, *Rhetores latini minores,* Leipzig, 1863, p. 544.

(2) P. L. 176, col. 739-809.

(3) L. J. Paetow, *The battle of the seven arts by Henri D'Andeli,* Berkeley. Evrard l'Allemand donne une liste d'*auctores* dans son *Laborintus,* avec une référence particulière aux poètes. Cf. Ed. Faral, *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle.* Paris, 1923, p. 358-60. De même, Conrad de Hirschau, *Dialogus super auctores sive Didascalon;* ed. G. Schepss, Wurzburg, 1889.

(4) « Sed cum duo sint videntium genera, unum sc. *auctorum* qui sententiam propriam ferunt, alterum *lectorum,* qui referunt alienam... » Gilbert de la Porrée, texte cité par M. Grabmann, *Geschichte der Scholastichen Methode,* Freiburg-in-B. II, 1911, p. 15, note 2.

à Albert le Grand d'avoir présenté ses opinions comme des « authentiques »; le vulgaire insensé dans les écoles le traite comme un *auctor*, lui tout au plus un *magister*(1). Ce prestige des écrivains anciens, si révélateur de la conception médiévale de la culture et du savoir, apparaît constamment dans l'œuvre de Jean de Meun. Le mot « aucteur » a toujours chez lui le sens technique indiqué précédemment. Le nombre des classiques cités et la façon dont il les traite sont un indice du caractère scolaire de son œuvre. A cet égard, il apparaît déjà très différent de Guillaume de Lorris(2).

« Auctorité » et « authentique » ont également un sens technique, dans la plupart des emplois de notre texte. « Auctorité », *auctoritas* signifie d'abord la qualité en vertu de laquelle un écrivain est digne de foi et se trouve classé parmi les *auctores*. Puis, par métonymie il désigne la personne même possédant cette qualité. En ce sens, il est l'équivalent d'*auctor:* Aristote, Cicéron, Priscien etc. sont des *auctoritates*. Enfin, par transposition du sujet humain à son œuvre, *auctoritas* désigne l'écrit, le texte même où s'exprime l'opinion de l'auteur, souvent d'ailleurs sorti de son contexte et reçu à l'état de sentence. L'*auctoritas* Prisciani, Augustini etc. ne signifie plus la valeur littéraire ou doctrinale de ces auteurs, mais un texte de Priscien, d'Augustin(3). On trouve chez Jean de Meun quelques emplois *d'auctorité* avec ce dernier sens:

13921 Car sage fame n'a pas honte
Quant bone *auctorité* raconte

(1) « ...iste (Albertus) per modum authenticum scripsit libros suos, et ideo totum vulgus insanum allegat eum Parisius *sicut Aristotelem aut Avicennam aut Averroem et alios auctores* ». *Opus Tertium*, cap. 9; éd. J. S. Brewer, *Opera quaedam hactenus inedita*, (*Rolls series*), Londres, 1859, p. 31.

(2) Les développements sémantiques du mot à partir de l'Antiquité sont exposés par M.-D. Chenu, *Auctor, Autor* dans *Bulletin du Cange* III, 1927, pp. 81-86. Voir aussi; L. J. Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities*, Urbana, 1910, pp. 53-55. M. Manitius, *Analekten zur Schulgeschichte des Mittelalters* dans *Mitteilungen des Gesellschaft für deutsche Erziehungs und Schulgeschichte*, 1906, pp. 35-49, 232-77.

(3) Ainsi parle-t-on de l'*expositio auctoritatum:* « Post auctoritatum determinationem et rationum infirmationem... » Alain de Lille, Contra Haereticos, I, 6; P. L. 210, col. 312. — « Et per hoc fere ad omnia patet solutio. Auctoritates enim quæ dicunt eum (Deum) incognoscibilem esse, loquuntur de cognitione certa et finita quæ est comprehensionis... » Albert le Grand, *Summa Theologica*, I p., tract. 3, q. 13, m.1; éd. Borgnet, T. 31, p. 56.

15177 Car chose est dreituriere e juste,
Selonc l'*auctorité* Saluste,
Qui nous dit par sentence voire:
Tout ne seit il semblable gloire...

Il en est de même pour le terme « autentique ». Une science authentique est une science qui a reçu une sorte de reconnaissance officielle et qu'on enseigne dans les écoles. Telles sont la logique et la rhétorique. Employé comme substantif, il désigne les textes doués d'autorité et est l'équivalent des expressions latines, *authentica*, dicta authentica, dont l'autorité est supérieure aux *magistralia*, *dicta magistralia*(1):

Lire, Congié de lire.

7099 Car Platons *lisait* en s'escole
Que donee nous fu parole
Pour faire noz vouleirs entendre.

12350 Prelat ne sont mie si sage
Ne si letré de trop con gié;
J'ai de *divinité congié*,
Veire, par Deu ! pieç'a *leu*.

13503 E quant de mei departireiz,
Se Deu plaist, encore en *lireiz*,
E en seriez maistres con gié,
Je vous doing de *lire congié*.

L'enseignement au moyen âge était à base de textes et l'acte essentiel de la pédagogie consistait dans la *lectio*, c'est-à-dire la lecture et l'explication d'auteurs. Ce procédé était de règle non seulement en théologie où par nature l'enseignement se trouve attaché à la Bible et aux textes de la Tradition, mais dans toutes les disciplines: grammaire, rhétorique, dialectique

(1) M. D. Chenu, *Authentica et Magistralia, deux lieux théologiques aux 12e et 13e siècles*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1925, pp. 258-83. Cf. l'interpolation citée par Langlois (édition, III, p. 313), au vers 11222 de notre texte:
« Ses letres sont a ce tournees
Qu'eles valent mieuz qu'*autentiques*
Comunes, qui sont si ethiques
Qu'eus ne valent qu'a huit persones. »

science, droit(1). La terminologie médiévale de l'enseignement s'est élaborée à partir de cette fonction: *legere*, lire, c'est enseigner, « avoir congié de lire », c'est avoir la *licentia docendi;* « avoir de divinité congié », c'est avoir la licence d'enseigner la théologie. Le cours prend le nom de *lectio*, et le professeur s'appelle *lector*. — Il y a dans le Roman de la Rose de nombreux emplois de « lire » au sens d'enseigner et de leçon au sens de cours: 4369, 5037, 5757, 12817, 13919, 13928 etc.

Glose, Gloser, Espondre, Integumenz.

Aux cours, la lecture des auteurs comportait une interprétation textuelle, une exégèse. On appelait ce travail *expositio, exponere, glossatio, glossare* et les notes qui en résultaient, *glossa, glosa*, au singulier ou au pluriel(2). Ce procédé était en usage dans toutes les disciplines, comme la *lectio* dont il était la conséquence naturelle. Durant les 12e et 13e siècles, il subit des évolutions nombreuses et variées, selon les matières et les époques, pour devenir à la fin, dans la plupart des sciences, un ample commentaire détaché du texte. Les médiévistes travaillent encore, non sans peine, à déchiffrer ce genre littéraire, dont la connaissance est particulièrement importante pour l'histoire de l'enseignement au moyen âge(3). Notre texte contient plusieurs emplois des termes glose, gloser, espondre (exponere) avec ce sens général, en référence avec la *lectio:* interpréter, indiquer la signification d'un mot, d'une phrase ou d'un passage:

(1) Ce procédé s'explique par la nature même de la civilisation médiévale. « Le moyen âge correspondant dans l'histoire de l'Europe à la première formation intellectuelle de la société, emprunte la source de son savoir aux œuvres écrites des anciennes civilisations, transmises plus ou moins intégralement à la société chrétienne. C'est pourquoi l'enseignement au moyen âge se fait avant tout par la lecture et l'explication d'un livre de texte ». P. MANDONNET, *Questiones disputatae S. Thomae Aquinatis*, T. 1, Paris 1925, p. 2. — Cf. note suivante.

(2) *Glossatio* est parfois pris au sens de *glosa* et inversement.

(3) Cf. quelques études récentes. En droit romain: H. KANTOROWICZ, *Studies in the Glossators of the Roman Law*, Cambridge, 1938. En droit canon: S. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik* (*Studi e testi* LXXI), Citta del Vaticano 1937, pp. 59 ss. Idem, *Bernardus Compostellanus Antiquus* dans *Traditio*, 1943 (1), New York, pp. 278-89. En théologie et dialectique: B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, pp. 24-45. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du 12e siècle* (*Publications de l'inst. d'études méd. d'Ottawa*, III), 1933, pp. 116-120.

7559 D'autre part, c'est bien plaine chose,
Je ne vous i metrai ja *glose*,
Ou texte vous poez fier.

Mais comme, dans certains cas, le sens profond d'un texte se cache sous le style figuré, interpréter c'est aussi indiquer la pensée réelle, et, s'il y a lieu, la signification philosophique ou morale que voile l'allégorie. Or, comme on sait, le domaine du symbolisme et de l'allégorie était très vaste aux yeux des gens du moyen âge. Sans nous étendre sur cette question complexe, rappelons qu'on était communément persuadé que les « auteurs » comme Ovide, Virgile, Horace, Juvénal etc. sont aussi profonds penseurs que grands poètes; la lettre de leurs œuvres n'est que « fable », dissimulant un enseignement philosophique et surtout moral. « At in superficiali *litterae cortice* falsum resonat lyra poetica, sed interius, auditoribus secretum intelligentiae altioris eloquitur, ut exteriore falsitatis abjecto putamine, dulciorem nucleum veritatis secrete intus lector inveniat », écrit Alain de Lille(1), C'est ainsi que Bernard Silvestre, s'inspirant de Macrobe, croit découvrir le sens véritable de l'Enéide en la transposant en une vaste allégorie morale: les six premiers livres du poème figurent les six âges de la vie(2). Jean de Salisbury adopte également cette interprétation: « Hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub involucro fictitii commenti innuisse visus est Maro, dum sex etatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit »(3). Cette prétendue façon d'enseigner avait même une désignation spécifique: *integumentum* ou *involucrum*. Bernard Silvestre en donne la définition dans son commentaire de l'Enéide: « Integumentum vero est *genus demonstrationis* (genre d'exposition) sub fabulosa narratione veritatis, involvens intellectum, unde et involucrum dicitur(4). L'interprétation textuelle qu'elle commandait s'appelait *moralisatio* ou encore *glossatio, glossare,* bien que d'ordinaire, elle prît la forme d'un commentaire développé hors du texte, très diffé-

(1) *De Planctu Naturae;* P. L. 210, col. 451.
(2) Cf. G. Riedel, *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, Greifswald, 1924.
(3) *Polycraticus*, lib. 8, c. 24; éd. Webb, Oxford, 1909, T. 2, p. 415.
(4) Riedel, pp. 3 et 18.

rent des gloses proprement dites. On collectionnait les *integumenta Ovidii, Virgilii* etc., c'est-à-dire les passages d'Ovide ou de Virgile qui étaient supposés contenir, sous le voile de la fiction, des vérités philosophiques ou morales, et on les accompagnait d'interprétations appropriées(1). *L'Art d'aimer* pouvait ainsi être transposé en élévations mystiques. La *moralisatio* qu'on aurait pu croire réservée aux commentaires de la Bible à la manière de saint Grégoire était pratiquée dans tous les domaines(2). — « Gloser », « espondre », c'est donc aussi indiquer la signification d'une allégorie réelle ou supposée; « gloser les integumenz aux poètes », c'est exposer les doctrines morales ou philosophiques que l'on croit contenues dans leurs œuvres:

7153 Si dist l'en bien en noz escoles
Maintes choses par paraboles

7162 E qui bien entendrait la letre,
Le sen verrait en l'escriture
Qui esclarcist la fable ocure;
La verité dedenz reposte

(1) Dans le *De Planctu Naturae*, Alain de Lille explique longuement ce mode d'interprétation (P. L. 210, col. 451-55): « Quamvis enim plerique auctores sub *integumentali involucro* aenigmatum, ejus naturam (Cupido) depinxerint... » — *Integumenta* canit alius (liber) ne philosophantem fabula decipiat... » JEAN DE GARLANDE, *Accentuarium*, cité par E. FARAL, *Les Arts Poétiques du 12e et du 13e siècle*, Paris, 1923, p. 43. Cf. le fameux « Ovide Moralisé », œuvre du 14e siècle, en cours de publication. F. GHISALBERTI, *Arnolfo d'Orléans, un cultore del Ovidio nel secolo XII* dans *Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, XXIV, Milan, 1932, p. 157-234. Arnolfus interprète Ovide *historice*, *moraliter* et *allegorice*. Pétrarque et Erasme ont pratiqué la *moralisatio* des poètes classiques. Erasme la recommande chaudement: « Sed uti divina Scriptura non multum habet fructus, si in littera persistas haeresque, ita non parum utilis est Homerica Virgilianaque poesis, si memineris eam totam esse allegoricam ». ERASME, *Enchiridion militis christiani; Opera Omnia*, Leyde, 1706, T. 5, c. 7.

(2) Cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, pp. 478-98. C. S. BALDWIN, *Medieval rhetoric and poetic*, New York, 1928, pp. 203-5, 273-76. H. O. TAYLOR, *The medieval mind*, T. 2, Londres, 1925, pp.42ss. Engagée dans cette interprétation morale, la glose devint même l'opposé de l'interprétation naturelle du texte. En matière juridique, elle était souvent une sorte de truchement par lequel on échappait à la rigidité de la loi. C'est ainsi que dans son testament saint François demande que la règle soit acceptée « simpliciter et sine glossa », c'est-à-dire dans sa rigidité littérale. Un autre exemple:

« Chacun prophete a chanter s'est espris »
Pour inciter chacun courir au prys
De Dieu promis, et à tous exposé:
Mais chacun a ou *son parler glosé*
Ou deprisé, où comme nul tenu. »

MARGUERITE DE NAVARRE, *La Nativité*, vs. 899-903.

Serait clere s'ele iert *esposte;*
Bien l'entendras se bien repetes
Les integumenz aus poetes:
La verras une grant partie
Des secrez de philosophie.

Car en leur jeus e en leur fables
Gisent deliz mout profitables,
Souz cui leur pensees couvrirent
Quant le veir des fables vestirent.

Mais puis t'ai teus deus moz renduz,
E tu les as bien entenduz,
Qui pris deivent estre a la letre
Tout proprement, senz *glose metre.*

Mais des poetes les sentences,
Les fables e les metaphores
Ne bé je pas a *gloser* ores.

Bien savreiz lors d'amours respondre
S'il est qui en sache oposer,
Quant le texte m'orreiz *gloser.*

Jusqu'a tant que Deucalion
Li en dist l'*esposicion.*

Inversement, « gloser » peut signifier, non plus l'interprétation d'un texte allégorique ou tenu pour tel, mais l'emploi même d'allégories ou d'euphémismes, surtout quand il s'agit de nommer des choses grossières. En ce sens, il s'oppose à parler proprement(1):

Lors se prist Raison a sourire,
En souriant me prist a dire.

N'encor ne faz je pas pechié
Se je nome les nobles choses
Par plain texte, senz metre *gloses.*

Par son gré sui je coustumiere
De paler proprement des choses
Quant il me plaist, senz metre *gloses.*
E quant me reveauz oposer,
Tu, qui me requiers de *gloser.*

1) On ne trouve pas les termes *glose* et *gloser* dans la partie du Roman composée par Guillaume de Lorris. Celui-ci connaît cependant la *moralisatio* et il la désigne par « espondre » ou « doner la senefiance » (2071-72).

Moele, Escorce.

11858 Or vous ai dit dou sen l'*escorce*,
Qui fait l'entencion repondre.
Or en vueil la *moële* espondre.

« Escorce » désigne ici la lettre du texte, « moele », le sens profond. Ces métaphores étaient courantes en scolastique et elles se rapportent d'ordinaire à la *moralisatio*. « Ideo sub *cortice* litteræ apertæ, occultatur mystica et profunda intelligentia », écrit saint Bonaventure(1). — « Entencion » traduit aussi un terme de l'École, *intentio*, qui signifie dans les emplois de ce genre: pensée, sens profond.

Sentence, Doner sentence, Determiner.

Le mot sententia revêt au moyen âge des sens multiples(2). D'après Isidore de Séville, la *sententia* est une proposition générale, un dit impersonnel. « *Sententia* est dictum impersonale, ut: *Obsequium amicos, veritas odium parit.* Huic si persona fuerit adjecta, *Chria* erit... »(3) La plupart du temps, ces propositions générales étaient extraites des œuvres des Pères ou des « auteurs » étudiés dans les écoles. On appelait une telle cueillette, *excerptio*, *defloratio*, et les sentences ainsi recueillies, *flores*. Les écrivains du moyen âge ont composé, en très grand nombre, de ces recueils de vérités morales ou philosophiques, d'ordinaire organisés sous forme de répertoires méthodiques. Cette cueillette était, à la lettre, une *defloratio*, parce que la plupart du temps, les propositions collectionnées prenaient

(1) *Breviloquium*, Prologus; ed. minor, Quaracchi, 1911, p. 21. Dans un sermon attribué à saint Augustin, on lit: « Quando enim possumus de divinis operibus quae leguntur, intellectum alicujus mysticae significationis exsculpere, quasi de abstrusis favorum cellis *mella* producimus; vel Christi discipulos imitantes, spicas manibus confricamus ut ad latentia grana perveniamus ». P. L. 39, col. 1884.

(2) Même si l'on s'en tient au vocabulaire scolastique, comme je le fais ici. Le mot a aussi son histoire dans la langue juridique. Le *Glossarium* de Du Cange (T. 6, Paris, 1846, p. 189), ne donne guère de place dans sa notice qu'au vocabulaire juridique. — La rhétorique du trivium conserve aussi la *sententia* parmi les figures de mot, selon la classification de la *Rhétorique à Herennius*. Cf. E. Faral, *Les Arts Poétiques*, pp. 52 et 352.

(3) *Etymologiae*, lib. 2, cap. 2; P. L. 82, col. 131. *Sententia*, *Chria*, ce vocabulaire est emprunté à la rhétorique. Cf. *Rhétorique à Herennius*, 4, 17; Quintilien, *Institut.*, 8, 5, 1.

une valeur impersonnelle, sans référence au contexte d'où elles avaient été tirées.—Le Roman de la Rose offre plusieurs exemples du mot « sentence » avec ce sens de proposition générale, vérité morale ou philosophique: 7103, 7190, 8306, 15179, 21330.

7099 Car Platons lisait en s'escole
Que donee nous fu parole
Pour faire noz vouleirs entendre,
Pour enseignier e pour aprendre.
Cete *sentence* ci rimee
Trouveras escrite en Timee

15177 Car chose est dreituriere e juste,
Selonc l'auctorité Saluste,
Qui nous dit par *sentence* voire:
"Tout ne seit il semblable gloire
De celui qui la chose fait
E de l'escrivain qui le fait
Veaut metre proprement en livre.

A coté de ce sens qui remonte jusqu'au haut moyen âge, *sententia* en revêt un autre aux 12e et 13e siècles, sans lien direct avec le précédent, semble-t-il, et qui a rapport à la *lectio* scolaire. Hugues de S. Victor dans son *Didascalion*, enseigne que l'explication d'un texte comporte trois étapes: « Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictiorum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quædam et aperta significatio quam littera prima fronte præfert. Sententia est profundior intelligentia, quæ nisi expositione vel interpretatione non invenitur »(1) Hugues remarque que le maître n'a pas toujours à fournir ces trois genres d'exposés: dans certains cas, l'explication du texte ne comporte que la *littera* et le *sensus;* dans d'autres la *littera* et la *sententia*. Pendant tout le moyen âge, « sententia » a gardé ce sens d'intelligence profonde par opposition à une signification littérale: « Quod enim aliud in lectura quæritur quam textus intelligentia, quæ sententia nominatur » écrit Robert de Melun(2). Dante dans son *Art Poétique* oppose

(1) *Didascalion*, lib. 3, cap. 9; P. L. 176, col. 771.
(2) Prologue des *Sentences* (Ms. Bruges 191, fol. IV) cité par M. GRABMANN, *Geschichte der scholastichen Methode*, Freiburg-in-B., T. 2, 1911, p. 354, note 3.

encore la *littera*, le sens superficiel, à la *vera sentenza*, l'interprétation allégorique, qui à ses yeux constitue le sens profond.

On trouve dans le Roman de la Rose, quelques emplois de « sentence », qui se réfèrent au latin *sententia* ayant cette signification de sens profond, pensée véritable:

11375 E sachiez la ou Deus comande
Que li preudon quanqu'il a vende
E doint aus povres e le sive,
Pour ce ne veaut il pas qu'il vive
De lui servir, en mendiance;
Ce ne fu onques sa *sentence;* (1)

19079 Ce sevent cil qui Platon lisent,
Car les paroles teus i gisent;
Au meins en est ce la *sentence*
Selonc le langage de France.

19113 C'est la *sentence* de la letre
Que Platons vost ou livre metre.

Sententia, sens profond, pensée véritable, se rapporte à la *lectio* où le maître expliquait la lettre, le sens et l'esprit du texte. Mais dès la seconde moitié du 12e siècle, la dispute, *disputatio*, née de la *questio*, elle-même sortie de la *lectio* était venue prendre place officiellement à côté de la leçon magistrale(2). A l'époque où Jean de Meun écrit, la dispute, sous sa forme dialectique, connaît un succès inouï. On en tient dans toutes les facultés. Or, elle se terminait par la *sententia magistralis*. Après que le « répondant » et les « objectants » avaient fait valoir le pour et le contre de la thèse à débattre, le maître revenait sur la question. Il résumait les preuves, les objections et les réponses, puis dans une conclusion développée, il prenait position et apportait au débat une solution définitive. Cet

(1) Variante: « Ne fu pas sa *detierminance*. Voir page suivante. — « Et pour ce que tu me deis... que je preisse pleinement la *sentence* de l'aucteur sans trop ensuivre les parolles du latin, je l'ay fait a mon petit pouoir, si comme ta débonnaireté le commanda » JEAN DE MEUN, *Traduction de la Cons.* de Boèce, épître à Philippe Le Bel.

(2) Voir P. MANDONNET, *Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis*, Paris, 1925, T. I, Introduction, pp. 1-12: De la Question à la Dispute. Voir aussi: RAYMOND-M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun* (*Specilegium sacrum lovaniense*. fasc. 13) Tome I, Louvain, 1932, pp. XXXIV-XLVI.

acte prenait le nom de *determinatio magistralis*, parce que le maître *déterminait*, c'est-à-dire exposait la doctrine qu'il fallait tenir. Cette *determinatio* s'exprimait dans la *sententia*. *Dare sententiam*, cela ne veut plus dire: donner l'intelligence profonde d'un texte, mais porter un jugement en matière doctrinale, énoncer une conclusion scientifique à base de raisons et qui a valeur décisive(1). — Voici plusieurs exemples qui se rattachent à cet autre sens du mot *sententia*, ou à la *determinatio magistralis:*

4430 Si con Tulles le *determine*
Ou livre qu'il fist de Vieillece

5488 Mais, se tu quiers sentence veire,
La bone amour vaut meauz.— Prouvez.

17282 Mais cist mauvaisement deslient
Le neu de cete question;
Car qui veit leur entencion
E se veaut a raison tenir,
Li fait qui sont a avenir,
Se cist *donent veire sentence*,
Causent en Deu sa prescience.

17421 Ausinc Deus, e plus noblement,
E tout *determinablement*
Set les choses a avenir.

17727 Des destinees plus palasse,
Fortune e cas *determinasse*,

20597 Pour Deu, seigneur, donc que vous semble
Dou parc e dou jardin ensemble?
Donez en raisnables sentences

20611 Je m'en tieng a voz juigemenz,
Se vous, selonc les erremenz
Que leüz vous ai ça darrière,
Donez sentence dreituriere;

(1) Entre autres textes: « Ex incidenti, volo arguere, non *dare sententiam* contra opinionem Magistri Sententiarum... » ROGER BACON, *Compendium studii Theologiae*, éd. H. Rashdall, (*British society of Franciscan studies*, III), Aberdeen, 1911, p. 40. Au sujet de la dispute, voir: P. MANDONNET, *Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis*, Paris, 1925, Introduction, pp. 1-18; P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, 1925.

A côté de ces sens techniques, le mot garde le sens général d'opinion, avis, ou celui de condamnation (sens juridique):

10681 Quant il ot sa raison fenie,
Conseilla sei la baronie;
En pluseurs *sentences* se mistrent

20771 Car Genius, de par Nature,
Pour leur vilté, pour leur ordure,
Les a touz *en sentence mis* (condamnés)

Question, Despute, Desputer.

Je viens de parler de la *quaestio* et de la *disputatio*. On trouve dans notre texte une série de termes se rapportant à ces deux exercices scolaires, surtout à la dispute. D'abord les termes « question » et desputer »:

17101 Mais de soudre la *question*
Coment predestinacion

17125 E si pourrait bien aucuns dire,
Pour *desputer* de la matire,
Que Deus n'est mie deceüz.

17282 Mais cist mauvaisement deslient
Le neu de cete *question;*

4089 E nepourquant si vourrait ele
Que le meilleur de la *querele*
Eüst cil qui la tient o sei;

Voici un passage où sont réunies les trois fonctions officielles du maître en théologie du 13e siècle: *legere*, enseigner sur texte; *disputare*, tenir des disputes; *praedicare*, prêcher aux maîtres et aux étudiants(1). Guillaume de Saint-Amour qui fut maître en théologie à l'Université de Paris, assuma cette triple fonction:

(1) « In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem » Pierre le Chantre, *Verbum Abbreviatum*, cap. I; P. L., 205, col. 25. — « Nec refert si sint multum et semper in studio, et legant, et disputent, et praedicent, et famosi etiam sint » Roger Bacon, *Compendium Studii Philosophiae*, cap. 2, dans J. S. Brewer, *Opera quaedam hactenus inedita F. Rogeri Bacon* (*Rolls series*, 15), Londres, 1859, p. 413. Saint Thomas dans son *Breve Principium* de maître en théologie décrit par sa triple fonction la dignité de l'enseignement théologique: « De his tribus officiis, scilicet praedicandi, legendi, et disputandi, dicitur... » S. Thomas, *Opuscula;* éd. Mandonnet, T. 4, Paris, 1927, p. 494.

11488 Se cil de Saint Amour ne ment,
Qui *desputer* soulait e *lire*
E *preeschier* cete matire
A Paris avec les devins.

Prêcher, ne doit pas s'entendre ici d'une prédication quelconque, mais d'allocutions officielles adressées aux maîtres et aux étudiants, et remplies de profonde doctrine théologique. La prédication aux universitaires, constitue une des sources de la production théologique du 13e siècle(1).

Obicier, Oposer, Respondre, Soudre.

Les principaux personnages de la dispute scolaire étaient: le défendeur (respondens) dont le rôle consistait à exposer la thèse au programme et à répondre aux objections en les résolvant; les opposants ou contradicteurs (opponentes) qui posaient les objections; enfin le maître qui avait pour fonction de diriger la dispute et de « determiner », à la leçon suivante(2). On retrouve, dans notre texte, tous les termes se rapportant à ces différentes fonctions: 5269, 6361, 15148, 17201, 17219, 17267, 17303, 17314, 18615, 21178, 21498 etc.

7081 E quant me reveauz *oposer*,
Tu, qui me requiers de gloser.
Veauz oposer ! Anceis m'oposes
Que, tout ait Deus faites les choses,
Au meins ne fist il pas le non,
Ci te *respon:*

7106 E quant tu, d'autre part, *obices*
Que lait e vilain sont li mot,

8889 E se nus on, pour mei confondre,
Voulait oposer ou *respondre*

17101 Mais de *soudre* la question

(1) Il y eut pour ce genre de prédication des *Artes Praedicandi:* Ths.-M. Charland, *Artes Praedicandi* (*Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa*, VII), Paris, Ottawa, 1936. M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-31* (*Etudes de philosophie médiévale*, XV), Paris, 1931. Voir aussi P. Mandonnet, *Revue Thomiste*, T. 34 (1929), pp. 55ss.

(2) P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Introduction.

17108 Trop leur serait fort a l'entendre,
Qui leur avrait neïs *solues*
Les raisons encontre meües.

21497 Li fos oiseaus de lui s'aprime,
Qui ne set *respondre* au sofime
Qui l'a mis en decepcion
Par figure de diccion (1)

Distinter, Deviser.

La « distinction » était le procédé dont on usait d'ordinaire pour la solution des objections. L'« opponens » posait une difficulté et le « respondens » distinguait dans les formes, en faisant voir la part de vérité et la part d'erreur contenues dans l'argument avancé contre la thèse:

11063 Nus ne set si bien *distinter*
Qu'il en ose un seul mot tinter.

8927 Qu'il n'i sevent aperceveir
Ne la mençonge ne le veir,
Ne le sofime deviser,
Par defaut de bien aviser.

Otreier, Neier.

17257 Mais ce n'est pas a *otreier:*
Donc deit l'en pleinement *neier*
Que les euvres d'humanité
Aviegnent par necessité;

17538 Ainsinc *otrei* je destinee
Que ce seit disposicion
Souz la predestinacion.

« Otreier », « neier » sont ici les correspondants de *concedere*, *negare*, termes se rapportant aussi à la dispute scolastique.

Voici maintenant quelques termes empruntés au vocabulaire philosophique, en particulier au vocabulaire aristotélicien.

(1) Sophisma ex figura dictionis. Voir p. 37.

Accidenz, Sustance.

16955 E muent (1) par leur influences
Les *accidenz* e les *sustances*
Des choses qui sont souz la lune:

16109 Ci sont les espieces treschangiees,
Ou leur pieces d'aus estrangiees
E en *sustance* e en *figure*, (2)

20599 Donez en raisnables sentences
E d'*accidenz* e de *sustances;*

La logique aristotélicienne classe dans la catégorie « substance » toute réalité dont la nature est d'exister par soi-même, et non dans un autre être qui lui servirait de support. Un homme, un cheval, une pierre sont des substances. « Substantia propriissime et primo et maxime sic dicta est quæ neque de subjecto quopiam dicitur, nec in subjecto quopiam est, ut quidam homo et quidam equus »(3). En second lieu et par dérivation du premier sens, le mot désigne ce qu'il y a de permanent dans un être sous les phénomènes (substans: ce qui se tient sous) et qui sert de support commun à ses qualités successives. « Sustances » a ce dernier sens aux vers 16956 et 16111; dans l'autre passage, il a plutôt le premier(4). — D'autre part, Aristote classe dans la catégorie « accident », toute réalité qui ne peut exister par elle-même et qui ne se trouve que dans un autre, dans une substance. Un homme est blanc. La blancheur n'existe pas par elle-même. Elle ne peut se trouver que dans un sujet. C'est un accident: « Omne namque accidens in subjecto est, ut calor in corpore, scientia in anima »(5). — Le verbe « muent » du vers 16955 se réfère à la mutation aristotélicienne(6) et doit se traduire par « changent », « transforment ». Un être peut subir un

(1) « Les corps célestes transforment par leur influence ».
(2) Figure, au sens expliqué plus loin.
(3) Aristote, *Catégories*, cap. 3; éd. Didot, T. 1, p. 2.
(4) S. Thomas expose clairement ces deux sens du mot « substantia », d'après Aristote: « Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter: uno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis cujus proprie est subsistere; alio modo quod quid est quod etiam dicitur natura rei ». *Comment. in Metaph. Arist.*, lib. 10, lec. 1.
(5) Boèce, *In Categorias Aristotelis*, lib. I; P. L., 64, col. 170.
(6) Voir p. 61.

changement dans sa substance: le bois qui devient cendre. Il y a alors transformation de la substance même. Une chose peut être changée dans ses accidents seulement: le bois qui de blanc devient noir, subit une mutation accidentelle. D'après la physique du moyen âge, les transformations substantielles et accidentelles du monde sublunaire s'opèrent sous l'influence des corps célestes.

La divison des êtres en accidents et substances est une division adéquate, selon Aristote. Demander de juger du parc et du jardin « quant aux accidents et aux substances », c'est demander d'en faire une estimation intégrale.

Diffinicion, Defenir, Especiaus Diferences, Contraires.

16075 Si li faudrait espeir science
De venir a cele atrempance,
Quant el ferait son elissir,
Don la fourme devrait issir,
Qui devise entr'aus leur sustances
Par especiaus *diferences*,
Si come il pert au *defenir*.

21573 Ainsinc va des contraires choses:
Les unes sont des autres gloses;
E qui l'une en veaut *defenir*,
De l'autre li deit souvenir,
Ou ja, par nule entencion,
N'i metra *diffinicion*;
Car qui des deus n'a quenoissance
Ja n'i quenoistra *diference*,
Senz quei ne peut venir en place
Diffinicion que l'en face.

Ces deux passages se rapportent à la notion aristotélicienne de la définition. D'après Aristote, la définition proprement dite est une proposition qui exprime l'essence d'une chose. « Definitio quidem est oratio significans quid res sit »(1). Or, en logique aristotélicienne, l'essence d'un être s'exprime par son genre prochain et sa différence spécifique, « especiaus diferences ». « Definitio vero alia substantialis, alia descriptio;

(1) Aristote, *Topic.*, lib. 1, cap. 4, éd. Didot, T. 1, p. 174.

substantialis quidem quæ speciei tantum est, genus sumit ac *differentias* »(1). « Et si sicut substantia, aut sicut genus aut sicut *differentia*. Hæc enim duo sunt partes definitionis, quæ significant essentiam »(2). De même d'après Aristote, pour définir une chose, il est nécessaire d'avoir la connaissance de son *contraire*, du moins dans un genre accidentel, car les *contraires sont les seules différences vraiment spécifiques*. Par définition en effet, ils doivent appartenir à un même genre et réaliser la plus grande opposition qui se puisse concevoir dans ce genre: « nam quæ plurimum in eodem genere distant invicem, ea contraria definiunt »(3). « Contraria sunt quæ posita sub eodem proximo genere vere maxime distant a se invicem »(4). On rencontre encore, au cours du Roman, de nombreux emplois des termes « diffinicion ». « defenir », qui dénotent chez Jean de Meun un besoin de rendre raison des choses au moyen des ressources de la logiques: 4373, 4667, 5769 etc.

Argumenz, Conclusion, Conséquence, Sofime, Aparence.

12138 N'i a nul (5) qui preudon n'apere.
Mais ja ne verreiz d'*aparence*
Conclure bone *consequence*
En nul *argument* que l'en face,
Se defauz existence efface;
Toujours i trouvereiz sofime,
Qui la consequence envenime,
Se vous avez soutilité
D'entendre la duplicité.

(1) Abélard, *Glossae super Porphyrium;* éd. B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften* (*Beitrage zur Geschichte des Mittelalters*, B. XXI, H. I), Munster, 1919, p. 6.

(2) S. Thomas, *In Post. Analytica Aristotelis*, lib. I, lec. 34; éd. Léonine, Opera Omnia, T. I, Rome, 1882, p. 277.

(3) Aristote, *Catégories*, cap. 6; éd. Didot, T. I, p. 15.

(4) Albert le Grand, *Liber de Praedicamentis*, Tract, 7; éd. Borgnet, T. I, p. 278. On comprendra que je ne m'attarde pas davantage sur cette question très complexe. Il suffit de noter que ce sont là des termes appartenant au vocabulaire de la logique aristotélicienne. Pour plus de renseignements, voir, en particulier: M.-D. Roland Gosselin, *De l'induction chez Aristote*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, T. 4, (1910), pp. 39 ss et surtout: Idem, *Les méthodes de la définition d'après Aristote* dans la même revue, T. 6, (1912), pp, 235-252 et 661-675.

(5) « Il n'est personne parmi eux qui ne paraisse honnête ».

« Argument » est ici synonyme de syllogisme, et il désigne le syllogisme conçu en termes aristotéliciens comme l'indique le contexte. D'après Aristote, le syllogisme est un raisonnement déductif rigoureux dans lequel, de deux vérités connues, mises en regard l'une de l'autre, découle nécessairement la connaissance d'une troisième(2). Chacune des trois vérités du syllogisme s'exprime dans une proposition. Les deux premières prennent le nom d'antécédent ou prémisses, la dernière, celui de conclusion ou conséquent. Cette disposition artificielle des propositions est destinée à rendre plus manifeste, la conséquence, c'est-à-dire la relation nécessaire qu'il y a, objectivement, entre les deux premières vérités, et la troisième, relation qui fait que ces deux vérités étant mises en regard, l'évidence de la troisième apparaît nécessairement. La conséquence n'est donc pas la conclusion comme l'a cru Langlois. Elle est le lien logique qui rattache la conclusion aux prémisses et qui fait qu'après avoir admis les deux premières propositions, on est conduit nécessairement à admettre la troisième(1).

Jean de Meun oppose ici « l'apparence » au bon syllogisme. Ce n'est pas sans raison. Le syllogisme apparent est précisément le sophisme, lequel est par définition un faux syllogisme. En langage scolastique, le sophisme est couramment appelé *argumentum ex apparentia* et la sophistique, *apparens sapientia*. « At sophistica, quæ apparens et non existens sapientia est, probabilitatis aut necessitatis affectat imaginem » (2). — Dans le sophisme, on ne peut pas faire une bonne déduction « conclure bone consequence », souvent parce qu'un même terme est pris en deux sens différents, dans la majeure et la mineure. Or, pour être valable et vrai, un syllogisme ne doit comporter que trois termes, conservant le même sens au cours du déve-

(2) Aristote le définit: « Oratio in qua quibusdam positis, aliud quid a positis necessario sequitur eo quod illa sunt » *Analytica Priora*, lib. 1, cap. 1; éd. Didot, T. 1, p. 39. *Topic.*, lib. 1, cap. 1; éd. Didot, T. 1, pp. 172 ss.

(1) Voir en particulier: S. Thomas, *In Post Analytica*, lib. 1, lec. 2 et 3; éd. Léonine, T. 1, pp. 182 ss.

(2) Jean de Salisbury, *Metalogicon*, lib. 2, cap. 3; éd. C. C. I, Webb, Oxford, 1929. p. 65. « Apparens namque sapientia est (sophistica) et inducit ad statuendam opinionem plerumque non quod verum aut verisimile, sed quod alterutrum videatur ». Ibidem. — Les scolastiques modernes définissent encore le sophisme, un syllogisme apparent: « oratio quae propter *similitudinem* quam habet cum syllogismo, syllogismus videtur, cum tamen non sit » (Gredt).

loppement. Prenant un même mot en deux sens, le sophisme se trouve à comporter quatre termes — parfois davantage — bien qu'apparemment il n'en ait que trois. Aussi, pour déceler le sophisme, faut-il avoir assez de subtilité pour découvrir ce double sens, « entendre la duplicité ».

Le passage suivant se situe dans le même contexte de logique aristotélicienne:

11051 Ne sont religieus ne monde;
Il font un *argument* au monde
Ou *conclusion* a honteuse:
Cist a robe religieuse,
Donques est il religieus.
Cist *argumenz* est touz fieus,
Il ne vaut pas un coutel troine:
La robe ne fait pas le moine.
Nepourquant nus n'i set respondre,
Tant face haut sa teste tondre,
Veire rere au rasoir d'elenches,
Qui barat trenche en treze branches.

Ici encore « argumens » est synonyme de syllogisme; un « argumens fieus » c'est un syllogisme spécieux, un sophisme. En somme, dans ces deux passages, l'auteur veut dire ceci: les moines qui n'ont de religieux que l'habit sont des sophismes ambulants. Ils n'ont de la vie religieuse que l'apparence comme le sophisme n'a du syllogisme vrai que l'apparence extérieure. Tels sont les mendiants. Voir aussi: vs 17156.

Raison.

6300 E se d'auctorité n'as cure,
Car tu ne veauz, espeir, pas creire
Que toute auctoritez seit veire,
Preste sui que *raison* i truisse.

6335 Autre *raison* i ra, beau maistre,
Pour quei li mauvais n'ont pas estre,
Qui bien entent la consequence.

4842 Touteveis est ce chose veire,
E si la treuve l'en escrite (1)

(1) Cet écrit est la *Consolation* de Boèce, une autorité par conséquent.

4847 E se ce te semble doutable,
C'est bien par argument prouvable.

17237 Si ne peut tel *raison* passer
Pour franche volenté casser.

18440 E le preuvent par teus *raisons*.

« Raison » signifie dans ces passages preuve rationnelle, par opposition à une preuve par autorité. Il est synonyme de syllogisme, « argumens », et désigne une preuve déductive. C'est ainsi que plusieurs auteurs, comme Albert le Grand font résolument la distinction entre les vérités connues *ex ratione* et *ex experientia*(1).

Conclure le peeur.

4084 Car, quant el (Espérance) fait bon sillogisme,
Si deit l'en aveir grant peeur
Qu'el ne *conclue le peeur*,
Qu'aucune feiz l'a l'en veü,
S'en ont maint esté deceü.
E nepourquant si vourrait ele
Que le meilleur de la querele
Eüst cil qui la tient o sei;
Si sui fos quant blasmer l'osai.

Pour que, dans le syllogisme, le passage de vérités connues à des vérités inconnues s'opére sans danger d'erreur, la tradition scolastique s'inspirant surtout d'Aristote, de Porphyre et de Boèce, a formulé une série de lois, qu'il importe d'observer si on veut que l'argument ne soit pas spécieux. L'une de ces lois est ainsi formulée: « Pejorem semper sequitur conclusio partem », c'est-à-dire que si l'une des prémisses est négative ou particulière, la conclusion ne peut être affirmative ou universelle, elle sera nécessairement particulière ou négative. Jean de Meun fait allusion à cette règle dans le texte cité. L'amant se désole de son échec. Il passe alternativement de l'espérance au désespoir. « On doit craindre, dit-il, qu'Espérance, faisant

(1) Cf. L. Thorndike, *A History of Magic and experimental Science*, T. 2, New York, 1943, pp. 535-48.

un bon syllogisme « conclue le pire », qu'elle porte une conclusion négative; en d'autres termes, il craint que son espérance de posséder la rose ne se réalise pas. Puis il se ravise. « Pourtant, Espérance voudrait bien que celui qui lui reste fidèle, « eût le meilleur de la querelle », c'est-à-dire qu'il vit ses espoirs se réaliser ». Querele » signifie ici dispute scolastique, syllogisme; « le meilleur » traduit « meliorem partem » par opposition à « pejorem partem » et désigne une conclusion positive, la réalisation de l'espérance.

Elenches.

Ce terme est employé au vers 11061, cité plus haut. En principe, « elenches », latin *elenchus*, désigne un mode d'argumenter et de réfuter qui vise non pas précisément à démontrer la vérité objectivement, mais à convaincre ou à réduire un adversaire. Selon Forcellini-De Vit: « Elenchus... vox qua speciatim apud Philosophos genus quoddam argumentationis significatur, reprehendi sive arguendi vim habens ». Mais, pour l'interprétation de notre texte, il faut se rappeler qu'Aristote a écrit un traité intitulé *De Sophisticis Elenchis* qui était au programme à la Faculté des Arts de Paris vers 1255 et qui est constamment désigné au moyen âge par le seul mot *Elenchi*, *Elenchos*. « *Priscianum minorem et majorem*, *Topica* et *Elenchos*, *Priora* et *Posteriora*, dicto tempore vel equali, terminare teneantur »(1) « ...finem enim artis, ut sic dixerim, legunt in titulo, et non modo *Topicorum*, sed *Analeticorum* et *Elenchorum* vim Porphirius predocet »(2). « Elenches » a donc dans

(1) « On est tenu de terminer dans le temps indiqué: le Priscien mineur et le Priscien majeur, les Topiques, les Elenches, les Premiers et Seconds Analytiques ». Statut du 19 mars 1255: DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Parisiensis*, T. I, Paris 1889, p. 278. Thierry de Chartres nommait déjà les Elenches dans son Eptateuchon: voir A. CLERVAL, *Les Ecoles de Chartres au moyen âge*, Chartres, 1895, p. 222.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, lib. 2, cap. 19, éd. Webb, p. 97. « Tertio autem processui rationis deservit pars logicae quae dicitur Sophistica, de qua agit Aristoteles in libro *Elenchorum* ». S. THOMAS, *In Post. Analytica*, lib. I, lec. 1, éd. Léonine. T. I, p. 140. Voici quelques exemples, en langue vulgaire:

« Je ne suis mie riche, mais bien m'escheverai
J'emprunterai deniers sus mes *vielles logiques*
Après sus mes *elenches* et puis sus mes *topiques*
Après sus *premereinnes*, teilles sunt mes reliques ».

notre texte une signification très précise : il désigne le *De Sophisticis Elenchis* d'Aristote et il faut l'écrire avec une majuscule. On est confirmé dans cette interprétation quand on constate que dans ce traité Aristote répartit les sophismes en treize catégories (1). C'est bien ce que dit Jean de Meun : « qui barat tranche en treze branches ». Nous ne sommes donc pas menacés (2). — L'image du rasoir, « rasoir d'Elenches » fait allusion aux procédés scolastiques de la distinction et de la division dans la réfutation des sophismes et dont Aristote indique les principaux dans ses *Elenches*. — « Tant face haut sa teste tondre » est un coup d'épingle aux moines qui se faisaient couper la chevelure en forme de couronne et dont la subtilité en matière de distinctions était célèbre.

Le Mariage des sept Arts (Version anonyme) ; éd. A. Langfors (*Classiques Français du moyen âge*, 31), Paris, 1923 ; p. 13 et 14. La « Logica vetus » vielles logiques, est ici clairement opposée à la « Logica nova » : les *Sophismes* (Elenches), les *Topiques* et les *Premiers Analytiques* (Premereinnes).

> Je songe festes et dimenches
> Pour lirre aucunes fois *elenches*
> Pour menchonges emmanteler
> Et faire les voirs ressambler

Degulleville, *Pèlerin*, texte cité dans le dictionnaire Godefroid, au mot *elenche*. Godefroid le traduit par argument, preuve. En réalité il s'agit ici comme précédemment d'une œuvre bien précise : les *Elenches* d'Aristote.

---

(1) « Modi autem elenchis redarguendi duo sunt : alii namque sunt in dictione, alii extra dictionem. Sunt autem quae dictionis ratione elenchum videri faciunt, numero sex. Haec vero sunt homonymia, amphibolia, compositio, divisio, accentus et figura dictionis... » « Paralogismorum autem qui extra dictionem consistunt species sunt septem, una ex accidente, secunda quia simpliciter vel non simpliciter..., tertia ob elenchi ignorantiam, quarta ex consequenti, quinta sumitur quod initio quaesitum fuit, sexta quia non causa ut causa ponitur, septima quia multae interrogationes pro una accipiuntur ». ARISTOTE, *De Sophisticis Elenchis*, cap. 4 ; (165b22- 166b22) ; éd. Didot, T. 1, p. 278. — Jean de Meun fait allusion au sophisme *secundum figuram dictionis:*

> 21498 Qui ne set respondre au *sofime*
> Qui l'a mis en decepcion
> Par *figure de diccion.*

(2) « J'ignore quelle est ici la signification du nombre 13. Dans le *Blasme des fames*, il est dit que Fame a non 13 couvenanz, et l'éditeur (Jubinal) voit là une allusion au nombre treize, qui passe encore pour un nombre de malheur ». E. Langlois, éd., T. 3, p. 309.

Demontraison, Science, Opinion, Creance.

4279 Or te demonterrai senz fable
Chose qui n'est pas demontrable;
Si savras tantost senz *science*
E quenoistras senz quenoissance
Ce qui ne peut estre seü
Ne demontré ne queneü.

6697 Ou cet bel jeu joli trouva,
Que par *demontraison* prouva.

16829 Si n'est il pas veüz par ome
Cist autres ceaus que ci vous nome,
Mais raison ainsinc le li preuve,
Qui les demontreisons i treuve.

18640 Car li clers veit en l'escriture,
Avec les sciences prouvees,
Raisonables e demontrees,
Touz maus don l'en se deit retraire.

Ces passages évoquent la démonstration aristotélicienne, qui est selon la définition même du Philosophe, un syllogisme produisant la connaissance scientifique, la science. « Demonstratio est syllogismus faciens scire »(1). Étant un syllogisme proprement dit, la démonstration est un mode de connaissance déductif. Par là, elle se distingue de l'intuition, qui est une connaissance immédiate, et de l'induction, qui, d'expériences particulières s'élève à des lois générales(2).

Aussi bien, selon les Aristotéliciens du 13e siècle, la *scientia* produit de la *demonstratio* n'est-elle pas une connaissance quelconque, mais une connaissance certaine, nécessaire et évidente, obtenue par déduction. « Cum scire nihil aliud esse videatur quam intelligere veritatem alicujus conclusionis per demonstrationem »(3). On est bien loin de la notion moderne de science. Selon Aristote, le cas typique de science est celui où connaissant l'essence d'une chose, on en *déduit* les propriétés nécessaires. — La plupart des emplois du mot science dans

(1) *Analytica Posteriora*, lib. 1, cap. 2; éd. Didot, p. 122.
(2) Cf. J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance* (*Bibliothèque des Archives de Philosophie*), Paris, 1929, pp. 408-29.
(3) S. THOMAS, *In Post. Analytica*, lib. 1, lec. 4; éd. Léonine, pp. 149-55.

notre texte ont ce sens technique et désignent une connaissance « démontrée » et « prouvée ».

La démonstration est un syllogisme déductif. Mais tout syllogisme déductif n'est pas une démonstration. Pour réaliser les conditions de la démonstration, le raisonnement doit porter sur le nécessaire et produire une connaissance certaine et infaillible. Par là se trouvent exclues du domaine de la démonstration et de la science, les connaissances probables, fruits du syllogisme dialectique et qui constituent le domaine de l'*opinion*(1). L'opinion ne s'appuie que sur des indices, des vraisemblances et des probabilités. Elle est une connaissance faillible et imparfaite. On ne peut admettre qu'elle se trouve en Dieu:

17348 Sa prescience iert deceüe,
Come mal certaine e semblable
A *opinion* decevable,
Si come avant montré l'avaie.

Selon Aristote et les scolastiques aristotéliciens, la connaissance de foi, « creance » est aussi différente de la science, non qu'elle ne puisse pas comporter certitude, mais parce qu'elle est par nature inévidente. Aussi bien, ces deux connaissances sont-elles exclusives l'une de l'autre, dans un même sujet connaissant, à l'égard d'une même vérité:

18059 Si ne serait ce pas *creance*,
Puis qu'il en avrait la *science*.

Convertibilité, Convertible.

17212 Donc serait ce necessité;
Car il s'ensuit, se chose est veire,
Donques est ele necessaire
Par la *convertibilité*.

(1) Aristote étudie ce genre d'argumentation dans les *Topiques* (lib. 1, cap. 1, 2, 8), dans les *Analytiques* etc. Cf. L. M. Régis, *L'Opinion selon Aristote*, (*Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa*, V), Paris-Ottawa, 1935. « Propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquem rationem probabilem ». S. Thomas, *Summa Theol.* I, 14, 3; éd. Léonine, T. 4, p. 170.

17233 Car tele verité possible
Ne peut pas estre *convertible*
Avec simple necessité,
Si come simple verité.

Termes de logique: deux mots ou deux concepts sont dits convertibles lorsque dans une proposition où l'un est sujet et l'autre attribut (prédicat), ils peuvent être intervertis sans changer la vérité de cette proposition. « Simplex conversio est, ut si dicas: omnis homo risibile, et convertas: omne risibile homo... In hac enim propositione quæ dicit: omnis homo risibile, homo subjectum, risibile prædicatum, æquam vim habent et ideo converti potest ut sit risibile subjectum et homo prædicatum et dicatur omne risibile homo »(1). Pareille transposition peut se faire sans que la vérité de la proposition soit changée, parce que les deux termes en question désignent une même réalité considérée sous deux aspects différents, en sorte que ce qui se dit de l'un peut aussi se dire de l'autre, et l'idée qu'exprime l'un se retrouve toujours dans l'autre. Ainsi: « verum et ens convertuntur », « bonum et verum convertuntur », sont des aphorismes en scolastique. Cela signifie qu'on peut intervertir ces termes comme sujet et prédicat, mais aussi que tout ce qui est être est vrai, que tout ce qui est bon est vrai, et inversement. Si donc, comme le veut l'objection posée au vers 17212, vrai et nécessaire (veir e necessité) sont convertibles, tout ce qui est vrai est nécessaire. Or, pour que Dieu connaisse d'avance les actions humaines futures, il faut qu'elles soient vraies. Il faut donc auss qu'elles soient nécessaires. Or, le nécessaire s'oppose au libre. Par conséquent, la prescience divine ne peut pas se concilier avec la liberté humaine. — L'auteur, traduisant Boèce, répond en distinguant: le vrai absolu et le nécessaire absolu sont convertibles, mais le vrai relatif ou hypothétique (vérité possible) n'est pas convertible avec le nécessaire absolu (simple nécessité). Les explications suivantes se rapportent au même thème.

Simplement, Necessité simple, Necessité en regart.

5562 Donc di je que meaux vaut Amour
Simplement que ne fait Joustice.

(1) Boèce, *De Syllogismo Categorico*, lib. 1; P. L. 64, col. 804.

17228 C'est *necessité en regart,*
E non pas *necessité simple.*

« Simplement », et « simple » traduisent ici les termes latins *simpliciter, simplex,* signifiant absolument, absolu. « Simpliciter potest accipi dupliciter: uno modo secundum quod simpliciter idem est quod absolute...; alio modo, simpliciter idem est quod omnino vel totaliter »(1). « En regart » est la traduction de *secundum quid,* qui signifie relativement, sous un certain aspect. La dichotomie *simpliciter, secundum quid* est classique en scolastique. Traduisons donc: « A parler absolument, l'amour l'emporte sur la justice ». « Il s'agit de nécessité relative ou conditionnée et non pas de nécessité absolue ». De même aux vers 17233 et 35.

Possible, Chose possible, Verité possible.

17205 E dirait de *chose possible,*
Combien qu'el puisse estre faillible.

18224 La chose n'est pas avenue
Par necessaire avenement,
Mais par possible seulement.

17233 Car tele *verité possible.*

« Chose possible », au vers 17205, traduit le latin *possibile, possibilia.* Les *possibilia,* en langage scolastique, ce sont les êtres ou les événements qui peuvent exister ou ne pas exister; on les appelle encore *contingentia,* contingents(2). Ils s'opposent aux *necessaria,* les êtres ou événements qui ne peuvent pas ne pas exister ou se produire. C'est ainsi que la troisième preuve de l'existence de Dieu chez S. Thomas est tirée du possible et du nécessaire: « Tertia via est sumpta ex possibili et necessario ». S. Thomas part de la considération des choses qui peuvent exister ou ne pas exister, tous les êtres du monde sublunaire, pour remonter à l'existence d'un Etre absolument nécessaire, Dieu. Une « chose possible », c'est donc un être ou un événement contingent, c'est-à-dire qui peut ne pas exister

(1) S. Thomas, *Sum. Theol.,* III, 40, 5; éd. Léonine, T. 11,p. 484.
(2) *Possibile, contingens* ont, en scolastique, d'autres sens qu'il n'est pas opportun de rappeler ici.

ou se produire, qui est « faillible ». Tels sont les événements qui relèvent de la volonté libre de l'homme. — Les vers 17224 et suivants opposent justement le possible et le nécessaire. « La chose n'est pas arrivée comme un événement nécessaire, c'est-à-dire qui ne pouvait pas ne pas se produire, mais comme un événement possible, c'est-à-dire qui aurait pu ne pas se produire ». — De même une vérité possible est une vérité contingente. Que le soleil se soit levé ce matin, c'est un événement nécessaire et, partant, une vérité nécessaire; que tel chef d'état ait été assassiné hier, c'est un événement possible ou contingent et une vérité possible ou contingente.

Ce passage (17201-38) est de la pure scolastique et il révèle un esprit parfaitement rompu aux méthodes logiques de l'École. Je l'expose ici, puisque nous y sommes. Jean de Meun est à démontrer que la prescience divine ne détruit pas la liberté humaine. On pose une objection de logique. Supposons que quelqu'un prédise un événement contingent (chose possible), une action humaine par exemple, et qu'effectivement cette action se produise; il aura prédit une vérité, un événement qui était vrai. Or, tout vrai est nécessaire, parce que vérité et nécessité sont convertibles. Donc, l'événement en question était nécessaire. Or, Dieu connaît à l'avance et peut prédire toutes les actions humaines. Par conséquent, toutes les actions humaines sont nécessaires. D'autre part, le nécessaire s'oppose au libre. Aucune action humaine n'est donc libre. La prescience divine est incompatible avec la liberté de la créature. — En bon scolastique, Jean de Meun répond en distinguant. Il y a deux sortes de nécessaires: le nécessaire absolu, (nécessité simple), le nécessaire relatif ou conditionné (nécessité en regart). Il y a aussi deux sortes de vrais: le vrai contingent (verité possible), le vrai absolu (simple vérité). Le vrai contingent est convertible avec le nécessaire relatif, mais il ne l'est pas avec le nécessaire absolu. Or, il suffit pour que l'événement en question *puisse* être connu à l'avance qu'il ait une vérité contingente, par conséquent, qu'il ait une nécessité relative. D'autre part, si le nécessaire absolu est incompatible avec le libre, le nécessaire relatif ne l'exclut pas, non plus que le hasard. La prescience d vine n'est donc pas incompatible avec le libre arbitre et le hasard:

17237 Si ne peut tel raison (1) passer
Pour franche volenté casser.

Nous avons là un échantillon de la scolastique dans ce qu'elle a de moins intéressant. Mais l'introduction de pareilles virtuosités logistiques dans un roman qui a connu une popularité inouïe, indique suffisamment combien les goûts de nos pères étaient différents des nôtres.

Voici maintenant quelques termes disparates, rencontrés ici et là, au cours du roman.

Generaument, en Generalité, en Especialité.

5443 Qu'il aint *en generalité,*
E laist *especialité.*

5447 Tu peuz amer *generaument*
Touz ceuz dou monde leiaument.

20371 Je vous en di *gencraument.*

« En generalité », « en especialité » sont la traduction des formules scolastiques *in genere, in specie,* qui signifient en général, en particulier. « Qu'il aime tout le monde en général et laisse de côté les amitiés particulières ». « Generaument » traduit *generaliter* qui est d'ordinaire l'équivalent de *in genere.* Comme attributs d'un terme de connaissance ou d'enseignement, tous deux peuvent indiquer une science confuse, s'en tenant aux généralités par opposition à une connaissance propre, embrassant toutes les particularités de l'objet(2). « Generaument » a ce sens au vers 20371 et dans le passage suivant:

18274 E si serait grief chose a dire,
A genz lais *especiaument*
Qui nou dirai *generaument*

(1) raison: au sens indiqué précédemment. Au vers 17230 il faut mettre deux points après « guimple ». « Il s'agit de nécessité relative et non pas de nécessité absolue en sorte que le raisonnement suivant ne vaut rien: si une chose à venir est vraie il faut qu'elle soit nécessaire ». André Mary (p. 296), dont la traduction est d'ordinaire excellente, fait un sérieux contre-sens en traduisant ces vers.

(2) Aristote, *Physica,* lib. 1, cap. 1; (184a10-184b5).— S. Thomas, *Sum. Theol.,* 1,85, 3; éd. Léonine, T. 5, p. 336.

« Ce serait une chose difficile à expliquer, particulièrement aux laïcs, si on sortait des généralités ».

Violence, Violent.

14027 Que vaut ce ? Toute creature
Veaut retourner a sa nature
Ja nou laira pour *violence*
De force ne de couvenance.

Ce terme remonte à la physique d'Aristote; il désigne un mouvement qui vient de l'extérieur et qui est contre nature par opposition à un mouvement spontané et naturel. « Violentum dicitur cujus principium est extra nil conferente eo quod vim patitur »(1). « Violentum est cujus principium est extra, nihil conferente vim passo; naturale autem cujus principium est intra »(2). Quand donc Jean de Meun ou l'un de ses personnages déclare que le mariage fait violence à l'homme et à la femme, il affirme par là même que le lien matrimonial s'oppose aux tendances humaines naturelles, qu'il est contre nature.

Fantasie.

18259 Ne ne revueil dire, beau prestre,
Ou teus ydoles ont leur estre.

18266 Saveir mon (a savoir) s'eles sont foraines,
Ou senz plus en la *fantasie*.

18493 Qu'il n'est nus, seit veirs soit mençonge,
Qui mainte vision ne songe,
Non pas treis feiz en la semaine,
Mais quinze feiz en la quinzaine.

18498 Si con sa *fantasie* endure.

« Fantasie »: traduction du latin scolastique *phantasia*, qui signifie d'ordinaire imagination. « Sic ergo ad receptionem

(1) ARISTOTE, *Ethica*, lib. 3, cap. 1; éd. Didot, T. 2, p. 24.
(2) S. THOMAS, *In Phys. Arist.*, lib. 5, lec. 10; éd. Léonine, T. 2, p. 264. « Violentum opponitur naturali et voluntario motui: quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco ». S. THOMAS, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 88; éd. Léonine, T. 14, p. 269.

formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis... Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quæ idem sunt »(1). La « fantasie » est donc tout simplement l'imagination, l'un des sens internes selon Aristote. Elle est, d'après lui, la faculté dominante dans le rêve et l'hallucination. Dans son *De Somno et Vigilia*, il démontre que le rêve est une passion de l'imagination(2). La traduction « hallucination » de Langlois n'est donc pas exacte. « Si con sa fantasie endure » veut dire: chacun rêve plus ou moins selon les capacités de son imagination. Dans le premier passage (18266), Nature avertit Génius, son prêtre, qu'elle ne veut pas se prononcer sur l'objectivité des visions dont elle vient de parler. « Je ne dirai pas si de telles images ont une existence extérieure ou si elles ne se trouvent que dans l'imagination ».

Sen comun, Sen particulier.

18305 Que maint en sont di deceü
Que de leur liz s'en sont meü

18309 Si con li *sen comun* someillent
E tuit li *particulier* veillent.

18319 E quant li *sen comun* s'esveillent,
Mout s'esbaïssent e merveillent.

« Dicendum quod *sensus proprius* judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus... Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum »(3). Ces expressions et ces

(1) S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, 78, 4; éd. Léonine, T. 5, p. 256.
(2) Lib. 2, c. 1 (459a). — « Dicamus igitur quod convenientius est quod motus somnii est ex imaginatione quam quidam phantasiam vocant ». Albert le Grand, *De Somno et Vigilia*, lib. 2, tract. 1, cap. 1; éd. Borgnet, T. 9, p. 159.
(3) S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, 78, 4, 2m; éd. Léonine, T. 5, p. 256.

notions remontent à la psychologie d'Aristote, telle qu'exposée au *De Anima*.(1)

Diter, Ditié.

4747 Par la lei de cete amitié
Dit Tulles, en un sien *ditié*.

13917 E qui voudrait Horace creire,
Bone parole en dit e veire,
Car mout sot bien lire e *diter*.

« Diter » a ici le sens de composer, écrire; « ditié », celui de traité, le *De Amicitia* de Cicéron. Ces termes paraissent remonter à l'*ars dictaminis*. « Dictator prout hodie sumitur est ille qui oratorum dicta legit et repetit, et repetita variat et componit... Dictatoris officium est materias sibi exhibitas vel a se aliquando inventas congruo latino et appositione ornare: tales namque interdum notarii appellantur »(2).

Usure, Prester a usure.

« Usure », *usura* signifie toujours, dans la langue médiévale, intérêt; « prester a usure », c'est prêter à intérêt, sans l'idée d'excès que le mot comporte aujourd'hui. Il en est de même pour « usuriers », *usurarius*. « Prester a usure » s'oppose à prêter sans intérêt:

5143 Ou prestast, non pas a *usure*,
Mais par charité nete e pure.

Religion.

11017 Si ne vueil je mie blasmer
Religion ne diffamer,
En quelque abit que l'en la truisse;
Ja *religion*, que je puisse,
Umble e leial ne blasmerai.

(1) *De Anima*, lib. 3, c. 2. « Est igitur determinatio quaestionis hujus totius quod videmus nos videre, et sentimus nos audire, et secundum quemlibet sensum operari *sensu communi* qui aliquo modo est idem cum particulari et aliquo modo diversus. » ALBERT LE GRAND, *De Anima*, lib. 2, tract. 4; éd. Borgnet, T. 5, p. 306.

(2) BONCOMPAGNO, *Bibl. Jurid.*, II, 257; texte cité par C. S. BALDWIN, *Medieval Rhetoric and Poetic*, New York, 1928, p. 213, note 10.

Ce mot a des significations diverses dans la terminologie médiévale, comme dans la nôtre d'ailleurs. Dans notre texte, il a parfois le sens général de culte rendu à la Divinité, plus souvent celui d'état religieux, état des personnes engagées par des vœux à suivre une règle de vie approuvée par l'Église. Il a ce dernier sens aux vers 13968, 14127, 14138, 15254, 17056. Quand Jean de Meun ou l'un de ses personnages parle contre la religion, il s'agit toujours de l'état religieux, de la vie monastique ou canoniale.

Ignorance desierrée.

11440 Ne n'en *desierre l'ignorance*,
A mendiance se peut traire
Jusqu'il sache aucun mestier faire.

Ce passage est emprunté au *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour. Jean de Meun traduit l'expression *nec habet ignorantiam affectantem* par « n'en desierre l'ignorance ». Les moralistes du moyen âge comme ceux d'aujourd'hui parlent d'*ignorantia affectata* ou *ignorantia crassa*. « Ignorance desierrée » est une traduction très expressive de cette formule de l'École.

Theme.

19487 Pour plus enforcier la natheme,
Quant il avra feni son *theme*.

Il s'agit dans ces vers de Génius et de son message. « Theme » y a le sens de sermon, prêche. Il semble bien avoir pour étymologie le *thema* du sermon universitaire médiéval dont on a parlé précédemment(1). Selon la technique de ce genre de sermon, le *thema* est le texte scripturaire énoncé au début. Mais, les théoriciens voient en lui, la base qui supporte tout l'édifice; à leurs yeux, le sermon est un discours découlant tout entier d'un texte scripturaire. Ils traduisent souvent *thema*, mot grec, par *materia*. De là à l'emploi du mot pour désigner tout le sermon, il n'y avait qu'un pas.

(1) Voir p. 28. Cf. Ths-M. Charland, *Artes Praedicandi*, p. 111.

Converser.

10951 Di nous en queus leus tu *converses.*

17550 Mais bien se gart ou il *converse,*
Car tout peut estre empeechié
Seit par vertu seit par pechié.

Conversare, conversari se rencontrent fréquemment dans la Vulgate avec le sens de vivre; de même, le substantif correspondant *conversatio* signifiant vie, manière de vivre, conduite. « Cum meretricibus conversabantur »(1).

« Et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostræ »(2). « Nous aussi, nous avons tous vécu autrefois selon les convoitises de notre chair ». « Audistis enim conversationem meam in Judaismo »(3). « Vous avez entendu parler de la vie que je menais quand j'étais dans le Judaïsme ». — *Conversatio* a parfois aussi, comme dans l'antiquité classique, le sens de commerce, société. « Non habet amaritudinem conversatio illius(4) ». « Le commerce avec la Sagesse n'a pas d'amertume ».

Au moyen âge *conversare* et *conversatio* sont d'un usage courant et ils ont d'ordinaire les mêmes sens que dans la Vulgate, avec une référence à la vie monastique mais qui n'est pas exclusive(5). « In his enim duobus tota spiritualis conversationis summa versatur »...(6). « Toute la vie spirituelle se ramène à ces deux choses ». « Inter hos (bonos) debemus mente conversari quorum conversatio in cœlis est et ita... ambulare cum bonis »(7). Il faut prendre garde, en lisant les textes

(1) Osée, IV, 14.
(2) Ephes., II, 3.
(3) Galates, I, 13.
(4) Sagesse, VIII, 16. — Le latin classique offre aussi quelques exemples de *conversari* au sens de fréquenter, vivre dans la société de.
(5) Les notices de Du Cange lient trop étroitement ces termes à la vie monastique.
(6) S. Bernard, *Sermones de diversis*, V; P. L. 183, col. 556.
(7) Richard de S. Victor, *In Cant. Canticorum*, cap. 22; P. L. 196, col. 473. — « Quam quidem juvenculam ad monasticae conversationis asperitatem non religionis devotio sed tua tantum pertraxit jussio ». Abélard et Heloise, *Epistolae*, II; P. L., 178, col. 186. — « Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso ». S. Thomas, *Sum. Theol.*, I-II, 65, 5; éd. Léonine, T. 6, p. 427.

médiévaux de confondre ces deux termes avec *conversio, converti*, qui signifient conversion, convertir, au sens religieux moderne. « Qui dicunt converte nos Deus, jam aliquatenus conversi sunt »(1). « Conversatio monastica » signifie la vie monastique; « conversio ad professionem monasticam », la conversion à la vie monastique, l'entrée au cloître. Il se peut que dans certains cas, en particulier dans les anciens textes bénédictins(2), ces mots aient été confondus, mais cette confusion semble attribuable aux copistes plutôt qu'aux auteurs. Dans la littérature médiévale, en général, leurs significations respectives sont clairement distinguées. — Les vers cités plus haut signifient donc: « Dis-nous où tu vis, en quel lieu tu demeures ». « Qu'il surveille sa manière de vivre, car la bonne ou mauvaise fortune peut être contrariée par le vice ou la vertu ».

Qualitez.

16991 Car maint acourcent bien leur vie.
17014 Par trop leur *qualitez* changier
Si come il pert meïsmement
Quant il se font soudainement
Trop chaut aveir, trop freit sentir.

Ces qualités dont le changement trop violent peut provoquer la mort ne sont pas des qualités quelconques; ce sont les qualités élémentaires: le chaud, le froid, l'humide, le sec. On les appelle élementaires parce que chacune d'elles est la propriété de l'un des quatre éléments: le feu, l'air, l'eau, la terre. Or, le corps humain est composé des quatre éléments. Il en possède donc les qualités, et selon un dosage conforme à sa complexion. Une exagération démesurée de l'une ou l'autre de ces qualités détruit l'équilibre du corps et provoque la mort. — Ces idées appartiennent à la physique ancienne, en particulier à celle d'Aristote. Elles étaient courantes en scolastique(3).

(1) S. Anselme, *Concord. Praesc. Dei cum Lib. Arbitr.*, q. 3, C. 6, P. L. 158, col. 529.

(2) C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, pp. 144-45. Cf. S. Bernard, *Sermo de conversione, ad clericos;* P. L. 182, col. 834-56.

(3) Cf. p. 230. — En médecine, en magie, en astronomie on a élaboré des théories basées sur cette conception. Cf. L. Thorndike, *Hist. of Magic and experimental Science*, T. 2, New York, 1943, pp. 507, 733 etc.

Proprement.

20373 E qui voudrait a dreit aler,
N'en sai je *proprement* paler.

11479 Mais qu'il euvre des mains iteus:
Non pas des mains esperiteus,
Mais des mains dou cors *proprement*,
Senz metre i double entendement.

Dans le premier passage, « proprement » est l'équivalent de *proprie* employé souvent par les scolastiques pour désigner une connaissance et une dénomination propres et formelles, par opposition à une connaissance approximative ou subjective et à une dénomination métaphorique. « Videtur quod nomen dicatur de Deo proprie »(1). Génius affirme qu'on ne peut pas parler du ciel en termes propres parce que c'est là un objet de connaissance qui dépasse ce que l'esprit humain peut concevoir.

Le second emploi n'est pas sans rapport avec le premier, mais il faut l'entendre d'une interprétation. Il signifie: au sens propre et littéral, par opposition à une interprétation au sens spirituel ou moral. « Qu'il travaille des mains, au sens propre ». Voir ce qui a été dit précédemment sur la moralisatio.

J'arrête ici cette étude philologique. La matière n'est cependant pas épuisée. Les autres termes ou formules scolastiques qui méritent d'être relevés, le seront au cours des chapitres suivants. Mais il faut remarquer tout de suite combien la langue et les procédés de composition de notre auteur révèlent l'influence de l'École. On voit revenir constamment au cours du roman des formules comme celles-ci: *entencion droite* (4423), *souverain bien* (4540), *contre nature* (11989), la fleur i pert son *estre* (5945), *la théorique et la pratique* (12803), cist mauvaisement *arguent* (6278), *parçonnierres* (correspondant au latin *participans* et se référant à la théorie platonicienne de la *participatio* 19045), *le meien eslire* (4235), *tolir aus richesses leur nature* (5183), *les choses qui estre receivent* (6332), *espiece, generacion, corrupcion, magique, nigromance etc.* — Je ne parle pas, pour le moment, de ce que Bédier appelle « les rudes

(1) S. Thomas, *Sum. Theol.* I, 13, 3; éd. Léonine, T. 4, p. 143.

démonstrations en baralipton de Jean de Meung ». Mais, même lorsque la matière ne l'exige pas, les mots, les tournures, les exemples de l'École surgissent comme naturellement. Quand notre auteur introduit des considérations personnelles dans ses longues gloses d'Ovide, de Juvénal ou de Virgile, son exposé prend la plupart du temps la forme scolastique ou celle de l'*aporia* aristotélicienne. Prenons, par exemple, les vers 13499-516. Ils sont une courte incidente dans une dissertation sur l'art d'aimer et de se faire aimer, tirée presque littéralement d'Ovide. Jean de Meun se souvient tout à coup que c'est un roman qu'il écrit, et qu'il fait parler un personnage, la Vieille. Or, voyez la tournure que prend sa mise au point:

13499 Beaus trés douz fiz, se vous vivez,
Car bien vei que vous escrivez
Ou livre dou cueur volentiers
Touz mes *enseignemenz* entiers,
E quant de mei departireiz,
Se Deu plaist, encore en *lireiz*,
E en sereiz *maistres* con gié,
Je vous doing de *lire congié*,
Maugré trestouz les *chanceliers*,
E par chambres e par celiers,
En prez, en jardins, en gaudines,
Souz paveillons e souz courtines,
E d'enfourmer les *escoliers*
Par garderobes, par soliers,
Par despenses e par estables,
S'ous n'avez leus plus delitables.
Mais que ma *leçon* seit *leüe*,
Quant vous l'avreiz bien retenue.

Il en est de même aux vers 8889 et suivants. Le mari jaloux vient de donner libre cours à sa misogynie à coup de textes d'auteurs. On est dans un développement purement littéraire. Or voici tout à coup une objection en forme:

8889 E se nus on, pour mei confondre,
Voulait oposer ou respondre
Que les bontez des choses bones
Vont bien es estranges persones.

Les incidentes de ce genre sont nombreuses(1). Même ses développements empruntés aux classiques latins, Jean de Meun les farcit d'expressions et de comparaisons scolastiques. Les conseils de coquetterie qu'il adresse aux femmes et qui sont littéralement reproduits de l'*Art d'aimer* d'Ovide, se terminent par le principe philosophique suivant: « art aide mout nature » (13600). Pour dissuader Abélard de la marier, Héloïse « bien entendanz e bien *letree* » lui *prouve* « par escritures (autorités) e par raisons » que les conditions de la vie matrimoniale sont trop dures (8769). Le jaloux *démon're* aussi par « auctorités » et par « argumenz » que le mariage est une folie. Il est constamment question, dans ce roman, d'enseignement, d'école, de professeurs, d'interprétations de texte, de leçons et de disputes. La langue de la seconde partie du Roman de la Rose, les modes et les procédés de composition de son auteur indiquent, à eux seuls, qu'il était en relation très étroite avec les milieux universitaires de son temps. Cette première étape de notre étude fait déjà pressentir le caractère scolaire de l'œuvre de Jean de Meun.

(1) Voir en particulier aux vers 4840, 5267, 8928, 9060.

CHAPITRE II

THÈMES SCOLASTIQUES

J'ai cru devoir réunir en un chapitre spécial, quelques principes ou thèmes scolastiques qui reviennent souvent au cours du Roman, parce qu'ils sont à la base de plusieurs développements. Ce ne sont pas là, est-il besoin de le dire, les seuls sujets scolastiques que développe Jean de Meun. Mais ils constituent des principes, et leur connaissance est nécessaire pour l'interprétation de nombreux passages. Après les avoir étudiés, nous serons en meilleure situation pour aborder l'analyse continue du texte.

Individus et Espèces.

15893 Nature, qui pensait des choses
Qui sont desouz le ciel encloses,
Dedenz sa forge entree estait,
Ou toute s'entente metait
En forgier *singulieres pieces*,
Pour continuer les *espieces*.

Ces vers introduisent une série de développements commandés par la doctrine aristotélicienne des rapports entre individus et espèces dans le monde matériel. Notons d'abord que « les choses qui sont desouz le ciel encloses » sont les êtres de la terre, plus exactement et conformément à la cosmographie médiévale, les êtres du monde sublunaire. L'expression « singulieres pieces » ou « pieces » désigne les individus c'est-à-dire les substances concrètes qui nous entourent. Les espèces « espieces », ce sont les catégories d'individus de même nature: Pierre et Paul sont des individus; l'humanité est une espèce. Nature, dit-on, consacrait tous ses efforts à fabriquer des indi-

vidus dans le monde sublunaire pour y continuer les espèces. Qu'est-ce à dire? Comment la nature peut-elle en fabriquant des individus assurer la perpétuité des espèces et pourquoi le fait-elle?

D'après Aristote, la nature qui, dans l'univers a des intentions manifestes, y poursuit comme fin principale ce qui est perpétuel. Les êtres éphémères et passagers ne sont pas voulus pour eux-mêmes; ils sont voulus en fonction de ce qui est éternel ou susceptible de l'être. Or, la seule éternité que l'on puisse attribuer aux choses du monde sublunaire est l'éternité de l'espèce; les individus y sont tous transitoires. Ce n'est pas que les formes ou espèces soient réalisées à l'état séparé et éternel comme l'enseignait Platon; elles n'existent que dans les individus qui s'offrent à l'observation. Mais, même selon cette conception, les espèces peuvent encore recevoir une certaine éternité. Car, on pourra dire qu'une espèce dure toujours, si toujours il y a dans l'univers des individus qui la réalisent et la représentent. C'est ainsi que les êtres matériels participent, selon leur capacité, à la condition de la divinité. Pareille éternité ne peut cependant être assurée que par le devenir constant d'individus nouveaux puisque les espèces trouvent en eux seuls leur réalité et que tous sont corruptibles. C'est pourquoi la nature multiplie sans cesse les individus; c'est pourquoi aussi elle a doué les vivants matériels de l'instinct de reproduction. La génération a pour raison d'être le bien de l'espèce, et la succession ininterrompue des individus de même nature est une imitation lointaine, un simulacre du mouvement perpétuel des corps célestes.

Aristote expose cette doctrine à plusieurs reprises(1).

(1) *De Anima*, II, 4; 415a 24-b8. « Haec enim operatio maxime omnium operationum viventibus est naturalis... unumquodque inquam aliud sibi simile procreare, animal quidem animal, plantam autem plantam, ut sint semper hoc pacto condicionemque subeant quoad possunt divinam. Id enim ipsum appetunt universa, gratiaque ipsius omnia agunt, quaecumque secundum naturam agunt... Cum igitur semper esse condicionemque divinam subire continuatione nequeant animantia, quia fieri nequit ut caducorum atque mortalium quicquam idem unumque numero semper permaneat, ut unumquodque potest sic aeternitatis condicionisque divinae particeps est, aliud quidem magis, aliud autem minus; permanetque non ipsum, sed tale quale est ipsum, numero quidem non unum, specie autem unum. Quapropter semen animalium et plantarum organum est ». Cf. aussi: *De Generatione et Corruptione*, II, 9-11; (335 a 24-338b20). *De partibus Animalium* I; (640 a). — W. Ogle, *De Partibus Animalium* (translation), Oxford, 1911; (640 a), note 1. W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1937, pp. 169 et ss.

Elle se rencontre fréquemment dans les œuvres des aristotéliciens du moyen âge et elle y prend un singulier relief. Voici comment saint Thomas la résume:

« Est autem considerandum quod alio modo intentio *naturae* fertur ad corruptibiles et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur *esse de intentione naturae*, quod est *semper et perpetuum*. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione *naturae*, sed quasi ad aliud ordinatum. Alioquin eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, *bonum speciei est de principali intentione naturae*, ad *cujus conservationem naturalis generatio* ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae ». (1)

Personnifiez la nature et transposez en termes d'imagination les idées exprimées dans ce texte; vous aurez quelque chose d'analogue à ce que contiennent les vers 15893-977:

15899 Car les pieces tant les font vivre
Que Mort ne les peut aconsivre,
Ja tant ne savra courre après;
Car Nature tant li va près
Que quant la Mort o sa maçue
Des pieces singulieres tue...

15912 Nes peut ensemble conceper;
Car, quant l'une par deça hape,
L'autre par dela li eschape;
Car, quant ele a tué le pere,
Remaint il fiz ou fille ou mere,...

15965 Ainsinc Mort, qui ja n'iert saoule,
Gloutement les pieces engoule;
Tant les suit par mer e par terre
Qu'en la fin toutes les enterre.
Mais nes peut ensemble tenir,
Si qu'el ne peut a chief venir
Des espieces dou tout destruire,
Tant sevent bien les pieces fuire;
Car, s'il n'en demourait que une,
Si vivrait la fourme comune.

(1) *Sum Theol.*, I, 98, 1; éd. Léonine, T. 5, p. 436.

16625 E toujourz a ce labourez
Que les servez e enourez,
Pour continuer vostre espiece,
Si que ja mort ne la depiece.

Tant qu'il reste un individu, l'espèce ou forme commune se trouve représentée et sa perpétuité assurée. Pour un écrivain du moyen âge, le phénix se présente comme une excellente illustration de cette doctrine, un merveilleux exemple de la force et de l'ingéniosité avec lesquelles la nature pourvoit à la perpétuation des espèces. Étant donné qu'en principe il ne peut y avoir qu'un seul phénix à la fois, la nature l'a pourvu d'une faculté de reviviscence qui permet à la forme qu'il représente de ne pas disparaître:

15975 E par le *fenis* bien le semble,
Qu'il n'en peut estre deus ensemble. (1)
Toujourz est il un seus fenis,
E vit, anceis qu'il seit fenis,
Par cinc cenz anz; au darrenier
Si fait un feu grant e plenier
D'espices e s'i boute e s'art.
Ainsinc fait de son cors essart.
Mais, pour ce qu'il sa fourme garde,
De sa poudre, coment qu'il s'arde,
Uns autres fenis en revient,
Ou cil meïsmes, se devient,
Que Nature ainsinc resoucite,
Qui tant a s'espiece profite
Qu'ele perdrait dou tout son estre
S'el ne faisait cetui renaistre.
C'est fenis la comune fourme
Que Nature es pieces refourme
Qui dou tout perdue serait,
Qui l'autre vivre ne lairait.

Si un autre phénix ne sortait pas des cendres de celui qui meurt, l'espèce elle-même ou forme commune disparaîtrait, puisqu'il n'y en a jamais qu'un seul. Or, la nature ne le permet pas, car elle poursuit avant tout la durée des espèces, directement requises par la perfection de l'univers. Il en est ainsi pour tous les êtres du monde sublunaire:

(1) « Cette vérité de la perennité des espèces apparaît très bien par l'exemple du phénix. Car il ne peut y en avoir deux à la fois. »

15999 Cete maniere neïs ont
Trestoutes les choses qui sont
Desouz le cercle de la lune
Que, s'il en peut demourer l'une,
S'*espiece* tant en li vivra
Que ja Mort ne l'aconsivra.

Le phénix était un oiseau célèbre au moyen âge. On voyait en lui le symbole de la résurrection et la plupart des Traités sur les Animaux lui consacrent une notice « respectueuse » (1). Il est permis de penser avec Albert le Grand qu'il n'a jamais existé ailleurs que dans l'imagination des mystiques:

« Phœnicem avem esse Arabiæ in Orientis partibus scribunt hi qui magis *theologica mystica* quam *naturalia* perscrutantur. Dicunt autem hanc avem sine masculo et sexus commixione *solam in sua esse specie,* et convenire in orbem, et trecentis quadraginta annis vivere solitariam... Cumque sentit se ætate gravari construit nidum in alta et abdita super limpidum fontem sita arbore ex thure et myrrha et cinnamomo et aliis aromatibus pretiosis, et ruit in nidum, et se radiis ferventibus objicit solis et illos resplendentia pennarum multiplicat donec ignis e icitur, et sic se cum nido *incendit* et *incinerat:* dieque altero, ducunt vermem in cineribus nasci, qui alis die tertia assumptis, infra paucos dies in avem pristinæ figuræ commutatur: et tunc avolat... Et sicut dicit Plato, « *non sunt a nobis calumnianda quae libris sacrorum delubrorum conscripta referuntur* » (2).

Des idées se rapportant à cette doctrine aristotélicienne se trouvent aussi dans le discours de Raison:

4403 Mais je sai bien, pas nou divin,
Continuer l'estre devin
A son poeir vouleir deüst
Quiconques a fame geüst,
E sei garder en son semblable,
Pour ce qu'il sont tuit corrompable.

« Je sais bien, dit Raison, que quiconque s'unit à une femme doit vouloir continuer l'être divin et se survivre en son

(1) E. Langlois, *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891, p. 165.
(2) Albert le Grand, *De Animalibus*, lib. 23, no. 96; éd. Borgnet, T. 12, p. 500.

semblable ». Autrement dit, la fin de l'union charnelle n'est pas le plaisir mais la génération de descendants qui prolongeront, en quelque sorte, la vie des parents et continueront de faire vivre l'espèce humaine. — Le plaisir lui-même est ordonné à cette fin. La nature a fait l'union charnelle délectable pour que les hommes, comme les autres vivants sensibles d'ailleurs, ne se soutraient pas à ce devoir envers la forme commune ou l'espèce:

4415 Pour c'i mist Nature delit, (1)
Pour ce veaut que l'en s'i delit
Que cil ouvrier ne s'en foïssent
E que cete euvre ne haïssent,
Car maint n'i trairaient ja trait
Se n'iert deliz qui les atrait.

Cette idée du plaisir charnel ordonné au bien de l'espèce a été maintes fois exposée par les écrivains de l'antiquité (2); mais les termes dans lesquels elle se présente ici décèlent l'influence d'Aristote. Elle est d'ailleurs courante chez les aristotéliciens du 13e siècle:

« Delectationes autem proportionantur operationibus quorum sunt perfectiones... Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum quibus conservatur natura speciei » (3)

Aux vers 6965 et suivants, Raison expose la même doctrine, à une différence près: les intentions de nature sont rapportées à Dieu. « C'est volontairement et non pas contre son gré que Dieu a donné aux êtres le pouvoir d'engendrer »:

(1) « C'est à cette fin que Nature a attaché une délectation à l'acte charnel ».
(2) Lucrèce, *De Rerum Natura*, II, 172:
Ipsaque deducit dux vitæ dia voluptas
Et res per Veneris blanditur sæcla propagent
Ne genus occidat humanum...
(3) S. Thomas, *Sum. Theol.*, II-II,151, 3; éd. Léonine, T. 10, p. 194. — « La volupté n'est qu'un voile sous lequel la nature déguise ses fins, une amorce par où elle nous attire ». G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, 1912. p. 132. Cette réflexion est juste à condition qu'on n'exagère pas à ce sujet le cynisme de Jean de Meun. Des manuels modernes de philosophie scolastique. qui n'ont rien de cynique, exposent la même idée.

Car volentiers, non pas enviz,
Mist Deus en coilles e en viz
Force de generacion,
Par merveilleuse entencion,
Pour l'espiece aveir toujourz vive
Par renouvelance naïve,...
Par quei Deus la fait tant durer
Qu'el ne peut la mort endurer,
Ausinc fist il aus bestes mues,
Qui resont par ce soutenues,
Car, quant les unes bestes meurent,
Leur fourmes es autres demeurent.

Génération et Corruption.

Mais Nature douce e piteuse,
Quant el veit que Mort l'envieuse,
Entre li e Corrupcion,
Vienent metre a destruccion
Quanqu'eus treuvent dedenz sa forge,
Toujourz martele, toujourz forge,
Toujourz ses pieces renouvele
Par generacion nouvele.

Ces vers font allusion — comme d'ailleurs tout ce passage — à une doctrine de philosophie aristotélicienne en étroite liaison avec la précédente: la génération et la corruption. Aristote a écrit un traité « *de la génération et de la corruption* » souvent commenté au moyen âge et qui était au programme à la faculté des arts de Paris vers 1255 (1). Dans ce traité, le Philosophe tente d'expliquer les changements ou « mouvements » dont le monde sublunaire est le théâtre. Ces changements sont de plusieurs sortes: un corps passe d'un lieu à un autre: c'est un mouvement local; son volume s'accroît ou diminue; il y a alors augmentation ou diminution; ses qualités changent, de blanc il devient noir par exemple: on a alors une altération; enfin, les corps sont transformés dans leur substance même et changent d'espèce, le bois devient cendre ou, pour prendre l'exemple de Jean de Meun, la fougère est transformée en verre: c'est proprement ce qu'Aristote appelle une

(1) DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T.1, Paris, 1889, p. 278, no. 246.

corruption. Mais c'est en même temps une génération, car génération et corruption ne sont que deux aspects opposés d'une même transformation substantielle, d'un même « mouvement », comme dit Aristote. Considéré par rapport à la chose qui est détruite le changement est une corruption; en regard de l'être nouveau qui apparaît, il est une génération. La route qui conduit du Pirée à Athènes n'est pas la même que celle qui va d'Athènes au Pirée. C'est ainsi que toute génération implique une corruption et inversement. « Generatio unius, corruptio alterius » dit la maxime scolastique formulant cette doctrine d'Aristote (1).

On voit par là que « generacion » et « corrupcion » ont, dans la langue de Jean de Meun, des sens assez éloignés de ceux qu'ils ont dans la langue française moderne. « Corrupcion » n'a pas un sens moral, mais physique; il signifie: la destruction d'une chose. Il est synonyme de « mort » lorsque l'être détruit est un vivant; mais la corruption aristotélicienne comprend aussi la destruction des substances inanimées. « Generacion » a une signification aussi large. Lorsque l'alchimiste fabrique du verre avec des fougères, il y a corruption des fougères et génération du verre. — Le sens des vers cités plus haut apparaît alors clairement: Nature, constatant que la mort et la corruption ne cessent de détruire des êtres dans le monde sublunaire, en fait constamment naître d'autres, destinés à les remplacer et à perpétuer les espèces. On devra entendre dans le même sens les autres emplois de « generacion », « engendrer », « corrupcion », « corrompable », au cours du roman et voir dans tous ces passages la reprise de cette théorie aristotélicienne:

4408 Pour ce qu'il sont tuit corrompable.

16281 Les figures representables
De toutes choses corrompables.

19062 Quanque je faz est corrompable.

(1) ARISTOTE, *De Generatione et Corruptione*, I, 3-5; (317b-322b). — *Physica*, V, 1, 2; (224a 21- 226b 16). Cf. W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1943, pp. 81-83, 98-108, 167-68.

19087 Par nature estes corrompable.

19097 Ja n'i vaudra corrupcion.

19101 Don fait estes e engendré.

19104 Ne de corrupcion quité

19981 Plus vous di, nou tenez a fables,
Qu'eus ne sont mie corrompables.

18971 Car quanque la lune a souz sei
Est corrompable, bien lou sai

Aussi bien, faut-il prendre dans le même sens aristotélicien certains emplois des termes « muer », « muable ». Dans la langue de l'aristotélisme médiéval, *mutare, movere, mutatio, motus* ne désignent pas seulement le mouvement local, mais toutes les espèces de changements indiquées précédemment. « Muer » doit alors se traduire par changer, transformer:

16141 E les autres metauz desnuent
De leur fourmes, si qu'il les muent
En fin argent, par medecines.

16955 E muent par leur influences
Les accidenz e les sustances.

16090 Son muables en tant de guises

Forme et matière.

Nous avons rencontré dans les vers cités précédemment les mots « fourme », « fourme comune ». Notre texte contient aussi quelques emplois de « matire », « matire prumeraine ». Ces expressions se rapportent à la conception aristotélicienne de la composition des corps. communément appelée hylémorphisme. D'après les aristotéliciens du 13e siècle, la substance des corps du monde sublunaire est faite de deux composants qui s'unissent comme acte et puissance; la forme et la matière (1).

(1) La théorie de la matière et de la forme s'applique aussi, en aristotélisme, aux corps célestes, mais dans un sens différent, qu'il ne convient pas de rapporter ici.

La forme est ce par quoi un être est ce qu'il est, ce par quoi il appartient à une espèce déterminée; c'est le principe déterminant du composé, ou encore l'idée dont il est la réalisation existentielle, mais réduite à l'état individuel et particulier. Ainsi, la forme substantielle de Critias est ce par quoi Critias est homme et appartient à l'espèce humaine. La matière, comme composant substantiel des corps, prend chez les scolastiques le nom de matière première. Cette expression ne se rencontre que très rarement dans les œuvres d'Aristote; il emploie plutôt le terme matière, sans attribut (ulè). Les scolastiques qui s'inspirent du Stagirite conçoivent la matière première comme un principe passif, une pure puissance qui reçoit la forme substantielle et lui sert de sujet, tout en demeurant apte à changer de forme. « Materia, ut dicit Aristoteles in fine primi Physicorum, est primum subjectum ex quo fit aliquid cum insit, non secundum accidens. Cum insit dicit, quia in omni eo quod fit secundum naturam, necessarium est inesse materiam... Et hæc est diffinitio materiæ primæ, de qua dicit Aristoteles ibidem quod est ingenita et incorruptibilis » (1). Ce raccourci aristotélicien peut nous laisser dans le noir. La matière première est une réalité qui n'est connue que par ce qu'elle explique. Aristote a conçu l'hylémorphisme pour rendre compte des transformations substantielles des corps et du mouvement en général. Les scolastiques nous avertissent de ne pas confondre la matière première avec la matière seconde c'est-à-dire la matière douée de quantité et d'extension que l'on peut voir et toucher (2).

La théorie hylémorphique — exposée ici en termes très rudimentaires — est caractéristique de l'Aristotélisme (3). Elle a été acceptée, sous des variations accidentelles, par la

(1) Albert le Grand, *Isagoge in Phys.*, p. 1, cap. 2: De Materia; éd. Borgnet, T. 5, p. 447.

(2) C'est la matière au sens moderne: « La matière... dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables, et nous ne saurons découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière » Descartes, *Principes*, II, 22. A. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, T. 1, Paris, 1932, pp. 444-46.

(3) W. D. Ross, *Aristotle*, pp. 63-71, 167-76. — « Dicit Philosophus... quod principiorum rerum generabilium et corruptibilium aliud est materia, aliud est forma... Materia vero, cum sit ens in potentia, est causa quare ista inferiora possunt esse et non esse. Forma vero est causa esse tantum ». S. Thomas, *In De Generatione et Corruptione*, lib. 2, lec. 9; éd. Léonine, T. 3, p. LI (continuatio).

plupart des philosophes du moyen âge. On doit la considérer comme une explication philosophique de la composition des corps et non comme une explication physique au sens moderne du mot. Les gens du moyen âge expliquent d'ordinaire la constitution physique des corps par la théorie des quatre éléments (1). — Notre texte ne contient pas sur l'hylémorphisme des développements comparables aux considérations sur l'individu et l'espèce, la génération et la corruption. Mais, cette théorie est sous-jacente à plusieurs développements, et on ne peut douter que Jean de Meun l'ait connue et acceptée:

20592 D'un brief mot vueil qu'il vous souviegne
Que qui la fourme e la matire
Dou parc verrait bien pourrait dire
Qu'onques en si bel paradis
Ne fu fourmez Adans jadis.

15973 Car, s'il n'en demourait que une, (une pièce)
Si vivrait la fourme comune.

15983 Mais, pour ce qu'il sa fourme garde.

15995 C'est fenis la comune fourme.

16069 Se tant ne fait qu'el les rameine
A leur matire prumeraine.

16077 Quant el ferait son elissir,
Don la fourme devrait issir.

16141 Et les autres metauz desnuent
De leur fourmes, si qu'il les muent.

Étant ce par quoi une chose se situe dans une espèce déterminée, la forme peut être considérée sous deux aspects: en tant que commune à tous les individus de cette espèce: c'est la « fourme comune »; en tant que reçue dans une matière et particularisée dans un individu: c'est la forme particulière que Jean de Meun désigne simplement par « fourme », aux vers 16078, 16142, 20593. Au vers 15983, « fourme » a le sens de forme commune. Cette distinction était courante au moyen

(1) Voir p. 229.

âge: « Et illarum (formarum corporalium) quædam est universalis et alia particularis. Universalis est illa quæ totaliter sive universaliter consideratur in suo esse, ita quod non est impressa alicui materiæ, ut albedo. Particularis est illa quæ est sigillata in hoc subjecto, ut hæc albedo » (1).

On voit par là que « forme commune » ou « universelle » a un sens très voisin de celui d'espèce; la forme commune des hommes, par exemple, c'est l'idée d'homme, l'humanité. Jean de Meun prend souvent l'une pour l'autre. Dire que les individus sont ordonnés à la conservation de la forme commune, c'est dire qu'ils ont pour raison d'être la perpétuation de l'espèce. Si le phénix ne renaissait pas de ses cendres « sa forme serait perdue »; entendez: l'espèce phénix ne serait plus représentée dans l'univers.

La forme étant par définition un principe actif et déterminant, on appelle aussi formes, les qualités, les dispositions d'une chose, en un mot tous les accidents qui la déterminent. « Item formarum alia est substantialis et alia accidentalis. Substantialis est illa quæ adjunctione sui ad materiam facit quid, id est esse essentiale, ut igneitas; accidentalis est illa quæ adjunctione sui ad materiam non facit quid, sed secundum quale, ut albedo » (2). La blancheur est une forme accidentelle; l'humanité est une forme substantielle. Jean de Meun affirme que la nature donne de « vraies formes », c'est-à-dire des formes substantielles, tandis que l'art ne produit pas des formes accidentelles:

16014 Si (ainsi Nature) taille empreintes de tel letre
Qu'el leur done fourmes veraies,
En coinz de diverses moneies,
Don Art faisait ses essemplaires,
Qui ne fait pas fourmes si veires.

Enfin, les scolastiques classent dans le prédicament qualité la figure et la forme, *forma et figura*. Dans cet ordre, ces termes désignent tous deux la forme *extérieure* d'un corps, résultant de ses dimensions et de la disposition de ses parties

(1) Albert le Grand, *Isag. in Phys.*, cap. 4; Borgnet, T. 5, p. 449.
(2) Ibidem.

(anglais shape). Mais *forma* comporte en plus la juste proportion, la beauté (latin formosus). En pratique, il est souvent employé au sens de *figura*. Notre texte contient plusieurs emplois de « fourme » et de « figure », au sens de forme extérieure, dimension:

8312 Gart que dou tout ne s'asseüre
En sa beauté ne en sa fourme.

9059 Si quiert beauté de creatures
Que Deus fait de plus vils figures.

16038 Queusque figures qu'eles aient.

16755 E par raisonables mesures
Termina toutes leur figures.

16109 Ci sont espieces treschangiees,
Ou leur pieces d'aus estrangiees
E en sustance e en figure.

L'art imite la nature.

Notons d'abord que dans la scolastique du 13e siècle, l'art, *ars*, comprend non seulement les disciplines qui s'appliquent à l'expression du beau, mais toute activité humaine se terminant à la production d'une œuvre extérieure: les arts mécaniques aussi bien que les arts libéraux. On le définit communément à cette époque: *recta ratio factibilium*. On veut signifier par là que l'art est une rectitude de l'esprit et qu'il a pour objet tout le domaine du faire, *factibile*, c'est-à-dire toute œuvre extérieure résultant de l'activité intelligente de l'homme considérée, non par rapport à l'usage que l'homme fait de sa liberté en l'exécutant, mais uniquement par rapport à la chose produite. « Ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquomodo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est » (1). Selon

(1) S. Thomas. *Sum. Theol.*, I-II, 57, 3; éd. Léonine, T. 6, p. 366. « Ars importat rectitudinem rationis circa factibilia, idest circa ea quae aguntur in exteriorem materiam sicut est secare et alia hujusmodi opera ». Idem, *In Post. Analytica*, lib. 1, lec. 44; éd. Léonine, T. 1, p. 323. Cf. J. Maritain, *Art et Scolastique*, Paris, 1927.

cette conception, les arts mécaniques: la menuiserie, l'agriculture etc. réalisent la notion d'art au même titre et même plus parfaitement que les arts libéraux. S. Thomas démontre que les disciplines du Trivium et du Quadrivium ne peuvent être des arts que parce qu'elles comportent la production d'une œuvre extérieure. « Inter ceteras scientias, artes dicuntur quia non solum habent cognitionem sed opus aliquod quod est immediate ipsius rationis ut constructionem (grammaire) syllogismos (dialectique) et orationem formare (rhétorique), numerare (arithmétique), mensurare (géométrie), melodias formare (musique), cursus siderum computare » (astronomie) (1). Ainsi conçu comme une connaissance pratique ordonnée à la production d'une œuvre extérieure et engagée dans cette action même, l'art se distingue nettement de la science proprement dite. Cette distinction remonte à l'enseignement d'Aristote. Le 12e siècle ne faisait pas de dicrimination précise entre *scientia* et *ars*. « Dico dialecticam esse scientiam, id est artem vel disciplinam » (2). Au 13e siècle ces disciplines furent conçues comme essentiellement distinctes conformément à l'enseignement des Seconds Analytiques.

Jean de Meun emploie fréquemment « arz » au sens de « discipline du faire »: 16014, 16035:

17253 Nus d'aprendre mestier n'avrait,
Senz estuide des *arz* savrait.

15925 Don l'uns s'en fuit a la querole,
L'autre au moustier, l'autre a l'escole,
Li autre a leur marcheandises,
Li autre aus *arz* qu'il ont aprises.

20139 Cist (Jupiter) fist diverses *arz* nouveles.

20175 Ainsinc sont *arz* avant venues.

(1) S. Thomas, *Expos. sup. Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 1, 3m dans P. Mandonnet, *Opuscula Omnia S. Thomae Aquinatis*, Paris, 1927, T. 3, p. 101. « Nec oportet si liberales artes sunt nobiliores quod magis eis conveniat ratio artis ». Idem, *Sum. Theol.* I-II- 57, 3; éd. Léonine, T. 6, p. 367.

(2) Hugues de S. Victor, *Didascalion*, lib. 2, cap 31; P. L. 176, col. 764. « Ars potest dici scientia quae artis praeceptis regulisque consistit ». Ibidem, lib. 2, cap. 1; P. L. col. 751.

Dans ces trois derniers exemples « arz » désigne plus particulièrement les arts mécaniques et pourrait se traduire par métier. — Dans d'autres cas, il a des sens dérivés: artifice (8734), art de se parer (13600), art d'aimer etc.

C'est en fonction de ce sens large qu'il faut entendre les développements de notre texte où le pouvoir de l'art est déclaré, avec emphase, inférieur à celui de la nature. Il ne s'agit pas seulement des beaux arts, mais de toute fabrication humaine:

16019 Mais par mout ententive cure
A genouz est devant Nature, (1)
Si prie e requiert e demande,
Come mendiant e truande,
Povre de science e de force,
Qui d'ensivre la mout s'esforce,
Que Nature li vueille aprendre
Coment ele puisse comprendre,
Par son engin, en ses figures,
Proprement toutes creatures.
Si garde coment Nature euvre,
Car mout voudrait faire autel euvre,
Et la contrefait come singes.

Les idées contenues dans ce passage (16017-64) se ramènent à ceci: l'art imite la nature, mais jamais il ne pourra atteindre son pouvoir, en particulier jamais il ne produira la vie. C'est là un vieux thème scolastique, auquel Aristote n'est probablement pas étranger. Albert le Grand l'exploite souvent dans ses traités sur les minéraux, l'alchimie, les corps célestes etc., et il prend à ses yeux la valeur d'une maxime: « Ars licet imitetur naturam, tamen ad plenum opus naturæ attingere non potest » (2). De même saint Thomas, commentant Aristote: « Attendendum est autem quod actus rationis similes sunt quantum ad aliquid actibus naturæ. Unde et ars imitatur naturam in quantum potest » (3). La médecine par exemple,

(1) « L'art est à genoux devant Nature ».

(2) Albert le Grand, *De Mineralibus*, lib. 1, tract. 1, cap. 3; éd. Borgnet, T. 5, p. 4. — Aristote: « At si ars imitatur naturam, ejusdem autem scientiae est formam atque materiam usque ad terminum quendam cognoscere ». *Physica*, lib. 2, cap. 2; (194a21). Voir la suite.

(3) S. Thomas, *In Post. Analytica*, lib. 1, lec. 1; éd. Léonine, T. 1, p. 138, n. 5.

« l'arz des fisiciens » n'opère dans le soin des malades qu'en observant et en appliquant les procédés de la nature. « Et similiter, si ea quæ fiunt a natura fierent ab arte, hoc modo fierent sicut apta nata sunt fieri a natura, ut patet in sanitate quam contingit fieri et ab arte et a natura; sicut enim natura sanat calefaciendo et infrigidando, ita et ars » (1).

L'art imite donc la nature en autant qu'il le peut. Nous n'avons aucune raison de voir dans les développements emphatiques de notre auteur une intention malveillante ou cynique à l'endroit de l'art. Il ne fait que reprendre et développer en termes littéraires une doctrine courante chez les philosophes du temps, fondée sur l'expérience et qui n'a rien de révolutionnaire. Mais il faut l'entendre de l'art au sens défini précédemment et non pas uniquement de la discipline du beau.

Ce contexte permet de mieux saisir le sens des vers qui introduisent ce thème et dont j'ai déjà parlé: la nature produit de « vraies formes », l'art ne donne pas des formes « aussi vraies » (16015-18). En effet, les mêmes scolastiques enseignent que seule la nature peut causer des formes substantielles et que l'art n'agit que sur les accidents. Par les forces de la nature, les minéraux changent d'espèce, des vivants nouveaux apparaissent, des animaux sont engendrés; l'activité humaine, au contraire, n'atteint que l'extérieur des choses et n'opère que des tansformations accidentelles. « Ars autem deficit ab operatione naturæ quia natura dat formam substantialem quod ars non potest; sed omnes formæ artificiales sunt accidentales » (2). — Jean de Meun affirme pourtant dans les vers suivants que l'art transforme les métaux. Mais il s'agit de l'alchimie.

L'art d'alchimie.

L'alchimie est plus qu'un thème scolastique, c'est un art aux yeux des gens du moyen âge. Les « naturalistes » lui consacrent de longs traités qu'ils intitulent parfois: *De arte alchimiae* (3). D'ordinaire, ils ont soin de démontrer, dans l'un des

(1) S. Thomas, *In Phys.*, lib. 2, lec. 13, éd. Léonine, T. 2, p. 93; lib. 7, lec. 5, p. 339.
(2) S. Thomas, *Sum. Theol.*, III, 66, 4; éd. Léonine, T. 12, p. 66.
(3) Cf. le traité attribué à Avicenne: *Artis chemicae principes.*

premiers chapitres que l'alchimie est un art *véritable*, comme dit Jean de Meun; sans doute parce qu'il se trouvait des gens pour l'assimiler à la magie (1). Le sujet traité ou plutôt touché par notre auteur (16065-148) est celui de la transformation des métaux, opérée par l'alchimie. Les spécialistes du temps traitent longuement de cette question; d'autant plus, qu'Aristote semble affirmer au 4e livre des Météorologiques que les artistes (artifices) ne peuvent pas changer les métaux d'espèce; ils ne font que les teindre et leur donner ainsi l'apparence de l'or ou de l'argent (2). Dans son Traité des Minéraux, Albert le Grand pose la question sous forme scolastique: « Utrum species metallorum possint ad invicem transmutari, sicut dicunt alchimici » (3). On trouve dans ce court chapitre à peu près tout ce que Jean de Meun dit de l'alchimie. Cela ne signifie pas que ce texte d'Albert est une source directe de Jean de Meun. Comme l'a observé Langlois, « les mêmes idées sont exprimées en termes semblables dans plusieurs traités qui lui étaient accessibles » (4). On pourrait les trouver dans telle ou telle œuvre de Robert Grossetête, Roger Bacon, ou même dans le *Speculum Naturale* de Vincent de Beauvais.

Mais, ce chapitre d'Albert le Grand est particulièrement éclairant: J'en extrais les principales idées énoncées par Jean de Meun. « Avicenne dans son Alchimie affirme... que les espèces des métaux ne sont changées que *si on les réduit à la matière première*... Mais il faut ajouter que les alchimistes expérimentés procèdent de la même façon que les médecins... D'abord, ils *purifient complètement le vif argent et le soufre* qui se trouvent dans les métaux; ceci fait, ils en renforcent les

(1) Cf. Albert le Grand, *Libellus de alchimia*, cap. 3: Probat artem alchimiae esse veram. C'est cependant un art réservé. Roger Bacon et Albert le Grand avertissent qu'il faut en garder les secrets: Cf. Bacon, *De secretis operibus artis et naturae*, cap. 8: De occultando secreta naturae et artis; éd. J. S. Brewer, *Opera Inedita*, Londres, 1859, p. 542.

(2) « Ex omnibus autem his inductis possumus considerare utrum verum sit quod quidam Aristotelem dicunt dixisse... quod videlicet sciant artifices alchimiæ species permutare non posse, sed similia his facere possunt, ut tingere rubeum citrino, ut aurum videatur... » Albert le Grand, *Mineralium*, lib. 3, tr. 1, c. 9; Borgnet, 5, p. 70. Cf. L. Thorndike, *History of Magic*, New York, 1943, T. 2, p. 471, 668.

(3) Lib. 3, tr. 1, c. 9; Borgnet, 5, pp. 70-71.

(4) Édition, note au vers 16065. — « Porro per artem alchimiæ transmutantur corpora mineralia a propriis speciebus ad alias, præcipue metalla ». Vincent de Beauvais, *Speculum Naturale*, lib. 8.

vertus élémentaires et célestes, au *degré convenable à la mixtion du métal qu'ils veulent obtenir*. Alors, la nature elle-même opère et non pas l'art; celui-ci ne fait qu'aider et favoriser. En procédant ainsi, les alchimistes semblent bien produire de l'or et de l'argent véritables ». — Plus loin, Albert met en garde contre les sophistiqueurs: « Qui autem per alba albificant et per citrina citrinant, manente specie metalli prioris in materia, procul dubio deceptores sunt, et verum aurum et verum argentum non faciunt ». Ce sont ces gens qui « euvrent de sofisterie » (16146), c'est-à-dire de *sophistication* (1).

Daus son *Libellus de Alchimia*, Albert affirme à plusieurs reprises que les métaux sont engendrés dans la terre par le soufre et le vif argent (2); ces deux corps sont comme « le père et la mère des métaux » (3). Il nous dit aussi que les « esprits » des minéraux sont au nombre de quatre: le mercure, le soufre, l'arsenic et le sel ammoniaque; les métallurgistes doivent veiller soigneusement à ne pas les laisser s'évaporer pendant la chauffe. Au surplus, ils ne peuvent pénétrer dans les corps que si ceux-ci ont été au préalable complètement purifiés. C'est de ces quatre esprits qu'est faite la teinture qu'on apelle *Elixir*, mot arabe qui correspond au latin *Fermentum*. Albert nous renseigne aussi sur les différentes espèces de fours de chauffe; il y en a pour tous les besoins et tous les goûts, en particulier pour ceux « qui de veirrerie sont maistre »: *furni vitreariorum* (4). Quant à ces pierres inquiétantes qui, à l'occasion des ouragans, tombent des nues sans y être montées, Albert en explique l'origine, dans son traité des Minéraux, et ses explications sont de nature à nous rassurer, sinon à nous satisfaire (5).

(1) Et non pas proprement *sophistique*, comme traduit Langlois.

(2) « omnia metallorum genera generantur in terra ex sulphure et argento vivo commistis ». *De alchimia*, c. 2; éd. Borgnet, T. 37, p. 547.

(3) *Mineralium*, lib. 4, tr. 1, c. 1: « De his quæ quasi universalia metallorum sunt sicut pater et mater, scilicet sulphur et argentum vivum ».

(4) *De alchimia*, c. 5-12. « Spiritus ingredi corpora non possunt nisi purgata et non ingrediuntur nisi aqua duce ». « Sciendum ergo quod quatuor sunt metallorum spiritus scilicet mercurius, sulphur, auripigmentum vel arsenicum et sal ammoniacum... De his quatuor spiritibus fit tinctura quæ dicitur Elixir arabice, Fermentum latine ».

(5) Albert le Grand, *Mineral.*, lib. 1, tr. 1, c. 7: De commemoratione locorum in quibus generantur lapides. — D'après Albert le Grand les métaux ne diffèrent entre eux qu'accidentellement; leurs changements ne sont donc pas

16102 E quant esparz vient e toneirres,
Si repeut l'en souvent voeir
Des vapeurs les pierres choeir,
Qui ne monterent mie pierres.

Ces textes scolastiques, d'un médiocre intérêt, nous aident à comprendre et à apprécier à leur juste valeur les connaissances de Jean de Meun, en matière d'alchimie. Il ne fait que vulgariser quelques points de doctrine empruntés littéralement aux écrits des spécialistes du temps. On sourit en lisant le jugement suivant sur ces vers. « Ils ne s'agissait donc plus que de trouver cette médecine ou recette blanche, fine et pénétrante; et c'est là ce qu'on a cherché dans tous les siècles, et ce qu'on cherche peut-être dans le nôtre. Nulle part la doctrine du grand œuvre n'est exposée avec plus de clarté apparente, d'ordre, de concision » (1).

In medio stat virtus

Les Grecs, et en particulier Aristote, enseignaient que l'activité vertueuse consiste essentiellement dans un juste milieu déterminé par le sage. Ils voulaient signifier par là que pour être moralement bonne, l'action humaine doit se conformer à une mesure dictée par la raison droite et que cette dictée s'écarte nécessairement de deux excès opposés. Ainsi, un acte de tempérance est à la fois éloigné du trop et du trop peu; on peut pécher contre cette vertu en ne buvant pas assez aussi bien qu'en buvant trop. La raison droite, c'est-à-dire la raison du sage indique le milieu à tenir entre ces deux excès, dans les différentes circonstances de la vie, et la vertu consiste

---

des transformations substantielles. C'est pourquoi l'art d'alchimie peut les opérer. « Metalla differunt inter se accidentali forma tantum, non essentiali... Unde possibile est per artem novum corpus constitui ». *De alchimia*, c. 2. — Du reste les scolastiques enseignent communément que si l'art change parfois les formes substantielles, ce n'est qu'en mettant en action les forces de la nature. « Nihil prohibet arte fieri aliquid cujus forma non est accidens sed forma substantialis, sicut arte possunt produci ranæ et serpentes; talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum ». S. Thomas, *Sum. Theol.*, III, 75, 6, 1m; éd. Léonine, T. 12, p. 173.

---

(1) *Histoire littéraire de la France*, T. 23, p, 39.

dans la conformité à cette indication ou mesure. Sans doute, dans l'ordre d'excellence, la vertu est un extrême, mais, comme dit Aristote, « par rapport à son essence et à sa définition, elle est un milieu » (1).

Cette conception grecque de la vertu a connu un grand succès. On la retrouve chez les classiques latins: Cicéron, Sénèque etc.; elle est courante dans les œuvres latines du moyen âge, tant chez les « littéraires » que chez les scolastiques. Alain de Lille — une des sources préférées de Jean de Meun — l'évoque à plusieurs reprises (2); dans les disputes scolaires, on pose la question: « Utrum virtus consistit in medio » et la formule « In medio stat virtus » apparaît comme une maxime en morale médiévale. On sait qu'elle constitue un des pivots de la morale de saint Thomas.

Jean de Meun fait de nombreuses allusions à cette théorie soit par l'emploi du mot « meien » correspondant au latin « *medium* » (3) soit dans certains passages affirmant que la vertu se tient éloignée de deux excès: 4402, 5760, 2975-80.

4233 Que te semble or des maus d'amer ?
Sont il trop douz ou trop amer ?
Sez en tu le *meien eslire*
Qui te puist aidier e soufire ?

5744 Pour ce, se je defent ivrece,
Ne vueil je pas defendre a beivre.
Ce ne vaudrait un grain de peivre.
Se fole largece devee,
L'en me tendrait bien pour desvee
Se je comandaie avarice,
Car l'une e l'autre est trop grant vice.

(1) Aristote, *Ethicorum Nicomac.*, lib. 2, cap. 5 et ss; (1106 a 26). « Est igitur habitus ad consilium agendi capiendum aptus et expeditus, in ea mediocritate positus quæ ad nos comparatur, quæque ratione est definita, et ut prudens defeniret. Mediocritas autem seu medium est duorum vitiorum, unius quod ex nimio, alterius quod ex eo quod parum est noscitur... Virtus autem medium et invenit et sequitur » cap. 6, (1106 b 37-1107 a 6).

(2) « Quoniam omnis excessus, temperatæ morbidæ incessum disturbat et abundantiæ morbidæ inflatio quasi in quædam apostemata vitiorum exuberat ». *De Planctu Naturae;* P. L. 210, col. 456. Cf. aussi: *Anticlaudianus*, lib. 4, cap. 5; P. L. 210, col. 546.

(3) Phonétiquement « meien » remonte à l'adjectif *medianum*.

11269 Nepourquant autresinc grant perte
Receit l'ame en trop grant poverte
Come el fait en trop grant richece;
L'une e l'autre egaument la blece,
Car ce sont deus estremitez
Que richece e mendicitez;
Li meiens a non soufisance:
La gist des vertuz l'abondance.

Il faut, me semble-t-il, rattacher à cette notion grecque de juste milieu, les idées de mesure et de démesure si fréquemment rencontrées dans la littérature du moyen âge. La mesure est une loi fondamentale de la courtoisie; dans les romans et les chansons de geste, les amants et les chevaliers sont souvent punis « pour demesure ». Il est dit dans la légende de Tristan et Iseult que « Dieu hait toute demesure », et la Chanson de Roland nous fait voir son héros principal « démesurément » preux tandis qu'Olivier est sage (1). De même la geste de Doon de Mayence a pour thème central la démesure. — Or, pour les Grecs, la faute est précisément un « ubris », un excès.

Les mots « outrage », « outrageus », « outreement », très souvent employés dans notre texte, expriment la même idée et semblent bien dénoncer cette influence de la conception grecque du juste milieu moral. Quoi qu'il en soit, il faut les traduire par excès, démesure, excessif, excessivement, démesurément, et non par outrage, outrageusement. On remarquera qu'« outrages » est d'ordinaire opposé à « sages », avec lequel il rime d'ailleurs: 5659, 6600, 7059, 7932, 7956, 8226, 9976, 10094, 12324, 12641, 17035, 17934, 18619 etc. Dans le texte de Guillaume de Lorris: 1236, 1994, 1998, 2470.

4463 Jennece met ome es folies,
Es boules, es ribauderies,
Es luxures e es *outrages*.

5723 Si rapercevreiz vostre *outrage*,
Qui vous feigniez estre si sage.

7954 Dedenz Fole Largece maint,
Qui ne pense a riens fors a jeus,
E a despens faire *outrageus*.

(1) J. Bédier, *Les légendes épiques*, T. 3, Paris, 1930, pp. 431-32.

14673 — Don vueil je bien », fait cil, «qu'il viegne.
Mais que sagement se contiegne,
Si qu'il se gart de touz *outrages*.

18886 D'autre part, il est plus granz hontes
D'un fill de rei, s'il estait nices
E pleins d'*outrages* e de vices.

« Outrages » est parfois opposé à « raison ». C'est que la mesure est dictée par la raison et que la démesure consiste à s'écarter de cette dictée:

17752 Ce li fait Deus a force faire,...
17756 Si qu'il fait quanque faire deit
De tout pechié, de toute aumosne,
De bel paler e de ramposne,...
17762 Seit par raison, seit par *outrage*.
8223 Ou donez roses vermeilletes,
Ou primerole ou violetes,
En beaus glaons en la saison.
En teus dons n'a pas *desraison*. (1)

Relevons enfin quelques emplois du terme « meien » qui se réfèrent à un contexte tout à fait différent de celui qui vient d'être évoqué:

18181 Si font fantosmes aparanz (2)...
18182 A ceus qui regardent par enz;...
18185 E les peut l'en voeir joer
Entre l'ueil e le miroer
Par les diversitez des angles,
Seit li meiens compoz ou sengles, (3)
D'une nature ou de diverse,
En quei la fourme se reverse,
Qui tant se va montepliant
Par le meien obedient.

(1) « Ha! Perceval, fet ele, que est ce que vos dites? Voulez vos combatre a lui? Avez vos talent de morir ausi come vostre frere, qui sont mort et ocis par lor outrage? » *La queste del Saint Graal;* éd. A. Pauphilet (*Classiques français du moyen âge*) Paris, 1923, p. 72. — « Et fetes escrivre sus la tome: Ci gist Gaheriet et Gauvains que Lancelos ocist par l'outrage Gauvain ». « Et se il m'en meschiet ce sera par mon péché et par mon outrage ». *La mort le roi Artu;* éd. J. Frappier, Paris, Droz, 1936, p. 194. — Bien des exemples cités dans les dictionnaires de Lacurne et de Godefroid pourraient se traduire par faute, péché.

(2) « Les miroirs font apparaître des fantômes ».

(3) « Que le milieu soit composé ou simple ».

« Meien » désigne ici la substance intermédiaire entre l'œil et l'objet vu. Il doit se traduire par milieu et on peut le définir: « ce qui, interposé entre deux ou plusieurs corps, transmet une action physique de l'un à l'autre ». Tout ce passage de Jean de Meun est emprunté aux scolastiques. Ceux-ci étudient longuement la façon dont les sens externes perçoivent les objets et ils traitent à cette occasion du « medium ». Ils le font dans leurs traités de la connaissance en général, plus spécialement dans leurs commentaires du De *Sensu* et *Sensato* d'Aristote, au programme à la Faculté des Arts de Paris, vers 1250 (1):

« Color autem fit in oculo per actionem non physicam sed spiritualem; et ideo color indiget corpore in quo prius efficiatur spiritualis antequam in oculo generetur: et hoc corpus medium est » (2).

Microcosme et Mégacosme.

Il tient de mei, qui sui sa dame,
Treis forces, que de cors que d'ame,
Car bien puis dire senz mentir:
Jou faz estre, vivre e sentir...
De toutes les vertuz (3) abonde
Que Deus a mises en cet monde;
Compainz est a toutes les choses
Qui sont en tout le monde encloses,
E de leur bontez parçonierres (4):
Il a son estre avec les pierres,
E vit avec les erbes drues,
E sent avec les bestes mues;
Encor peut il trop plus en tant
Qu'il avec les anges entent.
Que vous puis je plus recenser?
Il a quanque l'en peut penser.
C'est uns petiz mondes nouveaus.

Cette exaltation de l'homme se trouve dans le discours de Nature. Elle est la reprise d'un thème favori de la littérature latine médiévale en particulier de celle qui s'inspire de Platon.

(1) *Chartularium Univ. Paris.*, T. 1, p. 278.
(2) Albert le Grand, *Liber de Apprehensione*, pars 2; éd. Borgnet, T. 5, p. 564. Voir toute cette partie, pp. 562-67.
(3) vertuz — puissances, perfections.
(4) « L'homme participe à toutes les perfections des autres choses ».

Esprit et matière, l'homme possède à la fois les perfections des « substances séparées » et celles des êtres matériels; les quatre éléments entrent dans la composition de son corps; il a l'existence comme les « pierres », la vie comme les plantes, la sensation comme les animaux, l'intelligence comme les anges. En un mot, il est la synthèse de l'univers. Saint Augustin le disait déjà:

« Deus... qui bonis et malis (hominibus) essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalen etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis angelis dedit » (1).

Commentant le passage du Timée où Platon explique la formation de l'homme, Chalcidius voit aussi en lui un petit monde. Et cela, parce qu'il participe aux quatre éléments et qu'il a une âme semblable à l'âme de l'univers:

« Est igitur in corporibus nostris aquæ portio, et item aeris, nec non ignis et terræ. Unde opinor hominem mundum brevem a veteribus appellatum, nec immerito. Quia totus mundus, et item homo totus, ex iisdem sunt omnibus, corpore quidem easdem materias habente, anima quoque unius ejusdemque naturæ » (2).

L'idée se trouve aussi chez Macrobe (3). Tous ces textes étaient bien connus des penseurs du moyen âge. Au reste, ils pouvaient, à la suite de saint Grégoire (4) et de Scot Erigène (5) découvrir cette doctrine dans la Bible même et constater encore une fois l'accord du Platonisme avec l'enseignement chrétien. — Aux 12e et 13e siècles, on avait même un terme technique pour rendre cette idée: l'homme est un *microcosme*, tandis que l'univers est le *mégacosme* ou *macrocosme*. Les témoignages sont

(1) *De Civitate Dei*, lib. 5, cap. 11; P. L. 41, col. 153.

(2) Chalcidius, *Comment. in Timaeum Platonis*, cap. 200; éd. Mullach, (Fragmenta Philosophorum Graecorum, T. 2), Paris, 1867, p. 224.

(3) « Ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt... » *Comm. in Somn. Scipionis*, lib. 2, cap. 12; éd. Eyssenhardt, p. 625.

(4) « Sed omnis creatura nomine signatur homo... Omnis enim creaturæ aliquid habet homo... Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, juxta aliquid omnia creatura est homo ». S. Grégoire, *Homilia 29 in Evang.*, P. L. 76, col. 1214.

(5) « Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem, introducitur homo velut omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia que ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehendentur ». *De divisione naturae*, lib. 4, c. 10; P. L. 122, col. 782.

nombreux (1). C'est ainsi que le *De Mundi Universitate* de Bernard Silvestre qui se présente comme une explication philosophique de l'univers et de l'homme a souvent comme titre: *Megacosmus et Microcosmus:*

« In hujus operis primo libro qui Megacosmus dicitur, id est major mundus... In minori mundo, homine, Physis intelligit non errandum, si majoris mundi similitudinem sibi sumpserit exemplum » (2).

Aussi bien ne doit-on pas être surpris de rencontrer ces expressions dans la littérature en langue vulgaire:

1837 « Quant sire Fauvel ot oy
Son conseil, moult s'en esjoy...
Puis s'en va a grant compaignie
De ses gens et de ses amis.
En bien cheminer tant a mis
Et alé de nuiz et de jours,
A grans esploiz et briés sejours,
Qu'il est venuz a Macrocosme,
Une cité de grant fantosme,
Qui fut jadis faite pour l'omme,
Que Raison Microcosme nomme » (3)

2993 « L'auctour de Sex Principes dit
Et Raison pas ne le desdit
Que le monde a nom Macrocosme
Et homme si est Microcosme

Et c'est a dire et a entendre
Le monde greigneur et le mendre
Dont l'un a l'autre trop ressemble » (4)

(1) Cf. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (*Publ. de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa*, 8), Paris-Ottawa, 193 , p. 62 notes 5 et 7. « Tymeus dicturus de formatione hominis qui est microcosmus id est minor mundus... » Anonymus in Timeum. « Unde et homo græce microcosmus dicitur id est minor mundus... » Remi d'Auxerre, *In Boetium de Consolatione.*

(2) ed. C. S. Barach, Innsbruck, 1876, p. 5 et 64. « Adhuc autem in minori mundo unum est membrum quod omnibus aliis ministrat vitam et spiritum; testantur hoc etiam Philosophi, quod etiam est majoris mundi ». Albert le Grand, *De Coelo et Mundo*, lib. 2, t. 3, c. 6; éd. Borgnet, T. 4, p. 182.

(3) *Le Roman de Fauvel;* éd. Langfors (Soc. des Anc. Textes Français), Paris, 1914-19, p. 69.

(4) Ibidem, p. 107. Le *Livre des six principes* a pour auteur Gilbert de la Porrée. Il était au programme de la Faculté des Arts, à Paris, vers 1250. Cf. *Chart. Univ. Paris.*, T. 1, p. 278.

L'homme, image de Dieu.

19025 Seus on, que je fourme e faz naistre
En la propre fourme son maistre (1);
Seus on, pour cui peine e labeur,
C'est la fins de tout mon labeur.

19191 Mais tout quanque j'ai dit desus,
Ce set nostre sires Jesus,
Ai je pour ome labouré
Pour le chaitif cet labour ai;
Cist est la fins de toute m'euvre.

19214 Je li conterai sa cheance
Devant Deu qui le me bailla,
Quant a s'image le tailla.

18875 Avec raison que Deus leur done,
Qui les fait, tant est sage e bone,
Semblables a Deu e aus anges.

En lisant ces vers, on ne peut s'empêcher de penser au récit de la création de l'homme dans la Genèse: « Et ait (Deus): Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli et bestiis... Et creavit hominem ad imaginem suam » (2). Les Pères de l'Église, les théologiens et les mystiques du moyen âge ont élaboré, à

(1) « Seul l'homme que je forme et fais naître avec la propre forme de Dieu ».

(2) Genèse, I, 26-28. — Comparer le passage suivant de Guillaume de Lorris:

2989 Sachiez, se la lettre ne ment,
Que Deus la fist (Raison) demainement,
A sa semblance e a s'image.

A propos de ces vers, Langlois note dans son édition (II, p. 323) qu'ils « sont à rapprocher de deux textes qui se ressemblent singulièrement: une estampie, composée à Provins... et les vers 1492-1506 d'Ivain ». La lettre invoquée ici est manifestement la Bible, spécialement le passage de la Genèse indiqué plus haut. Les vers qui précèdent (2985-88) se rapportent à la doctrine chrétienne de la création immédiate de l'âme humaine par Dieu. De même:

2965 Cuers ne porroit mie penser
Ne bouche d'ome recenser
De ma dolor la quarte part.

Langlois ne met pas de note. Or, c'est une adaptation aux peines de l'amour, du passage suivant de saint Paul: « ...des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme (I Cor, 2, 9). Il y a dans le roman plusieurs autres emprunts à l'Écriture que Langlois ne relève pas. Une pareille méconnaissance peut avoir des répercussions sur l'appréciation générale de l'œuvre.

partir de ce texte de la Bible une doctrine de l'image de Dieu, qui, sous des variantes accidentelles, exprime au vif la conception chrétienne de l'homme et même l'essentiel de sa problématique. Les premiers artisans de ces constructions doctrinales ont été Origène et surtout saint Augustin. Reprenant les hautes spéculations de ce dernier, plusieurs écrivains mystiques du moyen âge, Guillaume de Saint Thierry, Richard de Saint-Victor etc., ont conçu l'ascension de l'âme humaine vers Dieu comme une restauration en elle de l'image divine, obscurcie par la faute originelle. De son côté, Pierre Lombard a résumé au premier livre de ses *Sentences* (dist. 3), l'enseignement de saint Augustin et, naturellement, les grands théologiens du 13e siècle ont été amenés à développer ce sujet dans leurs commentaires des *Sentences* et dans leurs sommes théologiques. Chez les penseurs du moyen âge en général, la doctrine de l'image de Dieu apparaît comme le prolongement, au plan théologique, de la doctrine du microcosme. Toutes deux, en effet, conçoivent l'homme comme le centre de la création, sa synthèse, et en font un intermédiaire entre le monde matériel et Dieu (1).

Jean de Meun ne fait que reprendre les premiers éléments de cette doctrine célèbre: l'homme par sa raison et son libre arbitre est image de Dieu; il est, après Dieu et dans sa perspective, la fin de la création. Ces brèves déclarations, souvent répétées d'ailleurs, suffisent à rendre sa vision de l'homme foncièrement chrétienne. L'historien pourra éprouver certaines difficultés à concilier cette façon de voir avec certaines autres doctrines du roman. Il ne lui est cependant pas permis de l'omettre ou de la considérer comme accessoire. — Remarquons de plus que c'est au moment même où Nature décrit l'homme comme image de Dieu qu'elle nous le présente comme

(1) « Fecit et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente; ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a se ipsa, ubi est imago Dei ». S. Augustin, *De Symbolo*, cap. 1; P. L. 40, col. 628. — S. Thomas affirme que par son intelligence l'homme participe à la ressemblance *spécifique* de Dieu: « Homo autem in quantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei ». III *Sent.*, d. 10, q. 2, a. 2, sol. — Jean de Meun disait: « en la propre forme de son maître ». — Cf. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, II, Paris, 1932, pp. 1-22.

un microcosme. Jean de Meun témoigne par là de l'union étroite de ces deux conceptions dans la pensée médiévale.

La plupart des thèmes que nous venons d'étudier se laissent facilement caractériser. Les trois premiers: individu et espèce, génération et corruption, forme et matière, viennent d'Aristote. Le premier, notons-le tout de suite, tient une place importante dans la philosophie du roman: la morale de Jean de Meun considère l'obligation de l'homme envers l'espèce comme un devoir primordial. La théorie du microcosme paraît être, en substance, d'origine néoplatonicienne. La doctrine des rapports entre l'art et la nature ainsi que celle du juste milieu moral sont plus communes; cependant, les contextes dans lesquels elles se présentent chez notre auteur paraissent indiquer respectivement l'influence des *Seconds Analytiques* d'Aristote et de son *Ethique à Nicomaque*. Enfin, le thème de l'image divine est spécifiquement chrétien.

Nous sommes maintenant, semble-t-il, en meilleure disposition pour aborder le commentaire suivi du texte.

CHAPITRE III

LE DISCOURS DE RAISON

La partie du Roman écrite par Guillaume de Lorris se termine par une lamentation où l'amant se désole de l'emprisonnement de Bel Accueil (3948-4059). Reprenant l'œuvre à ce point, Jean de Meun continue, pendant près de deux cents vers (4059-4221), la plainte de son prédécesseur.

Ces vers n'ont rien de particulièrement remarquable, au point de vue des idées. Ils ne font qu'exprimer les sentiments opposés qui se succèdent dans l'âme de l'amant, à la suite de son échec. Cependant Jean de Meun y apparaît déjà très différent de Guillaume de Lorris. Son style est plus rude; le vocabulaire est moins simple et moins concret; les formes poétiques moins heureuses. Il abuse, par exemple, des rimes identiques: peeur, peeur (4085-86), acueil, acueil (4105-6), garder, regarder (4111-12), traï, traïz (4158-59), de gré degré (4181-82) etc. On voit apparaître les termes et les comparaisons de l'École: les vers 4084-91 nous offrent déjà une subtile allusion aux règles de logique aristotélicienne (1). Dès ces premiers vers on a le sentiment de se trouver dans un contexte littéraire tout à fait différent de celui de la première partie; déjà on pressent qu'il y aura moins d'élégance et de facilité, mais plus de profondeur.

Pendant que l'amant se désolait ainsi, voici qu'une dame mystérieuse vient le visiter. C'est la Raison. Guillaume de Lorris l'avait déjà fait intervenir dans une situation analogue (2971 et ss). Sans craindre les répétitions, Jean de Meun la remet en scène pour la faire parler pendant 3000 vers (4222-7230). Comme on peut s'en rendre compte, à première vue,

(1) Voir l'explication de ces vers, p. 35.

la plupart des idées exprimées dans ce long discours n'ont pas de rapport direct avec la trame du Roman. Croyons bien cependant qu'il n'est pas inutile de les comprendre pour saisir le sens et la portée de l'œuvre. D'après le texte même, on peut réunir ces idées sous trois chefs différents. Ce discours comprend en effet un exposé des différentes espèces d'amours, une conception de l'ordre social, des développements sur le thème classique de la Fortune. En suivant le texte nous étudierons successivement ces trois sujets. Etant donné d'autre part que dans ce discours, Raison nous révèle sa propre identité, nous pourrons en tirer quelques renseignements sur le rationalisme de Jean de Meun.

I — *L'AMOUR ET LES AMOURS.*

Après quelques paroles d'introduction, la visiteuse, sur la requête de l'amant, entreprend d'expliquer ce qu'est l'amour. Son exposé commence par une description (4279-358), traduite littéralement du *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille (1). Quoique enchevêtrée et parfois obscure, cette pièce, écrite selon les procédés recommandés par les arts poétiques du temps, n'est pas sans mérite littéraire. Elle exprime assez bien, par l'opposition constante d'idées contraires, les états d'âme variés et contradictoires par lesquels passent sans cesse ceux qui sont dominés par l'amour. On peut croire aussi que Jean de Meun n'a pas voulu manquer l'occasion de mettre à la portée des laïcs une page de littérature latine qu'il appréciait:

4293 Amour ce est pais haïneuse,
Amour c'est haïne amoureuse;...
4297 C'est peeur toute asseüree,
Esperance desesperee;
C'est raison toute forsenable,
C'est forsenerie raisnable;...
4323 C'est fos sens, c'est sage folie,

Mais ce n'est là qu'une *description*, et qui laisse l'amant perplexe tant elle contient de contraires. Pour donner une

(1) P. L. 210, col. 455-456.

idée exacte de ce qu'est l'amour, il faudrait, conformément à la méthode scolastique, compléter cette description par une rigoureuse définition:

4371 Mais puis qu'amour m'avez descrite,
E tant loee e tant despite,
Prier vous vueil dou defenir.

A quoi Raison s'empresse de répondre:

4377 Amour, se bien sui apensee,
C'est maladie de pensee
Entre deus persones annexe,
Franches entre eus, de divers sexe,
Venant aus genz par ardeur nee
De vision desordenee,
Pour acoler e pour baisier,
Pour aus charnelment aaisier
Amanz autre chose n'entent,
Ainz s'art e se delite en tant.

Il semble bien que ce soit l'amour courtois que Raison entende ici définir, plus particulièrement l'amour courtois tel qu'il s'exprime dans les œuvres de casuistique amoureuse, comme les *Arts d'Aimer*, les *Jugements d'amour*, les *Débats du Clerc et du Chevalier* etc. (1). On est confirmé dans cette idée lorsqu'on constate que la définition de Jean de Meun est empruntée, en substance, au *De Amore* d'André le Chapelain, l'œuvre de casuistique courtoise la plus représentative et la plus célèbre peut-être aux 12e et 13e siècles. Cette étrange composition qui se donne pour objet de régler les « bienséances » de la courtoisie érotique exploite de temps à autre la philosophie scolastique. On y voit les recommandations à l'amour libre, s'autoriser de principes d'Aristote. Les procédés de distinction et de division de l'École, ses règles de la définition, tout cela est mis en œuvre pour une dissection malsaine de la passion amoureuse et de ses prétendus devoirs. Les autres œuvres de ce genre, en particulier les *Débats du Clerc et*

(1) Voir: E. Faral, *Sources latines des contes et romans courtois du m. â.*, Paris, 1913, pp. 172-303; Chs Oulmont, *Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature poétique du m. â.*, Paris 1911; G. Paris, *Mélanges de Littérature française*, p. 473. Idem, *Les cours d'amour au m. â.* dans *Journal des Savants*, 1888.

du Chevalier, témoignent de la même influence, bien que ce soit à des degrés moindres. C'est pourquoi on a appelé ce genre littéraire, non sans raison et sans bonheur, la courtoisie scolastique ou la scolastique courtoise (1). Quoi qu'il en soit, c'est bien au fameux *De Amore* que Jean de Meun emprunte la définition qu'il donne ici de l'amour:

« Amor est passio quædam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formæ alterius sexus ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris præcepta compleri »... (2)

La définition de Jean de Meun contient des détails qui ne se trouvent pas explicitement dans la définition du Chapelain: l'amour ne peut exister qu'entre personnes libres, « franches entre eus », par conséquent en dehors du mariage; les amants n'y recherchent que le plaisir charnel, ils ne songent nullement à la génération: « De fruit aveir ne fait il force, au deliter senz plus s'efforce ». Mais on peut trouver ces compléments dans d'autres passages du *De Amore* ou dans les autres œuvres de ce genre. Ainsi, la première règle de l'amour, dans le *De Amore*, se lit comme suit: « Causa conjugii ab amore non est excusatio recta »; et la dernière: « Unam feminam nil prohibet a duobus amari et a duabus mulieribus unum » (3). Le reste est à l'avenant. C'est donc bien cette conception de l'amour que Raison rapporte ici et qu'elle va condamner. Elle rejette même l'amour courtois sous toutes ses formes. Car, ajoute-t-

(1) M. M. Gorce, *Le Roman de la Rose, texte essentiel de la scolastique courtoise*, Paris, 1933. Le Père Gorce a raison d'affirmer qu'il y a eu au 13e s., une scolastique courtoise; mais que la seconde partie du Roman de la Rose doive être rattachée à ce genre de littérature, qu'elle en soit même le texte essentiel, c'est ce qu'il faudrait démontrer. Le Père Gorce n'a pas remarqué que Raison reprend la définition d'André le Chapelain pour rejeter cette sorte d'amour et toute forme d'amour courtois. La suite du Roman — nous le verrons — ridiculise systématiquement l'amour courtois, et lui substitue un amour ordonné simplement au bien de l'espèce, celui que Raison définit ensuite et oppose à la conception d'André de Chapelain.

(2) Andreas Capellani, *De Amore*, lib. 1, cap. 1; éd. Amedeu Pagès, Castello de la Plana. 1930, pp. 2 et 3.

(3) *De Amore*, lib. 2, cap. 8; éd. Pagès, pp, 178-179. En voici quelques autres « Nemo sine rationis excessu, suo debet amore privari ». cap. 8; « Quilibet amantis actus in coamantis cogitatione finitur ». cap. 24; « Verus amans nil bonum credit nisi quod cogitat coamanti placere ». cap. 25. Ces règles sont une parodie de la doctrine théologique de la charité. Voir aussi: *Le Concile de Remiremont* dans Chs Oulmont, *Les débats du clerc et du chevalier*, p. 93.

elle, il se rencontre parfois des gens qui prétendent à un amour purement platonique quand ils courtisent les dames, mais, ils se moquent d'elles et en réalité ils ne recherchent pas autre chose que la délectation charnelle (1). En quoi, d'ailleurs, ils n'ont pas tout à fait tort, parce que dans cette guerre qu'est l'amour, il n'y a pas de milieu: ou bien l'on trompe ou bien l'on est trompé. Si on a la chance de tromper, il est préférable de la prendre; on aura alors choisi le moindre mal.

D'après Raison tout amour courtois se ramène à la précédente définition; quelque forme qu'il prenne, toujours il se donne en réalité pour fin le seul plaisir charnel. Or, un tel amour est condamnable, parce qu'il détourne l'union charnelle de ses fins naturelles; la procréation et la conservation de l'espèce humaine. L'union de l'homme et de la femme répond, en effet, à une intention très précise de la Nature. Celle-ci poursuit avant tout, dans l'univers, la conservation des espèces. Étant donné que les individus qui représentent l'espèce humaine sont tous mortels, il faut, pour sa conservation perpétuelle, que naissent perpétuellement des hommes nouveaux. C'est pour satisfaire à cette nécessité que la Nature a voulu la génération, et c'est, pour que les hommes ne se soustraient pas à ce devoir, qu'elle a fait l'acte charnel délectable. La fin principale de l'union charnelle est donc la procréation et ne rechercher que le plaisir dans l'amour, c'est détourner une fonction de son ordination naturelle (2).

Au surplus, celui qui, en amour, recherche ainsi le seul plaisir, s'abandonne à la volupté, racine de tous les vices. C'est là un thème qui vaut d'être exploité. Et nous voilà

4422 Saches que nus a dreit n'i va,
Ne n'a pas entencion dreite,
Qui senz plus delit i couveite;

(1) Vs. 4389-97. Ces vers sont obscurs. La traduction de Mary (Paris, 1928, p. 87) est excellente: « D'aucuns affectent de mépriser cet amour, et toutefois feignent d'être parfaits amants: ils se moquent des dames crédules, leur promettant corps et âmes, et leur jurent mensonges et fables jusqu'à ce qu'ils en aient eu leur plaisir. »

(2) Pour une plus ample explication de ce passage et pour ses sources, voir p. 54ss.

engagés dans une digression d'une centaine de vers (4433-544), où Raison oppose, non sans mélancolie, les prétendus inconvénients de la jeunesse aux avantages de la vieillesse: la jeunesse est l'âge de la folie, des imprudences et du plaisir, la vieillesse, celui de la sagesse, parce que malgré la solitude et les souffrances qui l'accompagnent ou plutôt à cause d'elles, la vieillesse permet à l'homme de rechercher le souverain bien. Le chapitre douzième du *De Senectute* fournit les principales idées de cette courte dissertation. Jean de Meun y ajoute une brève attaque de la vie religieuse (4444-63) que Cicéron n'avait sans doute pas prévue. La digression terminée, Raison revient à son idée principale: Quiconque, jeune homme, femme mariée ou jeune fille, veut jouir de l'amour charnel doit se donner comme fin la procréation:

4545 « Mais coment que la besoigne aille,
Qui veaut d'amours joïr senz faille,
Fruit i deit querre e cil e cele,
Quel qu'ele seit, *dame ou pucele*,
Ja seit ce que dou deliter
Ne deivent pas leur part quiter. »

Surtout, le jeune homme ne devra en aucune manière avoir des relations avec les femmes de mauvaise vie, c'est-à-dire celles « qui pour deniers vilment se baillent » et que leur vie honteuse place hors la loi commune (4559-78). Raison juge ces femmes très sévèrement. Elle n'est cependant pas opposée à un amour charnel raisonnable, celui dont elle vient d'indiquer la nature et les lois.

En somme, dans cette première partie de son discours, Raison condamne au nom d'un principe aristotélicien l'amour courtois, qui se donne pour fin le seul plaisir, et non la procréation. Mais, elle autorise l'union charnelle, même en dehors du mariage, même si elle implique l'adultère, « dame ou pucele », pourvu qu'on y recherche la procréation. Autrement dit, Raison s'autorise d'Aristote pour condamner Ovide; mais c'est d'un Aristote qui n'est pas christianisé.

Mais, c'est de l'amour tel que défini par André le Chapelain que le jeune homme est épris, et il a mis toute son « entente » dans le plaisir charnel (4600-80). Aussi bien, les belles

recommandations de Dame Raison lui entrent-elles par une oreille pour sortir immédiatement par l'autre. Il veut bien cependant que Raison continue sa leçon et l'instruise sur « les natures d'amours ». La Dame acquiesce, d'assez bonne grâce, tout en regrettant qu'il ne veuille pas suivre ses recommandations:

Amours sont de pluseurs manieres,
Senz cele qui si t'a mué,
E de ton dreit sen remué...

Amitiez est nomee l'une:
C'est bone volenté comune
De genz entr'aus senz descordance,
Selonc la Deu benivolence.
Et seit entr'aus comunité
De touz leur biens en charité.

La deuxième espèce d'amour à considérer est donc l'amour d'amitié. Raison le définit et en expose les principaux caractères en s'inspirant du *De Amicitia* de Cicéron (4680-768.) Les vrais amis sont toujours empressés de se rendre service. Ils n'ont pas de secrets l'un pour l'autre, parce qu'ils sont respectivement sûrs de leur discrétion. Les succès ou les revers de la Fortune n'affectent en rien leur amour mutuel, car, en amitié, on aime les gens pour eux. Si l'un des amis tombe dans la pauvreté, l'autre n'attend pas qu'il demande assistance, il y va de lui-même. L'ami est content de venir au secours de son ami, plus content à la vérité, de donner que l'autre de recevoir. Dame Raison voudrait bien que le jeune homme recherchât cet amour, car, dit-elle, il s'attache à la vertu tandis que l'autre met les gens en péril de mort.

Elle croit cependant devoir le mettre en garde contre un autre amour, blâmable celui-là; l'amour cup de ou de convoitise (4769-836). Nous sommes ainsi introduits dans une troisième catégorie d'amour, qui se définit: la feinte volonté d'aimer dans un cœur atteint de la maladie du gain. C'est un amour, où l'on aime les gens, non pour eux, mais pour leurs richesses et pour le profit qu'on en peut tirer. Cet amour est instable, car il dépend de la Fortune; or la Fortune fait subitement passer les hommes de l'état de richesse et de succès, à l'état

de pauvreté et de misère. C'est de cette espèce d'amour que sont aimés les riches et les avares. Autant dire qu'ils ne le sont pas, car dans ce cas ce n'est pas eux qu'on aime, mais bien leurs richesses. — Du reste, il est impossible qu'un riche avare soit vraiment aimé. On peut le démontrer par un argument irréfutable. Ne peuvent être aimés en effet que ceux-là qui aiment. Or les riches n'aiment pas; il est facile de le constater: ils détiennent des amas de richesses qu'ils gardent jalousement, pendant que leurs prétendus amis croupissent dans la misère. S'ils aimaient réellement, ils mettraient spontanément ces richesses à la disposition de leurs amis, car c'est là une loi en amitié, ainsi qu'il a été dit. Les r ches n'aiment donc pas, et par conséquent, ne peuvent être vraiment aimés.

L'évocation de la richesse fournit à Jean de Meun l'occasion d'une longue digression sur le thème antique de la Fortune suivie d'un rudiment de doctrine sociale (4836-5356). Je renvoie l'explication de ces vers à la seconde partie du présent chapitre, pour considérer tout de suite les autres passages se rapportant à l'amour.

Aux vers 5434 et suivants, Raison, nous fait connaître une autre sorte d'amour, plus exactement une autre espèce d'amour d'amitié: celui qui se porte, non plus sur une personne particulière, mais sur tous les hommes, universellement:

S'a cete amour ne peuz ataindre,
Car ausinc bien peut il remaindre
Par ton defaut com par l'autrui,(1)
Je t'enseignerai bien autre ui.
Autre! Non pas, mais ce meïsmes...
Tu peuz amer generaument
Touz ceus dou monde leiaument:
Aime les touz autant come un,
Au meins de l'amour dou comun;
Fai tant que teus envers touz seies
Con touz envers tei les voudraies;
Ne fai vers nul ne ne pourchace
Fors ce que tu veauz qu'en te face.

(1) L'amitié particulière implique, en effet, la réciprocité. C'est pourquoi, sa réalisation ne dépend pas d'un seul « Amicitia quædam æqualitas est, inquantum. scilicet requirit mutuam amationem ». S. THOMAS, *In Ethic.*, lib. 8, lec. 5; éd. Pirotta, Turin, p. 519, no. 1605.

Les théologiens reconnaîtront dans ces vers l'amour de charité envers le prochain dont l'Évangile fait un précepte et que les penseurs du moyen âge conçoivent d'ordinaire, surtout après la découverte de l'*Ethique à Nicomaque*, comme une amitié (1). Le texte de Jean de Meun contient les principales caractéristiques indiquées par les scolastiques: l'amour qu'il propose est un amour général, « amour dou commun », s'étendant à tous les hommes, et par lequel on se conduit envers eux comme on voudrait qu'ils se conduisissent envers soi-même. Cet amour est un devoir:

5457 E cete iés tu tenuz a sivre,
Senz cete ne deit nus on vivre.

De plus, on fait souvent, en scolastique, la distinction entre amour universel et amour particulier, lorsqu'on traite de la charité. Ainsi quand S. Thomas se demande si le précepte de l'amour du prochain s'étend aussi aux ennemis, il répond en distinguant: *dilectio inimicorum in universali* et *in speciali* (2).

C'est précisément parce que les méchants n'observent pas cet amour général de charité qu'il existe des juges (5459-73). Sur ce, Raison, à la demande de l'amant, entreprend l'exposé d'une thèse dont l'objet est de démontrer que l'amour du prochain l'emporte sur la justice: « la bone amour vaut meauz » (5474-695). Jean de Meun nous offre ici un spécimen de « question » scolastique. Sa démonstration se présente comme suit: de deux choses utiles et nécessaires, celle qui est le plus nécessaire doit l'emporter sur l'autre. Or, si on considère la nature de la justice et de la charité, on voit que toutes deux sont utiles et nécessaires. Par conséquent celle qui est le plus nécessaire, doit avoir la priorité. Or, l'amour de charité est de beaucoup plus nécessaire que la justice. Pour en acquérir

(1) Voir entre autres textes: S. Thomas, *Sum. Theol.*, II-II, 23, 1.
(2) « ...Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam sed *in universali;* et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis... Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum *in speciali*, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum; et istud non est de necessitate charitatis absolute... Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi... » *Sum. Theol.*, II-II, 25, 8.

l'évidence, il suffit de constater que la charité est un bien suffisant par lui-même tandis que la justice ne l'est pas. En effet, si la charité parfaite régnait parmi les hommes, il ne serait pas besoin de justice pour faire observer l'ordre et punir les coupables. Par la seule charité, le bon ordre serait observé, et il n'y aurait pas de coupables. Au contraire, la justice, sans l'amour du prochain, s'avère incapable de maintenir l'ordre et la vertu:

5527 Se Joustice iert toujourz gisanz,
Si serait Amour soufisanz
A mener bele vie e bone,
Senz jousticier nule persone;
Mais senz Amour Joustice non.

Ce qui indique que la charité est un bien absolument nécessaire, tandis que la justice n'est qu'un bien relatif. En termes techniques: l'amour du prochain est *bonum simpliciter*, tandis que la justice vindicative, (vindicatio) dont il est question ici, n'est qu'un *bonum secundum quid* (1). D'où l'on doit conclure que l'amour l'emporte sur la justice.

La dernière mineure de ce polysyllogisme a besoin d'être démontrée. Jean de Meun s'y emploie aux vers suivants, en illustrant son exposé d'allusions et d'exemples empruntés à l'histoire et à la mythologie anciennes. Même si la justice revenait sur terre pour régner aussi parfaitement qu'aux temps de Saturne, il faudrait encore que les hommes s'entr'aimassent parce que la justice, s'exerçant alors sans amour, en ferait trop détruire. Par contre, si les gens s'entr'aimaient parfaitement, il n'y aurait pas de crimes parmi eux, et, partant, point ne serait besoin de justice (2). Bien plus, les rois, les princes, les baillis, les prévots, les juges n'auraient plus de raison d'être, car, animés d'un amour parfait, tous les hommes seraient naturellement vertueux et vivraient paisiblement entre eux. C'est la méchanceté des hommes qui a donné naissance aux propriétés, source d'esclavage; c'est aussi elle qui nous vaut d'être gouvernés par des rois, des princes et des

(1) Voir p. 40s.
(2) Toujours au sens de justice vindicative: la *vindicatio* des scolastiques.

juges. Ces messieurs feraient bien de s'en rendre compte. — La « question » se termine par une violente remontrance adressée aux juges, dans laquelle Lucain et Tite-Live sont mis à contribution et où l'indignation donne à Jean de Meun des accents de véritable éloquence:

5659 Briement juige font trop d'outrages...

5663 Mais sachent que, s'il ne s'amendent,
E ce qu'il ont mal pris ne rendent,
Li poissanz juiges pardurables
En enfer, avec les deables.
Leur en metra es cos le laz;
Je n'en met hors reis ne prelaz.
Ne juige de quelconques guise,
Seit seculer ou seit d'iglise,
N'ont pas les eneurs pour ce faire:...

5679 Qu'il sont tuit serf au menu peuple,
Qui le païs acreist e peuple,...

5689 La deivent metre leur ententes;
Pour ce leur bailla l'en les rentes;
Ainsinc au peuple le promistrent
Cil qui primes les eneurs pristrent.

Je n'ai pas trouvé dans les œuvres scolastiques d'exemple précis où la justice vindicative se trouve mise en parallèle avec l'amour du prochain. Mais les théologiens médiévaux enseignent communément, à la suite de saint Paul, que la charité est la plus grande de toutes les vertus et que si l'amour du prochain existait sur la terre à l'état parfait, la *vindicatio* n'aurait pratiquement plus de raison d'être, car le droit, objet de la justice, en général, serait par le fait même observé. La théologie traditionnelle n'enseigne pas cependant que la propriété et le gouvernement proviennent de la malice des hommes et que l'autorité des chefs vient du peuple. Selon cette théologie, les hiérarchies sociales sont des lois de nature et l'autorité vient de Dieu, bien que la multitude puisse désigner les chefs. Jean de Meun, sous l'influence de quelques classiques latins, soutient ici des idées qui ne sont pas très fréquentes au moyen âge.

Après quelques considérations de peu d'importance (5696-763), où elle évoque, en particulier, la théorie grecque du juste milieu moral, Raison propose encore un autre amour:

5763 Autre amour naturel i a,
Que Nature es bestes cria,
Par quei de leur faons chevissent
E les alaitent e nourrissent.
De l'amour don je tieng ci conte,
Se tu veauz que je te raconte
Queus est li defenissemenz,
C'est natureus enclinemenz
De vouleir garder son semblable
Par entencion couvenable,
Seit par veie d'engendreüre
Ou par cure de nourreture.
A cete amour sont prest e prestes
Ausinc li ome con les bestes.

Il y a donc une dernière espèce d'amour, celui qui pousse les animaux à prendre soin de leurs petits. C'est un amour instinctif, une poussée de nature. On le définit: une inclination naturelle à vouloir conserver son semblable par des moyens appropriés, à savoir la procréation et la nourriture. Cet amour se retrouve aussi bien chez les hommes que chez les bêtes; d'où la nécessité de le mentionner ici pour un exposé complet des différentes espèces d'amour humain. Il est nécessaire et non libre, et, partant, selon l'auteur, il ne mérite ni louange ni blâme:

5777 Cete amour, combien qu'el profite,
N'a los ne blasme ne merite;
N'en font n'a blasmer n'a loer:
Nature les i fait voer.
Force leur fait, c'est chose voire,
N'el n'a seur nul vice victoire.

Les habitués de la philosophie médiévale reconnaîtront dans l'amour naturel ici défini, l'*appetitus naturalis* ou *amor naturalis* des scolastiques. Il se peut que Jean de Meun ait emprunté les éléments de son exposé à un auteur latin bien déterminé. Quoi qu'il en soit, ce qu'il dit se réfère à une notion

courante chez les philosophes du moyen âge: « Dicendum quod duplex est appetitus, ut dicit Anselmus, scilicet naturalis qui *nec bonus nec malus est*... Alius est appetitus ordinatus ratione, et ille appetitus secundum Aristotelem est cum eligentia... » (1). « Est autem hoc commune omni naturæ ut habeat aliquam inclinationem quæ est appetitus naturalis vel amor; quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unoquoque secundum modum ejus » (2). Par la vertu de cet appétit, les vivants sensibles, hommes et animaux, tendent à se reproduire par la génération, à nourrir et à conserver leur progéniture: — ...« inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicant cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ *natura* omnia animalia *docuit*, ut est conjunctio maris et fœminæ et educatio liberorum, et similia » (3).

Cependant, Dame Raison n'ignore pas que l'amant se soucie peu d'une tendance de nature que les philosophes s'attardent à définir. Aussi, coupe-t-elle court à tout développement sur ce sujet, pour recommander encore au jeune homme de renoncer à son dessein. Cependant, elle sait aussi, en personne sage et expérimentée, que l'homme ne peut vivre sans amour. C'est pourquoi, en dernière analyse, elle lui offre sa propre amitié:

Nepourquant si ne vueil je mie
Que tu demeures senz amie;
Met, s'il te plaist, en mei t'entente:
Sui je pas bele dame e gente,
Digne de servir un preudome,
E fust empereres de Rome?
Ci vueil t'amie devenir;
E, se te veauz a mei tenir,
Sez tu que m'amour te vaudra?
Tant que jamais ne te faudra
Nule chose qui te coviegne,
Pour mescheance qui t'aviegne:

(1) Albert le Grand, *Sum. Theol.*, lib. 2 tract. 5, q. 21, m. 1; éd. Borgnet, T. 32, p. 259. Cf. S. Anselme, *Dialogus de casu diaboli*, cap. 12, 13; P. L. 158, col. 344-46.
(2) S.Thomas, *Sum. Theol.*, I, 60, 1.
(3) S. Thomas, *Sum. Theol.*, I-II. α, 2.

Cette amitié établira le jeune homme dans l'état de noblesse le plus élevé qui se puisse concevoir; il deviendra alors le plus grand de tous les seigneurs car Raison est fille de Dieu et reflet de son visage:

5807 Lors te verras si grant seigneur
Qu'onc n'oïs paler de graigneur...

5813 Ci avras en cet avantage
Amie de si haut lignage
Qu'il n'est nule qui s'i compere,
Fille Deu le souverain pere,
Qui tele me fist e fourma.
Regarde ci quele fourme a,
E te mire en mon cler visage.

Une telle amitié ne connaît pas de limites. Les autres amours ont besoin d'être contenues et réglées; autrement elles tournent au désordre. Mais, on ne peut trop s'abandonner au culte de Raison, et quand on accomplit ses œuvres, les plus hautes aspirations et les plus grands desseins deviennent légitimes. Dieu lui-même a voulu qu'il en fût ainsi:

5809 Je ferai quanque tu vourras,
Ja si haut vouleir ne pourras,
Mais que, senz plus, faces mes euvres;
Ja ne couvient qu'autrement euvres...

5820 N'onques pucele de parage
N'ot d'amer tel bandon con gié,
Car j'ai de mon pere congié
De faire ami a d'estre amee:
Ja n'en serai, ce dit, blasmee;

Loin d'encourir quelque reproche celui qui s'adonne au culte de la Raison se place sous la garde de Dieu, qui se fait lui-même son maître:

5825 Ne de blasme n'avras tu garde,
Ainz t'ava mes peres en garde,
E nourrira nous deus ensemble.

L'amour de la Raison place l'homme au-dessus des vicissitudes de la fortune. Il le rend semblable à Socrate, « le plus

sage du monde », à Héraclite, à Diogène et à tous ces grands anciens qui surent observer pendant toute leur v e la maxime fondamentale du stoïcisme et recevoir d'un cœur inchangé ces deux ennemis de l'homme également menteurs; le succès et le revers:

5842 Seufre que je seie ta serve,
E tu li miens leiaus amis...

5847 A Socratès seras semblables,
Qui tant fu forz e tant estables
Qu'il n'iert liez en prosperitez
Ne tristes en aversitez.

Que signifie donc cet appel de Raison à l'amitié ? Ne commettons pas l'erreur d'y voir une naïveté à pardonner d'un sourire. Jean de Meun *évoque* ici en termes allégoriques l'idéal du philosophe, du clerc tel que les penseurs du moyen âge l'ont conçu, à la suite de Saint Jérôme, Boèce, Cicéron et Sénèque. Il n'est peut-être pas inutile de connaître les grandes lignes de cet idéal pour comprendre les vers que nous venons de lire et en saisir la portée. Un résumé des éléments qui le constituent nous est offert dans un document que Jean de Meun cite au cours de son roman et qu'il a même traduit en français: *Les Epîtres d'Abélard et d'Héloïse*. On peut voir, par ces lettres, qu'aux yeux d'Héloïse et d'Abélard, la philosophie est non seulement une science, mais aussi une vie; elle est même plus une vie qu'une science. Pour être véritable amant de la sagesse, *philos sophias*, il ne suffit pas d'en scruter spéculativement les secrets; il faut encore et surtout mettre de la raison dans toute sa conduite. Le parfait philosophe doit même renoncer à tout pour s'attacher exclusivement à la raison et se livrer sans réserve au travail de l'esprit. C'est pourquoi, son état idéal implique la continence des mœurs ainsi que l'abandon de toute préoccupation matérielle et de toute attache sensible. Pour détourner Abélard du mariage qu'il lui propose, Héloïse lui rappelle ces exigences de la vie parfaite du philosophe et du clerc (1). Elle le fait au moyen d'extraits de saint Paul, saint

(1) Voir surtout: *Epist. I seu Historia Calamitatum*, cap. 7; P. L. 178, col. 130-132.

Jérôme, Théophraste et Cicéron, textes que Jean de Meun lui-même reproduit en partie dans un passage de son roman où il rapporte aussi la résistance d'Héloïse (1). Celle-ci tenait d'ailleurs cette haute conception de la vie, d'Abélard lui-même qui en expose les traits principaux, surtout d'après saint Jérôme et Sénèque, ici ou là dans ses écrits (2). Tous deux enfin ne font que reproduire l'idéal du philosophe et du clerc tel que les théologiens, les moralistes et les canonistes du moyen âge l'ont défini (3).

Il ne me paraît pas douteux que ce soit cet idéal de vie que Jean de Meun veuille évoquer par l'allégorie de la Raison offrant son amitié à l'amant. Mais il lui donne une tournure stoïcienne. L'influence du stoïcisme de Sénèque, directe ou indirecte, y apparaît évidente. La vie d'amitié que Raison propose a comme principe fondamental la maxime stoïcienne, si fréquemment reprise par Sénèque, de l'attachement à la Raison et du mépris de la Fortune. Socrate, Héraclite et Diogène sont considérés comme des sages, parce qu'ils ont constamment mis en pratique cette maxime. Certains passages du *De Beneficiis* et des *Epistolae ad Lucilium* offrent des ressemblances notables avec notre texte. Chacun, y est-il dit, doit se glorifier surtout de ne pouvoir être abattu par les adversités, de tenir la Fortune sous ses pieds et de savoir en adoucir les disgrâces par la raison... Si l'on veut aimer, *qu'on aime donc la raison.* Son amour est un véritable bouclier contre les adversités (4).

(1) Vs 8561 et 8759.

(2) « Constat quippe philosophos, nedum divinos, id est sacræ lectionis exhortationibus intentos, continentiæ decore maxime polluisse ». *Hist. Cal.*, cap. 4; P. L. 178, col. 126. — « Non enim sapientiæ vel philosophiæ nomen tam ad scientiæ perceptionem quam ad vitæ religionem referebant (gentiles), sicut ab ipso etiam hujus nominis ortu didicimus, ipsorum quoque testimoniis sanctorum... Hoc itaque loco cum dicitur « qui modo quodam laudabilis vitæ aliis præstare videbantur aperte monstratur sapientes gentium id est philosophos ex laude vitæ potius quam scientiæ sic esse nominatos ». Ibid. cap. 7; P. L.178, col. 132. — Voir E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1938, surtout chap. II et III.

(3) Cf. E. Gilson, op. cit., p. 72.

(4) « ...ob hoc se ipsum suaque miretur quod non potest vinci, quod mala ipsa sub se tenet, quod ratione qua valentius nihil est, casum doloremque et injuriam subigit. *Ama rationem:* hujus te amor contra durissima armabit ». Et encore : « Non est summa felicitas nostra in carne ponenda. Bona illa sunt vera quæ ratio dat, solida ac sempiterna, quæ cadere non possunt, nec decrescere quidem aut minui... » *Epist. ad Lucilium*, 74.

Ne disons pas cependant que c'est à la sagesse stoïcienne, sans plus, que l'amant est convié. La Raison de Jean de Meun se présente ici avec les caractères d'une raison médiévale. Non seulement la grandeur du clerc l'emporte, à ses yeux sur celle du chevalier, mais elle possède les quartiers de noblesse les plus élevés qui soient puisqu'ils remontent en droite ligne à Dieu le Père. Son amant sera donc le plus grand des seigneurs. Et si elle affirme avec autant d'assurance sa liberté totale dans le domaine de l'amour c'est sans doute qu'elle a conscience que sa filiation divine garantit sa rectitude, *recta ratio;* c'est peut-être aussi, qu'à l'exemple d'Héloïse « bien entendanz e bien letree » elle a de la doctrine et sait que, d'après l'enseignement de l'École il n'y a pas de mesure à imposer aux délectations spirituelles (1).

Les dissertations de Raison sur la nature de l'amour et ses différentes espèces se terminent ici. En somme, elle nous a parlé successivement de quatre sortes d'amour: l'amour charnel (4376-628), l'amour d'amitié (4680-768), l'amour cupide (4769-836), l'amour naturel (5763-94). Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que ce classement correspond assez bien à celui que suivent d'ordinaire les scolastiques, du moins plusieurs scolastiques. La plupart d'entre eux parlent d'un appétit ou amour naturel qu'ils considèrent comme la source de tous les mouvements affectifs des vivants et qu'ils distinguent de l'amour libre ou élicié. Celui-ci comprend l'amour de convoitise et l'amour d'amitié. L'amitié à son tour est honnête, utile ou délectable. On peut même dire que cette distinction d'une triple amitié était classique au moyen âge et il est facile d'en désigner les sources. Elle remonte à l'*Ethique à Nicomaque* (2) et au *De Amicitia* de Cicéron. Les scolastiques l'attribuent d'ordinaire à Aristote; mais ils n'ignoraient pas qu'elle se trouve aussi chez Cicéron: « Tullius in libro *De*

(1) « delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi homini connaturales... *et ideo delectationibus spiritualibus nullam mensuram* præfigit ratio, sed quanto sunt majores, tanto sunt eligibiliores ». S. Thomas, IV *Sent.* dist. 49, qu. 3, a. 5 sol. 1. — Combien décevants, pour quiconque a lu les textes, apparaissent alors des jugements comme celui-ci: « Le discours de Raison à l'Amant ne dit rien de chrétien et tous les auteurs qu'elle allègue sont des païens », Abel Lefranc, *La civilisation intellectuelle en France à l'époque de la Renaissance* dans *Revue des Cours et Conférences*, 1910, pp. 49-60.

(2) Lib. 8, surtout les chap 3 et 15; (1156a et 1162a).

Amicitia triplicem distinguit amicitiam scilicet fundatam super delectabile, fundatam super utile et fundatam super honestum. Et dicit quod fundata super honestum diligit amicum propter se, et super omne utile et super omne delectabile (2).

II — *MORALE SOCIALE ET POLITIQUE*

Dame Raison introduit dans son long discours sur l'amour quelques centaines de vers traitant de questions politiques et sociales. La partie principale de ces développements se trouve aux vers 4975-5356. Ces problèmes paraissent d'ailleurs avoir vivement intéressé Jean de Meun. Tous les personnages qu'il met en scène en parlent. Et, en cette matière, l'Ami parle tout à fait comme Raison, Nature comme Ami, Faux Semblant comme Raison, Ami et Nature, ce qui indique assez clairement de quel côté vont les préférences de l'auteur. Je ferai ici l'exposé des idées contenues dans les vers 4975-5356. Mais j'y joindrai tous les autres passages du Roman qui traitent du même sujet. De cette façon nous pourrons assez facilement nous faire une idée de ce qu'on pourrait appeler la philosophie sociale et politique de Jean de Meun.

(2) Albert le Grand, *Sum. Theol.*, p. 2, tr. 4, q. 14, m. 4, a. 2; Borgne T. 32, p. 199. « Et secundum hunc modum tres sunt species amicitiæ... Amantes enim ad invicem sic volunt bona ad invicem secundum illius boni rationem quod amant; quæ tamen alia est secundum honestum, et alia secundum delectabile, et alia secundum utile ». Albert le Grand, *Ethica*, lib. 8, tr. 1, cap. 3; Borgnet, T. 7, p. 521. — Mais les amitiés utiles et délectables ne sont pas des amitiés proprement dites, ce qui revient à réserver le nom d'amitié à l'amour honnête: « Qui enim propter utile se amant ad invicem, non amant amicos secundum seipsos, sed amant eos secundum quod fit aliquod bonum utile ipsis mutuo ad invicem. Similiter autem et qui propter delectationem se amant ad invicem non amant amicos propter amicos sed quia sunt condelectabiles... Hi igitur secundum accidens diligunt: propter quod et amicitiæ eorum secundum accidens amicitiæ sunt ». Ibidem. — Saint Thomas dans la *Somme Théologique* (I-II, 26, 4) ne s'exprime pas autrement. Il note d'abord que le mouvement de l'amour humain tend vers deux réalités, savoir: vers le bien que l'on veut à quelqu'un, qu'il s'agisse de soi ou d'un autre; et vers celui à qui l'on veut du bien. A l'égard du bien voulu à quelqu'un, on éprouve l'amour de convoitise; mais à l'égard de celui à qui l'on veut du bien, on éprouve l'amour d'amitié. Et selon que le bien voulu à quelqu'un est un bien honnête, utile ou délectable, on a une amitié honnête, utile ou délectable. Mais seule la première est amitié proprement dite, parce qu'alors seulement l'autre ou l'ami est aimé absolument et pour lui-même.

Raison nous avertit d'abord que la véritable richesse ne consiste pas dans une avare possession des biens, mais dans une honnête suffisance:

4975 Si ne fait pas richece riche
Celui qui en tresor la fiche,
Car soufisance seulement
Fait ome vivre richement;
Car teus n'a pas vaillant deus miches
Qui est plus a aise e plus riches
Que teus a cent muis de froment, »

Nature est bien aussi de cet avis:

18561 Si ne di je pas ne n'afiche
Que rei deient estre dit riche
Plus que les persones menues
Qui vont a pié par mi les rues;
Car soufisance fait richece
E couveitise fait povrece.
Seit reis ou n'ai vaillant deus chiches,
Qui plus couveite meins est riches.

Les entasseurs sont en réalité des pauvres et des malheureux. Combien plus riches en fait et plus heureux sont ceux qui se contentent d'avoir de quoi vivre au jour le jour. Les débardeurs des quais parisiens qui vont régulièrement dépenser leur paye « à Saint Marcel aus tripes », et reprennent allègrement leurs fardeaux sont riches en abondance, plus riches à la vérité que s'ils étaient usuriers, marchands, avocats ou médecins. (4991-96; 5048-100).

Ceux qui accumulent des richesses et les gardent jalousement alors qu'autour d'eux les pauvres tremblent de froid et meurent de faim, n'ont certes pas l'amour ni la crainte de Dieu. Ils sont aussi tout à fait dépourvus d'amour pour leurs semblables. (Raison rejoint par là son sujet: l'amour humain). Si tous les hommes s'entr'aimaient réellement, ceux qui possèdent davantage donneraient leur surplus aux moins fortunés, et alors on verrait cette merveille: la pauvreté disparaîtrait de la terre:

(1) S. Augustin avait déjà dit dans sa *Regula;* P. L. 33, col. 961. « Melius est enim minus egere quam plus habere ».

E palons des entasseeurs:
Certes Deu n'aiment ne ne doutent,
Quant teus deniers en tresor boutent
E plus qu'il n'est mestiers les gardent
Quant les povres dehors regardent...

Ne ce n'est fors par le defaut
D'amour, qui par le monde faut;
Car, cil qui richeces amassent,
S'en les amast e il amassent,
E bone amour par tout reinast,
Que mauvaistié ne la faisnast,
Mais plus donast qui plus eüst...

Ou monde nul povre n'eüst
Ne nul aveir n'en i deüst.

Au reste, la propriété est née de la malice et de la fourberie. Par elle, les hommes ont perdu une bonne part de leur liberté naturelle et sont devenus les esclaves des richesses. Autrefois, tous les biens étaient en commun (5155-66):

Ainsinc Baraz a tout honi,
Par cui li bien, jadis oni,
Furent aus genz aproprié
Tant sont d'avarice lié
Qu'il ont leur naturel franchise
A vil servitude soumise,
Qu'il sont tuit serf a leur deniers,
Qu'il tienent clos en leur greniers.

De leur côté, *Ami* et *Génius*, s'inspirant d'Ovide et Virgile, rappellent que pendant l'âge d'or, les terres n'étaient pas divisées; les hommes n'avaient rien en propre, si bien que tous étaient également riches:

N'onques n'avait assise bone
La simple gent paisible e bone;
Comunaument entr'aus queraient
Les biens qui de leur gré venaient.
Cist comanda partir la terre,
Don nus sa part ne savait querre,
E la devisa par arpenz.

8447 Trestuit pareil estre soulaient
Ne rien propre aveir ne voulaient.

9521 Riche estaient tuit egaument,
E s'entramaient leiaument.
Ainsinc paisiblement vivaient,
Car naturelment s'entramaient,
Les simples genz de bone vie.
Lors iert amour senz symonie,
L'uns ne demandait riens a l'autre.

Cet état de vie idéal fut détruit par la perversion des hommes. On inventa alors le droit de propriété, les plus forts prenant pour eux la part la plus large des biens (9529-97):

9591 Car faus e tricheeur devindrent.
Aus proprietez lors se tindrent,
La terre meïsmes partirent
E au partir bones i firent,...

9598 Li plus fort les plus granz parz orent...

9656 Bien furent leur douleurs creües
Aus chaitis de mauvais eür
Qu'onc puis ne furent asseür
Que ce qui comun iert devant
Come le soleil e le vent
Par couveitise aproprierent,
Quant aus richeces se lierent,
Qu'ore en a bien uns plus que vint:
Onques ce de bon cueur ne vint.

Revenons au discours de Raison. Les richesses doivent circuler, dit-elle. C'est leur nature; Dieu les a faites pour cela. Lui qui a repu le monde de biens avec la plus courtoise largesse, il hait les avares et les damne comme des idolâtres. Au contraire, ceux qui ont le cœur large et charitable lui sont très agréables:

5167 L'aveirs n'est preuz fors pour despendre:...

5183 Aus richeces font grant laidure
Quant il leur tolent leur nature.
Leur nature est qu'eus deivent courre

Pour genz aidier e pour secourre,
Senz estre a usure prestees;
A ce les a Deus aprestees:...

Car tant come Avarice put
A Deu, qui de ses biens reput
Le monde, quant il l'ot forgié,
(Ce ne t'a nus apris fors gié),
Tant li est Largece plaisant,
La courteise, la bienfaisant.
Deus het avers, les vilains natres,
E les danne come idolatres,
Les chaitis sers desmesurez.

Les riches et les avares sont d'ailleurs les plus malheureux des hommes: ils subissent l'esclavage de choses qui devraient être à leur service (5190-220; 5257-66).

Mais voici que selon les procédés de l'École, surgit une objection. Elle est posée au sujet des rois et fournit à Raison l'occasion d'exposer les principes d'une philosophie du gouvernement:

Mais aucuns qui ce m'orrait dire,
Pour mon dit danner e despire,
Des reis me pourrait oposer,
Qui, pour leur noblece aloser,
Si con li menuz peuples cuide,
Fierement metent leur estuide
A faire entour aus armer genz,
Cinc cenz ou cinc mile sergenz;
E dit l'en tout comunement
Qu'il leur vient de grant hardement,
Mais Deus set bien tout le contraire:

Mais ce n'est là qu'une illusion. Au vrai, les rois sont bien à plaindre; ils sont constamment en danger d'être dérobés ou assassinés. C'est pourquoi, ils se font accompagner d'une garde qu'on appelle garde d'honneur, mais qui n'est en réalité qu'une garde de peur (5277-300). Les rois comme les juges, ne sont que les serviteurs du peuple. Celui-ci a le pouvoir de leur refuser obéissance et service, de leur retirer même leur mandat, s'ils s'en montrent indignes. Nature a voulu qu'il en fût ainsi (5301-14), et la conquête ne peut rien changer à cette loi

naturelle (5315-19). — Comme les propriétés, les hiérarchies gouvernementales et sociales sont nées de la méchanceté des hommes et de leur manque d'amour. Si l'amour du prochain régnait sur terre, il ne serait pas besoin des rois, des princes, de juges, de prévots (5556-88).

Le discours d'Ami précise la pensée de Raison, avec quelques textes d'Ovide. Les gouvernements, répète-t-il, sont nés de la convoitise des hommes, et voici comment: A la fin de l'âge d'or, les hommes, sous l'influence des vices échappés de l'enfer, tombèrent dans la perversion et se mirent à amasser des richesses. La propriété commençait. Or, ces possessions étaient toujours en danger d'être pillées. Et comme chacun était retenu par ses occupations, il fallut désigner quelqu'un pour en faire la garde commune. On choisit pour cet office, le plus « ossu » et le plus « corsu » des *vilains*. Ce fut le premier roi. Et les gens que celui-ci appela dans la suite à son aide — des vilains aussi — furent les premiers barons (9587-664; 6581-92).

Raison termine sa dissertation sur les richesses, la propriété et les gouvernements, par des considérations morales d'une grande élévation. « Dame, s'écrie l'Amant, n'y a-t-il donc pas des choses qui puissent être miennes? » Il y en a, répond-elle, mais, ce ne sont ni les champs, ni les châteaux, ni les terres ou domaines quelconques, mais les biens qui se trouvent au dedans de toi-même », c'est-à-dire, la vertu, la science, la culture:

— Oïl, ce respondi Raisons,
Mais n'entent pas chans ne maisons,
Ne robes ne teus garnemenz,
Ne nus terriens tenemenz,
Ne meubles de quelque maniere;
Trop as meilleur chose e plus chiere:
Touz les biens que dedenz toi senz,...

Cil bien sont tien a dreite guise...

Car sachiez que toutes voz choses
Sont en vous meïsmes encloses;
Tuit autre bien sont de Fortune,
Qui les esparpille e aüne,

Il faut rattacher à ces dernières considérations, un long passage du discours de Nature où sont définis les éléments constitutifs de la véritable noblesse; ce passage n'est, en somme, que le développement des idées que nous venons de voir (18589-896).

Nature affirme d'abord que tous les hommes sont égaux en humanité; elle les fait tous naître semblables, quelle que soit leur origine:

18595 Car jes faz touz semblables estre,
Si come il apert a leur naistre.
Par mei naissent semblable e nu
Fort e feible, gros e menu;
Touz les met en equalité
Quant a l'estat d'humanité
Fortune i met le remanant.

Ceux qui naissent de parents nobles ne sont pas, pour autant, de meilleure condition que les simples paysans, car nul n'est noble s'il ne s'applique à la vertu, et ne sont vilains que ceux-là qui s'abandonnent au vice:

18607 E se nus contredire m'ose,
Qui de gentillece s'alose,
E die que li gentill ome,
Si con li peuples les renome,
Sont de meilleur condicion
Par noblece de nacion
Que cil qui les terres coutivent
Ou qui de leur labeur se vivent,
Je respons que nus n'est gentis
S'il n'est a vertuz ententis,
Ne n'est vilains fors pour ses vices.

La noblesse de lignage n'est donc rien, si on n'a pas personnellement les qualités de cœur de ses ancêtres, l'intelligence et la vertu qui constituent la noblesse authentique (18619-34).

Si telle est la véritable noblesse, on devra convenir que les clercs sont mieux placés pour l'acquérir que les chevaliers. Et nous voilà engagés dans une espèce de débat du clerc et du chevalier. Il ne s'agit pas de démontrer, comme dans le *Concile*

(1) E. Faral, *Sources latines des contes et romans courtois*, Paris, 1913, pp. 191-303.

de Remiremont ou autre œuvre de ce genre (1) que les clercs sont les meilleurs amoureux, mais que « sachanz de letreüre », connaissant mieux que tout autre, les conditions de la vie morale, ils ont plus de chances de vivre vertueusement et d'être ainsi des nobles:

18635 Si ront clerc plus grant avantage
D'estre gentill, courteis e sage,
E la raison vous en lirai,
Que n'ont li prince ne li rei,
Qui ne sevent de letreüre;
Car li clers veit en l'escriture,
Avec les sciences prouvees,
Raisonables e demontrees,
Touz maus don l'en se deit retraire,
E touz les biens que l'en peut faire;...

18651 Briement il veit escrit en livre
Quanque l'en deit foïr e sivre;
Par quei tuit clerc, deciple e maistre,
Sont gentill ou le deivent estre.
E sachent cil qui ne le sont
C'est pour les cueurs que mauvais ont;
Qu'il en ont trop plus d'avantages
Que cil qui cueurt aus cers sauvages.

Sans doute, certains clercs peuvent déchoir de ce noble idéal, et « l'empereur céleste » sera plus sévère à leur endroit que pour les « genz lais, simples e nices, qui n'ont pas les vertuz escrites » (18659-68). Sans doute aussi, certains princes peuvent avoir des lettres, mais il leur est impossible, étant donné leurs fonctions, d'être aussi savants que les clercs. Il faut donc conclure que les clercs ont plus de chances et de facilités pour acquérir la vraie noblesse que « li terrien seigneur », ce qui dans la pensée de l'auteur, signifie, sans doute, que l'état du clerc l'emporte en noblesse sur celui de chevalier et de seigneur:

18669 E se prince sevent de letre,
Ne se peuent il entremetre
De tant lire e de tant aprendre,
Qu'il ont trop ailleurs a entendre;
Par quei, pour gentillece aveir,

Ont li clerc, ce poez saveir,
Plus bel avantage e graigneur
Que n'ont li terrien seigneur.

Remarquons qu'aux yeux de Nature, le clerc l'emporte sur le chevalier, non pas précisément parce qu'il est plus savant, mais parce qu'étant plus savant et plus cultivé, il connaît davantage les conditions d'une vie morale parfaite et se trouve ainsi plus en état d'être lui-même vertueux. La noblesse, aux yeux de notre auteur réside dans la vie morale non dans la culture — du moins directement. Quoi qu'il en soit des clercs et des chevaliers, tout le monde peut devenir noble. Il n'est que de suivre les règles que voici:

18681 Quiconques tent a gentillece
D'orgueil se gart e de parece,
Aille aus armes ou a l'estuide,
E de vilenie se vuide.
Humble cueur ait, courteis e gent,
En trestouz leus, vers toute gent,
Fors senz plus vers ses anemis,
Quant acorz n'i peut estre mis...

18693 Teus on deit aveir los e pris,...

18695 E de gentillece le non
Deit receveir, li autre non.

Après une mélancolique évocation des temps anciens où les clercs étaient honorés à l'égal des rois (1), Nature rappelle que ceux qui n'ont de noblesse que le nom ne sont pas des nobles; au vrai, ce sont des vilains (18755-826):

18755 E cil qui d'autrui gentillece,
Senz sa valeur, senz sa proece,
Veaut emporter los e renon
Est il gentis? Je di que non;
Ainz deit estre vilains clamez,
E vis tenuz, e meins amez
Que s'il estait filz d'un truant.

(1) OVIDE, *Ars Amandi*, III. 405-08.

Les vers 18827-68, expriment des idées analogues: la noblesse ne consiste pas dans la possession des richesses, mais dans des valeurs spirituelles, la science et la vertu. Nous rejoignons ainsi les idées de Raison. En somme, les véritables titres de noblesse de l'homme sont la liberté, don de nature, la raison, don de Dieu, ainsi que les qualités et les vertus qu'il acquiert par son effort personnel:

18869 Car, quant jes faz semblables naistre,
S'il veulent donques gentill estre
D'autre noblece que de cele
Que je leur doing, qui mout est bele,
Qui a non naturel franchise,
Que j'ai seur touz egaument mise,
Avec raison que Deus leur done,
Qui les fait, tant est sage e bone,
Semblables a Deu e aus anges.,..

18881 Aquierent neuves gentilleces,
S'il ont en aus tant de proeces;
Car s'il par aus ne les aquierent,
Jamais gentill par autrui n'ierent.
Je n'en met hors ne reis ne contes.

Les idées sociales et politiques exposées par les personnages de Jean de Meun offrent une cohérence et une harmonie, qui, d'un bout à l'autre du Roman, ne se démentent pas. On n'y trouve pas trace de la moindre contradiction, pas trace non plus de la moindre reprise. Ces idées se ramènent à ceci: la véritable richesse ne réside pas dans la possession des biens, mais dans une honnête suffisance et dans la joyeuse acceptation de son sort; ceux qui sont remplis de convoitises, eussent-ils des biens en surabondance, sont en réalité des pauvres, et, au surplus, les plus malheureux des hommes; la propriété est née de la perversion de l'humanité; dans une société où tous les hommes seraient bons et où règnerait une charité parfaite, tous les biens seraient en commun; les hiérarchies politiques et sociales ont aussi pour cause et pour raison d'être la malice des hommes; les rois et les princes tiennent leur fonction et leur situation sociale, de la multitude; ils sont les serviteurs du peuple, et celui-ci a le droit et le devoir de leur retirer leur

mandat s'ils s'en montrent indignes; la conquête ne peut rien changer à cette loi de nature; la noblesse de naissance ne correspond à rien de réel, les hommes naissent tous égaux; les véritables titres de noblesse de l'homme sont l'intelligence, la liberté, les qualités personnelles de vertu, de travail, de culture.

Ce rudiment de philosophie sociale remonte pour une bonne part, directement ou indirectement, aux auteurs latins de l'Antiquité: Juvénal, Ovide, Virgile, Salluste, Lucain etc., et aussi Boèce. Ceci est particulièrement évident pour la conception de la noblesse. Juvénal et Salluste ont écrit et répété que la véritable noblesse réside uniquement dans la vertu, « *nobilitas sola est atque unica virtus* » (1); cette sentence a été très souvent reprise au moyen âge, en français comme en latin, dans des développements analogues à ceux de Jean de Meun (2). De même, Boèce affirmait dans son *De Consolatione* que les hommes ont tous une même origine: « Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu. Unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat (3). — L'*Aurea nunc saecula* d'Ovide, tel passage des *Métamorphoses* ou des *Géorgiques* (4), ne sont certainement pas sans rapport avec les idées des personnages de notre Roman sur la propriété, les gouvernements, les richesses. C'est donc le naturalisme antique qui est à la base de cette philosophie sociale. Nous aurions tort cependant de la considérer comme une reproduction purement *littéraire* de thèmes célèbres de la mythologie ancienne. La reprise constante de ces sujets au cours du roman, et dans des contextes qui ne les appellent pas, les transformations que l'auteur fait subir aux formes anciennes, la conviction avec laquelle les personnages parlent, tout cela nous assure que ces idées appartiennent vraiment à la philosophie du Roman de la Rose.

Il est juste de reconnaître que les satires et les remontrances à l'adresse des grands ne sont pas rares dans la littérature française des 12e et 13e siècles et que, pour autant, les

(1) JUVÉNAL, *Satire* VIII, v. 20, Cf. les vers suivants:
« Prima mihi debes animi bona, sanctus haberi
Justitiæque tenax factis dictisque mereris;
Agnosco proceram ». v. 24-30.
(2) Cf. les notes de l'édition Langlois, T. 4, pp. 318-19.
(3) BOÈCE, *De Consol. Phil.*, lib. 3, n. 6; éd. Stewart-Rand, p. 248.
(4) OVIDE, *Ars Amandi*, II, 273-78.

critiques de Jean de Meun ne doivent pas faire naître en nous la surprise que provoque la nouveauté. Mais il y a dans notre texte plus que de la satire et des remontrances; il y a les principes d'une philosophie et d'une philosophie foncièrement communautaire. Les personnages de Jean de Meun soutiennent que le droit de propriété est contre nature et que l'existence des gouvernements et des hiérarchies sociales est due à la perversité des hommes. Je ne crois pas que pareilles doctrines soient fréquentes dans les œuvres du moyen âge, même latines. Si Étienne de Fougères, le Reclus de Molliens et autres censeurs réputés reprennent sévèrement les princes et les seigneurs, ils n'appuient pas leurs critiques sur des principes philosophiques qui mettraient en doute la légitimité du pouvoir et de la propriété. Saint Thomas admet un certain communisme, mais c'est pour l'état d'innocence, et, à ses yeux les hiérarchies sociales découlent nécessairement de la nature humaine (1). Jean de Meun reproduit des pages entières de la mythologie antique; il en extrait des propositions philosophiques et sous sa plume, elles prennent la forme d'un système. En cela, il me paraît remarquablement original.

Pour être complet, il faut expliquer ici les vers 6251-342. On y trouve quelques idées morales empruntées au *De Consolatione* de Boèce, qui ne sont pas sans rapport avec la philosophie sociale que nous venons de voir. Aux vers précédents, Raison a rappelé quelques faits d'histoire ancienne, en particulier, la mort de Sénèque, pour illustrer cette idée que la fortune élève les méchants et abaisse les bons. Elle tire maintenant des mêmes faits une autre conclusion: les richesses, les honneurs et la

(1) « Dicendum quod in statu isto (dans l'état actuel) multiplicatis dominis necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiæ, ut Philosophus dicit in II Polit., cap. 3. Sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ quod absque omni periculo discordiæ communiter usi fuissent secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur ». Ia, qu. 98, a. 1, 3 um. A l'article 4 de la question 96è, S. Thomas démontre que dans l'état d'innocence, les gouvernements eussent existé, parce que: « primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret qui ad bonum commune intenderet... Secundo, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum ». Pour Roger Bacon, le plébiscite est source de l'autorité: Cf. R. Carton, *La synthèse doctrinale de R. Bacon*, Paris, 1924, p. 83.

puissance, en un mot toutes les faveurs de la fortune n'ont pas le pouvoir de rendre bons ceux qui les possèdent (6252-59). On pourrait croire, à voir la transformation apparente de certains hommes élevés tout à coup en dignité, que les honneurs changent le caractère et les mœurs. C'est une illusion. Ils font simplement ressortir la valeur morale qu'on avait auparavant (6273-83).

De là notre auteur passe à une proposition morale plus générale et plus profonde, destinée sans doute à corriger le mauvais effet de l'affirmation précédente: quoi qu'il en soit des faveurs de Fortune, le pouvoir de faire le mal et de s'abandonner au désordre n'est pas, en réalité une puissance; c'est au contraire une impuissance et une imperfection:

6291 Si n'apele je pas poissance
Poier mal ne desordenance.

Cette idée est empruntée au *De Consolatione* de Boèce. Au livre IV, prose 2 de sa *Consolation*, Boèce en effet, entreprend de démontrer que les bons sont puissants, tandis que les méchants, en tant que tels, sont impuissants. « Primum igitur » inquit « bonis semper adesse potentiam, malos cunctis viribus esse desertos agnoscas licebit... » Jean de Meun ne retient que la seconde partie de cette affirmation. Et il la traduit ainsi: le pouvoir de faire le mal pour l'homme n'est pas une puissance. Les vers 6293-340 sont consacrés à la démonstration de cette proposition; ils forment une sorte de « question » scolastique, comprenant deux parties.

Pour en comprendre le sens, ne pensons pas à une puissance matérielle ou physique. Le sujet de Jean de Meun, comme celui de Boèce est d'ordre philosophique; nous sommes en morale. Il s'agit de la puissance de l'homme par rapport à l'obtention de sa fin ultime, le souverain bien. Dans cet ordre, un homme est puissant quand il a le pouvoir d'accomplir des actions qui le conduisent à sa fin; au contraire, la possibilité de faire des actes qui ne valent pas pour l'acquisition de cette fin constitue, chez lui, une impuissance. Or, le pouvoir du mal moral chez l'homme est de cette dernière catégorie, car les actions mauvaises, les péchés sont précisément des actes qui

n'ont aucune valeur pour l'obtention de la fin ultime. Le pouvoir de faire le mal, comme tel, est donc bien une impuissance.

Telle est l'idée qui est sous-jacente à l'exposé de Jean de Meun. On la trouve d'ailleurs au passage du *De Consolatione* indiqué précédemment. Notre texte est loin d'avoir la belle ordonnance et la plénitude de l'exposé de Boèce. Jean de Meun traite son sujet en logicien; sa démonstration est faite de pièces détachées. Pour en saisir le sens et la portée, il faut se reporter à la source.

Raison veut donc démontrer que, chez l'homme le pouvoir de faire le mal n'est pas de la puissance. Sa preuve s'appuie d'abord sur une « autorité », celle de Boèce lui-même:

6293 Car l'escriture dit e bien
Que toute poissance est de bien,
Ne nus a bien faire ne faut
Fors par feiblece e par defaut;
E, qui serait bien cler veianz,
Il verrait que maus est neienz,
Car ainsinc le dit l'escriture.

« L'escriture » qui sert ici d'autorité est le *De Consolatione*. Comme on le sait, Boèce a été non seulement le premier des scolastiques (1), mais aussi un « auteur » jouissant d'un grand crédit au moyen âge. Les vers 6293-96 ne sont pas un emprunt littéral; ils résument la première partie de la prose 2 du livre IV, indiquée précédemment. Ce que Boèce y dit, revient à affirmer que, dans l'ordre moral, toute puissance chez l'homm a pour objet le bien tandis que le péché résulte d'une déficience et d'un manque, révèle par conséquent une impuissance. « Ex his enim quæ concesserim, bonos quidem potentes, malos vero esse necesse est imbecillos » (2). Au même endroit Boèce rappelle une doctrine communément admise par les philosophes grecs: le mal, quel qu'il soit, est une sorte de non-être, « neienz»

(1) L'expression est de E. K. Rand dans son beau livre: *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1929, chap. 5: Bœthius, the first of the scholastics.

(2) Ed. Stewart-Rand, p. 308. « Huc accedit quod omnem potentiam inter expetenda numerandam omniaque expetenda referri ad bonum velut ad quoddam naturæ suæ cacumen ostendimus. Sed patrandi sceleris possibilitas referri ad bonum non potest; expetenda igitur non est. Atqui omnis potentia expetenda est; liquet igitur malorum possibilitatem non esse potentiam ». Ibidem, p. 312.

le péché est une action qui *manque* de rectitude (1). « Nam si, uti paulo ante collegimus, malum nihil est, cum mala tantummodo possint, nihil posse improbos liquet » (2), Étant donné que le mal est du non-être, faire le mal c'est produire ce qui en tant que mauvais, n'a pas de réalité; le mal ne requiert donc pas une puissance mais révèle une impuissance. — Notre auteur passe maintenant à sa démonstration rationnelle:

6300 E se d'auctorité n'as cure,...

6303 Preste sui que raison i truisse,
Car il n'est riens que Deus ne puisse.
Mais, qui le veir en veaut retraire,
Deus n'a poissance de mal faire;
E se tu iés bien conoissanz,
E veiz que Deus est touz poissanz,
Qui de mal faire n'a poeir,
Donc peuz tu clerement voeir
Que, qui l'estre des choses nombre,
Maus ne met nule chose en nombre;
Mais si con li ombres ne pose
En l'air ocurci nule chose
Fors defaillance de lumiere,
Trestout en autele maniere,
En creature ou biens defaut
Maus n'i met riens fors pur defaut
De bonté, riens plus n'i peut metre.

Ces vers constituent une « raison », c'est-à-dire une preuve rationnelle, par mode de raisonnement syllogistique (3). Elle est tirée de la perfection divine: Dieu étant tout-puissant, peut accomplir tout ce qui est réalité. Or, il est entendu que Dieu ne peut pas faire le mal. Le mal n'est donc pas une réalité, il n'est pas de l'être mais du non-être. Complétons le raisonnement pour rejoindre notre conclusion; or la production d'un non-être dans une chose ou dans une action, ne relève pas

(1) Plus précisément; une privation, c'est-à-dire, l'absence d'une perfection dans un être ou dans une action qui devrait la posséder. « Quibus rerum ignarus perturbabar... quia non noveram malum non esse nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est ». S. AUGUSTIN, *Confessions*, lib. 3, cap. 7. Cf. aussi lib. 7, cap. 7.

(2) Ed. Stewart-Rand, p. 310.

d'une puissance mais bien plutôt d'une impuissance. Le pouvoir de faire le mal n'est donc pas de la puissance.

Cette raison est empruntée à Boèce, mais Jean de Meun la prend à son compte, et non comme autorité: « Qui vero est, inquit, omnium potens, nihil est quod ille non possit ». « Nihil », inquam. « Num igitur Deus facere malum potest? » « Minime », inquam. « Malum igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest » (1).

E dit encore plus la letre,
Qui des mauvais comprent la some:
Que li mauvais ne sont pas ome,
E vives raisons i ameine;...

C'est qu'il laissent la fin comune
A quei tendent e tendre deivent
Les choses qui estre receivent:(2)
C'est de touz biens le souverain,
Que nous apelons prumerain.

Ces vers formulent la seconde proposition à démontrer: les méchants ne sont pas des hommes; puis la démonstration elle-même. Jean de Meun continue de reproduire le *De Consolatione:* « Sed hoc modo non solum potentes esse sed omnino esse desinunt. Nam qui communem omnium quæ sunt finem relinquunt, pariter quoque esse desistunt » (3).

(1) *De Consol.* Phil. lib. 3, prose 12; éd. Stewart-Rand p. 290 « Atque ut intellegas quænam sit hujus potentiæ vis, summo bono nihil potentius esse paulo ante definivimus ». « Ita est », inquam. « Sed idem » inquit « facere malum nequit ». « Minime ». « Cum igitur bonorum tantummodo potens possit omnia, non vero queant omnia potentes etiam malorum, eosdem qui mala possunt minus posse manifestum est ». lib. 4, prose 2; p. 312. « Probatum est quod omne esse, quocumque modo sit est a deo. Deum autem esse perfectam bonitatem ostendimus. Quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, in quantum ens, esse malum ». S. Thomas, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 7; éd. Léonine, T. 14, p. 19.

(2) « Les choses qui reçoivent l'être » sont les créatures. En philosophie médiévale on définit la créature: ce qui reçoit son être d'un autre. Telles sont toutes les réalités autres que Dieu. Dieu ne reçoit pas son être ou son existence; il est l'Etre ou l'Existence. Cf. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1ère série, Paris, 1932, pp. 45-86.

(3) Boèce, loc. cit., p. 310.

6335 Autre raison i ra, beau maistre,
Pour quei li mauvais n'ont pas estre,
Qui bien entent la consequence:
Qu'il ne sont pas en ordenance
En quei tout leur estre mis ont
Trestoutes les choses qui sont;
Don il s'ensuit a cler veiant
Que li mauvais sont pour neient.(1)

« Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim quod ordinem retinet servatque naturam (2); quod vero ab hac definit, esse etiam quod in sua natura situm est derelinquit (3).

En somme, Jean de Meun veut dire ceci: toutes les créatures, « les choses qui estre receivent », doivent ordonner leur activité à une fin commune qui est le Souverain Bien, Dieu. Cette ordination est exigée par leur constitution même, en sorte que si elles s'en écartent elles perdent par le fait même, leur nature et leur identité. On peut même dire qu'elles perdent leur être, car leur être réside dans la réalisation de leur nature « esse quod in sua natura situm est ». Ainsi, les hommes sont tenus de s'attacher par la volonté au Souverain Bien et de le poursuivre dans toute leur activité. Ce faisant, ils agissent en hommes et appartiennent vraiment à la nature humaine. Mais, dès là que par le péché, ils s'éloignent de cet ordre, ils deviennent littéralement dénaturés; ce ne sont plus des hommes. Autant dire qu'ils cessent tout-à-fait d'exister comme celui dont le corps n'est plus qu'un cadavre. — Par conséquent, lorsque Néron, dont Jean de Meun vient d'évoquer la sombre histoire (6184-250), est au faîte de la puissance matérielle et qu'il accumule les crimes en abusant de sa force, il se trouve être, au vrai, un impuissant. Bien plus, s'étant par là détourné du Souverain Bien il erre dans « la région de la dissimilitude » et n'est plus un homme, mais un être dénaturé, un monstre.

(1) La leçon « pur neient » du manuscrit Bâ serait plus satisfaisante pour le sens. L'expression « pure non ens » est courante en scolastique.

(2) Traduire: N'existe en effet que ce qui reste dans l'ordre et conserve sa nature.

(3) Boèce, *De Consol.*, lib. 4, m. 2; Stewart-Rand, p. 310.

Les défenseurs du Roman de la Rose, au début du 14e siècle, ont fait valoir les idées que nous venons de voir. « Et pour blasmer vices dit (Jean de Meun) que li mauvais ne sont pas homme » (Pierre Col). Il faut remarquer que les péchés auxquels s'en prend notre auteur dans ces vers sont surtout les fautes qui relèvent de la morale sociale: celles que les chefs d'état commettent en abusant de leur pouvoir. Les exemples de Néron, Crésus et Mainfroi le laissent entendre, et l'exposé de Boèce que Jean de Meun traduit, a ce caractère; la Philosophie le console dans sa prison, en lui disant que les persécuteurs et les méchants, comme Théodoric, sont des impuissants, qu'en étant injustes ils perdent leur caractère d'hommes. Cette digression est en parfaite conformité avec ce que notre auteur dit des rois et des gouvernants. Une fois de plus on constate que « si Jean de Meun n'a pas l'air de savoir où il va il ne s'écarte jamais de son dessein » (Faral).

III — *FORTUNE*

Le thème de la fortune revient fréquemment au cours du Roman de la Rose. Guillaume de Lorris lui consacre une dizaine de vers (3981-91); Jean de Meun au-delà d'un millier. Ce qu'en dit ce dernier se trouve surtout dans le discours de Raison. Aussi je réunirai ici tous les passages qui méritent de retenir l'attention.

Dans la seconde partie de notre roman, Fortune apparaît pour la première fois, aux vers 4837-974 (1). Raison est en train de disserter sur les différentes espèces d'amour; elle vient de parler de l'amour vénal, celui dont sont aimés les riches et qui n'est pas, dit-elle, un amour véritable. L'idée de richesse évoque l'idée de fortune. Et la voilà engagée dans une digression de cent cinquante vers sur ce sujet. Cette digression prend encore la forme d'une « question » scolaire. L'auteur y démontre une vérité paradoxale: la fortune défavorable est plus utile aux hommes que la fortune favorable:

(1) De simples allusions aux vers 4705 et 4783.

4837 E puis qu'a Fortune venons,
Quant de s'amour sarmon tenons,
Dire t'en vueil fiere merveille,...

4843 E si la treuve l'en escrite:
Que meauz vaut aus genz e profite
Fortune parverse e contraire
Que la mole e la debonaire.
E se ce te semble doutable,
C'est bien par argument prouvable,

La preuve annoncée comprend deux parties et remplit toutes les conditions d'une bonne démonstration. D'abord, la fortune favorable est cause d'illusion, d'ignorance et d'erreur (4849-92). En effet, elle fait croire à ceux qu'elle favorise, que le succès, les richesses et la gloire sont des valeurs stables; autrement dit, Fortune donne alors l'illusion de sa propre stabilité. Or, c'est là une erreur dangereuse; une erreur, car la fortune est mobile par nature et absolument inconséquente dans ses changements; une erreur dangereuse parce que son revirement sera d'autant plus désastreux qu'on l'aura moins prévu. De plus — et par là Raison rejoint son sujet — l'heureuse fortune multiplie les faux amis autour de celui qui bénéficie de ses largesses. Comme on se trouve alors au sommet de la roue, tout le monde accourt pour offrir son amitié et ses services. Or, la plupart de ces gens n'aiment que pour le profit qu'ils peuvent retirer de notre amitié; ce ne sont pas des amis véritables. Source d'illusion, d'ignorance et d'erreur, la fortune favorable n'est donc pas un avantage pour l'homme.

La mauvaise fortune a des conséquences tout à fait différentes. C'est la seconde partie de la « question » (4893-956). En effet, lorsqu'au prochain tour de roue, l'homme fortuné se voit renversé, ses illusions se dissipent; il aperçoit le vrai visage de Fortune, son instabilité et sa vanité. Il est en état de distinguer les vrais amis des faux. Car dans l'épreuve, ne demeurent auprès de lui que ceux-là qui l'aimaient pour lui-même. N'en eût-il conservé qu'un seul, il serait encore en meilleure condition qu'au temps de sa prospérité, parce que la possession d'un ami véritable vaut mieux que toutes les ric hesses.

4943 E pour ce que nule richece
A valeur d'ami ne s'adrece,

Bien plus, non seulement il jouit en toute certitude d'amitiés véritables, mais sa connaissance même s'est purifiée et enrichie; l'infortune lui a fait découvrir une règle de vie qui est lourde de sagesse: les vraies amitiés valent plus que toutes les richesses du monde.

Il est donc évident que l'adversité est plus profitable à l'homme que la prospérité. Celle-ci le remplit d'illusion et de frivolité; celle-là en fait un sage:

4957 Donc leur profite aversité
Plus que ne fait prosperité,
Car par cete ont il ignorance
E par aversité science.

4971 Donc li fait graigneur avantage,
Puis que d'un fol a fait un sage,
La mescheance qu'il receit
Que richece qui le deceit.

Ces idées morales, d'une rare élévation sont littéralement empruntées au *De Consolatione* de Boèce. Au livre II, prose 8e, de sa *Consolation*, Boèce soutient, en effet, que l'adversité fournit à l'homme des avantages plus précieux que la prospérité « Etenim plus hominibus reor adversam quam prosperam prodesse fortunam. Illa enim semper specie felicitatis cum videtur blanda, mentitur; hæc semper vera est, cum se instabilem mutatione demonstrat. Illa fallit, hæc instruit... Postremo felix a vero bono devios blanditiis trahit, adversa plerumque ad vera bona reduces unco retrahit. An hoc inter minima æstimandum putas quod amicorum tibi fidelium mentes hæc aspera, hæc horribilis fortuna detexit (1).

Jean de Meun a mis dans la bouche d'un de ses personnages une répétition, en termes concrets, des idées exposées ici par Raison. Aux vers 8005-8154, Ami raconte comment il est passé de la prospérité à la misère et il déclare qu'en cela, Fortune lui a fait « une grande courteisie » car elle a dissipé

(1) Ed. Stewart-Rand, p. 220.

ses illusions. « J'avais accoutumé, dit-il, d'être considéré comme un homme honorable, j'étais entouré de nombreux amis et je dépensais largement et joyeusement les biens que je possédais. Or, mes folles largesses m'ont conduit à une si complète indigence que je ne trouve maintenant qu'avec peine de quoi me nourrir et me vêtir. Sachez de plus que depuis que Fortune m'a mis en cet état, tous mes amis, à l'exception d'un seul, m'ont abandonné. Et pourtant, je ne dois pas me plaindre de Fortune, car elle a usé, par là, envers moi d'une courtoisie que je n'avais pas méritée; elle m'a ouvert les yeux, elle a éloigné de moi les faux amis, ceux qui ne m'estimaient que pour mes richesses; surtout, elle m'a fait goûter les douceurs d'une amitié véritable. Car dès que je suis tombé dans l'adversité, alors que tous mes compagnons de plaisir s'éloignaient, un ami que je n'avais pu cependant faire bénéficier de mes largesses s'attacha plus étroitement à moi et mit sa personne et tous ses biens à ma disposition » :

8065 Amis, dist il, faz vous saveir,
Veiz ci le cors, veiz ci l'aveir,
Ou vous avez autant con gié:
Prenez en senz prendre congié...

8071 Car amis ne prise une prune
Contre ami les biens de Fortune.

Le récit se termine par une profession de foi en la survivance de l'amitié après la mort, où la mythologie d'Ovide vient illustrer la doctrine chrétienne de l'immortalité de l'âme:

8128 Mais pour ce que vous me perdreiz
Quant a corporel compaignie,
En cete terriene vie,
Quant li darreniers jourz vendra,
Que Mort des cors son dreit prendra;
Car icel jour, bien le recors,
Ne nous toudra fors que le cors
E toutes les apartenances
De par les corporeus substances;

Les idées d'Ami sur la fortune se rencontrent donc parfaitement avec celles de Raison. Tous deux s'entendent pour

recommander de la mépriser; tous deux aussi préconisent l'attachement aux valeurs spirituelles comme la vertu et l'amitié.— Ces idées sont reprises plus loin dans une longue période qui constitue le passage le plus important du Roman sur ce thème (5877-6900).

Raison répète d'abord qu'il ne faut jamais se laisser abattre par les revers de Fortune, car ses faveurs sont arbitraires, funestes et précaires:

5877 Gar que Fortune ne t'abate,
Combien qu'el te tourmente ou bate.

5899 Garde donc que ja riens ne prises
Ne ses eneurs ne ses servises;
Laisse li sa roe tourner,
Qu'el tourne adès senz sejourner,
E siet ou milieu come avugle;
Les uns de richeces avugle,
E d'eneurs e de dignetez,
Aus autres done povretez.

Suit une longue description de la demeure de Fortune (5921-6164), traduite littéralement de l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille (1). Cette pièce de littérature imaginative, bien conforme aux goûts du temps et que, sans doute, Jean de Meun considérait comme un chef-d'œuvre à vulgariser nous introduit au pays de la contradiction et décrit en termes allégoriques les deux espèces de Fortunes, la bonne et la mauvaise. — Fortune a sa demeure au milieu de la mer, sur un rocher battu par la vague et parfois même enseveli sous les flots. Cette île mystérieuse prend successivement deux aspects contraires: tantôt elle se couvre de verdure et de fleurs; tantôt elle n'est qu'en affreux désert. Une forêt étrange s'y trouve dont une partie est composée d'arbres stériles, l'autre, d'arbres chargés de fruits abondants et variés. Deux fleuves la traversent dont l'un est un bourbier pestilentiel, l'autre une source de délectation et de jouvence. La maison de Fortune est située au sommet de cette île à la fois enchantée et désenchantée; non pas, à la

(1) cap. 7; P. L. 210, col. 557-559.— Les descriptions de ce genre se rencontrent souvent dans la littérature du moyen âge. cf. R. Patch, *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, Harvard University Press, 1927, pp. 42-49.

vérité, tout à fait au sommet, mais sur la pente de la montagne, car, comme bien l'on pense, la demeure d'une déesse aussi inconstante doit se trouver en équilibre instable:

6079 En haut, ou chief de la montaigne,
Ou pendant, non pas en la plaigne,
Menaçant toujourz trebuichance,
Preste de receveir cheance,
Descent la maison de Fortune;

La contradiction est aussi installée en permanence dans cette étrange résidence; d'un côté elle est toute resplendissante avec ses murs d'or et d'argent et sa toiture ornée de pierres précieuses; de l'autre elle apparaît comme un misérable taudis aux murs de boue « pourfendus de crevaces ». Fortune habite successivement l'une et l'autre section. Quand elle veut être honorée elle occupe la partie splendide, se pare comme une reine et s'entoure de richesses et d'honneurs. Alors, il n'est pas d'orgueil comparable au sien, et elle ne prise pas un fétu le reste de l'univers. Mais à force de tourner dans son palais, elle finit par pénétrer, avec « sa roe volant » dans la partie délabrée. Là, elle tâtonne et trébuche comme une aveugle. Prise d'une sorte d'hallucination, elle arrache ses beaux ornements, puis, à demi-nue, accroupie dans sa masure, elle pleure les délices passées et la gloire disparue.

Cette grandiloquente description terminée, Jean de Meun continue de faire voir les caractères de Fortune et les raisons qu'on a de la mépriser. Elle est non seulement contradictoire et inconstante, ainsi qu'on vient de le voir, elle est aussi injuste; elle éprouve les bons et exalte les méchants; elle est illogique et inconséquente, car ceux-là même qu'elle vient d'élever, elle les renverse tout-à-coup, sans qu'on puisse en soupçonner la cause. Aussi, les anciens la représentaient-ils, les yeux bandés:

6165 E pour ce qu'ele est si parverse
Que les bons en la boe verse
E les deseneure e les grieve,
E les mauvais en haut eslieve
E leur done a granz abondances

Dignetez, eneurs e poissances,
Puis, quant li plaist, leur tost ou emble,
N'el ne set qu'el se veaut, ce semble:
Pour ce li ueil bendé li furent.

Le besoin de confirmer par des exemples ces différents caractères de Fortune fournit à Jean de Meun l'occasion de vulgariser plusieurs pages d'histoire et de mythologie: d'abord l'histoire de Néron dont la vie illustre à la fois la perversité de Fortune (6188-250) et son instabilité (6413-488), puis celle de Crésus, roi de Lydie (6489-622), enfin celle d'un contemporain, Mainfroi, roi de Sicile (6631-726). L'antiquité d'ailleurs offre de nombreux exemples de cette sorte. Il n'est que de lire Homère. La légende des deux tonneaux de Jupiter exprime une vérité profonde: la fortune distribue à chacun des mortels sa part de bonheur et de malheur. Nul cependant ne pourra être si heureux qu'il ne trouve dans son bonheur quelque amertume, et personne ne sera malheureux au point d'être privé de toute consolation. Le plus sage est d'en prendre son parti, de mépriser la fortune et de s'attacher à la Raison, tel Socrate (6741-900).

Ne ja nus si liez ne sera,
Quant il bien se pourpensera,
Qu'il ne truisse en sa graigneur aise
Quelque chose qui li desplaise,
Ne ja tant de meschief n'avra,
Quant bien pourpenser se savra,
Qu'il ne truisse en son desconfort
Quelque chose qui le confort,...

Saveir deiz, e bien le recorde,
Que quiconque a Raison s'acorde
Jamais par amour n'amera,
Ne Fortune ne prisera.
Pour ce fu Socratès iteus
Qu'il fu mes amis veriteus.

Ainsi se terminent les considérations de Raison sur la fortune. Les autres personnages du Roman en disent aussi quelques mots, en passant, par exemple, Nature aux vers 17728 et 18600. Mais, ils ne font que reprendre des idées ex-

posées précédemment, en particulier, l'instabilité de ses faveurs et la nécessité de la mépriser.

Il est bon de remarquer qu'en introduisant ce thème dans son Roman, Jean de Meun n'a fait que céder à une mode très répandue de son temps. Sans doute, c'est le livre IIe de *La Consolation* de Boèce qui lui a servi de principale source d'inspiration (1). Mais, la fortune et sa roue est une allégorie que le moyen âge a exploitée et illustrée avec une visible satisfaction. Les exemples foisonnent, dans la littérature, tant vulgaire que latine, surtout dans la littérature didactique et mystique (2). On peut en dire autant de l'architecture des cathédrales et des abbayes (3). Même lorsqu'il s'inspire sur ce point du *De Consolatione*, Jean de Meun ne fait pas autre chose que les romanciers et les artistes de son temps (4). Aussi bien, la fortune telle que les écrivains et les artistes médiévaux l'ont conçue, apparaît-elle d'ordinaire avec les caractères qu'elle a dans notre Roman; elle est inconstante, aveugle, contradictoire et injuste; elle est toujours accompagnée d'une roue au milieu de laquelle elle se tient. Le moyen âge « s'imaginait la déesse non pas portée sur une roue ailée comme la représentaient les anciens, mais placée à l'intérieur de la roue et participant à son mouvement » (5). Or c'est bien ainsi que Jean de Meun la représente:

5901 Laisse li sa roe tourner,
Qu'el tourne adès senz sejourner,
E siet ou mileu come avugle.

(1) Voir les notes de l'édition Langlois.

(2) Voir la bibliographie dans J. E. MATZKE, *Les oeuvres de Simund de Freine*, (Soc. Anc. Text. Franc.) Paris, 1909. p. LXVIII, n. 1. E. FARAL, *Sources Latines des contes et romans courtois du moyen âge*, Paris, 1913, p. 100, note 2 et 3 et p. 312. Voir en particulier: R. PATCH, *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, Harvard University Press, 1927; I. SICILIANO, *François Villon et les thèmes poétiques du moyen âge*, Paris, 1934, 2e partie, liv. II, ch. 3, J. FRAPPIER, *Etude sur la mort le roi Artu*, Paris, 1936, pp. 254-88.

(3) EMILE MÂLE, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, Paris, 1910, pp. 117-122.

(4) Ibidem, p. 120 « ...le texte capital qui a vulgarisé, popularisé le thème de Fortune, c'est le *De Consolatione Philosophiae de* Boèce ». J. Frappier, loc. cit. p. 259.

(5) E. MÂLE, loc. cit., p. 119.

Ce n'est pas sans raison du reste que ce thème se trouve plus particulièrement développé dans les œuvres de littérature didactique et représenté aux porches des cathédrales. Les gens du moyen âge voyaient dans la roue de fortune tout un enseignement. « Les philosophes, écrit Honorius d'Autun, nous parlent d'une femme attachée à une roue qui tourne constamment; sa tête, tantôt s'élève et tantôt s'abaisse. Cette roue qui tourne ainsi c'est la gloire de ce monde constamment en mouvement. La femme attachée à la roue n'est autre que la fortune... Elle élève et abaisse alternativement la tête, parce que la plupart des hommes, après avoir été élevés par la puissance et les richesses sont abaissés et rejetés dans la pauvreté et la misère » (1). On doit même dire que c'était là un symbole communément admis et compris par les gens du moyen âge. A leurs yeux, la roue de Fortune exprime l'instabilité de toutes choses. Elle enseigne à l'homme que de son travail, il ne doit pas attendre la richesse non plus que de sa science, la gloire. « Le travail et la science sont des instruments de *perfection intérieure* et rien de plus. Les biens passagers que notre activité pourrait nous procurer en ce monde sont trop fragiles pour que nous nous y attachions. La fin de tout travail, de toute science, c'est la vertu ».

Ces conclusions empruntées en substance aux belles études d'Émile Mâle (2), éclairent singulièrement notre texte. On aura remarqué qu'en insistant sur l'instabilité de la fortune, la Raison de Jean de Meun affirme que les seuls biens dont l'homme ait vraiment la possession sont les biens spirituels personnels, « touz les biens que dedenz toi senz » (5331); elle recommande au jeune homme de rechercher la science, valeur inaliénable; elle lui offre son amitié, ce qui n'est pas autre chose qu'une recommandation à l'étude et surtout à la vertu, car, en morale médiévale, la vertu est d'abord une conformité à la raison droite. Ce n'est pas par hasard que ces idées sont associées, dans notre Roman, aux développements sur la Fortune; elles en sont comme l'explication. Ou plutôt, l'allégorie de Fortune ne fait que continuer en termes symbo-

(1) Honoré d'Autun, *Speculum Ecclesiae*, Dom. XI; P. L. 172, col. 1057.
(2) Loc. cit. pp. 117 et 122.

liques, les recommandations à la vertu et à la perfection intérieure que Jean de Meun met dans la bouche de Raison:

Ne Fortune ne peut pas faire,
Tant seit aus omes debonaire,
Que nules des choses leur seient,
Coment que conquises les aient,
Don Nature les fait estranges.
— Ha! Dame, pour le rei des anges,
Aprenez mei donc toutesveies
Queus choses peuent estre meies,...

— Oïl, ce respondi Raisons,
Mais n'entent pas chans ne maisons,
Ne robes ne teus garnemenz,...

Trop as meilleur chose e plus chiere:
Touz les biens que dedenz toi senz,

Car sachiez que toutes voz choses
Sont en vous meïsmes encloses;
Tuit autre bien sont de Fortune,
Qui les esparpille e aüne,
E tost e done a son vouleir,

Rien dans le Roman ne contredit ces idées. Raison les répète et les autres personnages y apportent de brèves confirmations. On peut donc conclure que les développements de notre Roman sur la Fortune et sa roue symbolisent l'instabilité de tous les biens matériels qui s'offrent à l'homme, et sont une recommandation à la recherche des valeurs impérissables, la science et la vertu.

Les historiens de la littérature et de l'art, s'étonnent parfois et se scandalisent même de ce que les romanciers et les artistes chrétiens du moyen âge aient usé de cette allégorie païenne avec autant de liberté et qu'ils n'aient pas vu les difficultés que l'acceptation de la fortune antique posait au dogme chrétien de la providence. « Bien des auteurs du moyen âge ont parlé de Fortune ou bien ont fait parler l'inconstante déesse qui plaisait tant à leur imagination, sans s'inquiéter des questions épineuses que son existence pouvait soulever sur le terrain de la théologie; certains signalent bien les difficultés

possibles mais s'en tirent prudemment par une révérence aux grands docteurs de l'Église »... « L'auteur de la Mort Artu accueille l'idée de Fortune, divinité qui n'a eu aucune peine à s'installer dans le moyen âge, mais dont l'orthodoxie est toujours restée plus ou moins suspecte » (1). Il y a dans tout cela bien des affirmations discutables. Que l'orthodoxie de l'idée de fortune soit demeurée plus ou moins suspecte au moyen âge, on en doutera fortement, si on songe aux innombrables roues de fortune qui ornent les porches des vieilles cathédrales de l'Europe, les cloîtres des abbayes et les marges des livres d'Heures. Un Français de France qui a le précieux avantage d'en admirer de très belles aux façades des églises de son pays sera moins justifié que quiconque de ne pas s'en rendre compte. Au vrai, la fortune antique était si bien christianisée au moyen âge qu'en beaucoup de milieux on avait oublié ses origines païennes. Émile Mâle l'a parfaitement démontré et ses conclusions débordent l'histoire de l'art. Il se peut que chez certains auteurs, la fortune garde encore quelque chose de son paganisme originel (2). Mais, il ne faudrait pas classer trop vite dans cette

(1) J. Frappier, *Etude sur La mort le roi Artu*, Paris, 1936, pp. 254 et 257. Comme exemple d'un auteur qui s'en tire par une révérence aux docteurs de l'Église, M. Frappier cite Jean de Meun:

17101 Mais de soudre la question
Coment predestinacion
E la devine prescience,
Pleine de toute pourveance,
Peut estre o volenté delivre,
Fors est a genz lais a descrivre;

Ce n'est pas de la fortune qu'il s'agit dans ces vers, mais du libre arbitre, « volenté delivre », ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Cependant, M. Frappier n'a pas tort; mais ce sont les vers 17727-36, qu'il eût fallu citer. Il y a du reste, dans ces pages, des affirmations fort discutables, et un ancien élève sera irrésistiblement tenté en les lisant de poser des objections à son ancien professeur. D'abord *Destin* (Fatum), et *Fortune* sont deux notions qui, pour l'ordinaire, sont bien différentes, tant dans la philosophie ancienne que dans la philosophie médiévale. Le *Destin* (Fatum) désigne la fatalité, la nécessité; la *Fortune*, le hasard, la contingence. Dans le Roman de la Rose, ces deux notions sont clairement distinguées et je soupçonne qu'elles le sont aussi dans *La mort le roi Artu*. Dire qu'en « très grand nombre, les auteurs du moyen âge ont admis la cœxistence de Dieu et de Fortune sans s'inquiéter beaucoup des difficultés de ce voisinage » (p. 260), me paraît une affirmation inexacte résultant d'une question mal posée. Enfin, l'exposé de la conception de la fortune chez S. Thomas (p. 260), est loin de lui rendre justice. Si nous avions présenté pareille exposition d'auteur au temps où nous passions des examens en Sorbonne, devant M. Frappier, il nous eût proprement refusés. Et il aurait eu raison.

(2) Cf. R. Patch, loc. cit. p. 29.

catégorie ou considérer comme restreignant le domaine de la providence, les écrivains qui la mettent en scène, sans se soucier de la concilier avec le dogme chrétien. Ils ont bien raison ces romanciers de nous renvoyer aux « clercs », et leur « révérence aux grands docteurs de l'Église » est pleine de sens. Car, les scolastiques et les fondateurs même de la scolastique ont su concilier la fortune antique et le dogme chrétien de la providence avec une cohérence et une insistance telles qu'elles dispensaient les littéraires de faire ce travail et leur permettaient d'user de ce thème en parfaite harmonie avec les idées religieuses qu'ils professent dans leurs œuvres.

Dans sa *Consolation* — la source principale de Jean de Meun ici — Boèce s'attarde longuement à démontrer que la prescience et la providence divines ne détruisent pas la liberté humaine. En somme, il expose une doctrine de la providence en tous points conforme au dogme chrétien (1). Pourtant, dans la même œuvre, il parle aussi de la fortune, — dans des pages qui eurent une très grande influence sur l'art et la littérature du moyen âge. Et cela, sans tenter de concilier fortune et providence, sans même paraître soupçonner qu'il puisse y avoir là un problème (2). Dira-t-on que Boèce restreint le domaine de la providence, et qu'il fait de la fortune une puissance absolument indépendante ? Ce serait certainement donner de ces textes une interprétation en opposition avec l'ensemble de la doctrine du *De Consolatione*. Pour s'en rendre compte, il suffit de constater que les raisons sur lesquelles s'appuie sa conciliation entre prescience divine et liberté humaine, valent aussi *mutatis mutandis*, pour les rapports entre fortune et providence. Car si la providence et la prescience divines ne détruisent pas la contingence dans les actions humaines volontaires, à plus forte raison ne la font-elles pas disparaître dans les autres espèces de causalités.

Les théologiens du 13e siècle nous offrent une doctrine plus élaborée sur le hasard, la fortune et leurs rapports avec la

(1) Lib. 4, prosa 6; lib. 5, pp. 3-5; Stewart-Rand, pp. 338-52, 372-98. « His solution, at any rate, is in accord with Christian theology in its insistence on the two opposing and logically contradictory principles of human freedom and divine omniscience » E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1929, p. 177.

(2) Lib. 2, prosa 1, 2, 4; Stewart-Rand, pp. 172-186, 188-94. Cf. E. K. Rand loc. cit. pp. 165-178.

providence (1). J'expose ici les grandes lignes de la pensée de S. Thomas. Ses idées du reste sont en substance celles de la philosophie médiévale en général (2). S. Thomas nous dit d'abord que le mot *fortuna* désigne une espèce de hasard, *casus*. Alors qu'on appelle hasard, en général, toute rencontre imprévue de deux ou plusieurs causes, on donne le nom de fortune aux rencontres imprévues de deux causes *humaines* ou *se rapportant à l'homme:* « primo ponit (Aristoteles) differentiam inter casum et fortunam; et dicit quod in hoc differunt quod casus est in plus quam fortuna quia omne quod est a fortuna est a casu, sed non convertitur... Cum aliquis sit dominus sui actus in quantum voluntarie agit, sequitur quod in illis tantum contingat aliquid a fortuna esse quæ voluntarie agit non autem in aliis » (3). La fortune est donc le hasard dans l'activité humaine. On peut parler de fortune au sujet de causes dénuées de volonté et d'intelligence, mais c'est en tant qu'elles se rapportent à l'homme. « ... sed quamvis præmissis (inanimatum, bestia etc.) non contingat agere a fortuna, nihil tamen prohibet ea pati a fortuna, cum aliquod agens voluntarium circa ea operatur; sicut dicimus esse eufortunium cum aliquis homo invenit thesaurum vel infortunium cum percutitur a lapide cadente » (4). C'est ainsi qu'on parlera de fortune au sujet de l'acquisition ou de la perte des richesses, des honneurs et de la puissance, bien que ce soit là des choses matérielles. Et même, étant donné que la possession de ces biens dépend aussi d'une infinité de circonstances dont la rencontre n'est déterminée par aucune fin, on dira que c'est là le domaine par excellence de la fortune. « In consecutione autem divitiarum maxime locum habet fortuna » (5). C'est donc en parfaite

(1) Cf. E. Gilson, *L'esprit de la phil. médiévale*, 2e série, Paris, 1932, pp. 164-167; 263-264. R. Patch. *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, Harvard University Press, 1927, pp. 35-38; V. Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus*, New-York, 1935.

(2) E. Gilson loc. cit.

(3) S. Thomas, *In Phys. Aristotelis*, lib. 2, lec. 10; éd. Léonine, T. 2, p. 84. S. Thomas commente ici Aristote, mais on peut voir par ses autres œuvres qu'il s'en est toujours tenu à ces définitions. Cf. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 72-75; éd. Léonine, T. 14, pp. 214-222.

(4) *In Phys.* lib. 2, lec. 10; éd. Léonine, T. 2, p. 85.

(5) *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 29-31; éd. Léonine, T. 14, pp. 85-88. « Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest: quum in ea obtinenda plurimum fortuna possit et instabilis sit, et non subjaceat hominis voluntati ». cap. 31.

conformité avec les idées des philosophes que les romanciers du moyen âge qui recommandent de mépriser la fortune enseignent en même temps le mépris des richesses, des honneurs et de la gloire.

La fortune n'est pas une divinité pour saint Thomas. Ce terme désigne pour lui une réalité que l'on constate en observant le cours des événements dans le monde, à savoir: l'intersection fréquente de causalités humaines ou se rapportant à l'homme, dont la rencontre n'était pas déterminée sur le plan des causes secondes et qui aboutit à un résultat nullement prévu ou recherché. Tel paysan découvre un trésor en labourant son champ. Cet heureux événement n'a pour cause *propre* ni l'activité du paysan ni celle de l'homme qui avait caché ce trésor; car, ce n'est pas pour découvrir un trésor que le laboureur remuait son champ et ce n'est pas non plus pour le faire découvrir par lui que le propriétaire l'a enfoui sous terre. Cette découverte est un effet de la fortune. En d'autres termes il y a dans l'activité de l'homme et dans le cours des événements qui l'affectent une part d'indétermination résultant de la multiplicité et de la mobilité des causes qui entrent en jeu. C'est cette indétermination de la nature que par le nom de fortune les philosophes du moyen âge entendent désigner. Pour un saint Thomas, la fortune n'a pas d'autre réalité. « Non ponimus fortunam nisi in quantum aliqua ponimus esse a fortuna » (1). Les romanciers et les poètes du moyen âge pourront nous présenter la fortune sous la forme d'une personne. Mais s'ils se réfèrent aux clercs, il y aura lieu de se demander si leur Fortune n'est pas une simple personnification allégorique de cette indétermination de la nature.

Les rapports entre la fortune et la providence divine sont touchés à plusieurs reprises par saint Thomas. Il en établit *ex professo* la conciliation dans son *Contra Gentiles*. Le chapitre 74e du livre 3e démontre: quod divina providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam. Sa conclusion est que non seulement la providence n'exclut pas du monde le hasard et la fortune, mais qu'elle les fonde et les garantit. Car le Dieu qui, pour la beauté de l'univers a créé un très grand nombre de

(1) *In Phys.* lib. 2, lec. 7; éd. Léonine, T. 2, p. 76.

causes faillibles et contingentes, se doit à lui-même non seulement de les laisser agir, mais de les *faire* agir conformément à leur nature et à leurs dispositions. « La multitude et la diversité des causes dans l'univers proviennent de l'ordination de la providence divine et de sa disposition. Or, étant donné cette disposition de causes multiples et variées, il est nécessaire que parfois l'une d'entre elles se rencontre avec une autre et qu'ainsi elle l'aide à produire son effet ou l'en empêche. D'autre part, c'est précisément par suite de la rencontre de deux ou plusieurs causes qu'un événement arrive par hasard (casualiter), lorsqu'un effet qui n'était pas poursuivi comme fin, résulte de l'intervention de quelque cause. Par exemple, quelqu'un va au forum pour y faire des achats; il y rencontre un débiteur venu là par curiosité. Ni l'un ni l'autre n'avait l'intention de faire cette rencontre. Elle se produit pourtant inévitablement, mais elle résulte de l'intersection imprévue de deux vouloirs différents, c'est-à-dire du hasard. Il n'est donc pas contraire à la providence divine que le hasard et le fortuit se trouvent dans les choses. Non est igitur divinæ providentiæ contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus (1). On doit même dire que la providence divine exige qu'il y ait du hasard et de la fortune dans le monde. « Ordo divinæ providentiæ exigit quod sit casus et fortuna in rebus ». Car cette multiplicité de causes ordonnées et graduées qui entraîne nécessairement le hasard et la fortune, est l'ordre même établi par la providence. L'Écclésiaste lui-même n'y contredit point. Nul ne prétendra qu'il ait voulu restreindre le domaine de la providence. Et pourtant, il écrit: Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus (2).

Il faut cependant ajouter qu'aux yeux d'un philosophe du moyen âge, il n'y a de hasard et de fortune que par rapport aux causes secondes, les créatures; il n'y en a pas en regard de la cause première. En effet, la multiplicité des causes de l'univers amène de nombreuses rencontres, nécessairement impré-

(1) S. Thomas, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 74, adhuc.; éd. Léonine, T. 14, p. 218.
(2) S. Thomas, ibidem, Præterea. Eccle. XI, 11.

visibles à l'homme, situé à l'intérieur de cet ordre et dont l'intelligence est limitée. Mais la providence divine « qui a tout disposé avec poids et mesure » et qui connaît, parce qu'elle les crée, chacune des innombrables causes qui agissent et agiront dans l'univers voit dans un éternel présent, toutes leurs rencontres actuelles et futures, même celles qui sont imprévisibles aux hommes. Rien ne peut donc arriver qui n'ait été prévu par elle. Il n'y a donc pas de hasard ni de fortune par rapport à la cause première. « Considerandum est autem quod si ea quæ fortuito vel casualiter accidunt, idest præter intentionem causarum inferiorum, reducantur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa, in comparatione ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia » (1). Que si nous avons du mal à concevoir une providence et une prescience absolues qui ne détruisent pas la liberté humaine, le hasard et la fortune, rappelons-nous la judicieuse observation de Boèce: « Cujus caliginis causa est, quod humanæ ratiocinationis motus ad divinæ præscientiæ simplicitatem non potest admoveri, quæ si ullo modo cogitari queat, nihil prorsus relinquetur ambigui » (2). Du reste, comme nous en avertissent les théologiens du moyen âge, un hasard qui exclut tout fatalisme ne peut se fonder en dernière analyse que sur une cause première douée d'une volonté absolument libre et d'une intelligence à qui rien n'échappe.

Jean de Meun ne parle pas explicitement des rapports entre la fortune et la providence. Il est de ceux qui s'en tirent avec une révérence et une référence aux clercs:

17727 Des destinees plus palasse,
Fortune e cas determinasse,
E bien vousisse tout espondre,
Plus oposer e plus respondre,
E mainz essemples en deïsse,
Mais trop longuement i meïsse

(1) S. Thomas, *In Phys.*, lib. 2, lec. 10; éd. Léonine, T. 2, p. 86. Voir dans la Somme Théologique les questions 22e et 23e de la Prima Pars, traitant de la providence et de la prédestination. Voir aussi: *Contra Gentiles* lib. 3, cap. 92; *De Veritate*, qu. 2, a. 14, ad 5m.

(2) *De Consolatione*, lib. 5, prosa 4; Stewart-Rand, p. 382.

Ainz que j'eusse tout finé.
Bien est ailleurs determiné.
Qui nou set a clerc le demande
Qui leü l'ait e qui l'entende.

On remarquera que notre auteur distingue clairement fortune et hasard (cas). Nous avons probablement là un indice d'influence aristotélicienne. La doctrine sur le hasard et la fortune. que l'on trouve au livre deuxième des *Physiques* d'Aristote, paraît bien être à l'origine de la distinction très nette que les philosophes du moyen âge établissent entre ces deux notions (1) Remarquons de plus que dans cet exposé théologique de notre roman (17101-792), l'ordre des matières se rapproche sensiblement de celui qu'on trouve dans les œuvres scolastiques. Les scolastiques exposent d'abord que d'une façon générale, la providence divine ne détruit pas la contingence dans le monde, puis en particulier, qu'elle n'exclut pas le libre arbitre, le hasard et la fortune (2).

On ne songera pas trop à reprocher à Jean de Meun de ne pas nous avoir exposé comment il concevait les rapports entre Fortune et providence si l'on pense, qu'à l'exemple de Boèce, sa source principale en cette matière, il a longuement démontré que prescience divine et libre arbitre « s'entreseufrent bien ensemble ». Plusieurs des raisons qu'il apporte en faveur du libre arbitre valent aussi pour la fortune. Au surplus aucune de ses idées sur ce sujet ne s'oppose à la doctrine de la providence. Et rien ne permet d'affirmer que la personnification qu'il en fait soit autre chose que l'allégorisation d'une réalité impersonnelle, tout comme Raison, Danger, Peur, Richesse etc. Fortune n'est pas conçue par Jean de Meun comme une divinité. Elle est la personnification allégorique de la contingence dans l'activité humaine, de l'instabilité et de l'imprévisibilité des succès de ce monde et de ses revers. C'est la fortune de

(1) Rappelons que les *Physiques* d'Aristote étaient au programme à la Faculté des Arts de Paris, au milieu du 13e siècle. *Chartularium*, I, p. 278.

(2) Comparer: S. Thomas, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 72: « Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus; cap. 73: Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem; cap. 74: Quod divina providentia non excludit casum et fortunam ».

Boèce et des théologiens du treizième siècle, des clercs, exprimée en termes d'imagination (1).

6855 De Fortune la semilleuse
E de sa roe perilleuse
Touz les tourz conter ne pourraie;
C'est li jeus de boute en courreie,
Que Fortune set si partir
Que nus devant au departir
N'en peut aveir science aperte.

Le discours de Raison se termine par une discussion sur les mots grossiers dans le style de Molière. J'ai déjà eu l'occasion d'en expliquer certains passages. Quelques idées méritent encore d'être relevées.

Aux nobles propositions que Raison vient de lui faire, l'amant répond par un refus formel. Il lui faut servir son maître, le dieu d'amour, dût-il le conduire en enfer. A ses yeux, la possession de la rose est infiniment préférable à l'amitié de Raison et au bel idéal de vie qui la conditionne. Puis, enhardi par cette opposition même, il entreprend de lui faire des remontrances: elle a employé un mot très grossier dans son discours (5537). Or, pareille liberté de langage est inadmissible dans la bouche d'une personne courtoise. Elle aurait dû au moins employer une honnête périphrase.

La réplique de Raison ne se fait pas attendre et elle sent son Aristote. D'abord les organes de la génération sont bons en eux-mêmes, comme toutes les choses de la nature. Car, Dieu lui-même les a faits en créant l'homme mâle et femelle. Car organes, comme tous les autres membres du corps humain, « e touz les autres estrumenz », répondent à une intention divine. Dieu les a voulus pour « soutenir » la nature humaine, pour que, par la génération, l'espèce et la forme commune soient perpétuellement conservées à travers les

(1) « Chaucer sometimes represents Fortune as the executrix of God, in which he differs from Jean de Meun ». D. S. Fansler, *Chaucer and the Roman de la Rose*, New York, Columbia University, 191, p. 209. Il est vrai que dans le Roman de la Rose Fortune n'apparaît pas expressément comme l'exécutrice des volontés divines. Mais, comme je l'ai indiqué, le rôl e que Jean de Meun lui attribue ne s'oppose en rien à la notion chrétienne de providence et nous avons toutes les raisons de penser qu'il la conçoit comme étant en parfaite conformité avec cet attribut divin.

individus qui passent. Raison n'a donc pas péché en parlant des membres naturels, « par plain texte, senz metre glose ». Au surplus, elle ne peut pas pécher (6901-78):

6953 Mais chose ou pechiez se meïst
N'est riens qui faire me feïst,
N'onc en ma vie ne pechiai;

On peut retracer assez facilement les sources premières de cette doctrine. D'abord, les vers 6959-60, sont une allusion à la création de l'homme, d'après le récit de la Genèse (1):

6956 N'encor ne faz je pas pechié
Se je nome les nobles choses
Par plain texte, senz metre gloses,
Que mes peres en paradis
Fist de ses propres mains jadis,

L'idée que Raison ne peut pas pécher remonte à la morale aristotélicienne où l'activité vertueuse est conçue comme une conformité à la dictée d'une raison droite, la raison du sage (2). Étant elle-même la règle de la moralité, la raison droite — et la raison personnifiée est nécessairement droite — ne peut pas s'écarter de la norme, c'est-à-dire pécher. Quant à cette autre idée que les membres naturels sont bons en eux-mêmes, elle vient aussi d'Aristote. D'après le Philosophe, en effet — et c'est là une des caractéristiques de sa philosophie — la nature de chaque être est foncièrement bonne; et il en est ainsi pour toutes les tendances naturelles et les actes qui proviennent directement de ces tendances. Jean de Meun, il est vrai, voit dans ces inclinations de la nature une intention du créateur. C'est même ce qui, à ses yeux, en assure principalement la bonté et la noblesse:

6965 Car volentiers, non pas enviz,
Mist Deus en coilles e en viz
Force de generacion
Par merveilleuse entencion,

(1) I, 27: « Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum: masculum et feminam creavit eos ».
(2) cf. p. 71.

Nous avons là d'abord un indice qu'il ne conçoit pas la nature comme séparée de Dieu; ensuite que l'aristotélisme dont il subit ici l'influence est l'aristotélisme christianisé du moyen âge. On trouve ces idées dans les œuvres des aristotéliciens du 13e siècle (2). Nous voyons aussi revenir dans ces vers la doctrine des individus ordonnés à la conservation de l'espèce (6965-78). La génération et la jouissance charnelle trouvent là leur raison d'être et leur justification. Toutes deux répondent à une intention de la nature (Aristote) ou à une volonté du Créateur s'exprimant dans une loi de nature (Jean de Meun).

La seconde partie de la discussion (6979-7228) développe des idées analogues. L'influence de l'aristotélisme médiéval y apparaît encore, bien que ce soit d'une façon moins évidente. L'amant a interrompu Raison et l'a traitée de folle ribaude. Il concède que Dieu a fait les organes de la génération, mais les mots grossiers qui les désignent ne viennent sûrement pas de lui. Raison riposte en avertissant l'amant qu'elle ne se laissera pas entraîner dans une mauvaise querelle. Encore moins cédera-t-elle à une provocation à la médisance. Cependant, il est inadmissible qu'on la traite de ribaude, elle qui est fille de Dieu, l'auteur de toute courtoisie, « *Deus, li courteis senz vilenie, de cui meut toute courteisie* », Lui-même l'a éduquée; il lui a appris que l'authentique courtoisie consiste à appeler les choses par leur nom quand il y a lieu, à les ramener à leurs proportions naturelles et à mettre de côté toute ridicule préciosité. De même qu'il n'y a pas de choses mauvaises en soi parce que toutes ont été crées par Dieu; de même il n'y a pas de vilains mots, car c'est elle qui les a tous choisis. Dieu l'a mandatée pour remplir cet office en lui octroyant le privilège de la parole (1). Or, elle n'a jamais rien fait de « vilain ».

(1) « Car c'est volontairement et non pas contre son gré... »

(2) « Quum membra corporis sint quædam animæ *instrumenta*, cujuslibet membri finis est usus ejus, sicut et cujuslibet instrumenti. Quorumdam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse *secundum se malum*, quia *ea quae naturaliter sunt, ex divina providentia* ordinantur ad finem. S. THOMAS, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 126 Adhuc; éd. Léonine, T. 14, p. 386. Cf. aussi: ALBERT LE GRAND, *In Sententias*, lib. 2 ,dist. 20; éd. Borgnet, T. 27, pp. 341-51.

(1) On admet communément en philosophie ancienne ou médiévale que la parole est le privilège des êtres raisonnables. Elle est une manifestation extérieure de l'intelligence.

Dieu lui-même tient pour bien fait tout ce qu'elle accomplit. Comment! elle n'oserait pas nommer proprement les œuvres de son Père! Mais ce serait lui faire injure. Bien des gens, les Français en particulier, désignent les organes de la génération en termes figurés. Ils peuvent le faire et Raison n'entend pas les en empêcher. Mais elle réclame le droit d'en parler en termes propres, quand bon lui semble. Car cette façon de parler en langage figuré n'est qu'une habitude (acoustumance); il ne faudrait pas la considérer comme une loi objective provenant de ce que les membres naturels et les mots qui les désignent sont en eux-mêmes mauvais. Du reste, ce qu'elle a dit au sujet de Saturne (5537) et qui est à l'origine de toute cette discussion, a un sens différent de celui que l'amant y a vu, comme toutes ces « fables » des poètes qui contiennent les secrets de la philosophie (1) Dans la suite, cependant, elle a employé au sens propre, deux mots qu'on appelle grossiers (coilles et viz).

Impressionné par cette remontrance, l'amant revient sur son accusation. Il réitère sa volonté de poursuivre la conquête de la rose et avertit Raison qu'il n'entend pas prolonger davantage cet entretien.

(1) Voir p. 20.

CHAPITRE IV

AUTOUR DE LA PRISON DE BEL-ACCUEIL

Quelques lignes suffisent à Jean de Meun comme transition entre le discours de Raison et celui d'un autre personnage déjà mis en scène lui aussi par Guillaume de Lorris et qui va parler ici pendant près de 3000 vers, l'*Ami* (7237-10000).

Raison, par son long discours n'a pratiquement pas avancé la marche du Roman. Ses considérations terminées, nous nous retrouvons à peu près au même point qu'au vers 4059. Le jeune amoureux demeure toujours « pensif e maurne », et l'Ami arrive à point pour le réconforter et l'aviser. Ce personnage est un expert dans les choses de l'amour. Il en possède à la fois la science théorique et pratique. Si Raison savait bien son Aristote, lui connaît parfaitement son Ovide. Nous allons nous trouver en présence d'un autre aspect du naturalisme antique. Il ne faudra donc pas être surpris si les idées d'Ami ne sont pas toujours conformes à celles de Raison. Son nom d'ailleurs, indice de son caractère, est déjà un avertissement.

Si on met à part les vers 7987-8188, 8355-454, 9493-678, qui traitent de morale sociale ou glosent l'*Aurea Nunc Saecula* d'Ovide, ainsi que la digression du mari jaloux (8455-9493), tout le discours d'Ami consiste dans des conseils adressés à l'amant, sur les moyens à prendre pour arriver à la possession de sa rose et, en général, sur l'art de séduire les femmes. C'est une sorte d'art d'aimer inspiré en grande partie d'Ovide (1), et qui contient à la fois des recommandations parti-

(1) Toute la substance du livre 2e de l'*Ars Amandi* d'Ovide passe dans ce discours. On peut s'en rendre compte en consultant les notes de l'édition Langlois, encore mieux en comparant les deux textes, car plusieurs emprunts n'ont pas été relevés par Langlois. Par exemple: vs 9744 ss; *Ars Amandi*, II, 530. La légende de Mars et Vénus est rapportée dans le discours de la Vieille Gardienne.

7887 Compainz, au chastel desconfire
Peut l'en bien plus brief veie eslire,
Senz mon *art* e senz ma *doctrine*

culières à l'amant et des conseils généraux impliquant toute une conception de l'amour. J'exposerai d'abord, en suivant le texte, les grandes lignes de cet Art d'aimer. Nous verrons ensuite la scène du mari jaloux. Les autres passages ont été expliqués au chapitre précédent. Il suffira ici de les évoquer.

I — *UN ART D'AIMER*

Les vers qui suivent immédiatement le discours de Raison nous replacent dans la trame du Roman. Le moral du jeune homme est au plus bas. Comme par hasard, ou plutôt par une heureuse fortune, Ami se trouve près de lui. L'Amant s'en réjouit, et lui raconte ses mésaventures. Grâce à la complaisance de Bel Accueil et à l'intervention de Vénus, il a pu baiser la Rose. Mais Male Bouche a eu vent de l'affaire. Elle en a tant parlé qu'elle a fini par éveiller les soupçons de Jalousie. Indignée, celle-ci a sommé Honte et Peur, puis, par leur intermédiaire, Danger, d'avoir à chasser l'amant, ordre que Danger devenu tout à fait intraitable, s'est empressé d'exécuter. Jalousie a alors fait construire un château et une tour pour emprisonner Bel Accueil. Les portes de ce château sont sévèrement gardées par Jalousie elle-même, Danger, Honte, Peur, et Male Bouche accompagnés d'une multitude de serviteurs. Bel Accueil enfermé dans la partie supérieure de la tour, est sous la surveillance d'une vieille dame, parfaitement qualifiée pour cet office (1).

Interprétons ces allégories. Male Bouche symbolise les mauvaises langues, les médisants; Jalousie, les parents de la jeune fille et, en général, les personnes à qui en appartient la garde; Honte, Peur, Danger, Bel Accueil, personnifient les divers sentiments qui se rencontrent simultanément ou successivement dans l'âme de la jeune fille. Honte représente la

(1) Je résume ici les vers 3473-3936 de Guillaume de Lorris. Jean de Meun y renvoie brièvement. Il est nécessaire d'avoir présents à l'esprit les éléments principaux de cette *aventure* romanesque, pour comprendre les allégories du discours de l'Ami.

pudeur; Peur, la crainte; Danger, le refus ou mieux ce sentiment naturel à la femme qui la pousse à résister aux avances de l'homme; Bel Accueil symbolise le sentiment contraire: la bonne grâce et la complaisance (1).

En fonction de ces interprétations, on devra dire: Poussée par la complaisance et la passion, la jeune fille a accordé un baiser à l'amant. Des personnes indiscrètes et commérеuses ont eu connaissance de ces privautés et ont colporté de mauvais propos sur le compte des amoureux. Ces racontars sont parvenus aux oreilles des parents, qui, aussitôt, ont cru devoir adresser à la jeune fille de sévères remontrances. Ils ont fait appel à ses sentiments d'honnêteté, de pudeur, et de méfiance pour l'inciter à renvoyer le soupirant. La jeune fille s'est émue de ces remontrances. La pudeur, la crainte et la résistance l'ont emporté en elle sur la bonne grâce et la complaisance envers le jeune homme. Le château et la tour, avec tout l'appareil de garde, signifient que les parents continuent d'exercer une surveillance sévère autour de la jeune fille, et que par leur influence, les sentiments qui dominent actuellement en elle sont la pudeur, la crainte et l'intransigeance. Tout cela s'oppose à ce que le jeune homme soit accueilli aimablement et parvienne à ses fins.

Tels sont les romanesques événements que l'amant a cru devoir raconter à son ami. Celui-ci se fait bon conseiller. D'abord, le jeune homme n'a pas raison de se décourager. Son affaire est en meilleure situation qu'il ne paraît. Car, Bel Accueil lui a permis de baiser la rose; c'est là une concession qui fonde les meilleurs espoirs. A l'avenir, cependant, il lui faudra être plus astucieux. Bien entendu, le service du dieu d'amour ne doit à aucun moment être relâché; qu'il observe nuit et jour ses commandements. Mais, jusqu'à ce que le mauvais vent soit tourné, il devra cesser d'aller voir le château; du moins, que ses visites soient rares. Si d'aventure quelque affaire le conduit de ce côté, il fera semblant que Bel Accueil ne l'intéresse en rien. A l'égard de Male Bouche et son lignage, la meilleure attitude à prendre, est de les mystifier en

(1) Le personnage de la vieille n'est pas allégorique. Il rompt la série des abstractions personnifiées. La signification de Jalousie n'est pas tout à fait certaine.

usant avec eux de la plus irréprochable déférence. Au besoin, qu'il leur rende service; qu'il leur donne des marques de respect et de considération. Car,

7378 Aucune feiz seaut l'en baisier
Tel main qu'en voudrait qu'el fust arse.

Le jeune homme devra simuler le même respect et la même courtoisie à l'endroit de la Vieille et de la Jalousie (7246-7430).

Tout cela est évidemment de l'allégorie. D'ailleurs, on en perçoit facilement la signification. C'est aussi au sens figuré qu'il faut entendre les centaines de vers qui suivent (7431-7876), bien que l'allégorie y soit moins apparente. Dans ces pages, Jean de Meun nous sert des tranches complètes de l'*Ars Amandi* d'Ovide. Nous devons y voir, sans doute, un souci de culture chez l'auteur, et le désir de mettre à la portée des laïcs les parties principales d'une œuvre particulièrement appréciée des clercs du moyen âge. Mais, il faut remarquer que, dans cette section, les passages d'Ovide sont parfaitement intégrés à l'affabulation romanesque. C'est si vrai, que l'affabulation même paraît incohérente, si on n'a pas présentes à l'esprit, les idées qui se cachent sous la lettre. On a l'impression d'une série de pièces rapportées. Au contraire, l'ordre et la cohérence apparaissent clairement, dès là qu'on perçoit l'allégorie.

Après avoir dicté au jeune homme la conduite à tenir à l'égard de Male Bouche et Jalousie, l'Ami lui indique comment il devra se comporter avec « les autres portiers » (7431-524); s'il peut les atteindre, il devra, pour les apaiser, les combler de cadeaux de toutes sortes: couronnes de fleurs, bourses, bijoux « gentis et bien faitiz » etc. Si les moyens lui manquent pour faire de telles largesses, qu'il promette sans vergogne, en engageant même sa foi. A l'occasion, il sera bon aussi de leur faire part des souffrances que le dieu d'Amour lui fait endurer; et même, qu'il s'agenouille « jointes mains » et pleure devant eux, dût-il user de procédés artificiels pour se rougir les yeux ou provoquer les larmes. Peut-être que l'accès aux portiers lui sera tout à fait interdit. En ce cas, qu'il recoure aux services de messagers discrets, à qui il confiera ses présents et ses lettres,

à l'adresse des portiers. Que ces commissionnaires ne soient jamai des enfants; surtout, que dans toutes ces démarches la simulation ne soit aucunement apparente.

Si l'on s'en tient au sens obvie, tout cela apparaît artificiel, mièvre, incohérent même. A quoi riment, en effet, ces cadeaux à des portiers, ce besoin de les apaiser, ces prostrations, ces larmes et tout cet artifice ? Et pourquoi cette insistance auprès de pareils personnages ? On pourrait répondre que Jean de Meun y saisit l'occasion de passer son Ovide. Sans doute. Mais lorsque nous nous souvenons que « les trois autres portiers » sont Honte, Peur et Danger et qu'ils symbolisent les sentiments qui, chez la jeune fille, s'opposent à l'amant, voici que tout reprend une signification en conformité avec la trame du Roman (1).

On a alors ceci: si l'amant peut atteindre la jeune fille, il lui fera don de couronnes de fleurs et de bijoux délicats. Par ce moyen, il aura chance d'apaiser sa pudeur, sa crainte et sa résistance. Qu'il se lamente et pleure devant elle. Si toute rencontre avec la jeune fille lui est interdite, qu'il envoie ses présents et ses lettres d'amour, par l'intermédiaire de messagers expérimentés.

En fonction de cette interprétation, les vers qui suivent se comprennent fort bien (7525-90):

7525 E s'il avient que les truissiez
Si orguilleus que nes puissiez
Flechir par dons ne par prieres,
Par pleurs ne par autres manieres,
Ainz vous regietent tuit arrieres
Par durs faiz, par paroles fieres,
E vous laidengent durement,
Partez vous d'aus courteisement,
E les laissiez en ce saïn:
Onques fromages de gaïn
Meauz ne se cuist qu'il se cuiront.

(1) Ovide, il est vrai, avertit l'amant de se concilier les bonnes grâces de la domesticité, en particulier celles du portier et de l'esclave qui veille à la porte de la chambre à coucher:

« Fac plebem, mihi crede, tuam; sit semper in illa »
Janitor et thalami qui jacet ante fores ».

Ars Amandi II, 259-60. Mais dans notre texte, il s'agit des portiers qui gardent le château: Honte, Peur et Danger, tous personnages allégoriques.

Il peut arriver qu'une jeune fille se montre tout à fait intraitable et que ni les supplications ni les présents ne parviennent à dissiper ses mauvais sentiments. En pareilles circonstances, un amoureux doit tout simplement se retirer poliment. Il verra alors l'orgueilleuse demoiselle en sécher de dépit; probablement même qu'elle se mettra à le poursuivre. Car,

7539 Vilain cueur sont de tel fierté:...

7543 Mais quant il sont des genz laissié,
Tost ont leur orgueil abaissié:
Cil qu'il despisaient leur plaisent;
Lors se dontent, lors se rapaisent,
Qu'il ne leur est pas bel, mais lait
Mout durement quant en les lait.

Pris au sens littéral les vers 7591-636 sont, en bonne partie, inintelligibles. Interprétés allégoriquement ils sont très significatifs:

7591 Mais ne seient pas coustumier
De dire aus portiers au prumier
Qu'il se veulent d'aus acoster
Pour la fleur dou rosier oster;

Que les amoureux se gardent bien de laisser soupçonner à une jeune fille qu'ils recherchent sa compagnie pour arriver à la posséder. Sa crainte et sa résistance en seraient accrues. Qu'ils agissent plutôt de façon à lui faire croire que leurs intentions sont tout à fait pures. Du reste, celui qui sait s'y prendre n'est jamais refusé; il parvient toujours à vaincre chez une femme, les sentiments opposés à l'amour. Car toutes, même celles qui se donnent des airs de sévérité, feraient des avances et se donneraient pour rien si elles n'étaient demandées.

Dans les vers suivants (7637-669), l'auteur use alternativement du style propre et du style figuré, de sorte que si l'on s'en tient partout au sens littéral, les idées semblent manquer de suite. Aux vers 7637-48, il s'agit de portiers. L'amoureux ne doit pas attendre trop longtemps pour leur présenter ses requêtes; autrement, des rivaux pourraient survenir et les portiers tourneraient ailleurs leurs préoccupations. Il faut se souvenir

ici encore que les trois portiers symbolisent des sentiments de la jeune fille courtisée. Le sens devient alors ceci: l'amant ne doit pas attendre trop longtemps pour demander l'amour de sa dame, car, entre-temps, pourraient survenir des prétendants plus empressés qui le supplanteraient. — La suite doit s'entendre au sens littéral: en règle générale, l'homme ne doit jamais attendre que la femme lui demande son amour; ce serait trop compter sur sa beauté. — Avec les vers 7659 et suivants, on revient aux portiers, c'est-à-dire à l'allégorie:

7659 Ainsinc, compainz, espleitereiz
Quant aus portiers venuz sereiz;
Mais quant courrouciez les verreiz,
Ja de ce ne les requerreiz.

La nécessité d'une interprétation allégorique est évidente pour les vers 7669-719:

7669 E se poez a ce venir
Qu'en privé les puissiez tenir,
Que li leus seit si couvenanz,
Que n'i doutez nus seurvenanz,
E Bel Acueil seit eschapez,...

7678 Lors devez la rose cuillir
Tout veiez vous neïs Dangier
Qui vos acueille a laidengier,
Ou que Honte e Peeur en groucent;
Mais que feintement s'en courroucent,...

7690 Cuilliez la rose tout a force,
E montrez que vous estes on,
Quant leus iert e tens e saison,
Car riens ne leur pourrait tant plaire
Con tel force, qui la set faire;...

7707 Mais se par paroles apertes
Les sentez courrouciez a certes
E viguereusement defendre,
Vous n'i devez ja la main tendre;
Mais touteveis pris vous rendez,
Merci criant, e atendez
Jusque cil trei portier s'en aillent
Qui si vous grievent e travaillent,
E Bel Acueil touz seus remaigne,
Qui tout abandoner vous deigne.

Tout cela devient très clair, trop clair même, lorsqu'on se rappelle ce que les trois portiers et Bel Accueil symbolisent. Du reste, Jean de Meun ne fait qu'allégoriser ici un lieu commun de la littérature latine (1).

On devra donner la même interprétation symbolique aux vers 7719-794, qui glosent des idées littéralement empruntées à l'*Ars Amandi* d'Ovide. Dans ce passage, Jean de Meun force même l'allégorie: Bel Accueil personnifie directement la jeune fille et non pas précisément sa bonne grâce et son affabilité.

La suite (7877-986) s'écarte du texte d'Ovide, mais l'auteur n'abandonne pas pour autant le style allégorique:

7887 Compainz, au chastel desconfire
Peut l'en bien plus brief veie eslire,
Senz mon art e senz ma doctrine,
E rompre jusqu'en la racine
La forterece de venue;...

7896 Li chemins a non Trop Doner;
Fole Largece le fonda.

Pour faire tomber les résistances de la jeune fille et toute opposition, il y a un procédé plus efficace que ceux indiqués précédemment: faire des largesses et des libéralités sans mesure, c'est là un moyen infaillible. Mais, pour en user, il faut être riche. Et ce procédé conduit fatalement à la pauvreté complète, laquelle entraîne l'abandon des dames et des amis. Ovide lui-même atteste que le pauvre n'a pas de quoi entretenir son amour (2).

Suit une longue digression sur les inconvénients et les avantages de la pauvreté, dont il a été traité précédemment (3).

(1) « Quod si vos aliquis conducet casus in unum
Mente memor tota quæ damus arma tene.
Nunc opus est armis, nunc, o fortissime, pugna ».
Ovide, *Remedia Amoris*, 673-75.
« Si vos nostra simul sollercia collocet ambos
Cum locus affuerit, te precor esse virum ».
Pamphilus, 547, 48 (*La Comédie latine en France au XIIe siècle*, Paris, Les Belles-Lettres, 1931, T. 2 p. 214.)
(2) *Remedia Amoris*, 749.
(3) p. 118.

Cependant, notre bavard personnage ne termine pas là ses frivoles conseils. Son *Art d'Aimer* comprend encore plusieurs centaines de vers (8189-354), (9679-10000), où l'utilisation d'Ovide est encore plus abondante et plus littérale que dans la section précédente. Dans ces passages, l'auteur emploie plutôt le langage propre — si on peut dire — et ses recommandations prennent une tournure doctrinaire. Il ne s'agit plus d'indiquer au jeune homme les moyens à prendre pour conquérir sa rose, mais d'enseigner aux amoureux de tous les temps l'art de séduire les femmes et de les conserver longtemps, une fois leur conquête faite. Nous y voyons revenir les cyniques conseils donnés par Ovide aux nobles amoureux de la Rome impériale, dans le livre 2e de son Art d'aimer: l'amant offrira à son amie des présents variés et bien choisis, mais proportionnés à ses moyens (8199-244); la femme convoitée une fois conquise, il devra pour « en jouir longuement » mettre tout en œuvre pour demeurer dans ses bonnes grâces (8757-80); à cette fin, il aura soin d'acquérir une certaine culture et ne se fiera pas trop à sa beauté (8307-354), (9679-86). Car,

8317 Beauté se peut trop po garder;
Tantost a faite sa vespree
Con les floretes en la pree.

L'amant supportera patiemment un rival (9687-706); que son amie ait toute liberté et que jamais il n'aille contre sa volonté ou lui fasse quelque reproche (9707-44); bien plus, si quelque jour, elle le traite durement et l'injurie, il s'en déclarera bienheureux et reconnaissant, lui eût-elle labouré le visage de ses ongles:

9744 Gart cil que ses cueurs ne se change;
Se batre ou laidengier se veit,
Neïs se cele le devait
Tout vif aus ongles detrenchier,
Ne se deit il pas revenchier,
Ainz l'en deit mercier e dire
Qu'il voudrait bien en tel martire
Vivre touz tens, pour qu'il seüst
Que ses services li pleüst,
Veire ainz neïs tout a delivre
Plus lors mourir que senz li vivre.

Ces vers évoquent à notre esprit l'amour courtois des troubadours, des romans de la table ronde etc. dont la loi fondamentale est que le parfait amant doit se soumettre sans réserve au bon plaisir et même aux caprices de sa dame. Convainquons-nous cependant que nous sommes loin ici de cette conception de l'amour. Ces vers ne sont qu'un passage isolé, et la soumission qu'ils recommandent n'est aucunement inspirée par le respect dû à la femme. L'amour dont parle notre personnage n'a rien de chevaleresque; la franchise et la loyauté en sont tout à fait absentes et la simulation y est cyniquement érigée en doctrine (9775-806); (9807-852):

9807 E s'el n'a pas prise prouvee
D'aus deus ensemble la couvee,...

9812 Gart sei cil que ja ne recreie
De li nier tout pleinement
Ce qu'ele set certainement,
E ne seit pas lenz de jurer.
Tantost li reface endurer
En la place le jeu d'Amours:
Lors iert quites de ses clamours.

Ces derniers vers reviennent comme une sorte de refrain (9772, 9816, 9852). C'est que, dans cet Art d'aimer, l'amour n'a qu'une fin: le plaisir. Les démarches et les lois de prétendue courtoisie qu'il recommande sont toutes ordonnées vers ce but; elles n'ont de valeur qu'en fonction de la possession charnelle et la femme y apparaît comme un vulgaire instrument de plaisir. L'homme sans doute doit lui vouer un service (9895-9902). Mais c'est uniquement pour arriver à la posséder et à en jouir. L'amour dont il est ici question ne tend qu'à cela, il n'est que cela. Jamais il ne s'entoure de ce mystère, de ce respect de la femme, de ce féal service qui caractérisent l'amour courtois proprement dit, même s'il n'est pas exempt d'intentions charnelles.

La femme nous est même présentée ici comme un être naturellement orgueilleux, déloyal, cupide, vaniteux et vicieux (9903-986). On se demande comment le jeune amoureux, s'il a quelque fierté, peut encore vouloir poursuivre son dessein après avoir écouté patiemment ces longs couplets de misogynie:

9903 Car ja fame tant ne savra,
Ne ja si ferme cueur n'avra,
Ne si leial ne si meür
Que ja puist on estre asseür
De li tenir pour nule peine,
Ne plus que s'il tenait en Seine
Une anguile par mi la queue;...
9917 Si nou di je pas pour les bones
Qui seur vertuz fondent leur bones,
Don encor n'ai nules trouvees,
Tant les aie bien esprouvees;

Tristan n'aurait certes pas souffert qu'on parlât ainsi d'Iseult Blonde ni même d'Iseult aux blanches mains. Et Lancelot, Perceval, le roi Artur, les sensibles amoureux de Marie de France ou de Chrestien de Troyes, Guillaume de Lorris lui-même, n'eussent pas supporté qu'un homme se comportât d'aussi cavalière façon avec les dames, encore moins qu'on érigeât en doctrine pareille manière d'agir; ils eussent alors tiré leur épée pour défendre la « chevalerie terrienne de courtoisie ». C'est que l'amour courtois proprement dit — surtout celui du douzième siècle — est une fleur du moyen âge occidental, et lorsqu'il s'inspire du païen Ovide, il a soin de le transposer en ferveur courtoise, ou de le moraliser (1).

Jean de Meun — du moins le personnage qu'il fait parler ici — accepte le naturalisme ovidien tel qu'il est; il en accentue même le cynisme et la désinvolture en mettant en relief et en corsant au moyen de principes philosophiques, les passages d'Ovide où la convoitise de l'homme ou de la femme est présentée avec le plus de crudité. A cela, il ajoute de nombreuses satires contre les femmes, dans le ton des fabliaux. Il arrive ainsi à une conception de l'amour assez basse, très différente en tout cas de l'amour courtois authentique.

II — *LE MARI JALOUX*

Cette pièce curieuse (8459-9420) se trouve parfois séparément dans les manuscrits. A la vérité, elle forme, par elle-même, un morceau assez complet. C'est une de ces digressions—

(1) Sans parler des transpositions en ferveur mystique.

si nombreuses dans notre Roman — où l'auteur laisse de côté l'intrigue pour donne libre cours à son besoin de philosopher, à sa verve satirique ainsi qu'à son désir de vulgariser la littérature latine, ancienne ou médiévale.

Dans le discours d'Ami, ces récriminations d'un mari jaloux sont amenées pour confirmer une opinion soutenue précédemment et illustrée par une description de l'âge d'or, selon Ovide (8355-454), à savoir: l'amour est chose tout à fait libre, et l'esprit de domination de la part de l'un ou l'autre des amants le détruit infailliblement:

8449 Bien savaient (les anciens) cele parole,
Qui n'est mençongiere ne fole,
Qu'onques amour e seignourie
Ne s'entrefirent compaignie

Pour montrer qu'il en est bien ainsi rien de mieux, à la vérité, que de nous faire assister à une mauvaise querelle de famille. On verra alors sur le fait à quoi conduisent le désir de dominer en amour et la ridicule prétention d'un mari à la possession exclusive de sa femme:

8455 Pour ce veit l'en des mariages,
Quant li mariz cuide estre sages,
E chastie sa fame e bat,
E la fait vivre en tel debat...

8463 Que bone amour n'i peut durer,
Tant s'entrefont maus endurer,
Quant cil veaut la maistrise aveir
Dou cors sa fame e de l'aveir.

Commencent alors les invectives du mari en colère, à l'adresse de son épouse. Celle-ci le trompe. Elle profite de son absence pour revêtir les plus séduisantes toilettes et aller courir dans les places publiques, à la conquête de jeunes galants. Tout le monde en parle dans le pays, et lui-même est devenu la fable du voisinage. Avec lui, elle est distante, maussade, revêche; sa tenue, à la maison, est toujours négligée; elle refuse de se donner alors que le premier ribaud venu peut se permettre toutes les privautés avec elle et qu'il a toutes ses faveurs. En un

mot, elle est coquette, dépensière, coureuse, libertine et adultère. Pareille conduite doit évidemment cesser; il va désormais exercer sur elle une étroite surveillance, l'enfermer, s'il le faut et, au besoin lui administrer une raclée. Ah! s'il avait soupçonné ce que sont les femmes, jamais il n'aurait contracté mariage.

L'énumération de toutes ces belles qualités, entrecoupée de menaces, constitue le thème fondamental des invectives que le malheureux homme dans son emportement lance à la face de sa digne épouse. Ces injures, il les reprend et répète constamment, comme il convient à un homme en colère; il les exprime, au surplus, avec une vulgarité et une grossièreté de langage que la seule colère n'explique point. On s'étonne que le jeune amoureux dont la courtoisie s'offusquait naguère d'un mot grossier employé par Raison n'ait eu l'idée de reprocher à son Ami, de lui avoir servi un pareil plat.

Mais, ce bourgeois mal embouché a des lettres et de la philosophie. Et on n'est pas peu surpris de le voir, dans la fièvre de son emportement, réunir ici ce que la littérature latine avait de plus violent contre les femmes et contre le mar age. Sa diatribe n'est pas faite seulement de reproches et d'injures très circonstanciés, elle comprend aussi un exposé théorique, une philosophie de la vie conjugale. Juvénal, Virgile, Ovide, Tite-Live, Boèce, Théophraste, Héloïse, Gautier Map etc. tous ces auteurs sont successivement amenés pour témoigner contre sa femme, surtout pour démontrer que le mariage est « un mauvais lien », un mauvais marché, une folie, quoi! et cela parce que les femmes ont tous les vices. Leur orgueil et leur sottise soulèvent constamment des discussions dans la vie quotidienne; à tout propos elles font des réclamations, des reproches et des menaces à leur infortuné mari. Celui qui épouse une femme pauvre doit se morfondre pour la nourrir, la vêtir et la chausser; celui qui, au contraire, veut s'élever en prenant une femme riche se voit dans l'incapacité de la supporter tant elle est arrogante et prétentieuse. Si elle est belle, tous les hommes la convoitent; si elle est laide, elle veut plaire à tous. Allez donc essayer de garder un objet que tout le monde assaille ou qui désire tous les hommes. Il faudrait se mettre en guerre avec la société. Comment vivre alors ?

Du reste, les femmes sont toutes sensuelles et infidèles. L'histoire ancienne rapporte bien les exemples de Pénélope et de Lucrèce. Mais, hélas, il n'y a plus de Pénélope en Grèce ni de Lucrèce à Rome; on ne trouve plus aucune « preudefame » par toute la terre. Autant chercher un corbeau blanc ou un cygne noir. Les femmes étant ce qu'elles sont, le mariage est nécessairement la plus malheureuse des aventures. Aussi les gens les plus sages l'ont-ils de tous temps énergiquement déconseillé à leurs amis ou à leurs proches. Valère conjura son ami Rufin qui voulait prendre femme de n'en rien faire. Le roi Phoronée, législateur de la Grèce (1), avoua à son frère à ses derniers instants qu'il serait mort très heureux si jamais il ne s'était marié. De même, Héloïse qui avait « vu les livres » et qui connaissait, pour les avoir en elles, les mœurs féminines, tenta, comme on sait, de détourner Abélard du mariage qu'il lui proposait; la suite des événements démontra clairement combien elle avait raison.

L'infidélité est d'ailleurs le moindre péché dont les femmes soient capables. Juvénal l'atteste et on peut en fournir la raison formelle: c'est qu'elles ont une mauvaise nature qui les pousse constamment à faire le pire:

9147 Car leur nature leur comande
Que chascune a pis faire entende.

Ne sait-on pas comment les marâtres préparent des poisons à leurs beaux-fils, et comment d'autres femmes se livrent aux charmes, à la sorcellerie et à toutes sortes de pratiques diaboliques? Qu'on se rappelle la triste aventure de Samson trahi par Dalila, celle non moins odieuse de l'illustre Hercule qui parvint à terrasser successivement douze monstres, mais achoppa au treizième, sa femme Déjanire. A la vérité, c'est Juvénal qui a raison: l'homme qui veut se marier ferait bien mieux d'aller se pendre ou s'il le préfère, se jeter du haut du pont dans la rivière.

Ces tendancieuses considérations de philosophie domestique sont entremêlées dans la bouche de notre homme d'injures

(1) Il s'agit de Phoronée, roi légendaire d'Argos, qui d'après la mythologie grecque aurait découvert le feu et réuni ses sujets dans des demeures fixes.

et d'accusations à l'adresse de sa femme, toutes plus grossières les unes que les autres. Sa colère lui fait reprendre constamment les mêmes griefs. Il en a particulièrement contre ses parures, ses toilettes, ses longues robes. Non seulement elles sont dispendieuses mais encombrantes pour lui durant le jour, inutiles, la nuit. Le seul profit qu'il pourrait en tirer serait de les mettre à l'enchère. Au surplus, en se couvrant ainsi de parures, sa femme commet la grave faute d'oublier ce principe de Boèce, « sage homme et plein de promesses », que les beautés des belles choses sont en elles-mêmes et non dans les personnes qui les portent. Celles-ci n'ont que leur beauté naturelle, laquelle d'ailleurs, selon Aristote, apparaîtrait affreuse si on avait des yeux de lynx pour voir « dehors e dedanz tout outre ». Si les femmes se couvrent ainsi de beautés empruntées, ce ne peut être que pour éveiller le désir chez les hommes et enregistrer leur mari dans la « confrérie de Saint Ernoul ». Aussi bien va-t-il lui enlever tous ces atours, devenus pour elle des instruments d'infidélité. Entrainé par sa colère, notre homme passe de la fille à la mère. Les souvenirs de Juvénal, des contes et fabliaux français lui fournissent, à l'adresse de sa belle-mère, des grossièretés et des injures qui sont du plus mauvais goût. Et la scène se termine par une raclée d'importance administrée à la malheureuse épouse, au scandale des voisins qui accourent.

Il ne faudrait sans doute pas prendre trop au sérieux ce morceau de littérature burlesque et chercher à y trouver plus d'ordre et d'idées que l'auteur a voulu en mettre. Cependant, à la réflexion, on se rend compte que tous ces développements apparemment désordonnés et sans but, tendent à confirmer une idée qui est fondamentale dans la doctrine d'Ami. Et c'est non seulement que l'esprit de domination est incompatible avec l'amour, mais que l'amour doit être tout à fait libre et que le mariage est contre nature. La scène du jaloux terminée, l'Ami a soin d'en extraire la morale. Dans le mariage, dit-il, il faut que les deux partis soient et se considèrent comme égaux; le mari ne doit en aucune manière voulo r se faire seigneur et maître de sa femme, ni celle-ci, dame et maîtresse de son époux. Il n'y a en cela rien d'extraordinaire; remarquons cependant que nous avons là, la condamnation expresse de l'amour courtois.

9426 Qui ne redeit pas estre dame,
Mais sa pareille e sa compaigne,
Si con la lei les acompaigne,
E il redeit ses compainz estre,
Senz sei faire seigneur ne maistre.

L'amour ne peut vivre et durer que dans « un cueur franc e delivre », c'est-à-dire, tout à fait libre (9441-42). C'est pourquoi, il se maintient si difficilement après le mariage (9443-48). C'est pourquoi aussi les Anciens ne s'embarrassaient d'aucun lien; ils se tenaient compagnie sans s'engager et n'auraient pas troqué leur liberté pour tout l'or d'Arabie ou de Phrygie (9493-98). On voit assez clairement de quel côté vont les convictions du personnage.

D'ailleurs, il ressort de toute cette scène et de son contexte qu'aux yeux d'Ami, c'est une prétention exagérée de la part d'un mari de vouloir que sa femme soit exclusivement à lui; c'est même exiger l'impossible car, insinue-t-il, l'homme et la femme aspirent *naturellement* à l'amour libre et les lois de nature sont irrésistibles.

Quant à l'exposé théorique du jaloux contre le mariage en général, le moins qu'on puisse en dire est que les idées qu'il contient sont en parfaite conformité avec la philosophie d'Ami. Sans doute, il ne faut pas oublier ici le contexte. Pour faire voir que l'esprit de domination est fatal à l'amour, il convenait de présenter un personnage excessif. Et la logique de l'affabulation pourrait expliquer, en partie, que dans son amertume le mari jaloux soit amené à regretter son mariage et même à proclamer que l'union conjugale est mauvaise de soi. On ne devrait pas pour autant considérer ces idées comme appartenant à la doctrine d'Ami. Mais, les exigences de la mise en scène ne suffisent pas à rendre compte de ces centaines de vers contre le mariage. Le nombre et la qualité des arguments, leur répétition constante sous des formes différentes, l'esprit dans lequel les sources latines sont utilisées, tout cela trahit l'intention chez l'auteur de mettre dans la bouche du jaloux des considérations sur le mariage et sur les femmes, destinées à renforcer la doctrine d'Ami. En fait, une idée traverse toute cette scène et vient renforcer la morale libre de tout le discours:

c'est que le mariage est un engagement impossible, un lien contre nature.

Il faut remarquer en particulier, l'esprit dans lequel sont utilisées les nombreuses sources latines dont Jean de Meun fait ici étalage. On est impressionné, à première vue, par l'abondance et la qualité des auteurs cités ou exploités dans ces vers. Après considération cependant, on se rend compte que Jean de Meun a pu trouver dans trois ou quatre œuvres latines, presque tous les textes anciens qu'il reproduit ou allègue. Ces œuvres sont: le Fragment de Théophraste, *Aureolus Liber de Nuptiis*, conservé par S. Jérôme (1), et probablement utilisé ici d'après la reproduction de Jean de Salisbury au livre huitième de son *Policraticus* (2); les *Epistolae* d'Abélard et Héloïse, surtout la première, communément appelée *Historia Calamitatum* (3); enfin la *Dissuasio Valerii* de Gautier Map (4). Cette dernière pièce contient de courtes allusions aux histoires ou légendes de Pénélope, Lucrèce, Phoronée, Samson et Dalila, Hercule et Déjanire, la comparaison de la femme fidèle avec le phénix (vs. 8688), même la légende de Jason qui, dans notre texte (vs. 9501 et suiv.) fait suite à la scène du mari jaloux. Les autres sources indiquées en fournissent presque autant (5). Nul doute que Jean de Meun ait puisé là la plupart des aventures anciennes et des textes d'auteurs qu'il rapporte.

Dans ces œuvres, il choisit d'instinct les passages les plus grossiers et les plus violents contre les femmes et le mariage.

(1) S. JÉRÔME, *Adversus Jovinianum*, lib. 1, cap. 47; P. L. 23, col. 276-278.
(2) Lib. VIII, cap. 11; P. L., 199, col. 750-751; éd. Webb, pp. 296-297.
(3) P. L., 178, col. 113-226. — On sait que Jean de Meun a traduit plus tard ces lettres.
(4) P. L. 30, col. 254-261. Dans son *De Nugis Curialium* (4, 2, éd. James, p. 142), Gautier Map raconte comment il écrivit cette lettre à un de ses amis qui voulait se marier: «epistolam ei scripsi mutatis nominibus nostris, me qui Waltherus sum Valerium vocans, ipsum qui Johannes est et ruffus, Ruffinum. Pretitulavi epistolam sic: Dissuasio Valerii ad Ruffinum philosophum ne uxorem ducat. » Cf.: P. LEHMANN, *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, 1927, p. 23.
(5) « Sunt aliquæ (feminæ) pudicissimæ, licet satyricus dicat quonima « Rara avis in terris, nigroque simillima cycno », mulier exactæ castitatis. » JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, loc. cit; P. L., 199. col. 753. Cf. vs 8704-06 « Ad Romanas feminas transeam; et primam ponam Lucretiam quæ violatæ pudicitiæ nolens supervivere, maculam corporis cruore delevit. » S. JÉRÔME. *Adversus Jovinianum*, lib. I, cap. 46; P. L. 23, col. 275.

Bien plus, il en détourne l'esprit. Le Fragment de Théophraste sur les inconvénients du mariage a pour objet principal de démontrer que la vie conjugale est difficilement compatible avec la vie de philosophe et qu'il est préférable pour le sage de ne pas se marier. C'est, en tout cas, le sens que lui donnent S. Jérôme et Jean de Salisbury, comme on peut s'en rendre compte par les contextes respectifs. Il n'y est pas question de condamner le mariage, de soutenir qu'il est contre nature, encore moins de recommander l'amour libre. S. Jérôme et Jean de Salisbury insistent sur les charges et les soucis du mariage et ils s'appuient sur l'autorité de Théophraste, pour engager les philosophes, c'est-à-dire les clercs, « cum philosophantibus, id est cum clericis », à embrasser la continence (1). De même, Héloïse n'a pas tenté de démontrer à Abélard que le mariage est « un mauvais lien », mais bien qu'il est incompatible avec l'idéal du clerc tel que les théologiens et les moralistes du temps le concevaient, à la suite de S. Jérôme. Héloïse reprend elle aussi, avec les idées de de S. Jérôme les parties principales du fragment de Théophraste. Mais c'est dans un tout autre esprit que Jean de Meun. Il ne s'agit pas, pour elle, de savoir si oui ou non le mariage est légitime et conforme aux lois de nature; c'est bien entendu qu'il l'est; mais si Abélard va définitivement refuser d'être un grand clerc comme S. Jérôme et Sénèque, si dans l'ordre de la grandeur spirituelle Abélard va accepter de consacrer sa déchéance (2), il n'y a pas la moindre trace d'une pareille élévation de pensée et de sentiment dans la diatribe du jaloux ni dans tout le discours d'Ami.

Toutes ces sources, Jean de Meun les utilise très librement. Il en détourne l'esprit; il les amplifie et leur donne un tour

(1) « Licet autem honesta sit et utilis copula maritalis, augustiæ quam lætitiæ fecundior est... Concinit in hunc modum totus recte philosophantium chorus, ut si qui Christianæ religionis abhorrent rigorem discant vel ab ethnicis castitatem... Fertur auctor Hieronymo, Aureolus Theophrasti Liber de Nuptiis, in quo quæritur an *vir sapiens* ducat uxorem... Non est igitur uxor ducenda sapienti. » Jean de Salisbury, *Policraticus*, lib. 8, cap. 11; P. L. 199, col. 750 « Ut quæ Christianæ pudicitiæ despiciunt fidem, discant saltem ab ethnicis *castitatem*.. » S. Jérôme, loc. cit., P. L. 23, col. 276.

(2) Ces textes sont expliqués dans la très belle étude de E. Gilson, *Héloise et Abélard*, Paris, 1938. Voir en particulier le chapitre III: *Le Secret du mariage*.

vulgaire et cynique que les textes latins n'ont pas. Les invectives et les injures qu'il y ajoute à l'adresse des femmes sont dans le ton des fabliaux, des contes latins ou français les plus scabreux; elles ne surprennent pas trop ceux qui connaissent cette littérature. Avec cette mosaïque bariolée, Jean de Meun forme une pièce très vivante et qui ne manque pas de valeur littéraire. Il faut admettre que la dialectique du jaloux se développe avec un entrain endiablé. Dans le genre, c'est une composition très réussie. Mais, pour s'y complaire, il faut aimer le genre, c'est-à-dire la farce grivoise et le gros rire.

En somme, l'Ami avait pour fonction d'amener le jeune homme à poursuivre la conquête de la Rose. Il s'y emploie assez habilement et parvient à son but. Mais, son long discours déborde la trame du Roman. Il contient un Art d'Aimer, une philosophie érotique. L'amour que recommande cette philosophie a pour fin unique, le plaisir charnel. C'est là son seul objet, et les démarches qu'il suscite chez l'homme ou la femme n'ont pas d'autre motif. Il ne connaît de loi que les instincts de la nature et ne tient aucun compte de la morale, des conventions sociales et des bienséances de la plus élémentaire courtoisie. La femme y apparaît comme un vulgaire instrument de plaisir, même comme un être détestable. Cette doctrine rejette ainsi expressément l'amour courtois, méprise le mariage et exclut tout mystère des relations entre l'homme et la femme.

Raison, on s'en souvient, condamnait l'amour qui se donne pour fin le seul plaisir; elle enseignait que l'union charnelle doit être ordonnée à la procréation et, par là, à la perpétuation de l'espèce humaine. Elle s'opposait à toutes les sortes d'amour courtois et paraissait tout à fait indifférente aux lois du mariage. Raison tient pour Aristote (1), Ami pour Ovide, et pour un Ovide déformé. Dans l'un et l'autre cas on est en présence d'un naturalisme antique que l'auteur ne se préoccupe aucunement de concilier avec la morale chrétienne.

(1) Non pas précisément la morale d'Aristote; mais le principe qui est à la base de sa conception de l'amour vient d'Aristote: l'individu ordonné à la perpétuité de l'espèce.

III — *FAUX-SEMBLANT*

Les longues considérations d'Ami ont fait renaître l'espérance au cœur du jeune amoureux. Ce conseiller expérimenté a, pense-t-il, plus de science et de sagesse que Dame Raison. Sans doute, il ne lui est pas encore donné de jouir de la présence de sa bien aimée (Douz Regart); mais sa pensée (Douz Pensers) et le souvenir des fervents entretiens Douz Palers) sont déjà pour lui une source de joie. La nature elle-même semble lui apporter des gages d'espérance: dans la prairie au milieu de laquelle il s'achemine, les herbes brillent, les fleurs s'épanouissent, les oiseaux font entendre des chants nouveaux. Tandis qu'il folâtre ainsi, méditant sur les moyens de pénétrer à l'intérieur du château, voici qu'il se trouve tout à coup en présence d'une personne de haute qualité, assise avec son ami sous les ombrages. C'est Dame Richesse. Elle tient la garde d'un sentier qui a nom Trop Doner et qui est la voie la plus facile pour pénétrer à l'intérieur du château. Mais, en termes injurieux, Richesse lui en refuse l'entrée, parce qu'il n'est pas de ses amis. Du reste, si variés et si délectables que soient les plaisirs auxquels conduit ce sentier de Trop Doner, aucun homme prudent ne s'y engage, car, dans l'hôtel de Folle Largesse où il les introduit, les malheureux sont nécessairement dépouillés de tout ce qu'ils possèdent et ils doivent être reconduits, dans le plus complet dénuement par Dame Pauvreté. De ce sentier séduisant et fatal, Richesse garde l'entrée, Pauvreté, l'issue, avec sa chambrière Faim et son valet Larcin. — Une digression empruntée aux *Métamorphoses* d'Ovide décrit la demeure de Faim ainsi que sa personne. Puis Richesse réitère son refus et l'amant s'en retourne « pensis e esgarez », par le jardin de Déduit. — Si nous ramenons ces vieux thèmes allégoriques au style propre, nous aurons, ceci: l'amant songe à recouvrer les bonnes grâces de la jeune fille, au moyen de présents et de largesses sans mesure. Ce procédé serait infaillible car, insinue-t-il, les femmes ne résistent pas à l'argent. Il doit cependant y renoncer, parce qu'il ne dispose pas de richesses suffisantes. D'ailleurs cette prodigalité le conduirait nécessairement à la pauvreté la plus absolue et aux misères qui l'accompagnent. Mieux vaut donc suivre patiemment les

instructions d'Ami quoique de cette façon, sa cause n'avance que lentement (10003-306).

Les choses en étaient à ce point lorsque apparut tout à coup un personnage de marque: le dieu d'amour, fils de Vénus. Non sans bienveillance, il reproche au jeune soupirant ses doutes, son manque de confiance en l'heureuse issue de son entreprise, sa trop longue attention aux conseils de Raison. Comme si le dieu d'amour ne récompensait pas toujours ses loyaux serviteurs! Devant ces paternelles remontrances, l'amant se croit obligé de demander pardon. Il y va même d'une déclaration de fidélité dans laquelle l'érotisme se donne libre cours et où la morale traditionnelle perd tous ses moyens:

10364 Si pri qu'il me seit pardoné
Car je, pour ma vie amender,
Si con vous plut a comander,
Vueil, senz jamais Raison ensivre,
En vostre lei mourir e vivre...

10371 Atropos mourir ne me doigne
Fors en faisant vostre besoigne;
Don Venus plus volentiers euvre,
Car nus n'a, ce ne dout je point,
Tant de delit come en ce point;

Avec cette confession et cette déclaration de ferme propos, l'auteur s'était engagé dans une parodie de la confession chrétienne. La parodie se continue sans vergogne dans les vers qui suivent. En guise de *Confiteor*, l'amant doit réciter les commandements d'amour. Bien entendu, il y en a dix, destinés sans doute à remplacer les dix commandements de Dieu (10385-412).

10403 — Volentiers: Vilenie
Dei foïr; e que ne mesdie;
Saluz dei tost doner e rendre;
A dire ordure ne dei tendre;
A toutes fames enourer
M'esteut en touz tenz labourer;
Orgueil fuie; cointes me tiegne;
Jolis e renveisiez devienge;
A larges estre m'abandoigne;
En un seul leu tout mon cueur doigne.

On aura remarqué que ces commandements indiquent les règles d'un amour courtois. Guillaume de Lorris les avait déjà énumérés. L'amant de Jean de Meun les sait bien par cœur, mais on pourrait lui reprocher d'y manquer souvent dans la pratique, en particulier aux quatrième et cinquième. D'ailleurs, ainsi qu'on l'a vu, l'amour qu'il poursuit n'est pas proprement un amour courtois, et, malgré quelques apparences, il est tout à fait différent de celui recommandé par Guillaume de Lorris.

Fort de la fidélité de son serviteur, le dieu d'amour prend sa cause en main. A l'instant même, il convoque sa baronnie pour entreprendre l'assaut du château où Bel Accueil est emprisonné. Son armée se trouve ainsi composée de Loisir, Noblesse de cœur, Richesse, Franchise, Pitié, Largesse, Courage, Honneur, Courtoisie, Plaisir, Simplesse, Enjouement, Beauté, Jeunesse, Patience, Humilité, Discrétion, Abstinence-Contrainte et Faux-Semblant. Tous ces personnages, comme on le voit, personnifient les attitudes et les qualités qui, chez le jeune homme, sont de nature à gagner l'amour de la jeune fille. Dans le combat psychomachique qui s'organise et qui va bientôt se dérouler, nous devons constamment voir sous les allégories personnifiées, les qualités et les vertus que l'amant met en œuvre pour conquérir les bonnes grâces (Bel Accueil) de son amie. Naturellement, le dieu d'amour qui s'occupe de promouvoir la passion chez les homme et de la condui e au succès, va inspirer à l'amant les attitudes qui sont de nature à favoriser sa cause. Telle est la signification de la baronnie d'Amour. Les deux derniers personnages, Faux-Semblant et Abstinence-Contrainte paraissent se ramener plus difficilement à ce symbolisme. Nous constaterons que dans la suite Jean de Meun en fait des instruments de polémique. Mais, il faut voir d'abord qu'ils se rapportent à l'action du Roman: Faux-Semblant symbolise la simulation et la ruse auxquelles le jeune homme devra avoir recours pour atteindre ses fins: il lui faudra cacher se intentions et simuler la vertu (falso simulans); Abstinence-Contrainte représente l'austérité qu'il devra affecter pour ne pas heurter la pudeur de la jeune fille, disons même la renonciation apparente à la possession de la

rose (1). L'auteur a eu ainsi l'habileté de mettre en scène deux personnages apparemment exigés par le développement de l'intrigue mais dont il a par la suite élargi le symbolisme pour les faire servir à ses fins de polémiste (2). Aussi bien le dieu d'amour, le dieu de la courtoisie qui condamnait naguère les « losengiers » s'étonne-t-il de les voir tous deux parmi les membres de sa baronnie. Il ne se fait pas longtemps prier cependant pour accepter leur service (10430-93.

Comme il convient, le dieu d'Amour harangue maintenant les membres de sa troupe. Il les a convoqués pour « desconfire Jalousie » qui met les amants à martyre, plus précisément pour délivrer Bel Accueil emprisonné par elle. Tibulle, Gallus, Catulle, Ovide et tous les génies qui ont chanté l'amour leur seraient bien nécessaires en ce jour. Mais chacun d'eux a quitté ce monde. Quoi qu'il en soit, il s'agit pour les barons de porter secours à Guillaume de Lorris, un amant fidèle et surtout l'auteur qui commencera le roman où tous les commandements d'Amour seront formulés; Guillaume cependant laissera son œuvre inachevée. Puis viendra Jehan Chopinel, de Meun sur Loire, homme t ès sage, car il n'aura cure de Raison, et servira le dieu d'amour « a saoul e ajeun ». Ce Jean reprendra le Roman commencé par Guillaume. Il sera inspiré par le dieu d'amour lui-même:

10637 Je l'afublerai de mes eles
E li chanterai notes teles
Que puis qu'il sera hors d'enfance,
Endoctrinez de ma science,

(1) T. Denkinger, *Die Bettelorden in der franzoesischen didaktischen Literatur des 13. Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien*, 1915 (2), pp. 286-313.

(2) Rutebeuf avait déjà parlé de Faux-Semblant:

« Morte est Pitiez
Et Charitez et Amitiez;
Fors du règne les ont getiez
Ypocrisie
Et Vaine-Gloire et Tricherie,
Et Faus-Semblant et dame Envie
Qui tout enflame.

La Complainte Maître Guillaume de Saint Amour, Jubinal, 1874, T. 1, p. 98. Faux-Semblant symbolise ici directement Dominicains et Franciscains, avec lesquels Guillaume de Saint-Amour était en lutte. L'habileté de Jean de Meun a consisté à intégrer ce personnage dans la trame de son Roman. Il se trouvait ainsi inattaquable.

Si fleütera noz paroles
Par carrefours et par escoles,
Selonc le langage de France,
Par tout le regne, en audience,...

Car tant en lira proprement
Que trestuit cil qui ont a vivre
Devraient apeler ce livre
Le Mirouer aus Amoureus.

La cause de l'amour est en jeu, pour le présent et pour l'avenir. Que les barons se consultent donc pour savoir ce qu'il convient de faire (10495-680).

Cette curieuse harangue nous apporte des renseignements inattendus sur la composition de notre Roman. Elle indique exactement où se termine la partie composée par Guillaume de Lorris (10555-560), où commence et où finit l'œuvre du second auteur (10595, 96; 10599-602); elle nous fait savoir encore que Jean de Meun a commencé son travail quarante ans après la mort de Guillaume (10590), qu'au moment où celui-ci écrivait Jean n'était pas encore né (10608). Ces renseignements combinés avec ce que nous savons de Guillaume de Lorris nous conduisent à situer la composition de la seconde partie du Roman, entre les années 1270 et 1280. Nous avons même des raisons de penser qu'elle a eu lieu plutôt autour de 1270, certainement avant 1277 (1). — On admirera l'habileté avec laquelle Jean de Meun se classe parmi les chantres classiques de l'amour, en compagnie de Tibulle et Ovide.

Le discours terminé les membres de la troupe se retirent en conseil, puis après s'être entendus, viennent faire connaître au dieu d'amour leur plan de campagne. D'abord, Richesse s'est retirée de la bande; elle ne participera pas à cette bataille parce que l'amant n'est pas des siens. Ils ont donc dû s'organiser sans elle. Voici maintenant le plan de campagne: Faux-Semblant et Abstinence, avec leurs hommes, s'attaqueront à Male Bouche, qui, en compagnie de ses Normands garde la porte de l'arrière du château; Courtoisie et Largesse s'occuperont de la Vieille Gardienne; Plaisir et Bien Celer s'en prendront à Honte; Courage et Confiance à Peur; enfin, Franchise

(1) voir p. 187 et p. 322.

et Pitié feront à Danger son affaire (10681-738). — On saisit assez facilement la signification de ce combat d'abstractions. La jeune fille est toujours dominée par le bruit des mauvaises langues, la crainte, la pudeur et l'intransigeance, sentiments qui l'empêchent de recevoir le prétendant avec bonne grâce: Bel Accueil est emprisonné. Pour arriver à ses fins, la passion amoureuse du jeune homme devra donc mettre en action les qualités et les aptitudes qui sont de nature à dissiper la pudeur, la crainte et la résistance de la jeune fille. Le sentiment de complaisance qu'éprouve naturellement celle-ci à l'égard de l'amant se trouvera ainsi libéré et pourra se donner libre cours: Bel Accueil sera délivré de la prison. C'est pourquoi les personnifications allégoriques sont juxtaposées par contraires: la simulation et l'austérité extérieure feront taire les mauvaises langues (Faux-Semblant et Abstinence contre Male Bouche); le plaisir et la discrétion calmeront la pudeur (Deliz et Bien Celer contre Honte); le courage et la confiance apaiseront la crainte (Hardement et Seürté contre Peur) etc.

Ainsi organisée, l'armée sera invincible, observent les vassaux, à condition que Vénus soit de la partie. Autrement dit, le succès de l'entreprise n'est assuré que si la passion s'éveille chez la jeune fille. Le dieu d'amour répond que sa mère n'est pas toujours à sa disposition et qu'il ne veut pas pour le moment l'importuner avec cette affaire. Si cependant, son concours s'avère absolument nécessaire, il la fera mander en temps opportun. Quant à Richesse, elle paiera cher sa désertion: désormais les amoureux riches se verront dépouiller de leurs biens jusqu'à la corde par les pucelles. La baronnie approuve sans réserve ces déclarations; elle secondera son maître dans l'exécution de tous ses desseins (10739-918).

On s'attendrait à ce que commence enfin l'attaque du château. Mais, nous sommes encore bien loin de compte. Les mille vers qui suivent contiennent la fameuse confession de Faux-Semblant. Ils n'ont aucun rapport direct avec l'intrigue. Dans ces vers, l'auteur se sert de Faux-Semblant et d'Abstinence-Contrainte pour apporter sa contribution à la querelle, alors très vive à Paris entre les prêtres séculiers et les religieux mendiants. Avant d'aborder ces vers, il est nécessaire de rappeler les principales péripéties de cette lutte.

Notons d'abord qu'il s'agit d'une opposition des clercs séculiers, non pas aux religieux en général, mais aux religieux mendiants et plus particulièrement, pour ne pas dire exclusivement aux mendiants alors les plus en vue, les Dominicains et les Franciscains. Comme on sait, ces deux ordres nés au début du siècle, poursuivaient un idéal religieux assez différent de celui des ordres plus anciens comme les Chartreux, les Bénédictins, les Cisterciens etc. Ceux-ci se donnaient comme fin première et principale la sanctification personnelle de leurs membres et ne se livraient qu'occasionnellement à l'activité apostolique. Ils pratiquaient la pauvreté personnelle, mais la communauté avait le droit de posséder. Même, au début du treizième siècle, par suite du régime féodal, ces ordres se trouvaient en possession d'immenses richesses, ce qui contribua à faire naître, en réaction, des sectes comme celles des Albigeois, des Pauvres de Lyon etc. Ces religieux tenaient des écoles, les écoles dites monastiques, mais, pour l'ordinaire, l'enseignement qu'on y distribuait était réservé aux moines; il n'était pas public.

Les ordres dominicain et franciscain, au contraire, s'étaient donné pour fin principale, dès leur fondation, non seulement la sanctification de leurs membres, mais aussi l'activité apostolique, bien que ce fût selon des modes différents: les Franciscains devaient particulièrement faire resplendir dans l'Église l'idéal trop oublié de la pauvreté évangélique, les Dominicains, pourvoir à la réforme doctrinale. Les deux ordres, comme tous les mendiants, pratiquaient non seulement la pauvreté personnelle, mais aussi la pauvreté commune; ils n'avaient aucun revenu et aucune possession; ils professaient l'état de mendicité. Tous deux aussi se livrèrent, dès leur fondation, à l'apostolat de la prédication, puis, Dominicains d'abord, Franciscains ensuite, à celui de l'enseignement public. Ces innovations devaient provoquer, de la part du clergé séculier, de violentes réactions (1).

(1) Voir sur ce sujet: P. MANDONNET, *La crise scolaire au début du treizième siècle et la fondation de l'ordre des Frères Prêcheurs*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1914, pp.34-39. Idem, *S. Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre* Paris, 1938.

La première phase de la lutte ouverte eut lieu à Paris au sujet des chaires de la Faculté de théologie (1). Elle commença en 1252. Les Dominicains se trouvaient alors en possession de deux chaires publiques de théologie, les Franciscains, d'une; cela, respectivement depuis 1229, 1230 et 1233 (2). Les maîtres séculiers, en général, avaient vu d'un assez mauvais œil les religieux mendiants entrer dans le corps professoral de l'Université et participer à leurs privilèges; bien que cette introduction se fût accomplie en parfaite régularité et justice (3), plusieurs d'entre eux persistaient à considérer ces nouveaux venus comme des usurpateurs et des intrus. En vue de remédier à ce qu'ils croyaient être un injuste et dangereux envahissement de leur domaine, les maîtres de la faculté de théologie portèrent en février 1252 avec l'approbation de l'Université, un décret réduisant à la portion congrue la part des religieux dans l'enseignement universitaire. D'après la teneur de ce décret, les collèges de religieux ne pourraient avoir qu'une chaire magistrale et les religieux n'appartenant à aucun collège ne pourraient faire partie de l'Université (4). L'année suivante, les trois maîtres réguliers ayant refusé de se joindre à l'Université dans une grève organisée par elle en protestation contre des actes de violence commis sur certains de ses clercs, les autres maîtres les déclarèrent exclus du corps universitaire (5). Les mendiants en appelèrent de ces vexations au pape et au régent, Louis IX se trouvant alors en croisade. Innocent IV accueillit d'abord favorablement les réclamations des mendiants (6); mais dans

(1) L'opposition des séculiers aux Dominicains et aux Franciscains a duré pendant presque toute la seconde moitié du treizième siècle. M. P. Glorieux la divise, avec beaucoup d'à propos, en trois phases principales nettement caractérisées: une opposition universitaire (1252-59), une opposition doctrinale (1266-71), une opposition épiscopale (1282-90). P. Glorieux, *Prélats Français contre religieux mendiants* dans *Revue d'histoire de l'église de France*, 1925, p. 309. — On doit remarquer cependant que les deux premières phases sont très liées. Les événements auxquels Faux-Semblant fait allusion se rapportent surtout à la première phase.

(2) P. Mandonnet, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris* dans *Revue Thomiste*, 1896, pp. 133-170. Malgré son ancienneté, cet article est encore très au point, parce que basé sur les meilleurs textes.

(3) Ibidem, pp. 153-165.

(4) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T.1, Paris, 1889, p. 226, n. 200.

(5) Je dois résumer ici des événements très complexes. Pour plus de détails, voir: *Chartularium*, T. I, en particulier pp. 252-258, n. 230.

(6) Ibidem, p. 247, n. 222; pp. 248, 249, n. 224, 225.

les premiers mois de 1254, un revirement se produisit dans les dispositions du pape et par la bulle *Quociens pro communi*, il reconnaissait officiellement le statut universitaire de 1252 (1). Cependant, le 7 décembre 1254, Innocent IV mourait et l'avènement de son successeur Alexandre IV remettait tout en question. Le nouveau Pontife prit nettement parti pour les mendiants, le 14 avril 1255, par la bulle *Quasi lignum vitae*, il enjoignait aux maîtres séculiers de recevoir les Dominicains dans le corps universitaire, nonobstant les décisions antérieures d'Innocent IV (2). Les séculiers répliquèrent en se retirant individuellement du corps universitaire, pour se regrouper sous une autre formalité. Grâce à cette fiction juridique, le décret pontifical, pensaient-ils, ne les atteignait pas et, le 2 octobre 1255, ceux qui se nommaient les restes de la dispersion, en appelèrent au pape de sa condamnation dans un mémoire explicatif (3).

Pendant ce temps, et durant les mois qui suivirent, maîtres séculiers et mendiants se livraient une lutte sans merci dans les milieux scolaires de Paris. Aux cours, dans des sermons, des disputes scolastiques, des écrits de toutes sortes, non seulement les séculiers déniaient aux mendiants le droit d'appartenir au corps universitaire et d'enseigner publiquement, mais ils attaquaient leur ministère apostolique, mettaient en doute la légitimité de la pauvreté commune et de la mendicité, feignaient de voir en eux les précurseurs de l'Antéchrist. En élargissant ainsi leur querelle au-delà du domaine scolaire, les maîtres séculiers se trouvaient à rallier à leur cause tous les prêtres du ministère qui avaient de l'animosité contre les mendiants. Cette tactique était très habile. Prêcheurs et Mineurs avaient en effet de nombreux ennemis dans le clergé régulier affecté au ministère des paroisses. L'influence grandissante de leur apostolat avait suscité autant de jalousie que l'éclat de leur

(1) Ibidem, p. 265, n. 237.
(2) Ibidem, pp. 279-85, n. 247.
(3) « Sanctissimo patri ac domino suo Alexandro divina providentia summo pontifici singuli magistri et scolares omnium facultatum, reliquie dispersionis Parisiensis studii, preter Universitatis collegium Parisius commorantes... » « a predictis collegio et consortio, sicut nobis a jure conceditur, sigillatim discessimus, ipsius Universitatis beneficiis et privilegiis renunciantes expresse... » *Chartularium*, pp. 292-96, n. 256.

enseignement. Serviteurs dévoués du Siège Apostolique, ils recevaient de lui les fonctions les plus importantes et les plus délicates, en même temps que les privilèges nécessaires à leur libre accomplissement. Les fidèles recherchaient le ministère des mendiants. Les grands eux-mêmes, la reine Blanche de Castille, le roi Louis IX, ne leur marchandaient pas leur sympathie et leurs faveurs (1).

Ce serait mal connaître les hommes que de croire que l'acquisition d'une pareille influence ait pu s'opérer sans susciter des sentiments d'envie (2). En s'attaquant au ministère des mendiants et à leurs privilèges, en niant la légitimité de la pauvreté commune et de l'état de mendicité, en les traitant d'usurpateurs et d'intrus, les maîtres séculiers étaient sûrs de rencontrer des sympathies et des appuis efficaces chez leurs confrères du ministère paroissial.

Alexandre IV avait donc intimé aux séculiers l'ordre de recevoir sans réserve les mendiants dans le corps universitaire; les maîtres séculiers avaient répondu en se retirant un à un de l'Université. La fin de l'année 1255 et les premiers mois de 1256 virent plusieurs tentatives de compromis ainsi que de nombreuses interventions pontificales destinées à réduire les récalcitrants (3). Le 17 juin 1265, une nouvelle bulle d'Alexandre IV coupait court à toute tergiversation. Le pape y renouvelait ses décisions antérieures en faveur des mendiants et déclarait Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Nicolas de Bar-sur-Aube, Chrétien de Beauvais, principaux artisans de cette querelle, privés de leurs dignités et bénéfices (4). Dix jours plus tard il adressait au roi de France une lettre par laquelle il

(1) Voir: D. A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères-Prêcheurs*,T. I, Paris, 1903, p. 143-147; T. 2, Paris, 1905, pp. 24-27. — P. MANDONNET, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris* dans *Revue Thomiste*, 1896, pp. 133 ss. — P. GLORIEUX, *Prélats Français contre religieux mendiants* dans *Revue d'histoire de l'église de France*, 1925, pp. 309-331.

(2) Cf. Alexandre IV: « quamplures tamen magistri et scolares Parisienses sue potius quam Christi glorie cupidi, irrationabili commotione ac superba indignatione turbati non solum dictos crudeliter et nequiter afflixerunt... » *Chartularium*, p. 325, n. 282. — Humbert de Romans, alors maître général des Dominicains: « Sane plerique magistri theologie Parisius doctorum nostrorum pluralitatem atque multitudinem scolarium et doctrine gratiam emulantes... » *Chartularium*, I, p 310, n. 273.

(3) *Chartularium*, I, pp. 298-303, n. 259-66.

(4) Ibidem, pp. 319-323, n. 280.

lui demandait de les expulser de son royaume, s'ils ne se soumettaient pas, « nisi ad mandatum nostrum juxta formam ipsi episcopo traditam redeant reverenter » (1). Entre-temps, le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour (2), l'œuvre principale écrite alors contre les mendiants, était examiné par une commission de cardinaux et, sur leur rapport, Alexandre IV le condamnait, le 5 octobre 1256, avec ordre pour les détenteurs de le brûler (3). La plupart des inculpés firent une soumission publique aux ordonnances pontificales (4), mais Guillaume de Saint-Amour persista dans ses dées et dans son attitude. Après un séjour à la curie romaine, il se retira à Saint-Amour (Jura), son pays natal, qui se trouvait alors en dehors du royaume de France. Il semble être demeuré là jusqu'à la fin de sa vie, sans pouvoir rentrer à Paris, et mourut le 13 septembre 1272, comme l'atteste son épitaphe, conservée à Saint-Amour (5).

Les principaux écrits issus de cette première phase de la lutte entre séculiers et mendiants sont, outre les documents officiels (bulles pontificales, procès-verbaux, mémoires etc. (6), le *De Periculis*, du côté des maîtres séculiers, l'opuscule *Contra Impugnantes Dei Cultum* de S. Thomas d'Aquin, quelques questions disputées de S. Bonaventure, l'opuscule *Manus quae contra Omnipotentem* de Thomas d'York (7), du côté des mendiants. Le *De Periculis novissimorum Temporum* doit surtout nous retenir. C'est, sans contredit, la principale source

(1) *Chartularium*, T. 1, pp. 324-326, n. 282.

(2) *Tractatus brevis de Periculis novissimorum Temporum.* On en trouve le texte dans: *Antilogia Papae, hoc est de corrupto ecclesiae statu et totius cleri papistici perversitate, scripta aliquot veterum authorum, ante annos plus minus c c c et interea*, Bâle, 1555. Aussi: *Magistri Guillielmi de Sancto Amore, Opera Omnia*, Constance, 1632. Une partie a été rééditée par MAX BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universitat Paris.* Texte und Untersuchungen, Münster, 1920 (*Franziskanische Studien*, B. II), pp. 1-36. Sur les manuscrits qui contiennent le *De Periculis*, voir: *Chartularium*, T. I, p. 296, note 6.

(3) *Chartularium*, T. I, pp. 331-333, n. 288. Voir aussi no. 289, 291.

(4) Ibidem, pp. 338-40, n. 293.

(5) E. AMANN, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. 14, col. 761.

(6) La plupart de ces documents se trouvent au Tome I du *Chartulaire* de *l'Université de Paris*, édition DENIFLE-CHATELAIN.

(7) Au sujet de cette œuvre et de son auteur, voir E. LONGPRÉ, *Archivum franciscanum historicum*, 1926, pp. 881-86. Il y est traité de la légitimité de la pauvreté absolue, du droit pour les moines au travail intellectuel et au ministère de la prédication.

du discours de Faux-Semblant (1). Remarquons le titre. Il nous situe dans une atmosphère de parousie et révèle clairement le caractère de l'œuvre. L'expression « novissima tempora », en langage théologique désigne la fin du monde (2). Le *De Periculis* affecte de voir dans les mendiants les précurseurs de l'Antéchrist, lequel, comme on sait, doit apparaître à la fin des temps. Toute l'œuvre est orientée vers cette perspective apocalyptique.

Au témoignage de Guillaume de Saint-Amour lui-même, ce traité a été l'objet de refontes successives. Bien qu'il se présente sous le nom de Guillaume et qu'effectivement celui-ci en soit le principal auteur, plusieurs maîtres de théologie et de décret paraissent y avoir collaboré (3). Il semble qu'on doive en voir la première édition dans le *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*, paru au cours des années 1254 ou 1255 (4). Quoi qu'il en soit, dans le texte que reproduit l'édition de Constance et qui paraît être la troisième retouche — celle sans doute qu'ont étudiée les cardinaux et que le pape a condamnée — l'auteur tend particulièrement à montrer que les mendiants, et plus spécialement les Frères Prêcheurs, sont les précurseurs de l'Antéchrist; il insinue qu'ils sont ces pharisiens, ces faux prophètes, ces hypocrites et ces faux frères contre lesquels le Christ a mis en garde ses disciples; il utilise contre les Prêcheurs le *Liber Introductorius in Evangelium Aeternum* du franciscain Gérard de Borgo San Donnino (5); les prélats de France sont avertis de surveiller les loups dévorants qui rôdent autour de leur troupeau et il est difficile de ne pas voir le roi de France dans ces princes que les faux prédicateurs séduisent par une sainteté hypocrite et l'ostentation d'une sagesse supérieure. De longs passages démontrent que la

(1) E. Langlois, *Origines et Sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891, pp. 153-160.

(2) « Memorare novissima tua et in æternum non peccabis, Eccli, 7, 40. — « Quandoque novissimus dies dicitur omnium ultimus secundum illud Joannis VI, 55: « Ego resuscitabo eum in novissimo die » S. Thomas, *Contra Impugnantes Dei Cultum*, cap. 23; ed. Mandonnet, p. 181.

(3) P. Glorieux, *Le Contra Impugnantes de S. Thomas* dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, Tome I, pp. 71-73.

(4) Le texte s'en trouve dans: Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, T. 9, Paris 1733, col. 1213-1446, sous le nom de Nicolas Oresme.

(5) Voir plus loin p. 181.

pauvreté commune est contraire à l'enseignement évangélique, et la mendicité, une usurpation du bien des pauvres (1). Notons toutes ces choses; elles nous seront utiles pour comprendre la satire de Faux-Semblant.

Après la condamnation et le bannissement de Guillaume de Saint-Amour, les esprits s'étaient momentanément apaisés. Tout au plus relève-t-on quelques agitations au cours des années 1258 et 1259. Mais la querelle rebondit quelques années plus tard. En 1266 ou 67, Guillaume de Saint-Amour avait adressé au pape Clément IV, successeur d'Alexandre IV, un ouvrage énorme intitulé: « *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae ad defensionem ecclesiasticae hierarchiae* » dans lequel il reprenait tous les arguments du *De Periculis* en les appuyant sur un plus grand nombre de textes scripturaires et de citations (2). Le pape répondit d'une façon évasive, sans relever Guillaume de ses sanctions. Mais, les partisans de ce dernier à Paris exploitèrent le nouvel ouvrage. C'est ainsi que la lutte reprit au cours des années 1266 et 1267, dans l'ombre d'abord, puis ouvertement. Elle atteint son paroxysme en 1269 et 1270. Les séculiers eurent alors à leur tête Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux, tous deux professeurs à la faculté de théologie de Paris; d'où le nom de « *Geraldini* » donné à ceux qui, avec eux, participèrent à cette lutte. La défense des mendiants fut soutenue par saint Bonaventure, ministre des Mineurs, John Peckam, maître-régent de l'école

(1) Voir: P. Glorieux, loc. cit. pp. 58-69. Comparer la lettre pontificale du 5 octobre 1256; *Chartularium*, I, pp. 331-33, n. 288.

(2) La suite du titre est très significative: « ad defensionem ecclesiasticæ hierarchiæ et ad instructionem et præparationem simplicium fidelium Christi contra pericula imminentia Ecclesiæ generali per hypocritas pseudo-prædicatores, et penetrantes domos et otiosos et curiosos et gyrovagos », Magistri Guillelmi de S. Amore, *Opera Omnia*, Constance, 1632, pp. 111-487. « Il faut avoir lu ces longues pages remplies de fiel, d'animosité, pleines de sous-entendus plus mauvais encore que des accusations formelles... L'Écriture, les Saints Pères, le Droit Canon viennent déposer contre les faux prédicateurs, les oisifs, les gyrovagues, ces suppôts de l'Antéchrist qui, sous couleur de piété, s'infiltrent partout, s'insinuent dans les consciences, captent la confiance des grands et des puissants, séduisent les simples, entraînent à leur suite des troupes de béguines, détruisent sournoisement l'autorité légitime dont ils détournent le pouvoir à leur profit; il faut avoir lu ces tirades interminables qui se pressent, s'accumulent, redisent inlassablement comme un refrain la méfiance que l'on doit témoigner à ces mendiants pour comprendre la fascination produite et l'influence exercée par elles sur les esprits ». P. Glorieux, *Contra Geraldinos: l'enchaînement des polémiques* dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1935, p. 135.

franciscaine à Paris et saint Thomas d'Aquin aussi maître-régent d'une chaire de théologie à Saint-Jacques. Cette seconde phase eut surtout un caractère doctrinal. Elle donna naissance à une vingtaine de traités ou opuscules dans lesquels on discute de l'état de mendicité ou pauvreté commune, de la perfection du sacerdoce séculier par comparaison avec la vie religieuse, du droit, pour les mendiants, au travail intellectuel et à l'enseignement public, etc. Les séculiers attaquèrent de nouveau les privilèges des mendiants; ils mirent même en doute la validité de leurs vœux. Cette seconde phase eut cependant moins de retentissement que la première. Elle ne paraît pas avoir beaucoup dépassé les milieux scolaires (1).

La satire que Jean de Meun a mise dans la bouche de Faux-Semblant se rapporte à cette querelle des séculiers et des mendiants au sujet des chaires de théologie de l'Université de Paris. Elle reprend les principales accusations de Guillaume de Saint-Amour et de ses compagnons, pour leur donner, de

(1) Voir les belles études de P. GLORIEUX: *Les polémiques contra Geraldinos* » dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1934, pp. 5-41. *Contra Geraldinos: l'enchaînement des polémiques* dans la même revue, 1935, pp. 129-155. Sur les carrières professorales de Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux, l'index général du *Chartulaire de l'Université de Paris*, T. I, pp. 692 et 701 et P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au treizième siècle*, T. 1, Paris, 1933, notices 172 et 174.

Sur la querelle entre séculiers et mendiants de 1252 à 1270, la bibliographie est très abondante. On trouvera la documentation de base dans DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. 1, Paris, 1889. — Voir aussi: MAX BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universitaet Paris* dans *Franziskanische Studien, B I I*, Texte und Untersuchungen, 1920. (où l'on trouvera les textes les plus importants). — P. MANDONNET, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris* dans *Revue Thomiste*, 1896, pp. 133-170. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, (*Les Philosophes Belges*), Louvain, 1911, T. 1, pp. 70-78. — T. DENKINGER, *Die Bettelorden in der franzoesischen didaktischen Literatur des 13 Jahrhunderts, besonders bei Rutebeuf und im Roman de la Rose*, dans *Franziskanische Studien*, 1915 (2), pp. 63-109. 286-313. — L. F. BENEDETTO, *Il Roman de la Rose e la litteratura italiana* (*Beiheit zu Ztschr. fur romanische Philologie*, 21), Halle, 1910.— A. VAN DEN WYNGAERT, *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au 13e s.* dans *La France Franciscaine*, 1922-23. — L. HALPHEN, *L'Essor de l'Europe* (*Peuples et Civilisations*) Paris 1932, pp. 540-45. — E. AMANN, *Guillaume de Saint-Amour*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. 14, 1ère partie, Paris, 1939, col. 756-763. — P. GLORIEUX, *Le Contra Impugnantes de saint Thomas* dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, Tome I, pp. 51-81. — L'étude de PETIT RADEL, sur Guill. de Saint-Amour dans *Hist. litt. de la France* T. 19, 1838, pp. 197-215 et celle de M. PERROD, *Etude sur la vie et les oeuvres de Guill. de Saint-Amour*, Paris, 1902 doivent être rectifiées par la documentation contenue dans le Chartulaire de l'Univ. de Paris. On doit en dire autant de DU BOULAY (Bulleus) *Historia Universitatis Parisiensis*, T. 3, pp. 281 ss.

par le jeu du personnage, un tour mordant et cynique. Ernest Langlois en a indiqué la source principale: le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour (1). Dans l'analyse qui va suivre je vais essayer d'indiquer le sens et la portée de ce discours, à la lumière des événements qui viennent d'être évoqués et en utilisant, à l'occasion, les œuvres issues de cette polémique du côté des mendiants. Le *De Periculis*, même dans sa dernière refonte, ne contient pas toutes les accusations et les attaques qui ont été alors portées contre les mendiants. C'est ainsi que le *Contra Impugnantes* de saint Thomas réfute plusieurs objections qui ne se trouvent pas dans le traité de Guillaume et qui proviennent, sans doute, de mémoires, libelles, disputes, accusations verbales etc. (2). On pourrait en dire autant des opuscules de saint Bonaventure et de Thomas d'York.

Voici donc que Faux-Semblant, qui dans l'armée du dieu d'amour symbolisait la simulation et la rouerie destinées à tromper les mauvaises langues et à faciliter la conquête de la jeune fille, va élargir son symbolisme et devenir, pour Jean de Meun, un instrument de polémique. A la demande du dieu d'Amour, il révèle d'abord son identité et sa résidence (11003-11082). Celui qui veut le connaître doit le chercher soit dans le monde (3), soit dans le cloître. Mais, il demeure surtout dans le cloître, car sous l'humble froc monastique, la dissimulation est plus sûre. Qu'on sache cependant une fois pour toutes qu'il n'a pas l'intention de critiquer l'authentique vie religieuse. « Jamais, dit-il, je ne dirai du mal des vrais religieux (4), bien qu'il me soit impossible de les aimer. Je veux parler des faux religieux, de ces félons et de ces orgueilleux qui endossent la bure mais ne veulent renoncer à rien; c'est avec ceux-là que je demeure » (11006-50):

(1) *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891, p. 154-160. Edition du Roman de la Rose T. 4, pp. 153-60.

(2) P. Glorieux, *Le Contra Impugnantes de saint Thomas* dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, pp. 51-81. — T. Denkinger, *Die Bettelorden in der Franzoesischen didaktischen Literatur des 13. Jahrhunderts* dans *Franzizkanische Studien*, 1915 (2), pp. 63-109; 286-313.

(3) Rien n'autorise à traduire « siècle » par « clergé séculier », comme le suggère Langlois (Edition, T. 3, p. 308). Le sens de « monde » est clairement indiqué dans les vers suivants.

(4) Déclaration qui est en contradition avec tout le discours ainsi qu'avec la doctrine morale du Roman. Jean de Meun veut simplement se mettre à l'abri, à la manière de Guillaume de Saint-Amour.

11037 Je mains avec les orguilleus,
Les veziez, les artilleus,
Qui mondaines eneurs couveitent
E les granz besoignes espleitent,
E vont traçant les granz pitances
E pourchaçant les acointances
Des poissanz omes e les sivent;
E se font povre, e il se vivent
Des bons morseaus delicieus
E beivent les vins precieus;
E la povreté vous preeschent,
E les granz richeces peeschent

Ce sont certainement les mendiants et particulièrement les Dominicains qui sont visés dans ces vers. Ainsi que nous l'avons vu, les séculiers les accusaient de courir après les honneurs, de rechercher la société des grands, d'entreprendre de trop grandes tâches apostoliques, de vivre dans la surabondance malgré leur vœu de pauvreté personnelle et commune.

« Ces gens-là, continue Faux-Semblant, présentent au monde un faux syllogisme: celui-ci a l'habit religieux, donc c'est un vrai religieux. Tous savent pourtant que l'habit ne fait pas le moine. Or, personne n'y peut répondre, même ceux qui se font raser la tête avec le rasoir des *Sophistici Elenchi* d'Aristote, qui divise les sophismes en treize catégories (1). — Quoi qu'il en soit, où que j'aille et quelle que soit ma contenance, toujours je ne cherche qu'à tromper et à mystifier. Vous ne pouvez pas savoir par mon habit, encore moins par mes paroles où je demeure et ce que je suis. Pour moi comme pour n'importe qui, jugez plutôt par les œuvres » (11051-82).

Une question adroite du dieu d'amour permet à notre impétueux personnage d'affirmer que la sainteté fleurit dans le monde aussi bien, pour le moins, que dans la vie religieuse et que l'état religieux n'est pas plus parfait que l'état séculier. « Peut-on vraiment trouver religion dans le monde », demande-t-il. « Assurément, répond Faux-Semblant, ceux qui portent les habits du siècle n'en mènent pas pour autant, croyez-moi, une vie mauvaise. La sainte religion peut fort bien fleurir

(1) Même ceux qui connaissent parfaitement les *Sophistici Elenchi* d'Aristote. Voir p. 37.

sous les robes de couleur. Presque toutes les saintes qui sont invoquées dans l'Église ont porté les habits du commun, non le froc monastique. Qu'il suffise de nommer les onze mille vierges qui reçurent le martyre, revêtues de l'habit séculier (1). C'est le bon cœur qui fait la bonté réelle, et l'œuvre bonne, la vraie religion. L'habit n'y est pour rien. Il peut même être un danger. Si, par exemple, on couvrait sire Isengrin (le loup) de la toison du seigneur Belin (le bouc), sa mauvaise nature n'en serait pas changée pour autant et il n'en dévorerait que mieux les brebis. Or, il y a de ces loups dissimulés en boucs dans l'Église (11083-11162)

11133 S'il a guieres de teus louveaus
Entre tes apostres nouveaux,
Iglise, tu iés mal baillie;
Se ta citez est assaillie
Par les chevaliers de ta table,
Ta seignourie est mout endable...

11145 E se d'aus ne la veauz rescourre,
Anceis les laisses par tout courre;
Laisses! mais se tu leur comandes,
Donc n'i a fors que tu te rendes,

Tout ce passage (11133-58) reprend, en termes littéraires, des accusations et des injures constamment répétées par les adversaires des mendiants. Guillaume de Saint-Amour et ses partisans accusaient, en particulier, les prélats de France, le roi, le pape lui-même de livrer le troupeau des fidèles à ces loups dissimulés qu'étaient à leurs yeux les mendiants (2).

(1) Sainte Ursule et ses compagnes.

(2) E. Amann, *Guillaume de Saint-Amour* dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. 14, 1ère partie, col. 757-61: « Sans jamais le dire ouvertement, le *De Antichristo* tendait à montrer que les fils de Dominique n'étaient pas autres que les précurseurs, les prédicateurs de l'Antéchrist; c'étaient eux qu'il visait quand il parlait des pharisiens, des hypocrites, des faux prophètes, des faux frères, de ceux qui, pour reprendre le mot de Paul à Timothée, savent s'insinuer dans les maisons et entraîner les femmes » (col. 757). — « Nunc videndum est quomodo religiosis, crimina imponant quæ Ecclesia toto temporis sui processu patitur, utpote quod dicunt eos lupos, latrones et penetrantes domos... Lupos autem rapaces eos dicunt per hoc quod accedunt ad ministrandum fidelibus Christi spiritualia alimenta, intrinsecus autem intendunt refici de bonis carnalibus eorum, sicut lupi accedunt ad oves ut de carnibus eorum reficiantur ». S. Thomas, *Contra Impugnantes Dei Cultum*, cap. 23; ed. Mandonnet, pp. 180 et 181.

Faux-Semblant ne désire pas, pour le moment, en dire davantage sur ce chapitre. Il veut bien cependant mettre ses ressources au service d'Amour et de son armée. Sans lui d'ailleurs et sans sa compagne, assure-t-il, jamais leurs amis ne parviendront à leurs fins (1). En veine de confidence, il se permet de dévoiler quelques traits de son caractère. « Au vrai, je suis un traître et Dieu m'a jugé pour larron; je suis parjure, mais on découvre difficilement avant la fin ce que je complote. J'ai plus de moyens de duper et de rouler les gens que Protée n'en avait de se transformer. Je change constamment d'habit (11163-222):

11189 Or sui chevaliers, or sui moines,
Or sui prelaz, or sui chanoines,
Or sui clers, autre eure sui prestres,
Or sui deciples, or sui maistres,
Or chastelains, or forestiers;
Briement je sui de touz mestiers...

11197 Autre eure sui veauz e chenuz,
Or resui jennes devenuz;
Or sui Roberz, or sui Robins,
Or cordeliers, or jacobins,...

11207 Autre eure vest robe de fame:
Or sui dameisele, or sui dame,
Autre eure sui religieuse,
Or sui rendue, or sui prieuse,...

11215 Mais de religion, senz faille,
J'en lais le grain e preing la paille;...

11220 Come il me plaist je me desguise.
Mout est en mei muez li vers,
Mout sont li fait aus diz divers.

On voit par ces vers qu'il serait inexact d'affirmer que Faux-Semblant personnifie directement un faux moine et même un religieux mendiant. Il a de cela, il a aussi du Tartuffe, mais son symbolisme est très large. N'oublions pas qu'il s'est

(1) Ce qui revient à dire que les amoureux ne pourront atteindre leurs fins sans la simulation et la duperie.

lui-même déclaré fils de Barat et d'Hypocrisie (10982). Les mendiants n'y perdent rien d'ailleurs, car, en laissant à son personnage ce symbolisme large et subtil, Jean de Meun a pu atteindre une ironie qu'il n'aurait pu obtenir avec une personnification directe. Pour le moment Faux-Semblant porte le froc monastique:

11230 Car, si con tes abiz nous conte,
Tu sembles estre uns sainz ermites.
— C'est veirs, mais je sui ypocrites.
— Tu vas preeschant astenance.
— Veire veir, mais j'emple ma pance
De trés bons morseaus e de vins
Teus come il afiert a devins.
— Tu vas preeschant povreté.
— Veire, riches a poeté.

Les « devins » sont les théologiens, « magistri in divinitate », « li maistre de divinité ». Les vers 11233 et 34 portent un coup de griffe aux Dominicains dont la règle comportait le régime végétarien. — Les vers suivants ridiculisent la pauvreté commune. « J'aimerais cent mille fois mieux, dit Faux-Semblant, fréquenter le roi de France qu'un pauvre quelconque, fût-il le meilleur des hommes. Quand je vois ces truands trembler de froid sur leurs fumiers infectes, braire et crier de faim, je ne m'occupe pas de leurs affaires. Et s'ils sont portés à l'Hôtel-Dieu, ce n'est pas moi qui irai les réconforter. Car, ils ne me paîtraient pas la gueule d'une seule aumône. Au contraire, visiter un riche usurier malade est bon et profitable. Celui-là, je vais le consoler, car je compte bien en rapporter des deniers. Et lorsque la mort l'emporte, je le reconduis jusqu'à la fosse. Si d'aventure on me reproche de délaisser les pauvres, je réponds que le riche a plus d'occasions de pécher que le pauvre et que par conséquent il a plus besoin de conseil (1). En fait, je n'ignore pas que la trop grande pauvre-

(1) Dans le *De Periculis* et les autres écrits des séculiers, les mendiants sont constamment accusés de rechercher le ministère auprès des riches et des grands de préférence à celui des pauvres, dont, cependant, ils s'étaient par profession,

té est une occasion de péché aussi bien que la trop grande richesse; ce sont là deux extrêmes également éloignés du juste milieu, l'honnête suffisance qui favorise la vertu (1). Salomon lui-même dans son Livre des Proverbes (2) demande à Dieu de le préserver de la mendicité aussi bien que de la richesse. Car celui qui doit mendier évite difficilement le vol et le parjure ». (11239-91).

Les trois cents vers qui suivent (11293-524) attaquent la légitimité de la pauvreté commune et de l'état de mendicité. Ainsi que nous l'avons vu, les religieux mendiants professaient la pauvreté, à la fois comme individus et comme collectivités. Ils ne pouvaient donc pas recevoir de bénéfices; et comme ils se consacraient au ministère apostolique, à l'étude et à l'enseignement, il leur était impossible d'avoir recours au travail manuel pour assurer leur subsistance, comme la plupart des moines. D'où la nécessité pour eux de mendier. La mendicité d'ailleurs leur était commandée non seulement comme moyen de vivre mais aussi et surtout à titre d'observance pénitentielle. — Les séculiers, au cours de la querelle de 1252 à 1270, nièrent la légitimité même d'un pareil état. Ce fut là un des points principaux de leurs attaques. On trouve de longs déve-

---

constitués les égaux. Jean de Meun reprend ici cette accusation avec une incomparable vigueur. Comparer avec le passage suivant de Rutebeuf:

« Quant Frère Jacobin vindrent premier el monde
S'estaient par semblant et pur et met el monde.
Grant pièce ont or esté si com l'eve parfonde
Qui sanz corre tornoie entor à la roonde.
Premier ne demandèrent c'un pou de repostaille
Atant un pou d'estrain ou de chaume ou de paille.
Le non Dieu sermonoient à la povre piétaille;
Mais or n'ont mès que fère d'omme qui à pié aille
Tant ont eu deniers et de clers et de lais
Et d'exécucions, d'aumosnes et de lais
Que des basses mesons ont fet si granz palais
C'uns hom lance sor fautre i feriot un eslais.

Le Dist des Jacobins, éd. A. Jubinal, Paris, 1874, T. 1, p. 209. « Nunc septimo restat ostendere quomodo nituntur probare quod religiosi non debent in familiis principum et magnatum conversari... Sed hoc manifeste falsum ostenditur ex hoc quod multi sancti viri cum regibus et principibus commorati sunt. » S. Thomas, *Contra Impugnantes*, cap. 19; éd. Mandonnet, pp. 170 et 171.

---

(1) Doctrine scolastique du juste milieu moral. Cf. p. 71.
(2) Cap. 30, v. 8, 9.

complètes de Guillaume de Saint-Amour, en particulier dans le *De Periculis*, le court traité: *De valido Mendicante Questio*, les *Responsiones*, les *Collectiones Catholicae*. Gérard d'Abbeville et son lieutenant, Nicolas de Lisieux en disputaient encore vers 1270. De leur côté, les mendiants défendent longuement le principe de la pauvreté commune, l'exemption du travail manuel et le droit à la mendicité, dans la plupart des œuvres qu'ils ont composées à l'occasion de cette querelle: saint Bonaventure, dans des *Questiones Disputatae* (1) et dans son *Apologia* loppements sur ce sujet dans l'édition de Constance des œuvres *Pauperum* (2); saint Thomas, dans son *Contra Impugnantes* (3) et son *De Perfectione* (4), Peckam dans son *Tractatus Pauperis* etc. (5). Jean de Meun reproduit (6).

« D'abord, dit Faux-Semblant, cette pratique de la mendicité ne peut en aucune manière se recommander de l'exemple du Christ et des apôtres. L'Écriture ne contient aucun vestige d'une pareille pratique chez eux. Et pourtant, ils eussent été en droit, eux, d'exiger leur subsistance des fidèles. Cette manière d'agir n'eût pas été, pour eux, de la mendicité, car, ils étaient *pasteurs* des âmes (7). Après la mort de leur maître,

(1) *Opera Omnia*, édition de Quaracchi, T. 5, pp. 117-198.

(2) Ibidem, T. 8, pp. 233-330.

(3) Les chapitres V, VI et VII s'intitulent respectivement: An religiosus teneatur manibus laborare? An religiosis liceat omnia sua relinquere, sibi nihil retinere in proprio nec in communi? An religiosus de eleemosynis vivere possit? » P. Mandonnet, *Opuscula Omnia S. Thomae Aquinatis*, T. 4, Paris, 1927.

(4) *De Perfectione Vitae Spiritualis*, Ibidem, pp. 196-264.

(5) « Un troisième problème avait été plus lent à mûrir: celui de la pauvreté. Bien des traités en avaient parlé cependant; saint Thomas y avait touché dans son *De Perfectione;* saint Bonaventure plus longuement dans son *Apologia pauperum* et Peckam dans son *Tractatus pauperis*. Thomas y était revenu vers octobre 1270 dans la dernière partie du *Contra Retrahentes*. Mais c'est la question disputée de Peckam qui en novembre ou décembre de cette même année lui avait donné son maximum de notoriété. Elle avait été soulevée encore dans le XIIe quodlibet de saint Thomas, dans le *Hanc Questionm* de Gérard d'Abbeville et la réfutation *Contra Peckam et Thomam* de Nicolas de Lisieux. » P. Glorieux, *Contra Geraldinos: l'enchaînement des polémiques* dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1935, p. 154.

(6) Malgré les nombreuses sources latines que Jean de Meun avait à sa disposition, il a certainement puisé la majeure partie de ce qu'il dit sur ce sujet dans les œuvres de Guillaume de Saint-Amour, surtout dans le chapitre XII du *De Periculis*. Les emprunts sont très caractérisés. Voir: E. Langlois, édition, T. III pp. 315-321. — Il est curieux que Faux-Semblant ne fasse aucune allusion à Gérard d'Abbeville.

(7) D'après saint Paul, celui qui a charge d'âmes, le pasteur a droit de recevoir et même d'exiger sa subsistance de ses fidèles. Or, les religieux n'avaient pas la charge de paroisses, ils n'étaient pas pasteurs au sens rigoureux.

les apôtres continuèrent à pourvoir à leur subsistance par le travail des mains. Et quand ils avaient du superflu, ils le distribuaient aux autres pauvres; jamais ils ne s'en servaient pour construire des palais et des édifices somptueux » (11293-316).

C'est une vérité indubitable: tout homme valide qui n'a pas de quoi vivre doit gagner sa subsistance en travaillant de ses mains, même s'il est religieux. Le service de Dieu n'en dispense point; il n'est qu'un prétexte. De même qu'il faut abandonner l'oraison pour manger et dormir, ainsi convient-il de laisser le service divin pour travailler. Là-dessus, les textes sont d'accord (1). Justinien lui-même défend qu'on laisse quelque homme valide demander l'aumône, s'il a du travail à sa disposition. A son avis, il vaudrait mieux le châtier publiquement, le mutiler même plutôt que d'endurer un pareil vice. Ceux qui, dans ce cas, reçoivent des aumônes manquent à leur devoir; à moins, bien entendu, qu'ils ne jouissent d'un privilège. Mais je ne pense pas qu'ils puissent l'obtenir, si le prince n'est pas trompé; même je ne pense pas qu'ils puissent l'avoir justement. En disant cela, je n'ai pas la prétention de poser des limites à la puissance du prince. Mais, je crois que les aumônes sont dues aux pauvres gens, aux vieillards, aux impotents etc., et celui qui s'en repaît à leur détriment et sans raison mange sa propre condamnation » (2).

« La mendicité religieuse ne peut pas non plus se recommander de l'enseignement de l'Évangile. Sachez bien, en effet, que lorsque Dieu commande à celui qui veut être parfait de vendre tout ce qu'il a, d'en distribuer le revenu aux pauvres et de le suivre (3), il ne veut pas l'engager à le servir dans la mendicité; il veut, au contraire, qu'il travaille des mains et le suive en faisant des bonnes œuvres. C'est pourquoi, S. Paul commandait à ses disciples de gagner leur vie et de ne rien

(1) « Car l'escriture s'i acorde ». On ne voit pas très bien ce que signifie ici, « escriture ». Peut-être le passage de Justinien, cité d'ailleurs d'après *De Periculis*, cap. 12, éd. de Constance p. 52.

(2) Formule tirée de S. Paul, I Cor. 11, 29: « Qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit ». Jean de Meun traduit le *De Periculis*, c. 12, p. 52.

(3) « Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes et da pauperibus..., et veni, sequere me ». Matthieu, 19, 21. — *De Periculis*, c. 12, p. 49.

demander aux fidèles; il ne voulait pas qu'on vendît l'Évangile. Lui-même n'acceptait jamais les dons que ses auditeurs lui offraient spontanément; il pourvoyait à sa subsistance, par ses propres moyens ».

Mais alors, demande Amour, que doit donc faire celui qui après avoir donné ses biens aux pauvres désire se consacrer uniquement au service divin, sans faire du travail manuel? (1) Il n'a, réplique Faux-Semblant, qu'à entrer dans une abbaye qui possède des biens propres, comme les moines blancs (Cisterciens), les moines noirs (bénédictins), les chanoines réguliers (Prémontrés ou autres), les Hospitaliers ou les Templiers. Dans ces ordres religieux, il n'y a pas de mendicité.

« Comme cette question de « l'estat de mendicité » a été longuement débattue, en un temps dont j'ai souvenance, je vais vous énumérer les cas où la mendicité est permise. Si un homme est tellement stupide qu'il ne possède aucun métier; s'il n'y a pas de sa faute, il pourra mendier jusqu'à ce qu'il ait appris un métier; si quelqu'un ne peut travailler, pour cause de maladie, de vieillesse ou même de trop grande jeunesse; si par éducation il a été habitué à une vie délicate; les bonnes gens pourront alors en avoir pitié et le laisser mendier; s'il est en chômage; si les revenus de son travail ne suffisent pas à le faire vivre; enfin, s'il veut, pour la défense de la foi, entreprendre quelque « chevalerie d'armes ou de letreüre », il peut bien s'il est pauvre demander l'aumône jusqu'à ce qu'il soit en état de travailler; et j'entends le mot travailler au sens propre, c'est-à-dire des mains corporelles. Dans ces cas ou dans d'autres semblables seulement, il est permis de mendier. Telle est l'opinion de Guillaume de Saint-Amour qui, autrefois, enseignait, disputait et prêchait cette matière à Paris, avec les théologiens. Il avait du reste, l'approbation de l'Université et de tout le peuple qui entendit ses prêches. Personne ne peut s'excuser devant Dieu de ne pas accepter cette doctrine. Grognera qui voudra, c'est là la vérité et on ne m'empêchera

(1) Tout ceci est parfaitement ridicule, en regard de l'intrigue du Roman: le dieu d'amour écoutant une longue dissertation sur la vie religieuse et posant des questions. En fait Jean de Meun met dans la bouche d'Amour une objection posée et résolue dans le *De Periculis:* « Qualiter ergo vivendum est, inquies, viro perfecto, postquam reliquerit omnia? Respondemus: Aut operando corporaliter manibus, aut intrando monasterium ubi habeat necessaria vite » cap. 12, p. 49.

pas de la dire dussé-je y laisser ma peau ou être injustement banni du royaume comme maître Guillaume qu'Hypocrisie fit exiler par envie. Eh oui! ma mère, par ses intrigues, le chassa en exil le vaillant homme, parce qu'il soutenait la vérité. Avouons qu'il lui fit beaucoup de tort, en écrivant un nouveau livre (1), dans lequel toute sa vie, à elle, se trouvait racontée; Guillaume prétendait même, dans ce livre, que moi, son fils, je devais cesser de mendier et m'adonner au travail manuel. Me prenait-il donc pour un imbécile? Travailler ne me plaît pas. Je n'ai que faire de travailler, Je préfère jouer au dévôt devant les gens et affubler ma renardie du manteau de papelardie ». (11293-524)

Ici se terminent les propos de Faux-Semblant contre la pauvreté commune et l'état de mendicité. Dans les vers qui suivent (11528-786), il reprend certaines accusations portées contre les mendiants par leurs adversaires, en vue de détruire leur réputation et de ruiner leur prestige. On peut les retrouver, en bonne partie, dans le *De Periculis*. Mais ce sont plutôt des lieux communs que, de part et d'autre, on répète ou réfute. La troisième partie du *Contra Impugnantes* de saint Thomas les contient presque toutes (2).

« Il est difficile, dit Faux-Semblant, d'arriver à quelque chose, en ce monde, si on a la crainte de Dieu. C'est un fait d'expérience: les gens honnêtes vivent dans la misère et ont peine à se procurer leur pain au jour le jour; au contraire, voyez combien sont à l'aise, usuriers, faussaires, vendeurs à terme, baillis,prévots etc., tous ces gens qui, pour la plupart, vivent de rapine et que le menu peuple salue respectueusement alors qu'ils s'engraissent de leur substance et les plument tout vifs (3); le plus fort vole le plus faible, mais moi, vêtu de ma simple robe, trompant trompés et trompeurs, je vole volés et voleurs ».

« Et puis, j'entasse, je construis des palais, je me donne tous les plaisirs. Acquérir est mon seul souci. Dût-on me battre ou me détruire, je veux pénétrer partout. Croyez bien que je

(1) Le *De Periculis*. On remarquera la hardiesse et aussi l'habileté de tout ce passage.

(2) Ed. Mandonnet dans *Opuscula Omnia S. Thomae Aquinatis*, T. 4 pp. 125-195.

(3) Faux-Semblant expose ici les idées sociales de Jean de Meun.

ne cesserai pas de confesser les empereurs, les rois, les ducs, etc.; et jamais les reines, les comtesses, les hautes dames palatines, les bourgeoises cointes et fières ne seront privées de mes conseils. Quant aux pauvres, c'est une autre affaire. Je n'aime pas les pauvres et je n'en ai cure ».

« Pour sauver les âmes, je m'enquiers des secrets des seigneurs, des dames et de leur entourage. Et puis, je leur fais croire que leurs curés sont des idiots à côté de moi et de mes compagnons. A ceux-ci, je révèle les secrets que les gens m'ont confiés et de leur côté ils ne me cachent rien de ce qu'ils apprennent » (1).

« Nous avons une autre coutume à l'égard de nos ennemis. Contre eux, nous formons un front commun. Celui que l'un d'entre nous déteste, nous le haïssons tous et nous nous entendons pour l'attaquer tous ensemble. Si nous apprenons que l'un d'eux est sur le point de recevoir en don quelque fief, prébende ou possession, nous le diffamons et ruinons sa réputation auprès de ses bienfaiteurs. Nous agissons cependant de façon qu'il ne sache pas que ces biens lui étaient destinés et qu'il les a perdus. Car, si nous lui nuisions ouvertement, nous en serions peut-être blâmés. Ce serait un mauvais calcul ».

« Si l'un de nous accomplit quelque bonne œuvre, nous nous en attribuons tous la gloire, même s'il s'agit d'un bienfait inventé de toute pièce. Pour attirer les louanges, nous obtenons des personnes en vue, par flatterie, des lettres qui témoignent de nos qualités et de notre bonté, si bien que, de par le monde, on croit que nous sommes gens très vertueux (2). Bien entendu, nous feignons toujours d'être pauvres. En fait, nous sommes, ceux qui ont tout sans rien avoir ».

(1) Tout ce passage développe l'accusation constamment reprise contre les mendiants d'être « *penetrantes domos* ». Grâce à leurs privilèges, ils pouvaient entendre les confessions, sans l'autorisation des curés. Les séculiers les accusaient de forcer par là les confidences et même, pour attirer les fidèles, de porter des jugements désobligeants sur la compétence des prêtres du ministère paroissial. « Discunt etiam eos (mendicantes) esse penetrantes domos per hoc quod confessiones audiunt sine licentia sacerdotum. Sic enim penetrant domos conscientiarum... » S. Thomas, *Contra Impugnantes*, cap. 23; éd. Mandonnet, p. 181. Cf: cap. 19 « Septimo de hoc quod religiosi curias principum frequentant » Ibidem, p. 170.

(2) « Reprehendunt enim religiosos primo de hoc quod se vel suam religionem commendant vel commendari per epistolas aliorum procurant. » S. Thomas, *Contra Impugnantes*, cap. 13; éd. Mandonnet, p. 147.

« Je m'entremets de courtages, de réconciliations, de mariages; je me charge des exécutions testamentaires et des procurations. Prendre soin des affaires d'autrui, voilà mon affaire; c'est là pour moi un très plaisant métier. Par contre, je n'aime pas qu'on me fasse la leçon; je veux bien reprendre tout le monde, mais je ne supporte aucune correction ».

« Je vous dirai aussi que j'ai quitté la campagne et les bois; je laisse à saint Jean-Baptiste le séjour au désert. J'établis désormais mes palais au milieu des bourgs et des cités. Je ne cesse pas de répéter, cependant, que je suis hors du monde; mais, je m'y plonge, je m'y enfonce, m'y baigne et y nage comme le poisson dans l'eau » (1).

« Pour tout dire, je suis des serviteurs de l'Antéchrist; je suis de ces larrons dont il est écrit qu'ils ont l'habit de sainteté et vivent en dissimulation. A l'extérieur, nous avons l'air de doux agneaux; au dedans, nous sommes des loups ravisseurs. Nous environnons terre et mer; nous avons déclaré la guerre à tout le monde et nous voulons régler la vie partout. Si un hérétique est signalé quelque part, fût-ce à Milan, si quelqu'un vend à terme, prête à intérêt, s'abandonne à la luxure ou à quelque autre vice, vrai ou supposé, par tous les saints !, il lui faudra se défendre au moyen de lamproies, saumons, anguilles, fromages, oiseaux gras, chapons, etc., de toutes ces bonnes choses dont nous nous frappons la gueule. Autrement, on lui mettra la corde au cou et on le conduira au bûcher; ou bien il se verra enfermer dans une tour, où il expiera ses forfaits et aussi son imprévoyance, plus peut-être qu'il n'aura mérité. Au contraire l'accusé qui nous pourvoira sans délai de toutes les victuailles que je viens de nommer, sera acquitté sur le champ » (2) (11528-786).

La dernière partie du discours de Faux-Semblant (11791-894) se rapporte à la publication du *Liber Introductorius in Evangelium Aeternum*. Rappelons d'abord les faits.

(1) Les mendiants, en particulier les Dominicains installaient leurs monastères dans les villes et spécialement dans les centres universitaires. Le caractère apostolique et doctrinal de ces ordres l'exigeait. C'était rompre avec toute la tradition monastique. Les séculiers y virent une usurpation. P. MANDONNET, *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1938, p. 78.

(2) Tout ce passage, écrit avec un entrain endiablé et qui est de la plus mordante satire, va droit contre les Dominicains et les Franciscains, à qui l'Inquisition avait été confiée.

Cette œuvre, dont on a souvent exagéré l'importance, fut publiée en 1254, à Paris, par le franciscain Gérard de Borgo San Donnino, religieux de la province de Sicile, envoyé en 1249, aux écoles de Paris pour y compléter ses études et qui y était devenu lecteur en théologie. Salimbene qui, dans sa chronique, nous fournit sur ce sujet de précieux renseignements, nous le présente comme un fervent partisan des doctrines de Joachim de Flore (1); au demeurant, religieux « aimable, honnête et charitable, mais entêté ». « Il fut bien puni, dit-il, d'avoir écrit et divulgué ce livre » (2).

L'expression *Evangelium Aeternum* désigne chez Gérard de San Donnino les trois principaux écrits de Joachim de Flore: l'*Apocalypsis Nova*, la *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, le *Psalterium decem chordarum*. La formule se trouvait déjà dans les œuvres de l'abbé Joachim, mais avec une tout autre signification. L'Évangile Éternel, pour lui, c'est le sens le plus élevé et le plus spirituel de la Bible, sens que l'Esprit-Saint communiquera aux croyants du troisième âge. « Un Évangile Éternel écrit est en opposition formelle avec le système de Joachim » (3).— Dans la pensée de l'écrivain franciscain, les trois écrits principaux de l'abbé de Flore étaient destinés à remplacer, au cours du 13e siècle, l'Ancien et le Nouveau Testament et à devenir ainsi les livres canoniques du dernier âge du monde. De même que Dieu le Père a donné l'Ancien Testament aux croyants du premier âge, le Fils, le Nouveau à ceux du deuxième âge, ainsi le S. E. donnait aux fidèles de la troisième époque, un autre Testament, l'Évangile Éternel constitué par les écrits principaux de l'abbé Joachim. Ce nouvel évangile entrerait en vigueur vers 1260, année qui

(1) Ed. O. Holder-Egger, *Cronica Fraris Salimbene de Adam* (*Monumenta Germaniae historica, Scriptorum*, 32), 1913, p. 236. — Joachim de Flore: moine cistercien de la seconde moitié du 12e siècle (1201 ou 1202), fondateur de l'abbaye de San-Giovanni in Fiore, en Calabre. Ses œuvres eurent une influence notable dans certains milieux religieux, au cours du 13e siècle, en particulier dans cette fraction de la famille franciscaine appelée le parti des Spirituels. Des attaques contre les doctrines trinitaires du Liber Sententiarum de Pierre Lombard eurent un grand retentissement. Certaines de ses idées, en cette matière furent condamnées par le quatrième Concile du Latran. Voir: E. Jordan, *Joachim de Flore* dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. VIII, 2e partie, col. 1425-1458.

(2) Ibidem, pp. 236 et 455.

(3) H. Denifle, *Das Evangelium Aeternum* dans *Archiv. für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, T. I, p. 62.

ouvrirait le troisième et dernier âge de l'histoire de l'humanité, celui où dominerait l'action du Saint-Esprit. Tout le monde, bien entendu, serait tenu de recevoir et d'observer ce testament nouveau, et c'est à saint François et à son Ordre qu'était confiée la mission de l'introduire et de le prêcher dans l'univers. Aux yeux de Fra Gerardo, François d'Assise était l'ange de la révélation nouvelle.

Ce sont là les idées principales de l'*Introductorius*. On a dû les reconstituer par des extraits, car l'œuvre est aujourd'hui perdue. Dans la pensée de l'auteur, l'*Introductorius* ne devait être qu'une préface à une édition glosée des trois grands écrits de l'abbé Joachim. Cependant, « il y a tout lieu de croire que Gérard ne publia que la *Concordia* » (Jordan).

Ainsi que l'a observé le Père Denifle, il faut se garder d'attribuer ces idées à Joachim de Flore lui-même et à tous les Joachimistes. Nous avons vu que, pour l'Abbé de Flore, l'Évangile Éternel est tout autre chose que ses écrits. D'autre part, il semble que Gérard recueillit peu de disciples, même parmi les Spirituels. Salimbene, qui donnait pourtant dans le mouvement joachimiste, déclare ridicule et sotte la doctrine de l'*Introductorius:* « Excogitavit fatuitatem componendo libellum, et divulgavit stultitiam suam, propalando ipsum ignorantibus ». Et il ajoute: « Non unius stultitia est toto ordini imputanda » (1). C'est pourtant ce que firent les adversaires des mendiants.

Ils exploitèrent cette « sottise » non seulement contre tout l'Ordre franciscain, mais même et surtout contre les Dominicains à qui d'ailleurs ils l'attribuèrent (2). Guillaume de Saint-Amour, nous l'avons vu, en fait état dans son *De Periculis*. Ils aggravèrent même la présomption de l'auteur en agissant comme si dans sa pensée, l'*Introductorius* devait faire partie de l'Évangile Éternel. Enfin, une liste de propositions erronées en fut extraite par eux et envoyée au saint-siège (3). Les écrivains en langue vulgaire, partisans des séculiers, comme Rutebeuf et Jean de Meun répandirent l'affaire dans

(1) Ibidem, pp. 237, 238.
(2) « Ils l'attribuèrent aux Dominicains, mensonge qui a eu une assez grande fortune » E. Jordan, loc. cit., col. 1443.
(3) *Chartularium*, T. I, pp. 272-75, n. 243.

le grand public, sans grand souci de probité (1). Tout cela témoigne que cet événement eut un certain retentissement dans les milieux parisiens.

Après une enquête menée par une commission de trois cardinaux, l'*Introductorius* fut condamné, à l'automne de 1255 par Alexandre IV, avec ordre de le faire brûler. C'est surtout par le procès-verbal de cette enquête que nous pouvons aujourd'hui en connaître la nature et la portée (2). Le pape cependant ne condamnait que l'*Introductorius* non les œuvres de Joachim de Flore. Il demandait en outre à l'évêque de Paris de faire en sorte que les Frères Mineurs n'eussent à souffrir aucun détriment par suite de cette condamnation (3). Salimbene nous apprend que l'Ordre franciscain en souffrit et que pour avoir été cause d'une pareille opprobre, le Père Gérard fut privé de l'office de lecteur, du droit de prêcher, de confesser et de tout exercice de ses pouvoirs d'ordre. Comme il refusait de reconnaître sa faute, les autorités franciscaines le jetèrent en prison. Il y mourût sans s'être rétracté, fut privé de la sépulture ecclésiastique et inhumé « in angulo orti », comme dit Salimbene avec une pointe d'humour (4).

(1) « Li rois tendra decà concile
Comment Aiouls s'en vint en France;
Et fera nueve remanance (maisons)
A cels qui font nueve creance
Novel Dieu et nueve Evangile;
Et lera semer par doutance
Ypocrisie, sa semance
Qui est dame de ceste vile ».
Rutebeuf, *La Complainte de Constantinople;* éd. Jubinal, Paris, 1874, T. I, p. 120; Voir aussi: *De Sainte Eglise;* ibidem, T. II, p. 47.

(2) Le texte dans: H. Denifle, *Das Evangelium Aeternum* dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, T. 1, pp. 49-164.

(3) *Chartularium*, T. I, pp. 297-298, n. 257, 85.

(4) « Et quia occasione istius libelli improperatum fuit ordini et Parisius et alibi, ideo predictus Ghirardinus, qui libellum fecerat, privatus fuit lectoris officio et predicationibus et confessionibus andiendis et omni actu legitimo ordinis. Et quia noluit rescipiscere et culpam suam humiliter recognoscere, sed perseveravit obstinatus procaciter in pertinacia et contumacia sua, posuerunt eum fratres Minores in compedibus et in carcere... Permisit itaque se mori in carcere et privatus fuit ecclesiastica sepultura, sepultus in angulo orti. » Salimbene, *Cronica;* pp. 237, 38. — Pour cette question, voir: H. Denifle, *Das Evangelium Aeternum und die Commission zu Anagni* dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, T. 1, pp. 49-164. — E. Jordan, *Joachim de Flore* dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. 8, 2e partie, col. 1443-44. René de Nantes, *Histoire des Spirituels dans l'ordre de saint-François*, Paris, 1909, pp. 188-97.

« N'eût été, dit Faux-Semblant, la vigilance de l'Université, qui garde la clef de la chrétienté, il y aurait eu un grand bouleversement en l'an 1255, quand, par mauvaise intention, fut donné publiquement à copier, au parvis de Notre-Dame, un livre intitulé l'*Évangile pardurable*. On trouve dans ce livre des comparaisons comme celle-ci: autant le soleil surpasse la lune en clarté et en chaleur, autant cet évangile nouveau l'emporte sur ceux des quatre évangélistes » (11791-824).

L'Université désigne ici la corporation des maîtres et des étudiants de Paris, « *universitas magistrorum et scholarium* ». Rappelons que l'*Introductorius* fut publié en 1254. Cette légère erreur de Jean de Meun surprend d'autant plus que sa source, le *De Periculis*, donne 1254 (1).— Jean de Meun ne distingue pas entre l'Évangile Éternel et l'Introduction de Gérard de San Donnino, conformément au procédé des séculiers. D'ailleurs tout ce que notre auteur rapporte de cet incident paraît bien être emprunté au *De Periculis*, qui l'exploite habilement mais sans grand souci d'exactitude et de probité. C'est pourquoi, l'information de Jean de Meun reste courte et en partie inexacte. — Les comparaisons du soleil et de la lune, du noyau et de la coque viennent du *De Periculis* (2).

« L'Université, qui jusque-là était restée endormie, leva alors la tête; elle s'arma pour combattre l'horrible monstre et s'apprêta à porter le livre devant les juges. Mais ceux qui l'avaient publié se hâtèrent de le retirer, car ils ne pouvaient répondre aux objections qu'on leur opposait. Je ne sais ce qu'il adviendra de ce livre; il leur faut attendre encore jusqu'à ce qu'ils puissent le mieux défendre » (11825-44):

11841 Or ne sai qu'il en avendra,
Ne quel chief cil livres tendra;
Mais encor leur couvient atendre
Tant qu'il le puissent meauz defendre.

(1) « Secundum signum est quod illa doctrina que predicabitur tempore Antichristi, videlicet Evangelium Eternum, Parisius jam publice posita fuit ad explicandum, anno Domini MCCL1111°... » *De Periculis*, éd. de Constance, cap. 8, p. 38.

(2) Ibidem

Tout ceci est en parfaite conformité avec ce que nous savons de l'aventure de Gérard de San Donnino. La remarque des derniers vers donnerait à penser que la condamnation de l'*Introductorius* n'avait pas encore été portée lorsque Jean de Meun composa ces vers. Mais cette interprétation se heurte à bien des difficultés. Ces vers semblent indiquer plutôt que la condamnation avait été très peu divulguée, de sorte que, dans les milieux opposés aux mendiants, on ne sut pas exactement ce qu'il était advenu du fameux écrit.

« Ainsi, continue Faux-Semblant, nous attendrons l'Antéchrist; tous ensemble nous nous attacherons à lui. Ceux qui ne voudront pas se rallier à nous devront disparaître. Car, il est écrit dans le livre sus-dit: tant que Pierre aura le pouvoir, Jean ne pourra montrer sa puissance. Cette sentence allégorique doit être glosée comme suit: par Pierre, il faut entendre le pape et les clercs séculiers, partisans et défenseurs de l'Évangile de Jésus-Christ; par Jean, il faut comprendre les Frères-Prêcheurs (1), qui soutiendront que le seul Testament désormais valable est l'Évangile Éternel, donné par le Saint-Esprit; la force de Jean, c'est la grâce par laquelle les pécheurs seront alors ramenés à Dieu. Ce livre contient bien d'autres idées diaboliques, opposées à la loi de Rome et relevant de l'Antéchrist. Quoi qu'il arrive, l'Évangile Éternel sera certainement confondu à la fin » (11845-96).

Faux-Semblant qui d'abord parlait comme un partisan de l'Université et des séculiers, se rappelle ici qu'il symbolise, entre autres choses, l'hypocrisie des faux religieux et qu'en fait il appartient extérieurement au groupe des mendiants, des partisans de l'Évangile Éternel. C'est pourquoi, il peut dévoiler les plans de ses comparses. Ce procédé littéraire qui consiste à prêter à un personnage représentant l'adversaire des

(1) Je crois que le mot « preescheeurs » (11866) désigne les Frères-Prêcheurs, les Dominicains et non les prédicateurs en général. L'Ordre des Dominicains s'appelait officiellement, alors comme aujourd'hui: *Ordo Praedicatorum*, et la fonction de prédicateur, pour des religieux était alors toute nouvelle dans l'Église. De plus, nous avons vu que les séculiers donnèrent à l'affaire de l'Évangile Éternel une origine dominicaine, non franciscaine. « Comme ils (les maîtres séculiers) s'étaient montrés, dans les querelles de l'Université, plus hostiles à l'égard des Prêcheurs que des Mineurs, c'est aux premiers qu'ils attribuèrent faussement l'Évangile Éternel ». H. Denifle, *Das Evangelium Aeternum* dans *Archiv für Literatur...* T. 1, p. 84.

intentions et des attitudes ridicules ou basses est courant dans toutes les littératures. Il faut avouer que Jean de Meun en use avec une extrême habileté. Son personnage tient les propos les plus aptes à favoriser la cause des séculiers. C'est de la meilleure satire.— « Nous attendrons l'Antéchrist », dit Faux-Semblant. Les adversaires des mendiants, nous l'avons vu, feignaient de voir en eux les précurseurs de l'Antéchrist et leurs attaques se développent souvent dans une atmosphère de parousie.— La prétention de vouloir renverser la hiérarchie que Jean de Meun prête aux partisans de l'Évangile Éternel, paraît bien fondée sur les idées de Gérard de San Donnino. D'après son *Liber Introductorius*, lorsqu'à l'Évangile du Christ aura succédé le nouvel Évangile, « aux prêtres du Christ succéderont d'autres prêtres; car personne ne pourra enseigner la doctrine de l'Esprit, sinon ceux qui sont semblables aux apôtres et qui marchent pieds nus. C'était, en somme, le renversement de toute hiérarchie » (1).

Faux-Semblant termine son discours en rappelant ses habitudes de vie et ses ambitions; ce rappel se fait, bien entendu, sur le dos des mendiants. Lui et ses compagnons — entendez: les mendiants — règnent dans tous les royaumes; ils trompent tout le monde. La considération des hommes ne leur manque cependant pas, particulièrement celle des princes. Quelles gens doit-on, en effet, honorer, sinon ceux qui, comme eux, ne cessent de prier ostensiblement devant la foule, en fût-il tout autrement par derrière ? « Je vous ai dit toutes ces choses, ajoute-t-il, parce qu'à vous il m'est impossible de mentir (2); vous verriez tout de suite mon jeu. Mais, si j'étais sûr que vous vous laisseriez prendre, je vous boulerais comme tout le monde. Et croyez bien que ce n'est pas parce que c'est péché de mentir ainsi, que je m'en abstiendrais » (11897-976).

C'est ainsi que Faux-Semblant reprend contre les mendiants, plus particulièrement contre les Dominicains et les Franciscains, les principales accusations portées par les maîtres séculiers au cours de la querelle universitaire qui eut lieu à Paris de 1252 à 1270. Il n'y a pratiquement aucune accusation

(1) René de Nantes, *Histoire des Spirituels*, Paris, 1909, p. 195.
(2) Faux-Semblant s'adresse à l'armée du dieu d'amour.

ou insinuation du personnage de Jean de Meun qu'on ne puisse retracer dans les œuvres latines issues de cette polémique, soit du côté des séculiers, soit de la part des mendiants. Toutefois, le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour est certainement la source principale de ce discours. On n'y trouve aucune allusion aux Géraldiniens, dont les discussions eurent cependant un retentissement notable dans les milieux universitaires, vers 1270. L'originalité de cette pièce épigrammatique consiste dans l'organisation de la matière, plus précisément dans le tour satirique que l'auteur a donné à ses attaques en jouant, avec une virtuosité consommée, de son personnage allégorique. De ce point de vue, elle est une vraie réussite, un chef d'œuvre. Jean de Meun, avec son Faux-Semblant, fait penser à Pascal transformant en littérature de combat, dans ses *Provinciales*, les froides spéculations du grand Arnauld. Il fait aussi penser à Molière et, dans ces vers, il ne lui est pas inférieur, loin de là. Aucun des nombreux et volumineux pamphlets, écrits par les séculiers et leurs partisans durant cette polémique célèbre n'a la vigueur, l'ironie et la portée de cet épigramme d'un millier de vers, pas même les complaintes et les satires de Rutebeuf.

Il convient de rapporter ici les autres passages du Roman, relatifs soit aux mendiants, soit à la vie religieuse en général. On pourra ainsi constater que notre Roman contient une certaine philosophie de la vie religieuse et savoir ce qu'elle est.

Raison parle de la vie religieuse en termes méprisants et affirme que l'entrée dans un monastère équivaut pour l'homme à la renonciation à sa liberté naturelle (4444-63) ; elle insinue que dans leur prédication, les mendiants, en particulier les Dominicains, recherchent uniquement la vaine gloire, les honneurs et les rétributions (5101-118) (1).

Ami accuse incidemment les mendiants de simuler la pauvreté alors qu'en réalité ils regorgent de richesses et de bien-être (8099-114) :

8099 Ce ne font pas, bien le recors,
Li mendiant poissant de cors,
Qui se vont par tout embatant,

(1) Ces théologiens qui vont à pied (5101) ne peuvent être que des mendiants.

Par douces paroles flatant,
E le plus lait dehors demontrent
A trestouz ceus qui les encontrent,
E le plus bel dedenz reponent,
Pour deceveir ceus qui leur donent;
E vont disant que povre sont,
E les grasses pitances ont,
E les granz deniers en tresor.

L'amant estime que Jacobins, Cordeliers, Carmes, Sacs, etc., n'ont de la vie religieuse que l'apparence (12131-46); à ses yeux, celui qui fait profession revêt un manteau d'hypocrisie (15939-42). Abstinence-Contrainte ironise la marche à pied des mendiants, leur prédication, la mendicité (12155-171):

12159 Près que toujourz a pié alons,
Mout avons poudreus les talons;
Si somes andui enveié
Par mi cet monde desveié
Doner essemple e preeschier
Pour les pecheeurs peeschier,
Qu'autre peschaille ne voulons;
E, pour Deu, si con nous soulons.
L'ostel vous venons demander;

La Vieille Gardienne elle-même a son mot à dire sur ces questions et elle soutient que la vie religieuse est opposée à la liberté naturelle (13967-78). Dame Nature reprend une accusation des maîtres séculiers en rappelant à Génius que Faux-Semblant et Abstinence-Contrainte sont d'ordinaire de la société de ces félons orgueilleux et hypocrites que l'Écriture appelle pseudo-prophètes (19345-68). Génius, comme on pouvait s'y attendre, s'oppose à la virginité; il avoue même ne pas admettre la doctrine traditionnelle de la prédilection divine: il lui paraît impossible qu'un Dieu bon et juste puisse aimer certains hommes plus que d'autres, leur faire la grâce d'être chastes et les appeler à une vie plus parfaite que celle du commun (19599-628).

C'est ainsi que tous les personnages de notre Roman s'entendent non seulement pour attaquer les mendiants mais aussi pour mépriser et condamner la vie religieuse et ses trois vœux. Leurs idées, en cette matière, forment une doctrine très cohé-

rente et fort claire: la virginité est contre nature et contre le vouloir divin, l'obéissance, opposée à la liberté naturelle, la pauvreté, source de vices quand elle n'est pas qu'une feinte. L'auteur, il est vrai, déclare en un passage qu'il n'a pas eu l'intention d'attaquer les bons religieux (15243-302):

15243 E se genz encontre mei groucent,
Qui se troublent e se courroucent,
Qu'il sentent que je les remorde
Par ce chapitre ou je recorde
Les paroles de Faus Semblant,...

15251 Je faz bien protestacion
Qu'onques ne fu m'entencion
De paler contre ome vivant
Sainte religion sivant,
Ne qui sa vie use en bone euvre,
De quelque robe qu'il se cueuvre,...

15259 Si fis ma saiete voler
Generaument pour afoler.
Pour afoler! Mais pour quenoistre,
Fussent seculer ou de cloistre,
Les desleiaus genz, les maudites,
Que Jesus apele ypocrites,
Don maint, pour sembler plus onestes,
Laissent a mangier chars de bestes
Touz tens, en non de penitence,
E font ainsinc leur astenance
Si con nous en caresme fomes,
Mais touz vis manjuent les omes...

15299 E s'il i a nule parole
Que sainte iglise tiegne a fole,
Prez sui qu'a son vouleir l'amende,
Si je puis soufire a l'amende.

Ces vers font partie d'une incidente (15136-303) où Jean de Meun fait une sorte d'amende honorable. Il s'excuse d'abord d'avoir employé des termes grossiers, puis d'avoir injurié les femmes. « C'était exigé par ma matière », déclare-t-il. Du reste, si les dames trouvent qu'il a exagéré ou même faussé la vérité, elles doivent s'en prendre aux « auteurs », non à lui, car il n'a fait que « résister »:

15215 D'autre part, dames enourables,
S'il vous semble que je di fables,
Pour menteeur ne m'en tenez,
Mais aus aucteurs vous en prenez
Qui en leur livres ont escrites
Les paroles que j'en ai dites,...

15233 Par quei meauz m'en devez quiter:
Je n'i faz riens fors reciter,

Tout cela est évidemment de l'ironie. Quant à la mise au point qui fait suite (15243-302), elle attaque encore les mendiants ainsi qu'on a pu le constater et elle est sans portée en regard des nombreuses déclarations par lesquelles tous les personnages condamnent unanimement la vie religieuse. On doit en dire autant de tel autre passage de ce genre:

11017 Si ne vueil je mie blasmer
Religion ne diffamer,
En quelque abit que l'en la truisse;
Ja religion, que je puisse,
Umble e leial ne blasmerai,
Nepourquant ja ne l'amerai.

Son allocution terminée, Faux-Semblant est déclaré roi des ribauds pour la cour du dieu d'Amour. Puis l'armée prend ses dispositions et, sur le commandement d'Amour, elle part à l'assaut du château, dans l'ordre indiqué précédemment. Nous assistons d'abord aux prouesses de Faux-Semblant et d'Abstinence-Contrainte contre Male Bouche. Tous deux décident de simuler un pèlerinage; Abstinence s'habille en béguine, Semblant revêt le froc d'un Jacobin. « Tant va chascuns », qu'ils arrivent jusqu'à Male Bouche. Le malheureux se tenait assis près de sa porte, regardant les passants. Il reçoit les pèlerins, les fait asseoir près de lui et la conversation s'engage. Successivement, Contrainte-Abstinence et Faux-Semblant administrent une remontrance à leur hôte: il porte sur la conscience un grave péché, celui d'avoir calomnié le jeune amant et causé par là l'emprisonnement de Bel Accueil; il a mérité l'enfer. Male Bouche se récrie d'abord, puis décide de

se confesser à Faux-Semblant. Or, pendant qu'il est agenouillé, le faux moine le saisit à la gorge, l'étrangle et lui tranche la langue avec son rasoir. Cette bonne œuvre accomplie, les deux pèlerins, défoncent la porte, pénètrent à l'intérieur du château et font leur affaire aux soudoyers normands qui assistaient Male Bouche (12033-380).

Sans perdre de temps, Courtoisie et Largesse passent aussi la porte. Tous quatre se trouvent face à face avec la Vieille qui garde Bel Accueil. La crainte s'empare de celle-ci. « Vous paraissez de braves gens, dit-elle, dites-moi donc ce que vous cherchez. « Douce mère tendre, répliquent-ils, nous ne venons pas pour vous prendre, mais seulement pour vous voir. » Courtoisement — Courtoisie est de la partie —, ils offrent leurs services à la gardienne, puis lui demandent de bien vouloir permettre à Bel Accueil de dire un mot au jeune amant. Conformément aux prescriptions d'Ami, des promesses et des cadeaux de toutes sortes viennent appuyer leur requête, en particulier une couronne de fleurs pour Bel Accueil. La Vieille accepterait volontiers, mais elle craint Male Bouche. Et comme on lui annonce qu'il est passé « de vie à trépas », elle accorde la permission: que le jeune homme vienne discrètement; elle l'introduira. Sans tarder, elle monte alors dans la tour annoncer cette bonne nouvelle à Bel Accueil et lui porter la couronne de fleurs. Celui-ci hésite; il flaire un piège. Mais, après que la Vieille lui a donné toutes les assurances, il accepte et pose la couronne sur ses cheveux blonds (12381-740).

La signification de ces scènes allégoriques se laisse facilement percevoir. Il convient cependant — du moins je le crois — de ne pas chercher une interprétation pour tous les détails. Jean de Meun développe parfois ses allégories pour elles-mêmes, et il prête à ses personnifications abstraites des attitudes qui n'ont pas toujours de correspondants dans l'objet symbolisé. Sous ce rapport, la seconde partie du Roman est inférieure à la première. Les personnages de Guillaume de Lorris, leurs attitudes et leurs actions offrent presque toujours un symbolisme précis et logique jusque dans les détails (1).

(1) Il met cependant en scène lui aussi la Vieille, qui n'est pas un personnage allégorique.

IV — *UN ART D'ETRE AIMÉE*

La marche du Roman est ici interrompue encore une fois, et par une digression d'importance: la leçon de la Vieille Gardienne. Ce long discours comprend près de deux mille vers (12740-14546) et n'a aucun rapport direct avec l'intrigue. Il est cependant, par ses idées et par son esprit, en parfaite conformité avec la doctrine morale qui inspire tout le roman de Jean de Meun. Ami exposait naguère un Art d'Aimer au bénéfice des hommes; comme il convient et pour que le tableau soit complet, la Vieille Gardienne y va maintenant du sien, à l'adresse des dames. Là, les deux premiers livres du *De Arte Amandi* d'Ovide; ici le troisième. Il y passe presque en entier, dans le style des fabliaux et de la littérature goliardique, dans le style qui convient aux intentions de notre auteur. Loin d'atténuer la libre allure des propos d'Ovide — lesquels, malgré le libertinage et le paganisme s'enveloppent d'une certaine décence — Jean de Meun les dépouille de toute pudeur; il en accentue la lascivité, le cynisme, la désinvolture. On n'en remontre pas à cette vieille courtisane, usée par les plaisirs et qui évoque avec une trouble complaisance ses bonnes fortunes passées. Si Jean de Meun, dans ce discours, a mis à la portée des laïcs une autre tranche de l'*Art d'Aimer* d'Ovide, il a aussi, avec une visible satisfaction, donné libre cours à son goût prononcé pour la grivoiserie, à sa misogynie et à son désir de ridiculiser l'amour courtois.

La leçon est adressée à Bel Accueil. C'est un jeune homme sans doute, mais il symbolise la complaisance de la jeune fille, et, souvent, la jeune fille elle-même. La leçon n'a de sens que si l'on se souvient de ce symbolisme.— Notons aussi que a Vieille Gardienne est un personnage qui apparaît souvent dans la littérature médiévale, tant latine que vulgaire (1). Guillaume de Lorris l'avait déjà mise en scène. Mais, elle a rarement la verve lubrique que Jean de Meun lui prête ici.

(1) E. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française* dans Revue des deux mondes, 15 septembre 1926, p. 448.

13001 Beaus trés douz fiz, bele char tendre,
Des jeus d'Amours vous vueil aprendre,
Que vous n'i seiez deceüz,...
Quant vous les avreiz receüz;
Selonc mon art vous confourmez,...

13008 Or pensez d'oïr e d'entendre,
E de metre tout a memoire,
Car j'en sai trestoute l'estoire.

C'est en ces termes que la Vieille ouvre son Art d'Aimer, après avoir évoqué en guise d'introduction et non sans mélancolie les joies délectables de sa jeunesse frivole. D'abord, les dames ou jeunes filles qui désirent s'occuper d'amour doivent en savoir parfaitement les dix commandements. Qu'elles prennent bien garde cependant de mettre en pratique les deux derniers, à savoir: largesse et attachement à un seul homme. La femme sage s'étudiera plutôt à dépouiller ses amants, sans cesse et sans vergogne. Elle accumulera et entassera; ce doit être là son premier souci:

13011 Beaus fiz, qui veaut joïr d'amer,
Des douz maus qui tant sont amer,
Les comandemenz d'Amours sache...

13021 Dis en i a, qui bien les nombre;
Mais mout est fos cil qui s'encombre
Des deus qui sont au darrenier,...

13029 Trop malement les amanz charge
Qui veaut qu'amanz ait le cueur large,
E qu'en un seul leu le deit metre;
C'est faus textes, c'est fausse letre.
Ci ment Amours li fix Venus,
De ce ne le deit creire nus....

13037 Beaus fiz, ja larges ne seiez;
En pluseurs leus le cueur aiez,
En un seul leu ja nou metez;
Ne nou donez, ne ne prestez,
Mais vendez le bien chierement...

13695 Mais, s'el veaut mon conseil aveir,
Ne tende a riens fors qu'a l'aveir.
Fole est qui son ami ne plume
Jusqu'a la darreniere plume;

Ce conseil, la Vieille le reprend avec une détestable insistance. Il est comme le leitmotiv de son Art d'Aimer. A ses yeux, toute jeune fille qui a de la sagesse, doit considérer l'amour comme une source de revenus, un bien à exploiter. Il doit l'être, non seulement pour elle, mais aussi pour toute la famille, la parenté, la domesticité. Mère, sœurs, compagnes, suivantes, etc., doivent aussi, à l'instar de l'amante, mettre tout en œuvre pour dépouiller les galants visiteurs.

Aussi bien, la jeune dame aura-t-elle plusieurs amis. Qu'elle use de tous les moyens de séduction possibles et qu'elle reçoive complaisamment et avec calcul tous les prétendants qui s'offriront. Au besoin, qu'elle jure à chacun fidélité; Dieu se rit de pareils serments. Les pauvres cependant, fussent-ils Homère ou Ovide, doivent être impitoyablement exclus. En agissant de la sorte, elle réalisera aisément une fortune et elle pourra voir venir, sans trop d'inquiétude, l'âge où sa séduction et sa popularité auront diminué.

D'ailleurs, la conduite des hommes non seulement justifie pareille duplicité, mais elle l'impose à toute femme qui a de la fierté et du savoir-faire. Les hommes sont tous infidèles. Il n'est pour s'en convaincre que de se rappeler les aventures d'Énée et Didon, de Pâris et Oenone, de Jason et Médée; il n'est que d'ouvrir les yeux. Que les femmes paient donc les hommes de la même monnaie, dussent-elles pour cela avoir recours à la fourberie, au mensonge, au parjure même:

13265 Briement, tuit les boulent e trichent,
Tuit sont ribaut, par tout se fichent,
Si les deit l'en ausinc trichier,
Non pas son cueur en un fichier,
Fole est fame qui si l'a mis,
Ainz deit aveir pluseurs amis,
E faire, s'el peut, que tant plaise
Que touz les mete a grant mesaise...

13851 Car cil a mout po de saveir
Qui seus cuide sa fame aveir,

Il y a une autre raison qui justifie ou, du moins excuse le libertinage des femmes: c'est qu'elles sont libres par nature, comme les hommes du reste. La loi, sans doute — lisez:

le mariage — les soumet à certaines conditions. Mais il faut voir qu'en cela, elle contrarie l'appétit naturel. La nature n'est pas si sotte qu'elle fasse naître Marotte uniquement pour Robichon et Robichon uniquement pour Mariette. Non, elle nous a faits toutes pour tous et tous pour toutes, communément:

13885 Ainz nous a faiz, beaus fiz, n'en doutes,
Toutes pour touz e touz pour toutes,
Chascune pour chascun comune,
E chascun comun a chascune;

C'est pourquoi, les femmes mariées ou fiancées sont toutes infidèles, au moins d'intention. Sans doute, le mariage a été institué, sur le conseil de gens sages qui ont voulu par là éviter les rixes parmi les hommes et assurer l'éducation des enfants. Mais, il ne faudrait pas oublier pour autant qu'une loi de nature est irrésistible et que c'est sous la poussée d'une tendance de cette sorte que les femmes mariées cherchent à recouvrer leur liberté et entretiennent des relations avec plusieurs hommes. Il en est d'elles comme de l'oiseau en cage ou comme du poisson dans la nasse; sans cesse elles travailleront à s'évader:

13959 Ausinc sachiez que toutes fames,
Seient dameiseles ou dames,
De quelconques procession,
Ont naturel entencion
Qu'eus cercheraient volentiers
Par queus chemins, par queus sentiers
A franchise venir pourraient,
Car toujourz aveir la vourraient...

14027 Que vaut-ce? Toute creature
Veaut retourner a sa nature;
Ja nous laira pour violence
De force ne de couvenance.

La loi qui veut l'unité et l'indissolubilité du mariage contrarie « outrageusement » cette tendance naturelle. Mais, la tendance n'en demeure pas moins et elle est irrésistible:

14087 Ausinc est il, beaus fiz, par m'ame!
De tout ome e de toute fame,
Quant a naturel apetit,
Don lei les retrait un petit.
Un petit! mais trop, ce me semble,

Ceci doit excuser Vénus de ses libres relations avec Mars ainsi que toutes les dames qui folâtrent, même celles qui sont engagées dans les liens du mariage. Car, c'est Nature qui les fait agir ainsi. Du reste, les femmes qui résistent à cette tendance ne sont retenues que par la crainte, une fausse pudeur, de sottes convenances. Si hommes et femmes se rendaient compte de leurs conditions respectives, s'ils savaient que ce sont les lois de l'humaine nature qui nous poussent à l'amour libre, s'ils savaient aussi qu'une loi de nature est bonne en même temps qu'irrésistible, ils n'hésiteraient pas à satisfaire leurs désirs de galanterie et de libertinage; rien ne tiendrait là contre, ni mariage, ni foi jurée, ni vœux de religion:

14031 Ce deit mout Venus escuser
Qu'el voulait de franchise user,
E toutes dames qui se jeuent,
Combien que mariage veuent,
Car ce leur fait Nature faire,
Qui les veaut a franchise traire.
Trop est fort chose que Nature,
El passe neïs nourreture...

14157 Ainsinc Nature nous joustise,
Qui noz cueurs a delit atise,

A côté de ces considérations philosophiques, sans cesse reprises sous des formes diverses, cet art de se faire aimer comprend des nombreux conseils de bienséance et de courtoisie érotique. La Vieille y enseigne aux dames en général, les moyens d'attirer les hommes, de les tromper, de les dépouiller, aussi, les procédés à mettre en œuvre pour faire durer l'amour et le rendre le plus délectable possible. Tous ces conseils sont autorisés par un excellent principe scolastique: l'art aide beaucoup la nature. Cette partie du discours est celle qui a le plus de tenue, encore que l'auteur ait mis dans la bouche

de son personnage des détails scabreux qu'Ovide lui-même n'avait osé que suggérer.

Ces passages nous fournissent quelques renseignements sur les coutumes du temps. Nous y apprenons, entre autres choses, que la mode permettait alors aux femmes de se teindre la chevelure ou encore de l'enrichir au moyen de cheveux rapportés, qu'elles pouvaient user du fard, qu'à table, on mangeait à deux dans la même écuelle et que la fourchette n'était pas connue, etc. Il faudra cependant faire la part de ce qui, dans tout cela, revient à Ovide, car cette respectable personne qui confesse ne connaître de l'amour que la pratique, non la théorie, a copié la plupart de ses recettes de courtoisie dans le *De Arte Amandi;* sans compter quelques extraits des *Héroïdes*, des *Fastes*, des *Amours*, des *Métamorphoses*, de l'*Énéïde*, des *Satires* d'Horace (1).

On trouve encore dans ce discours ce que les critiques du 15e siècle ont appelé le mélange du sacré et du profane. Amour et Vénus chantent leur messe dans les réunions mondaines (13527); la Vieille espère qu'en reconnaissance de ses bons conseils, les amoureuses diront de nombreuses prières pour le repos de son âme après sa mort (13493); elle passe insensiblement du Dieu de la Bible aux dieux de la mythologie, licence que Boileau et les écrivains chrétiens en général, n'approuveraient pas (13125). Il est vrai que ces mélanges du sacré et du profane abondent dans toute l'œuvre.

Disons donc en conclusion que ce discours est à rapprocher de celui d'Ami. Tous deux sont traversés d'un bout à l'autre par la même idée, à savoir: l'amour doit être libre et le mariage est contre nature. Cette idée, la Vieille la répète avec une insistance, une orchestration et une désinvolture qui dépassent les audaces d'Ami (2). On se rendra mieux compte de sa portée si on se souvient que l'expression « appétit naturel » (14089) désigne en philosophie scolastique une exigence de l'être, une poussée irrésistible qu'une loi juste ne saurait contredire.

(1) E. Langlois, *Origines et Sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891, pp. 123-124; notes de l'édition.

(2) « Cet épisode de la Vieille dépasse tout en cynisme comme celui de Faux Semblant en hardiesse. » G. Paris, *La Littérature française au moyen âge*, Paris, 1913, p. 187.

La conception que, de part et d'autre, on se fait de l'amour est aussi la même. Aux yeux d'Ami, l'amour se ramène à une pure délectation charnelle; la femme n'est qu'un instrument de plaisir, méprisable du reste et dont il est juste d'abuser sans vergogne. L'amour dont la Vieille esquisse les lois a encore moins d'élévation; il ne dépasse pas l'intérêt et le plaisir; il est vénal, infidèle, égoïste, grossièrement sensuel; il est exempt de toute grandeur.

Remarquons que cette conception positive et plate de l'amour atteint surtout les femmes et qu'à travers tout cet art d'être aimé s'exprime l'intention de ridiculiser l'amour courtois et le « culte de la dame ». Les discours de Raison et d'Ami révélaient déjà ce propos chez notre auteur. Il se dévoile ici clairement; il triomphe. Pour renverser, en effet, les prétentions courtoises et tout ce formalisme, basé sur la prétendue perfection de la femme, rien de mieux que de mettre en scène une femme qui érige en doctrine, au profit de son sexe et avec une grossièreté inconcevable, le sensualisme, la vénalité, la duplicité, le machiavélisme en amour. On verra alors sur le fait la bassesse du sexe féminin. Il sera difficile après cela de parler sans rire de la « domina » somme de perfection et principe de perfectionnement pour l'homme, du culte courtois et des préceptes de la casuistique amoureuse.

Il s'en faut de beaucoup que le troisième livre de l'*Art d'Aimer* d'Ovide rende compte de la doctrine morale qui est exposée dans ces deux mille vers. Sans doute, si l'on s'en tient au relevé des passages empruntés, on aura le sentiment que dans la majeure partie de ce discours, Jean de Meun ne fait que traduire librement Ovide. Mais si on considère la tournure que prennent les idées, si on compare l'esprit qui, de part et d'autre les anime, l'atmosphère qui les enveloppe, on conviendra qu'il y a une grande différence entre les deux « Arts d'être aimée » et que la comparaison n'est pas à l'avantage du poète chrétien.

Nous reprenons la marche du Roman avec les vers 14547 et suivants. Après ces confidences et ces bons conseils, Bel Accueil se sent plus confiant à l'égard de sa gardienne; mais toutes ses hésitations ne sont pas tombées, et on le comprend. S'il faut l'en croire, l'amour lui est un domaine inconnu,

« estrange matire » ; il ne le connaît que par ouï-dire et ne tient pas à en savoir davantage (1). D'autre part, les richesses ne l'intéressent guère; tous ses efforts tendent à l'acquisition de manières gentilles et courtoises. Quant au jeune homme dont elle lui a parlé, il veut bien le recevoir quoiqu'il ne le tienne pas pour son ami. Celui-ci devra cependant venir pendant l'absence de Jalousie; surtout qu'il se garde de tout excès, « touz outrages ». La Vieille rassure Bel Accueil; sa prudence et son habileté pourvoiront à tout (14547-678).

Comme on pouvait le prévoir, les conditions indiquées précédemment ne tardent pas à se réaliser et la Vieille Gardienne introduit l'amant dans le château, par la porte dont Male Bouche avait la garde. Le jeune homme y retrouve le dieu d'Amour et son armée; il y retrouve aussi Doux Regard et surtout Bel Accueil. La conversation s'engage avec celui-ci. De part et d'autre on fait assaut de courtoisies et de mignardises. Le jeune homme y va des plus belles promesses: tout ce qu'il a et tout ce qu'il est sera désormais à la disposition de Bel Accueil:

14780 Je n'ai riens qui vostre ne seit
Pour faire tout vostre vouleir,
Qui qu'en deüst rire ou douleir.
Tout me vueil a vous asservir,...

14788 J'i metrai le cors e l'aveir,
Veire certes l'ame en balance,
Senz nul remors de conscience...

Bel Accueil trahirait sa nature et son nom s'il se montrait moins généreux. « De mon côté, répond-il, je vous dirai que tout ce qui est mien sera vôtre et que vous pourrez en disposer sans permission comme moi ». On ne pouvait être plus complaisant ni plus imprudent. L'amant ne se le fait pas dire deux fois. Tout de suite, il s'apprête à cueillir la rose. Mal lui en prend: la conquête d'une rose n'est pas chose aussi facile et... le roman se terminerait trop vite. Voici que Danger réapparaît,

(1) Jeunesse et candeur sont des caractéristiques de la jeune fille. N'oublions pas que Bel Accueil symbolise sa bonne grâce et sa complaisance, parfois la jeune fille elle-même.

puis Honte et Peur alertées par le « paysan ». Tous trois reprennent violemment le jeune courtisan: il n'est qu'un impudent, un déloyal, un vilain à l'entendement dur; il a interprété en rustaud les gracieusetés de Bel Accueil; une seule chose lui reste à faire: vider le pourpris incessamment. Quant à Bel Accueil, les trois portiers lui administrent une sévère raclée, puis l'enferment « à triple tour de serrure ». L'amant a beau intervenir, promettre mer et monde; rien n'y fait. Il est lui-même assailli par les portiers, poussé, foulé aux pieds. On l'aurait détruit, assure l'auteur, si les gens de la baronnie, sous l'instigation d'Amour n'étaient venus à son secours, (14679-15104).

Toutes ces aventures — assez mièvres du reste — sont évidemment allégoriques. La jeune fille a reçu l'amant avec gentillesse et courtoisie; elle a été si complaisante pour lui qu'il s'est cru autorisé à prendre toutes les libertés avec elle et même à tenter de réaliser son principal dessein. La candide demoiselle a été profondément froissée par tant de sans-gêne. La pudeur, la crainte et l'intransigeance se sont de nouveau éveillées dans son âme. Ces sentiments l'ont emporté à la fin sur sa complaisance; ils l'ont incitée à repousser les avances du prétendant, à le reprendre violemment et même à le congédier.

Cependant, comme toute femme, elle n'est pas insensible à l'amour. Le jeune homme s'en doute bien. Aussi, avant de céder, met-il tout en œuvre pour éveiller en elle la passion amoureuse et, par là, rentrer dans ses bonnes grâces. Avec un zèle et une persévérance dignes d'une meilleure cause, il multiplie largesses et courtoisies, prières et supplications; il fait appel à la bonté et à la pitié de l'intransigeante. Ce sont les péripéties de cette suprême tentative du jeune homme que symbolise l'assaut de la baronnie rapporté dans les vers suivants en style psychomachique (15105-658). Nous avons là la fine fleur de l'allégorisme, ce que le moyen âge a produit de plus détestable en littérature. On y voit les personnifications abstraites lutter d'abord deux à deux, puis s'engager dans un corps à corps indescriptible. L'allégorie triomphe dans la description des armes des combattants. Danger tient une massue prise au bois de Refus; son bouclier est fait de Rudoyer

et bordé d'Outrages. Franchise qui combat contre lui est armée d'une lance tirée du bois de Cajolerie (Chuerie) et dont le fer est de Douce Prière. Son bouclier:

15334 Bordé de jointures de mains,
De promesses, de couvenances,
Par sairemenz et par fiances
Coulouré trop mignotement.

Les armes des autres combattants sont à l'avenant. On appréciera particulièrement celles de Pitié et de Peur. « Pitié portait à la place d'une épée, une miséricorde (1) toute ruisselante de pleurs. Son bouclier était fait de Soulagements, bordé de Gémissements, plein de Soupirs et de Plaintes. L'épée de Peur avait nom Soupçon; son bouclier était bordé de Travail et de Peine.— Tout cela, pendant trois cents vers, est fort monotone et fort mièvre. Les gens du moyen âge avaient certes des goûts bien différents des nôtres. N'allons pas cependant négliger ces subtilités artificielles. Elles nous fournissent de précieux renseignements pour l'interprétation des personnages allégoriques et de leurs démarches; elles nous font voir dans le détail les tentatives de l'amant pour rester dans les bonnes grâces de la jeune fille.

« Je ne vous mentirai pas, dit l'auteur, la baronnie avait le dessous et Amour eut grand peur que ses gens fussent tous occis » (15627). Entendons: le jeune homme ne réussit pas à dissiper la crainte et l'intransigeance de la jeune fille; peu s'en est fallu que sa cause fût à jamais perdue.

Le dieu d'Amour décide alors de négocier une trêve et d'envoyer chercher sa mère. Vénus, comme on sait, est la grande inspiratrice de l'amour féminin tandis que son fils exerce son patronage à l'égard des hommes. Or, il semble bien que le jeune amoureux n'atteindra son but que s'il parvient à susciter la passion chez la jeune fille. Des messagers partent donc à la recherche de Vénus. Cette anecdote nous vaut une description du mont Cithéron que Jean de Meun paraît confondre avec l'île de Cythère, puis une évocation des amours de la déesse avec Adonis, empruntée en substance aux

(1) Sorte de poignard: jeu de mots.

Métamorphoses d'Ovide. Une fois avertie, Vénus s'empresse d'accourir, portée par ses six colombes. Entre-temps, Amour a rompu la trêve et fait recommencer la lutte. A sa mère qui arrive, il raconte son échec puis la prie de porter secours à son armée. La déesse est indignée: « Que male mort m'emporte, déclare-t-elle, si je laisse jamais Chasteté demeurer en femme vivante. Beau fils, jurez aussi que les hommes suivront tous vos sentiers. » Pour mieux tenir leur serment, tous deux jurent, non pas sur des reliques, mais sur leurs carquois, leurs flèches et leurs brandons. Et les barons qui assistèrent à ce serment, les crurent tout aussi bien que s'ils avaient juré sur la Trinité (15661-890).

Dans tout ce passage, l'affabulation est souvent développée pour elle-même. Une idée cependant ressort clairement: pour que le jeune homme parvienne à ses fins, la mise en exercice des qualités que symbolise la baronnie d'Amour ne suffira pas; il faudra que la passion amoureuse s'empare de la jeune fille.

Ici entre en scène un des personnages les plus importants du Roman: Dame Nature.

Chapitre V

LA CONFESSION DE NATURE

La partie de notre Roman qui se rapporte à Nature se laisse facilement diviser en deux sections, très inégales du reste. La première nous la présente et nous indique ses fonctions et ses principaux caractères (15891-16728); la seconde comprend sa confession (16729-19405).

I — *LA PRÉSENTATION DE NATURE*

« Quand Amour et Vénus eurent prononcé leur serment, Nature, qui s'occupait des choses qui sont encloses sous le ciel, rentra dans sa forge; là elle continua de mettre tous ses soins à fabriquer des individus pour perpétuer les espèces ".

C'est en ces termes, où apparaît l'imitation d'Alain de Lille, que Dame Nature est introduite. On ne voit pas très bien ce qui l'amène. Mais la suite du texte montrera que si son intervention se rattache assez artificiellement à la marche de l'intrigue, elle est cependant capitale pour la doctrine morale qui inspire tout le roman. Pour le moment, on nous indique sa fonction principale: elle assure la perpétuité des espèces, dans le monde sublunaire, par la génération constante d'individus nouveaux destinés à remplacer ceux qui meurent. Nature est source de vie, et la fécondité constitue un de ses principaux caractères (15891-16016).

La suite (16016-148) oppose la richesse et la variété des procédés de Nature à l'indigence de ceux de l'Art c'est-à-dire de l'activité humaine. Nature fournit à l'Art ses modèles; celui-ci étudie ses procédés et les imite en autant qu'il le peut. Mais jamais il ne parviendra à accomplir tout ce qu'elle fait; en

particulier, jamais il ne pourra produire la vie.— Tous ces vers ont été expliqués précédemment (1).

L'auteur voudrait bien tenter une description de Nature mais il s'en déclare incapable. Aucun esprit humain du reste, fût-il Platon, Aristote ou Euclide ne pourrait le faire, « ne par voiz vive ne par notes » ; et pas un sculpteur n'arriverait à la représenter parfaitement. Elle est ineffable et littéralement indescriptible pour l'homme; Dieu seul pourrait la décrire ou la représenter. C'est qu'Il en est l'auteur et que Lui, le Beau outre mesure, Il a mis en elle une beauté incommensurable; Il en a fait la source inépuisable de toute beauté (16165-248) :

16233 Car Deus, li beaus outre mesure,
Quant il beauté mist en Nature,
Il en i fist une fontaine
Toujourz courant e toujourz pleine,
De cui toute beauté desrive;
Mais nus n'en set ne fonz ne rive.
Pour ce n'est dreiz que conte face
Ne de son cors ne de sa face,...

16247 Puis que sa beauté ne son pris
Ne peut estre d'ome compris.

Or, Nature se trouve dans une profonde tristesse. De toutes les œuvres qu'elle a accomplies depuis le commencement du monde, il n'en est qu'une dont elle ait à se repentir. Mais, c'est une œuvre d'importance, une grave méprise qui lui pèse comme une faute impardonnable. Aussi, sent-elle le besoin de se confier à son prêtre, Génius (16249-72) :

16272 Lors a mis son prestre a parole,
Qui celebrait en sa chapele;

C'est ainsi qu'entre en scène ce bizarre personnage. Il en sera longuement question plus loin. Pour le moment, on nous le décrit, célébrant dans sa chapelle. Sa messe est d'un rite spécial, un rite très ancien : elle consiste à rappeler à haute voix,

(1) p. 65ss.

devant Nature, les formes (1) de toutes les choses corruptibles, inscrites dans son livre, telles qu'elle-même les lui fournit. Entendons qu'il est le génie de la reproduction, plus précisément la personnification du désir. Or, le désir a une raison d'être très profonde: il pousse constamment les individus à user de leur faculté naturelle de génération et à produire sans cesse d'autres individus qui assureront la perpétuité de l'espèce à laquelle ils appartiennent. En d'autres termes, le désir est un appel à la propagation de la vie; il est au service de l'espèce, de la forme dont il assure la perpétuité de représentation dans l'univers, en incitant constamment à la génération. C'est, me semble-t-il, ce que signifie ce rappel que fait Génius à Nature, des formes des êtres corruptibles (2).— Nature interrompt l'oraison de Génius. « Beau prêtre, dit-elle, qui êtes dieu et maître de toutes choses et les mettez toutes en œuvre selon leurs propriétés, je veux me confesser à vous d'une folie que j'ai faite. » « Ma dame, répond Génius, reine du monde à qui toutes les créatures sont soumises, s'il est quelque chose qui vous tourmente ou qu'il vous plaise de me dire, je suis à votre disposition. Et si vous avez besoin d'absolution, je ne vous la marchanderai pas. Mais, de grâce, cessez vos pleurs » (16272-322).

Ici prend place, dans la bouche de Génius, à l'adresse de Nature, une longue digression sur les défauts des femmes, tout à fait hors de propos (16323-16706). Virgile, Salomon, Tite-Live, etc., sont successivement amenés pour témoigner, encore une fois, que les femmes ont tous les vices:

16334 Briement en fame a tant de vice
Que nus ne peut ses meurs parvers
Conter par rimes ne par vers.

Cette longue tirade est dans le genre de la diatribe du mari jaloux. Elle en reprend les idées et le ton grotesque; elle s'inspire du même besoin d'insulter les femmes et révèle

(1) figure, latin scolastique *figura*, employé ici au sens de modèle, forme exemplaire de chose corporelle.
(2) Voir p. 58.

encore une fois chez l'auteur, l'intention de railler l'amour courtois. La femme n'est bonne que pour la propagation de l'espèce et la satisfaction de l'homme; il est juste de la nourrir et de la vêtir convenablement, de lui confier la direction de la maison et les soins du ménage si elle en a la capacité. Mais, l'homme devra toujours se défier d'elle, car elle est naturellement perverse; il ne lui accordera en aucune manière la confiance due à une compagne; surtout, que jamais il ne lui révèle le moindre secret; ce serait en faire sa dame et, pour parler franc, se mettre la corde au cou.

Fort à propos, Génius précise en terminant que ces déclarations anti-féministes ne valent pas pour Dame Nature; puis, il s'assied dans une sorte de confessionnal et son illustre pénitente prend place à genoux devant lui. Commence alors la fameuse confession. Au dire de l'auteur, elle nous est rapportée ici mot à mot (16707-28).

Les cadres de cette présentation de Nature sont empruntés au *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille (1). Lorsqu'il introduit ainsi Nature venant déposer une plainte contre l'homme, Jean de Meun ne fait que reprendre le thème principal de cette œuvre célèbre. Dans le *De Planctu*, Nature a aussi pour fonction principale de fabriquer des individus, « de monnayer les formes exemplaires » (2). On y trouve le prêtre Génius. L'idée même de faire entrer, dans cette plainte, des doctrines philosophiques, Jean de Meun la trouvait chez Alain de Lille. Le *De Planctu* contient, en effet, parmi ses développements poétiques, des considérations sur les étoiles, les planètes, les vivants et les substances matérielles. Ce procédé est d'ailleurs courant dans la littérature latine des 12e et 13e siècles.

Déjà, cependant, Jean de Meun apparaît différent de son modèle. Alain de Lille décrit longuement Nature (3); dans notre texte, elle est déclarée ineffable et indescriptible. Les développements sur les rapports entre individu et espèce, entre art et nature viennent de la scolastique universitaire du 13e siècle. On ne trouve pas dans le *De Planctu*, de sorties contre

(1) P. L. 210, col. 431-482.
(2) « Me igitur tanquam sui vicariam rerum generibus sigillandis monetariam destinavit, ut ego in propriis incudibus rerum effigies commonetans... » Col. 453.
(3) Col. 432-42.

les femmes et la plainte de Nature n'y prend pas la forme d'une parodie de la confession. Ce n'est pas à Génius d'ailleurs qu'elle s'adresse; ce personnage n'apparaît qu'à la fin du poème d'Alain. On voit par là que si Jean de Meun s'inspire de ce dernier, il est loin de reproduire servilement ses idées. Cette observation se vérifiera encore davantage pour la confession de Nature.

II — *LA SCIENCE DES CORPS CÉLESTES*

La confession de Nature est sans contredit la partie la plus importante du Roman au point de vue des idées (1). C'est une synthèse philosophique, une vision du monde exposée dans une forme remarquable et où Jean de Meun atteint parfois la véritable poésie. L'historien de la scolastique, habitué à lire les doctrines du moyen âge dans des textes latins au style dépouillé, éprouve une grande satisfaction à retrouver ici ces idées abstraites exprimées en termes imagés, dans une langue un peu maladroite, mais expressive et savoureuse. Nous y voyons le Français s'essayer déjà à exprimer les pensées les plus élevées et inaugurer sa brillante carrière de langue d'idée et de culture. Si tout le Roman de la Rose était de cette qualité, il serait comparable à la Divine Comédie; il la dépasserait même en précision et en clarté doctrinales. Faisons donc nous aussi notre révérence à Dame Nature, oublions même que la terre tourne autour du soleil et laissons-nous introduire par elle, « sans préjugé et sans envie », dans la vision médiévale du monde (2).

Nature nous révèle d'abord que, depuis le commencement du monde, Dieu l'a établie son vicaire pour le gouvernement de l'univers. Elle nous expose, en même temps, ses idées sur l'origine du monde (16729-800):

(1) « Cette partie du poème, la plus remarquable par la portée, est celle aussi qui est écrite avec le plus de vigueur et de netteté. » G. Paris, *La Littérature Française au moyen âge*, Paris, 1913, p. 188. — Je souscris sans réserve à ce jugement.

(2) Étant donné que ce discours de Nature est difficile à comprendre, pour ceux qui n'ont pas pratiqué la philosophie scolastique, j'en citerai souvent le texte, en l'accompagnant des explications littérales jugées nécessaires.

16729 Cil Deus qui de beautez abonde,
Quant il trés beaus fist cet beau monde,
Don il portait en sa pensee
La bele fourme pourpensee
Toujourz en pardurableté
Ainz qu'ele eüst dehors esté,
Car la prist il son essemplaire,
E quanque li fu necessaire;
Car, s'il ailleurs le vousist querre
Il n'i trouvast ne ciel ne terre,
Ne riens don aidier se peüst,
Con nule rien dehors n'eüst;
Car de neient fist tout saillir
Cil en cui riens ne peut faillir;
N'onc riens ne l'esmut a ce faire,
Fors sa volenté debonaire,
Large, courteise, senz envie,
Qui fontaine est de toute vie.

L'univers a donc été produit par un Dieu souverainement beau qui en a conçu le modèle (fourme ou essemplaire) de toute éternité. Une forme première, « bien méditée », a présidé à sa production en sorte qu'il n'est pas l'effet du hasard, mais l'œuvre de la sagesse divine.— Ce monde, Dieu l'a fait de rien, « de neient », c'est-à-dire créé. Le motif qui a poussé le Créateur à le faire n'est autre que sa bonté; non pas une bonté dont l'émanation était nécessaire, mais une bonté qui s'est communiquée librement, par bienveillance gratuite. « Riens ne l'esmut a ce faire, fors sa volonté debonaire, large, courteise, senz envie ».

On aura reconnu le caractère à la fois platonicien et chrétien de ces idées. C'est, en effet, une doctrine caractéristique du Platonisme, à ses diverses étapes, que l'univers a été façonné sur un modèle idéal, appelé forme exemplaire ou idées, et que son auteur « l'a formé parce qu'il était bon et qu'il ne connaissait pas l'envie » (1).

Mais nous avons dans notre texte un Platonisme christianisé dont les positions doctrinales sont très fermes: l'exemplaire du monde se trouve en Dieu et c'est Dieu lui-même qui

(1) L'univers existe, « parce que celui qui l'a fait était bon, et ne connaissant pas l'envie, il voulut que tout lui ressemblât le plus possible », *Timée 29e*; éd. Rivaud, p. 142.

produit l'univers, sans se servir d'intermédiaires; sa causalité est une création au sens biblique du mot, c'est-à-dire, une efficience totale, « ex nihilo », et non pas la simple information d'un quelconque chaos préexistant, œuvre d'un Dieu-artisan comme le Démiurge de Platon; de cette création la bonté divine est cause finale, mais ce n'est pas une bonté qui se communique par une sorte de nécessité; Dieu est déclaré cause volontaire et tout à fait libre.

Dans son édition, Langlois indique, à juste titre, comme source immédiate de tout ce passage (16729-92), Alain de Lille et Boèce (1).

Les idées que Jean de Meun professe ici se retrouvent toutes dans l'un ou l'autre des deux extraits cités par Langlois, et il y a ressemblance jusque dans la forme. Jean de Meun utilise cependant ces sources assez librement et son exposé fait penser aux commentaires du 12e siècle sur le premier chapitre de la Genèse ou sur le Timée de Platon (Chalcidius), en particulier à ceux des maîtres de Chartres: Guillaume de Conches, Thierry, Bernard Silvestre, etc. Il nous est, en effet, parvenu de ces maîtres, des gloses sur le *Timée* et sur la *Consolation* de Boèce (Guillaume de Conches), des commentaires, de formes diverses, sur le premier chapitre de la Genèse (Thierry de Chartres, Bernard Silvestre), qui exposent une doctrine sur l'origine du monde, nettement caractérisée. Conscients ou non des différences, les Chartrains voient dans le *Timée* un écho de la Genèse; à leurs yeux, le fragment de Chalcidius contient la même doctrine que le premier chapitre de la Bible.

(1) « Cum Deus ab ideali præconceptionis thalamo mundialis palatii fabricam voluit enotare, etiam mentale verbum quod ab æterno de mundi constitutione conceperat... non exterioris instrumenti laborante suffragio, non materiæ præjacentis auxilio, non indigentiæ stimulantis flagitio, sed solius arbitrariæ voluntatis imperio, mundialis regiæ admirabilem speciem fabricavit Deus... » *De Planctu Naturae;* P. L. 210, col. 453.

« Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens; tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique imagine formans ».

Boèce, *De Consolatione*, 1. 3, m. 9; éd. Stewart-Rand, pp. 262-264. Ce texte a été très souvent exploité par les auteurs du moyen âge et son inspiration platonicienne ne leur a pas échappé. Voir J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (*Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa*, VIII), Paris-Ottawa, 1938, p. 53, note 3.

Si bien que leur philosophie n'est pas, comme on l'a pensé, un « panthéisme formel », mais un Platonisme christianisé, en parfaite conformité avec la vision chrétienne des rapports entre le Créateur et le monde. La sagesse divine est cause formelle de l'Univers, en ce sens que le monde est la copie d'un exemplaire intelligible qui existait de toute éternité en Dieu, s'identifiant à sa sagesse et à son essence. Dieu est cause efficiente de toutes les choses et de tout dans les choses, même de la matière première; autrement dit, il en est la cause créatrice. Enfin, la bonté divine est cause finale de la création, mais cette expansion du bien est tout à fait volontaire et libre (1). On ne peut nier l'étroite similitude qu'il y a entre cette doctrine et celle que Jean de Meun expose dans les vers cités plus haut (2). Au surplus, les deux sources indiquées précédemment, autorisent elles-mêmes à admettre cette parenté. Le platonisme d'Alain de Lille et ses liens avec l'école de Chartres sont bien connus; d'autre part, les Chartrains ont commenté la *Consolation* de Boèce et souvent repris, en l'interprétant dans le même sens, le passage utilisé par Jean de Meun.

16747 E le fist au comencement
Une masse tant seulement,
Qui toute iert en confusion,
Senz ordre e senz distinccion,
Puis le devisa par parties,
Qui puis ne furent departies.
E tout par nombres assoma,
E set combien en la some a;

Ces vers développent l'exposé précédent sur l'origine de l'univers. Dieu l'a d'abord jeté dans l'existence sous forme de

(1) Voir: J. M. PARENT, ouv. cité, pp. 29-68. E. GILSON, *La Cosmogonie de Bernardus Silvestris* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* III (1928) pp. 5-24.

(2) Comparer cet extrait du commentaire de GUILLAUME DE CONCHES sur le *Timée:*

« Hec (sapientia divina) formalis causa mundi est, quia juxta eam creatione mundum formavit. Ut enim fabricator, volens aliquid fabricare, prius illud in mente disponit, postea quesita materia, juxta mentem suam operatur, sic creator, antequam aliquid crearet, illud in mente habuit, deinde illud opere adimplevit. Hec eadem a Platone dicitur archetipus mundus, quia omnia continet que in mundo sunt; archetipus id est principalis figura; archos enim princeps, tipos forma vel figura». J. M. PARENT, ouv. cité, p. 50.

masse confuse et sans ordre. Puis il l'a divisé définitivement en parties bien dénombrées. Il l'a fait « au commencement » : le monde n'est pas éternel.— L'influence de la Genèse est ici particulièrement notable. « In principio creavit Deus cœlum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi... » (1) :

Mais on ne s'éloigne pas pour autant du contexte platonicien. La numération dont il est parlé aux deux derniers vers évoquent la théorie platonicienne et pythagoricienne d'après laquelle les nombres sont les formes des choses.

16755 E par raisonables mesures
Termina toutes leur figures,
E les fist en rondece estendre
Pour meauz mouveir, pour plus comprendre,
Selonc ce que mouvables furent
E comprenables estre durent;

Avec ces vers nous entrons dans le domaine de la cosmologie. A la suite des Anciens, les penseurs du moyen âge ont conçu l'univers comme étant constitué par une série de sphères concentriques. Au centre, se trouve la terre immobile, puis viennent successivement la sphère de la lune, celles du soleil, de Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne, enfin la sphère des étoiles (2). Les planètes ne se meuvent pas librement dans l'espace; elles sont fixées dans leurs sphères respectives et entraînées par le mouvement de celles-ci; de même pour les étoiles, excepté qu'elles appartiennent toutes à une même sphère. Albert le Grand prend soin de nous dire que l'énumération susdite ne comprend que les sphères visibles c'est-à-dire celles qui portent un astre (3). On enseigne communément que

(1) I, 1-3.

(2) ...« omnes Antiqui usque ad tempora Ptolemaei consensisse videntur quod sphaeræ fuerunt octo, quarum superior sit sphæra stellarum fixarum, et secunda Saturni, et tertia Jovis, et quarta Martis, quinta autem Veneris et sexta Mercurii et septima Solis et octava Lunæ... » ALBERT LE GRAND, *De Coelo et Mundo*, lib. 2, tract. 3, cap. 11, éd. Borgnet, T. 4, p. 195. Albert rapporte ensuite l'opinion de Ptolémée à laquelle il adhère. Je n'entre pas ici dans ces différentes théories; il suffit, pour comprendre notre texte de rappeler les grandes lignes de la Science médiévale des corps célestes.

(3) ...« et forte isti *visibiles* tantum sphæras numeraverunt eo quod sphæra non dignoscitur per sensum nisi per stellæ motum ». Ibidem.

l'existence de ces sphères ne peut être connue *expérimentalement* que par le mouvement des astres fixés dans leur substance.

Les vers cités plus haut se rapportent à cette conception. Continuant sa description des origines du monde, Nature nous représente Dieu répartissant la matière informe en sphères concentriques, « e les (les parties) fist en rondece estendre ». Au surplus, la forme sphérique était généralement considérée non seulement comme la plus parfaite, mais aussi comme celle qui convient le mieux à des corps dont le mouvement naturel doit être un mouvement de rotation autour d'un axe « pour meauz mouveir... selonc ce que mouvable furent » (1).— Ainsi « raisonnablement mesuré », l'univers apparaît comme un cosmos dont Nature se plaît à célébrer la merveilleuse ordonnance.

Il faut rapprocher de ces vers quelques autres exposant des idées semblables:

20327 S'i verrait toutes les esteles
Cleres e reluisanz e beles,
Seient erranz, seient fichiees,
En leur esperes estachiees.

Le mot « esteles », étoiles, est pris ici au sens large: il désigne les astres en général. Naturellement, on les classait en deux catégories: les astres errants, les planètes; les astres fixes ou inerrants, les étoiles proprement dites (2). Albert le Grand précise que les étoiles ne sont pas dites fixes parce qu'immobiles mais parce que se trouvant toutes dans la même sphère, elles gardent toujours la même distance entre elles (3). Il explique ailleurs que d'après Aristote et les Naturalistes les astres sont

(1) « Juxta rationis et sensus attestationem dicunt (doctores Sacræ Scriptturæ) cœlum habere figuram orbicularem, et hanc maxime sibi competere tum ratione simplicitatis tum ratione capacitatis, tum ratione perfectionis, tum ratione mobilitatis, sicut patet pertractanti ». S. Bonaventure, *In Sententias*, lib. 2, dist. 14, pars 1, art. 2, q. 1; éd. de Quaracchi, T. 2, 1938, p. 344.

(2) « ...stellæ fixæ dicuntur immediate positæ in octava sphaera cujus motu moventur; planetæ vero sunt in orbibus inferioribus qui moventur motu alio; et ideo aspectui nostro errare videntur, dum contra viam superioris orbis incedunt ». Ibidem, pars 2, art. 1, q. 1, ad 4m; éd. Quaracchi, p. 356.

(3) « ...non fixarum ideo quia non moventur, sed ideo fixarum quia imagines et distantias situs ad invicem non mutant, ut probatur in Almagesti ». Albert le Grand, *In Sententias*, Lib. 2, tract. 15, cap. 3; éd. Borgnet, T. 27, p. 275.

fixés, « estachiés », à leurs sphères respectives et qu'ils n'ont de mouvements que ceux de ces sphères (1). S. Bonaventure rapporte aussi ces idées dans son commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, puis il expose la théorie des épicycles et des excentriques de Ptolémée (2).— Tous les orbes tournent perpétuellement autour de la terre, centre du monde, entraînant leurs astres respectifs dans leurs mouvements:

19521 N'onques ne fist (Nature) riens pour neient
Souz le ciel qui va tourneiant
Entour la terre senz demeure
Si haut desouz come deseure,

Reprenons la suite du discours de Nature:

16761 E les mist en leus couvenables,
Selonc ce qu'il les vit metables:
Les legieres en haut volerent,
Les pesanz au centre en alerent
E les meienes ou mileu.
Ainsinc sont ordené li leu
Par dreit compas, par dreite espace.

Nous avons ici une allusion manifeste à la théorie grecque du grave et léger ainsi qu'à la doctrine aristotélicienne du lieu. Les Anciens ont conçu l'Univers comme étant constitué, en totalité ou en partie, (3) de quatre substances élémentaires communément appelées les quatre éléments: la terre, l'eau, l'air, le feu (4). Dans ses Physiques et dans son Livre du Ciel, Aristote enseigne que chacun de ces éléments possède dans l'univers un lieu naturel. La terre élémentaire se porte natu-

(1) « ...igitur remanet ultimum membrum divisionis prius habitæ quod circuli (les orbes) moveantur tantum et quod stellæ sint quiescentes a motu proprio, sed moveantur motu circulorum suorum; sunt enim rotundæ et fixæ in circulis suis ut partes in suis totis cum quibus etiam volvuntur circuli... » Albert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. 2, tract. 3, cap. 7; éd. Borgnet, T. 4, p. 185.

(2) S. Bonaventure, *In Sententias*, dist. 14, pars 2, art. 1, q. 2; éd. de Quaracchi, T. 2, p. 358. — Voir aussi: Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, Partis Primæ pars prima. cap. 44; 1674, T. I, p. 651.

(3) Nous verrons plus loin la quinte essence d'Aristote.

(4) « Igitur quatuor illa corpora integra et sine ulla delibatione ad mundi continentiam sumpta sunt. Ex omni quippe igni et item ex totis illis reliquis, ære, aqua, terra constructus est... » Chalcidius, *Timaeus Platonis*, cap. 10; éd. Mullach, p. 161.

rellement vers le centre du monde. On devra donc dire que par rapport à ce centre, elle est douée d'un mouvement rectiligne centripète, un mouvement vers le bas et que, partant, elle est un élément absolument grave. Le feu élémentaire, au contraire, a comme lieu naturel, l'espace contigu à l'orbe de la lune. Par rapport au centre de l'univers, son mouvement apparaît donc comme centrifuge, un mouvement vers le haut: c'est un élément absolument léger. L'eau et l'air ont leur lieu naturel entre ces deux extrêmes; l'eau est relativement grave, l'air relativement léger. Ce sont des éléments intermédiaires ou moyens (1). En conséquence, la sphère terrestre se porte naturellement au centre du monde. C'est un corps grave, « pesanz » comme dit Jean de Meun. De même les solides qui entourent la terre. Se superposent ensuite par ordre de gravité décroissante l'eau, l'air, le feu. Viennent enfin les orbes célestes avec leurs astres, formés d'une substance encore plus subtile et dont il sera question plus loin.— Cette doctrine a été communément adoptée, avec des variantes de détails, par les maîtres des douzième et treizième siècles. Qu'il suffise de citer un auteur très représentatif, Honoré d'Autun:

« Ex his (quatuor elementis) terra ut puta gravissima, imum; ignis ut puta levissimus, supremum obtinet locum; alia duo medium, quasi quoddam soliditatis vinculum. Quorum aqua gravior, terrae proximum, aer levior igni primum possidet locum(2).

Albert le Grand consacre le dernier livre de son *De Cœlo et Mundo* à cette question: « Liber IV, in quo agitur de gravi et levi » (3).

Interprétant notre texte en fonction de ces explications, nous dirons: Dieu a placé au sommet de l'univers les parties légères c'est-à-dire le feu et les corps célestes; au centre, les corps graves c'est-à-dire la sphère terrestre et les solides qui l'entourent; enfin, entre deux, les parties moyennes, l'air et l'eau. C'est ainsi que toutes les choses se trouvent dans un *lieu* convenable; et il faut prendre le mot lieu au sens technique d'Aristote.

(1) Aristote, *De Cœlo*, lib. I, cap. 2 (268-269b); éd. Didot, T. 2, pp. 368 ss.
(2) *De Imagine Mundi*, lib. I, cap. 3; P. L., 172, col. 121.
(3) Ed Borgnet, T. 4, pp. 287-321.

Aux vers 20312-330, Génius présente les parties de l'univers dans l'ordre indiqué précédemment. Ces vers sont le commentaire naturel du passage qui vient d'être expliqué.

Dame Nature révèle ensuite (16768-84) qu'après avoir peuplé le monde de ses autres créatures, Dieu l'en a établie chambrière ou mieux vicaire. Aussi a-t-elle pour son bienfaiteur les paroles les plus respectueuses:

16768 Cil Deus meïsmes, par sa grace,
Quant il i ot par ses devises
Ses autres creatures mises,
Tant m'enoura, tant me tint chiere
Qu'il m'en establi chamberiere;...

16775 Nul autre dreit je n'i reclaime,
Ainz le merci quant il tant m'aime
Que si trés povre dameisele,
En si grant maison e si bele,
Il, si granz sires, tant me prise
Qu'il m'a pour chamberiere prise.
Pour chamberiere! certes veire
Pour conestable e pour vicaire,

Il est permis de voir dans cette déclaration respectueuse de Nature à l'adresse de Dieu, l'expression, en termes allégoriques et poétiques, de cette doctrine souvent répétée par certains scolastiques: le créateur a donné aux choses de l'univers des essences, et des lois d'agir en conformité avec ces essences, en un mot l'autonomie de l'être et de l'agir (1).

16785 Si gart, tant m'a Deus enouree,
La bele chaeine doree
Qui les quatre elemenz enlace
Trestouz enclins devant ma face;
E me bailla toutes les choses
Qui sont en la chaeine encloses,
E comanda que jes gardasse
E leur fourmes continuasse,
E vost que toutes m'obeïssent
E que mes regles apreïssent.

(1) E. Gilson, *Le moyen âge et le naturalisme antique* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, VII (1932). pp. 5-37.

Nature rappelle ici la grandeur de son rôle et l'étendue de son domaine. Par « chaîne dorée », entendons l'ensemble des astres, la voûte céleste qui entoure la terre, région des quatre éléments. Jean de Meun distingue ainsi clairement le ciel et le monde sublunaire. Cette conception dénonce une influence aristotélicienne. Au *Timée*, Platon enseigne que les cieux sont constitués d'un feu pur de même nature que celui de la terre. Tout l'univers se trouve ainsi conçu comme formé de substances homogènes: terre, eau, air, feu (1).

Aristote rejette cette explication, et par une série de raisonnements, il conclut à l'existence d'une cinquième essence, propre aux orbes célestes et à leurs astres. Cette substance est incorruptible, éternelle, spécifiquement différente des quatre éléments; les Anciens, dit-il, l'ont appelée « éther » (2). Cette théorie, comme on le voit, sépare irréductiblement le domaine de la terre de celui des cieux. Elle fut adoptée par la plupart des maîtres du treizième siècle. Albert le Grand consacre le chapitre quatrième de son *Isagoge in Lib. de Cœlo* à démontrer que le ciel n'est pas de même nature que les éléments et qu'il n'en est pas composé (3). De même saint Bonaventure (4).

D'après cette cosmographie, l'univers comprend donc deux grandes parties: I — le monde sublunaire c'est-à-dire la sphère terrestre et tout ce qui l'entoure immédiatement; c'est la région des quatre éléments, de la génération et de la corruption. Elle est appelée monde sublunaire parce que les éléments s'étendent jusqu'à l'orbe de la lune et occupent tout l'espace contenu dans la concavité de cet orbe; II — le ciel,

(1) P. DUHEM, *Le système du Monde*, Paris, 1913, T. 1, p. 173.

(2) Voir en particulier: *De Cœlo*, lib. 1, cap. 2 et 3, (269a-27a); éd. Didot, T. 2, pp. 369 ss.

(3) éd. Borgnet, T. 5, pp. 466, 67. « Cœlum vero est substantia corporea existens in potentia ad ubi solum, ingenerabile et incorruptible secundum naturam... Elementum autem est substantia motu recto mobilis, quæ actualiter non per se movetur sed a generante » ALBERT LE GRAND, *Liber de Causis et Processu Universitatis*, lib. 2, tract. I, cap. 3; éd. Borgnet, T. 10, p. 439.

(4) « Communiter enim philosophi præter quatuor elementa posuerunt essentiam quintam, quam dixerunt esse corpus incorruptibile et elevatum a contrarietate (incorruptible), et per hoc esse principium conciliativum et conservativum... Et in hoc verum dixerunt et sanctis, ut prædictum est, non contradixerunt ». *In Sententias*, lib. 2, dist. 14, pars 1, q. 2, éd. de Quaracchi, T. 2, pp. 340-43. — S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, 91, 1, 2m; éd. Léonine, T. 5, p. 390. — Voir, par contre, HONORÉ D'AUTUN, *De Imagine Mundi*, lib. 1, cap. 67; P. L. 172, col. 138.

formé de la quinte essence, incorruptible et inengendrée.— Bien que Nature ait la garde des corps célestes, son action s'exerce particulièrement dans le monde sublunaire où elle doit « continuer les fourmes » c'est-à-dire assurer la perpétuité des espèces par la génération. Notre Roman contient de nombreux passages où la région des éléments est nettement distinguée de celle des cieux: 16907-10, 16955-60, 17506-12, 18919-28, 18967-72 (1).

Après ces considérations générales, Nature entre dans le détail et loue la belle ordonnance et la régularité de chcaune des parties: le ciel des étoiles, les orbes planétaires, le monde sublunaire. On se croirait dans un traité de cosmographie scolastique.

16801 Dou ciel ne me dei je pas plaindre,
Qui toujourz tourne senz sei feindre,
E porte en son cercle poli
Toutes ses esteles o li,

Nous avons vu que dans la cosmologie médiévale les astres sont conçus comme fixés dans des orbes qui les entraînent dans leur mouvement. Il s'agit ici de la sphère suprême, celle des étoiles, appelée par antonomase, le ciel. Rappelons que d'après cette conception, les étoiles sont toutes fixées dans la même sphère.

16807 Va s'en le monde deduiant,(2)
Començant son cours d'orient,
E par occident s'achemine,
Ne de tourner arriers ne fine,
Toutes les roes ravissant,
Qui vont contre lui gravissant,
Pour son mouvement retarder;

(1) « Mais raison ne peut pas voeir
Que riens puisse des ceaus choeir,
Car en aus n'a riens corrompable;
Tout est ferm e fort e estable;
N'il ne receivent pas empreintes.

Comparer:... « impossibile est aliquid de quinta essentia vel de corpore cœlesti dividi vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum nisi secundum suæ virtutis effectum ». S. THOMAS, I, 91, 1. 2m.

(2) « La sphère des étoiles s'en va réjouissant le monde ».

Les premiers vers rappellent le mouvement diurne qui s'effectue d'Orient en Occident. En effet, la cosmologie ancienne attribue d'ordinaire cette rotation à la sphère des étoiles, qui entraîne les autres sphères, « ravissant toutes les roes » et leur fait décrire, en un jour, un tour complet autour de la terre. C'est ainsi que la sphère des étoiles réjouit « déduiant » le monde. « Ne de tourner arriers ne fine », c'est-à-dire qu'elle ne manque jamais de revenir à son point de départ. « Les roes qui vont contre lui gravissant », ce sont les orbes planétaires qui tournent en sens inverse du mouvement diurne et diminuent sa vitesse. Car en plus de la rotation diurne où elles se trouvent entraînées toutes ensemble, les sphères des planètes sont douées de mouvements propres d'Occident en Orient, sur l'écliptique. Le passage suivant de Macrobe éclaire notre texte:

« Ergo universi mundani corporis sphaerae novem sunt. Prima illa stellifera quæ proprio nomine cœlum dicitur et « aplanes » apud Græcos vocatur, arcens et continens ceteras. Hæc ab oriente semper volvitur in occasum; subjectæ septem (les planètes), quos vagas dicimus ab occidente in orientem feruntur; nona terra sine motu »(1)

16814 Mais ne l'en peuent si garder
Qu'il ja pour eus cueure si lenz
Qu'il n'ait en trente e sis mile anz,
Pour venir au point dreitement
Ou Deus le fist prumierement,
Un cercle acompli tout entier,

Ces vers font allusion au mouvement lent des étoiles. Les orbes planétaires dont les rotations retardent le mouvement de la sphère des étoiles, ainsi que nous l'avons vu, ne peuvent cependant l'empêcher de se déplacer légèrement à chaque rotation si bien qu'elle gagne un degré par cent ans

(1) Macrobe, *Comment. in Somnium Scipionis*, lib. 2, cap. 4; éd. F. Eyssenhardt, Leipzig, (Teubner) 1893, p. 597. — « Planetæ, prout a me dispositionis meæ exivit edictum, firmamenti impetum refrenantes, ad ortum nisu contrario peregrinant ». Alain de Lille, *De Planctu Naturae;* P. L. 210, col. 449. Voir aussi: Honoré d'Autun, *De imagine Mundi*, lib. I, cap. 68; P. L. 172, col. 138. Macrobe nous apprend cependant que de son temps. les théories qui font mouvoir tous les astres d'Orient en Occident étaient en vogue. Ibid., lib. I, cap. 18; éd. Eyssenhardt, p. 555.

et qu'après 36000 ans, elle a fait un tour complet. Les théoriciens considèrent d'ordinaire ce mouvement comme se faisant d'Occident en Orient. Comparer le passage suivant d'Albert le Grand:

« ...sunt autem deprehensi tres motus in sphæra stellarum fixarum quorum unus est motus diurnus ab Oriente in Occidentem super polos mundi, completus in viginti quatuor horis. Et alter est motus stellarum fixarum ab Occidente in Orientem in omnibus centum annis per unum gradum, completus in omnibus triginta sex millibus annis. Tertius autem motus est accessionis et recessionis(1)... »

Les vers cités plus haut rapportent donc,— en termes vagues du reste — le second des mouvements décrit ici par saint Albert, lequel est communément appelé: mouvement lent des étoiles. Jean de Meun nous introduit ainsi dans la fameuse théorie de la grande année et de la périodicité de l'univers. D'après la plupart des philosophes de l'Antiquité, l'univers est un être périodique qui reproduit constamment les mêmes états et les mêmes phénomènes dans les mêmes intervalles de temps. A la fin d'une période très longue — la grande année — le monde revient exactement à son état initial (ou à un état donné si on considère que l'univers n'a pas eu de commencement); il recommence alors une seconde phase, identique à la première, puis une troisième et ainsi de suite indéfiniment. Ce retour périodique a lieu lorsque toutes les planètes et les étoiles achèvent ensemble leur révolution et que les cieux reprennent exactement leur configuration initiale. On considère en effet que la période nécessaire aux planètes pour reprendre leur configuration initiale est équivalente au temps que prend l'orbe des étoiles pour revenir à son point de départ (2).

La grande année, dite platonicienne, a été conçue bien avant Platon. Pythagore, Héraclite, Empédocle, les philoso-

(1) *De Cœlo et Mundo*, lib. 2, tract. 3, cap. 11; éd. Borgnet, T. 4, p. 195.

(2) « Est tamen intellectu facile, quod perfectus temporis numerus perfectum annum compleat tum demum cum omnium octo circumactionum cursus peracti, velut ad originem atque exordium circumactionis alterius revertentur; quam semper idem atque uniformis motus dimitietur ». CHALCIDIUS, *Timaeus Platonis*, cap. 14; éd. Mullach, p. 167.

phes anciens de l'Inde, ceux de la Chaldée en discutaient déjà (2). Elle fut connue des Latins par l'intermédiaire de Platon (Chalcidius), d'Aristote et des Arabes. On y trouve des allusions chez la plupart des grands-maîtres du treizième siècle: Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Siger de Brabant, Thomas d'Aquin, etc. Siger de Brabant qui enseignait à la Faculté des Arts de Paris, au temps où Jean de Meun écrivait son roman, paraît l'accepter sans réserve: dans un monde nécessairement soumis à l'influence des astres, les révolutions célestes périodiques entraînent fatalement des événements et des phénomènes périodiques; les idées des époques, les civilisations, les religions obéissent aussi à cette loi du retour universel; elles disparaissent et se reproduisent perpétuellement, en cycles déterminés. Mais comme un cycle dure longtemps et comporte bien des bouleversements, les hommes ne gardent pas la mémoire des cycles précédents (1).— Ni Platon, ni Aristote, ne fixent la durée exacte de la grande année. Macrobe veut qu'elle soit de 15000 ans (3). La plupart des maîtres du treizième siècle parlent d'une durée de 36000ans.

Si Jean de Meun fait allusion à la périodicité de l'univers, il s'en tient au retour du ciel à sa configuration initiale et laisse de côté le nécessitarisme rigoureux qu'en déduisaient certains auteurs, pour le monde sublunaire. Il a soin d'affirmer que l'univers a commencé: « Pour venir au point dreitement, Ou Deus le fist prumierement »; il soutiendra plus loin que l'influence des astres sur la terre n'enlève pas à l'homme sa liberté. Le texte suivant de Guillaume d'Auvergne résume bien ce que nous venons de dire:

« Primum igitur ponam tibi opiniones antiquorum. Hæc ergo est opinio Astronomorum et quorumdam Poetarum, quod anno quem vocant annum vertentem, fiat renovatio Universi et erunt omnia sicut fuerunt in ipso principio creationis Universi, et current omnia sæcula cursu eodem secundo anno, quo currerunt primo, et revertentur res eædem ad sæcula sua... Annus autem iste, ut eis

(1) Voir: P. DUHEM, *Le Système du monde*, T, 1, pp. 67-85. — JOSEPH BIDEZ, *Bérose et la grande année* (*Mélanges Paul Frédéricq*), Bruxelles, 1094.
(2) P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin* (*Les Philosophes Belges*, VI) Louvain, 1911, p. 171.
(3) *In Somnium Scipionis*, lib. 2, cap. 11; éd. Eyssenhardt, p. 622.

visum est, continet *36 millia annorum* et hoc est quoniam secundum *probationem Ptolemaei* unaquæque stellarum fixarum movetur singulis centum annis uno gradu... *Annus igitur magnus stellarum fixarum 36 millia continet annorum.* De Planetis vero septem idipsum sentiunt, quia eodem numero annorum ad statum suum primitivum absque ulla diversitate revertuntur... »(1)

Nature nous dit ensuite que la sphère des étoiles est communément appelée « aplanos », mot grec qui signifie « inerrant » (16823-28).— Cette dénomination est courante en scolastique. On oppose ainsi l'orbe des étoiles aux orbes planétaires, appelés « errants », en raison de la variation de leurs distances respectives. Les étoiles, au contraire, apparaissaient comme gardant toujours les mêmes distances entre elles. C'est pourquoi on les appelait *stellae fixae* ou encore *stellae inerrantes* (2).

16829 Si n'est il pas veüz par ome
Cist autres ceaus que ci vous nome,
Mais raison ainsinc le li preuve,
Qui les demontreisons i treuve.

Ces vers sont difficiles à expliquer. Je crois que notre auteur veut dire que la sphère des étoiles n'est pas objet de connaissance expérimentale (et pour cause !); mais, qu'on en connaît l'existence et la nature, par raisonnement spéculatif. Les scolastiques répètent souvent que les sphères ne sont pas connues par expérience mais par des démonstrations, basées sur l'observation des astres et de leurs mouvements. Nous ne les contredirons point !

16833 Ne ne me plaing des set planetes(3)
Cleres e reluisanz e netes
Par tout le cours de sei chascune.

(1) Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, Partis Primæ pars secunda, cap. 16; 1674, T.1, p. 707.

(2) « Socrates... vidit offerri cignum, collum inserentem cœlo, rostro tangentem sydera, regionem quæ *aplane* dicitur penetrantem » Jean de Salisbury, *Policraticus*, lib. 2, cap. 16; éd. Webb, T. 1, p. 96. — « Ergo universi mundani corporis spæræ novem sunt. Prima illa stellifera quæ proprio nomine cœlum dicitur et *aplanos* apud Græcos vocatur... » Macrobe, *In Somnium Scipionis*, lib. 2, cap. 4; éd. Eyssenhardt, p. 597. — « ...ultimum vero, et vicinum *aplani* stellisque adhærentibus ei, Saturnium sidus. » Chalcidius, *In Timaeum Platonis*, cap. 71; éd. Mullach, p. 197.

(3) « Je ne me plains pas non plus des sept planètes ».

Si semble il aus genz que la lune
Ne seit pas bien nete ne pure,
Pour ce qu'el pert par leus ocure;

De la sphère des étoiles, Nature nous fait descendre aux orbes planétaires. Elle nous parle d'abord de la lune, plus exactement de l'obscurité partielle de la lune. Remarquons qu'il ne s'agit pas du croissant ou du quartier de la lune, mais de la partie sombre qu'on y observe. A l'encontre des autres planètes, la lune en sa surface n'est pas totalement brillante. Quelle peut bien être la cause de ce phénomène ? C'est que, dit Nature, la lune est de « nature double » ; elle est composée de deux substances, l'une claire, l'autre opaque. Or, les lois de réflexion jouent ici. La substance claire ne peut pas réfléchir les rayons du soleil; c'est pourquoi elle paraît obscure. Au contraire, la substance opaque les renvoie et semble lumineuse (16833-80).

Les scolastiques s'arrêtent à cette question. Honoré d'Autun en traite dans son *De Imagine Mundi* (1), Albert le Grand, dans son *De Cœlo et Mundo* (2). Les solutions qu'ils en donnent se rapprochent de celle donnée ici. On retrouve de même chez Albert le Grand la description suivante de la figure représentée par la partie opaque de la lune:

16881 E la part de la lune ocure
Nous represente la figure
D'une trop merveilleuse beste;
C'est d'un sarpent qui tient sa teste
Vers occident adès encline,
Vers orient sa queue afine;
Seur son dos porte un arbre estant,
Ses rains vers orient estent,
Mais en estendant les bestourne;
Seur ce bestourneïz sejourne
Uns on seur ses braz apuiez,
Qui vers occident a ruiez
Ses piez e ses cuisses andeus,
Si come pert au semblant d'eus.

(1) Lib. 1, cap. 69; P. L. 172, col. 138: « Nubecula in luna unde ? »
(2) Lib. 2, tract. 3, cap. 8; éd. Borgnet, T. 4, p. 188: Digressio de macula lunæ. —

« ...in quantum nos considerare potuimus ad visum... videtur nobis umbra hæc esse ex parte orientis versus inferiorem arcum lunæ, et habere figuram draconis convertentis caput ad occidentem, et caudam ad orientem revolventis ex parte inferioris arcus, cujus cauda in fine non est acuta, sed lata per modum folii, habentis tres portiones circuli ad se invicem conterminatas, in cujus draconis dorso erigitur figura arboris, cujus rami a medio stipite obliquantur inferiori parte lunæ versus orientem; et super obliquum stipitis ejus per ulnas et caput appodiatum est homo, cujus crura descendunt a superiori parte lunæ versus partem occidentalem, in qua figura electores maximas vires constituunt »(1):

16895 Mout font ces planetes bone euvre:
Chascune d'eles si bien euvre
Que toutes set point ne sejournent;
Par leur doze maisons s'en tournent,...

16902 Tournant par mouvement contraire,
Sueur le ciel chascun jour aquierent
Les porcions qui leur afierent
A leur cercles enteriner;
Puis recomencent senz finer,

Nous revenons aux planètes en général. Nature n'a rien à leur reprocher. Elles tournent sans cesse conformément à leurs lois. Leurs douze maisons sont les douze signes du zodiaque. On sait que le zodiaque désigne une zône céleste idéale, large d'environ 18 degrés, qui fait le tour du ciel parallèlement à l'écliptique et dans laquelle se produisent les mouvements apparents des planètes. Il est divisé en douze parties égales de trente degrés chacune, qu'on appelle signes, et que l'on dénomme par les noms des constellations les plus rapprochées (2).— Rappelons, au sujet des vers suivants, que le ciel désigne la sphère des étoiles. Les planètes tournent d'occident en orient, tandis que le mouvement diurne causé par le ciel est d'orient en occident.

(1) Albert le Grand, loc. cit. — Voir aussi: Paget Toynbee, Note dans *Romania*, 1895, p. 277.

(2) Honoré d'Autun, *De Imagine Mundi*, lib. 1, cap. 91 ss; P. L., 172, col. 142 et 143. — Macrobe, *In Somnium Scipionis*, lib. 1, cap. 15; éd. Eyssenhardt, pp. 545-48.

16906 Puis recomencent senz finer,
En retardant dou ciel le cours,
Pour faire aus elemenz secours;
Car, s'il poait courre a delivre,
Riens ne pourrait desouz lui vivre.

Le mouvement des planètes retarde celui du ciel; elles se trouvent ainsi à porter secours aux éléments c'est-à-dire à la région terrestre. Si la sphère des étoiles pouvait tourner librement, la rapidité de son mouvement empêcherait toute vie dans le monde sublunaire. On trouve la même idée chez Albert le Grand:

« ...quare autem sphæræ planetarum moveantur contra incessum primi mobilis, ut dictum est supra, a diversis diversæ assignantur rationes. Quidam enim dicunt quod hoc fit ad retardandum motum primi mobilis; nisi enim, ut dicunt, motus ille retardaretur, propter nimiam sui velocitatem, totum frangeretur vel jamdiu fractum esset. Alii autem dicunt quod hoc propter homines fit et animalia quæ sunt supra terram; quia si motus primi mobilis qui est cum tanto desiderio non haberet aliquam retardationem, numquam posset aliquid crescere super terram, nec homines possent vivere(1).

Les vers suivants (16911-54) traitent de la plus importante des planètes, le soleil (2). Nature nous dit que tous les astres reçoivent de lui leur clarté, qu'il se tient au milieu des planètes, et que ce n'est pas sans raison:

16915 Ou mileu d'eus a sa maison;
Ne ce n'est mie senz raison
Que Deus li beaus, li forz, li sages,
Vost que fust ileuc ses estages;
Car, s'il plus bassement courust,
N'est riens qui de chaut ne mourust;
E s'il courust plus hautement,
Freiz meïst tout a dannement.
La depart sa clarté comune
Aus esteles e a la lune.

(1) ALBERT LE GRAND, *Isagoge in Lib. de Cœlo et Mundo;* éd. Borgnet, T. 5, p. 470.

(2) Ne pas oublier que dans la cosmographie mediévale le soleil est une des planètes, et que la terre n'en est pas une.

La question de la place du soleil était au moyen âge une question classique qui mettait aux prises physiciens et astronomes. Deux opinions étaient en présence: l'une qui se recommandait de l'autorité d'Aristote, plaçait le soleil immédiatement au-dessus de la lune; l'autre, issue de la théorie des excentriques et épicycles de Ptolémée, le situait au milieu des planètes et faisait de Mercure et Vénus, ses satellites. C'est l'opinion qu'évoque ici Jean de Meun. On la trouve en particulier chez Macrobe (1) et chez Albert le Grand. Ce dernier consacre un chapitre de son *De Cœlo et Mundo* aux questions touchées ici par Jean de Meun: « Et est digressio declarans qualiter stellæ omnes illuminantur a sole ». Il conclut, en ces termes: « His autem rationibus... dicimus cum illustribus viris, quod omnis stella cœli illuminatur a sole sicut luna... » (2). Il y affirme en plus que si le soleil n'était pas situé au centre des orbes planétaires, tous les êtres du monde sublunaire périraient:

« ...sed post, sapiens natura per ingenium hoc ordinavit, ut sphæra quæ pauciores habet motus (la sphère du soleil) et ejus stella magis habet calcatum et vivificum lumen, sita sit *in medio*, ne ex nimia distantia ipsius, præjudicium generetur omnibus quæ generata sunt per ipsum in inferioribus: *frigescerent* enim omnia inferiora si fons caloris quasi pater generans omnia, nimis elongaretur ab ipsis; sicut et *nimis calescerent*, si nimis appropinquarent. Et ideo posuit ipsum *natura sagax* in medio, sicut egregii in philosophia viri tradiderunt »(3).

Après une courte digression sur la Nuit, Achéron et « leurs trois filles », les Furies, Nature conclut que l'harmonie des mouvements planétaires est cause de toute mélodie:

(1) ...« deinde subter, mediam fere regionem sol optinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum ». MACROBE, *In Somnium Scipionis*, lib. 1, cap. 17; ed. Eyssenhadrt, p. 552. C'est le texte même de Cicéron.

(2) ALBERT LE GRAND, *De Cœlo et Mundo*, lib. 2, tract. 3; éd. Borgnet, T. 4, pp. 181-83. — Macrobe au contraire ne fait dépendre du soleil que l'illumination de la lune: « Hæc enim ratio facit lunam non habere lumen proprium, ceteras omnes stellas lucere suo... » *In Somnium Scipionis*, lib. 1, cap. 19; éd. Eyssenhardt, p. 560.

(3) ALBERT LE GRAND, *De Cœlo et Mundo*, lib. 2, tract. 3, cap. 6; ed. Borgnet, T. 4, p. 182. — « Cur vero et temperatio mundi dictus sit (le soleil), ratio in aperto est. Ita enim non solum terram sed ipsum quoque cœlum, quod vere mundus vocatur, temperari sole certissimum est, ut extremitates ejus, quæ a via solis longissime recesserunt omni careant beneficio caloris et una frigoris perpetuitate torpescant ». MACROBE, *In Somnium Scipionis*, lib. 1, cap. 20; éd. Eyssenhardt. p. 565.

16945 Des cors dou ciel reflambeianz,
Par mi l'air ocurci raianz,
Qui tourneient en leur esperes,
Si con l'establi Deus li peres.
La font entr'aus leur armonies.
Qui sont causes des melodies
E des diversitez de tons
Que par acordances metons
En toutes manieres de chant.
N'est riens qui par celes ne chant.

L'idée d'un concert produit par les mouvements des orbes célestes a exercé une grande séduction sur les Anciens (1). Aristote l'attribue aux Pythagoriciens et consacre tout un chapitre du *De Cœlo* à la réfuter (2). Au livre VI de la *République* Cicéron en fait un exposé, et Macrobe est naturellement amené à en traiter dans le commentaire qu'il en donne. Il n'emploie pas moins de quatre chapitres à en reconstituer l'histoire, un peu romancée à la vérité. On y trouve des développements compliqués sur le rapport de nos intervalles musicaux avec les distances respectives des orbes célestes à la terre (3). Albert le Grand ne veut rien entendre de ces théories. Ces idées sont fausses, dit-il, et la preuve en est que nous n'entendons rien (4) :

Dans le *De Planctu Naturae*, les astres sont figurés par des pierres précieuses dont les mouvements circulaires produisent une musique délicieuse (5). Le *De Erroribus Philosophorum*, œuvre anonyme du treizième siècle, attribue à l'Arabe Alkindi

(1) Voir Th. H. Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, Paris, 1840, T. 2, p. 39. Paul Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* dans *Mémoires de la Société des Sciences physiques et naturelles de Bordeaux*, 4e série, T. 1, 1893, Appendice 5, pp. 327 ss.

(2) Aristote, *De Cœlo*, Lib. 2, cap. 9; éd. Didot, II, p. 399.

(3) Macrobe, *Comment. in Somnium Scipionis*, Lib. 2, Cap. 1-4; éd. Eyssenhardt, pp. 581-99.

(4) « Dicere autem cœlestia sonare propter similitudinem acceptam in inferioribus sonantibus, et non discerni sonum eorum propter consuetudinem, *ridiculosum* est omnino... His ergo sic se habentibus, dicimus constanter sententiam istam esse falsam. Et signum hujus est quia non audimus sonum illum... Nulla enim causa rationalis hujus est, *nisi quia non sonant omnino* sicut patet ex prædictis ». Albert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. 2, tract. 3, cap. 10; éd. Borgnet, T. 4, pp. 192-94. Cette théorie était du nombre des superstitions qu'Albert ne pouvait pas supporter: « Auctor autem hujus sententiæ Pythagoras fuit, et dictus est ab eo stulte et superfluitate ignorantiæ et dementiæ in aliis... »

(5) P. L. 210, col. 434-35.

une théorie qui fait dépendre des harmonies célestes tous les événements de la terre (1).

III — *LE MONDE SUBLUNAIRE*

Pénétrons maintenant, toujours sous la direction de Dame Nature, à l'intérieur du monde sublunaire:

16955 E muent par leur influences
Les accidenz e les sustances
Des choses qui sont souz la lune.

Les corps célestes transforment par leurs influences les accidents et les substances des êtres du monde sublunaire. Autrement dit, tous les changements qui se produisent dans la région terrestre, domaine de la génération et de la corruption, se font sous l'influence des mouvements célestes. Il faut entendre le terme « muent » au sens aristotélicien: *movere*, *motus* (2).— A la suite des anciens, surtout d'Aristote (3), les

(1) « Ait (Alkindi), in capitulo de Theorica passibilium quod omnia quæ sunt et fiunt et contingunt in mundo elementorum, a cœlesti harmonia sunt causata ». P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, (*Les Philosophes Belges*, VII), Textes, Louvain, 1908, p. 18. — On ne devra donc pas être surpris — et trop s'émouvoir — de rencontrer cette idée des harmonies célestes dans les œuvres en langue vulgaire. « Dans le long chapitre sur les sept planètes... se trouve enfin, comme pour annoncer un poète, cette gracieuse pensée qui *ne paraît venir d'aucun texte latin*, sur l'harmonie musicale des corps célestes, dont les sons mélodieux ne sont plus entendus aujourd'hui que des petits enfants ». VICTOR LE CLERC, commentant l' *Image du Monde* dans *l'Histoire littéraire de France*, T. 23, p. 313.

(2) Voir p. 61ss. — Jean de Meun affirme clairement cette action des astres en plusieurs autres passages: vs. 17506-14; vs. 19511-15. Tout le passage sur les destinées démontre que l'homme reste libre malgré l'influence des corps célestes.

(3) Platon au *Timée*, appelle le mouvement diurne mouvement de l'essence d'identité et les mouvements d'occident en orient, mouvement de l'essence de variété. De son côté Aristote enseigne que le mouvement diurne cause la permanence des êtres sublunaires tandis que les divers mouvements d'occident en orient produisent leurs transformations, les générations et les destructions. *De Generatione et Corruptione*, lib. 2, cap. 10, 11; éd. Didot, T. 2, pp. 464-67. *Meteorologica*, lib. 1, cap. 2; éd. Didot, T. 3, pp. 552-553.
Albert le Grand reprend cette doctrine surtout dans sa Métaphysique et enseigne que les déterminations essentielles, quantitatives et qualitatives révèlent la causalité de mouvements différents des corps célestes. *Metaphysica*, lib. XI, tract. 2, cap. 25; éd. Borgnet, T. 6, p. 652. Cf.: L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science*, New York, 1943, T. 1, pp. 643-46, T. II, passim.

penseurs du moyen âge ont cru à une influence variée et décisive des corps célestes sur tout ce qui est contenu dans la concavité de la sphère lunaire. Les naissances, les destructions, les phénomènes et les cataclysmes qui se produisent sur le globe terrestre, et en général dans la région des quatre éléments dépendent des évolutions astrales (1).

Les vers suivants expliquent en partie comment se produisent ces transformations:

16958 Par leur diversité comune
S'espeissent li cler element,
Clers font les espès ensement;
E freit e chaut e sec e moiste,
Tout ausinc come en une boiste,
Font il en chascun cors venir,...

16967 Si font pais de quatre anemis,
Quant si les ont ensemble mis,...

16971 Pour fourmer en la meilleur fourme
Toutes les choses que je fourme,
E, s'il avient qu'eus seient pires,
C'est dou defaut de leur matires.

Ce passage expose en termes imagés, la manière dont s'opère, selon la conception médiévale, la constitution physique des corps terrestres, sous l'action des astres. Nous avons vu que le monde sublunaire est le domaine des quatre éléments:

(1) « ...luminaria cœlestia impressionem habent super elementa et elementaria corpora; impressionem inquam, non unicam tantum sed multimodam ». S. Bonaventure, *In Sententias*, lib. 2, dist. 14, pars 2, art. 2, q. 2; éd. de Quaracchi, T. 2, p. 366. — « Et ideo motus (au sens aristotélicien) horum inferiorum corporum qui sunt varii et multiformes reducuntur in motum corporis cœlestis sicut in causam ». S. Thomas, *Summa Theologica*, I, 115, 3; éd. Léonine, T. 5, p. 542. Voir: P. Choisnard, *S. Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Paris, 1926.

« ...quandqu'il avient par nature
En plantes, n'en erbes, n'en bestes
Avient par les vertus celiestres
Que Dieu as estoiles donna
Quand le monde premier forma «.

Image du monde, texte cité dans l'*Histoire littéraire de la France*, T. 23, p. 315.

la terre et l'eau qui sont des éléments opaques (espès), l'air et le feu qui sont des éléments « clairs ». Or, ces quatre éléments n'existent pas partout à l'état pur. « Elementa non sunt ubique pura » écrit Albert le Grand (1).

La plupart des corps qui se trouvent sur la terre contiennent une quantité plus ou moins grande de feu, d'air, d'eau et de terre. De plus, chacun des éléments est doué d'une qualité propre: la terre est sèche, l'eau est humide, l'air est froid, le feu est chaud; et ces qualités ont des propriétés respectivement contraires. La constitution des corps résulte donc d'un dosage varié des quatre éléments et de leurs qualités propres. Or, nous venons de le voir, c'est par l'influence des astres que cette constitution s'opère puisque c'est par leur action que se produisent les transformations substantielles et accidentelles. Voulant exprimer cette doctrine en termes d'imagination, on pourra donc dire comme notre auteur, que par l'influence des astres, les éléments clairs s'épaississent, en autant qu'ils entrent en combinaison avec l'eau et la terre pour constituer les corps; et inversement. De même, on dira que les astres établissent la paix entre les qualités élémentaires puisque toutes les quatre se trouvent réunies dans un même corps et contribuent à son équilibre, par leurs actions contraires.— Ainsi disposés en proportions convenables, selon les différentes natures, les éléments combinés possèdent une forme substantielle qui les situe dans une espèce déterminée.

Ce sont là des idées très courantes en scolastique. Elles remontent à l'Antiquité, en particulier à la cosmologie d'Aristote. W. D. Ross résume ainsi quelques chapitres du livre II du *De Generatione:* « All the homoeomerous bodies (mixtes) must contain *earth*, since earth predominates in the sublunary region in which alone they are found. All must contain *water*, since compounds must have a definite outline and water alone of the elements is readily adaptable in shape, and since earth cannot cohere without moisture... And since compounds are

(1) *De Generatione et Corruptione*, lib. 2, tract. 3, cap. 7; éd. Borgnet, T. 4, p. 452.

made out of *contraries*, they must contain *air* and *fire*, the respective contraries of earth and water » (1).

Les quatre qualités élémentaires réunies dans les corps terrestres contribuent à leur équilibre. Elles sont même nécessaires à leur conservation, en particulier à la conservation de la vie. La mort résulte en effet de la disparition de l'humidité dans un corps vivant. C'est que la « paix » n'est jamais parfaite entre les qualités premières; de jour en jour, la chaleur absorbe l'humidité, si bien qu'au temps marqué par Nature, le corps se trouve desséché au point de ne pouvoir plus conserver la vie. Les choses se passent ainsi pour la mort naturelle. Bien entendu, les vivants et surtout les hommes peuvent abréger leurs jours de toutes sortes de manières; mais, en cela ils sont injustes envers Nature.— Ces idées sont exposées — d'une façon romancée, comme il convient,— aux vers 16975-17058.

La pensée de la mort évoque l'idée de destinée. Et nous entrons insensiblement dans une longue « question » scolaire sur les rapports entre la liberté d'une part, le destin et la prescience divine, d'autre part. D'autres idées sont évoquées au cours de cette digression. Je les réunis toutes sous le titre: *l*iberté humaine et prescience divine.

(1) W. D. Ross. *Aristotle*, London, 1923, p. 105. Voir aussi: P. Duhem, *Le Système du Monde*, T. 2, p. 480. Jean de Meun a pu trouver cette théorie dans la *Consolation* de Boèce, mais elle était courante dans les œuvres scolastiques:

« Hæc concordia temperat æquis
Elementa modis, ut pugnantia
Vicibus cedant humida siccis
Jungantque fidem frigora flammis
Pendulus ignis surgat in altum
Terræque graves pondere sidant »

Boèce, *De Consolatione*, lib. 4, m. 6; éd. Stewart-Rand, p. 354.

« Elementa dicuntur quasi hyle, ligamenta,
autem est materia, ex quibus constant omnia,

« Elementa dicuntur quasi hyle, ligamenta, hyle autem est materia, ex quibus constant omnia, scilicet ignis, ær, aqua, terra... Hæc singula propriis qualitatibus, quasi quibusdam brachiis se invicem tenent, et discordem sui naturam concordi fœdere vicissim commiscent... Nam terra arida et frigida frigidæ aquæ connectitur; aqua frigida et humida humido æri... » etc.

Honoré d'Autun, *De Imagine Mundi*, lib. 1, cap. 3; P. L., 172, col. 121.

« Car de quatre elemens contraires
Est fait le monde et ses afaires:
C'est le feu, l'air l'eve et la terre... »

Le Roman de Fauvel; éd. A. Langfors, (*Soc. des Anc. Textes Français*) Paris 1919, p. 109.

IV — *LIBERTÉ HUMAINE ET PRESCIENCE DIVINE*

Nature commence par rejeter le fatalisme astrologique (17059-100). Certains prétendent, dit-elle, que les gens qui meurent prématurément comme ceux dont on vient de parler, par suite d'excès, d'extravagances ou de débauches, étaient fatalement destinés à mourir de la sorte dès leur conception. Cette mort était inscrite dans leur « ciel de naissance » et ils ne pouvaient en aucune manière y échapper :

17059 Si dit l'en que les destinees
Leur orent teus morz destinees,
E tel eür leur ont meü
Des lors qu'il furent conceü;
E qu'il pristrent leur nacions
En teles constellacions
Que par dreite necessité,
Senz autre possibilité,
C'est senz poeir de l'eschever,
Combien qu'il leur deie grever,
Leur couvient tel mort receveir.

Mais je sais bien, répond-elle, qu'il n'en est pas ainsi. Sans doute, les corps célestes, qui ont participé à leur génération, leur ont donné des inclinations naturelles qui les poussaient à agir de la sorte; les astres ont exercé une influence sur leurs corps (matire). Mais, ces gens-là auraient eu une tout autre carrière, s'ils avaient réfréné et corrigé leurs inclinations naturelles, par l'instruction (doctrine), une bonne éducation (nourreture), par la fréquentation de personnes intelligentes et vertueuses ou par quelque autre remède approprié. Car lorsqu'un homme a une mauvaise nature qui le pousse « contre bien e contre dreiture », la *raison* peut l'en détourner. Le pouvoir des corps célestes est grand, sans doute; mais ils ne peuvent rien contre la raison. Tout homme sage sait qu'ils ne sont pas les maîtres de la raison et qu'ils ne lui ont pas donné le jour :

17093 Car autrement peut il bien estre,
Que que facent li cors celestre,
Qui mout ont grant poeir, senz faille,
Pour quei Raison encontre n'aille;

Mais n'ont poeir contre Raison.
Car bien set chascuns sages on
Qu'il ne sont pas de Raison maistre,
N'il ne la firent mie naistre.

Les idées exposées dans ce passage se rapportent à des doctrines bien déterminées. Notons d'abord le sens du mot « *destinée* » : il traduit le *fatum* de la *Consolation* de Boèce et désigne le destin, la fatalité avec le déterminisme absolu que les Anciens lui attribuaient. Jean de Meun l'emploie au singulier ou au pluriel, mais il lui donne toujours ce sens, même dans les passages sur la destinée qui ne sont pas directement empruntés à Boèce, comme celui qui vient d'être cité. « *Destinée* » n'est pas synonyme de prédestination (Langlois, lexique). Notre auteur démontre précisément dans les vers qui suivent que la prescience et la prédestination divines n'imposent pas la « destinée » (la fatalité) aux actions humaines.

Une enquête du côté des scolastiques confirme cette interprétation et nous permet en même temps de savoir assez exactement quel est le fatalisme que Jean de Meun rejette ici. Dans les deux condamnations portées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en 1270 et 1277 (1), on relève les propositions suivantes :

« Quod omnia que hic in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum celestium »(2)

« Quod ex diversis signis celi signantur diverse conditiones in hominibus tam donorum spiritualium quam rerum temporalium ».

« Quod voluntas nostra subjacet potestati corporum celestium »

« Quod in hora generationis hominis, in corpore suo et per consequens in anima, que sequitur corpus, ex ordine causarum superiorum et inferiorum inest homini dispositio inclinans ad tales actiones vel eventus ».

« Quod sanitatem, infirmitatem, vitam et mortem attribuit positioni siderum et aspectui fortune, dicens quod si aspexerit eum fortuna, vivet; si non aspexerit, morietur »(3).

(1) Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris*, T. 1, p. 486, 87, n. 432; pp. 543-558, n. 473.
(2) Ibidem, p. 487.
(3) Ibidem, pp. 551, 552, 555.

Le déterminisme visé par ces propositions est bien celui qu'évoque Jean de Meun: les conditions et les carrières des hommes, leur vie et leur mort sont réglées par les différentes positions des astres; l'avenir de chacun se trouve déjà déterminé dans son ciel de naissance, « in hora generationis ». Nous savons de façon assez précise quels étaient les partisans de ces idées. Les 13 propositions que censure la condamnation de 1270, représentent les doctrines fondamentales des averroïstes latins, Siger de Brabant, Boèce de Dacie, etc., alors professeurs à la faculté des arts de l'Université de Paris (1). La condamnation de 1277 contient 219 articles; elle est plus universelle que la précédente et embrasse des doctrines appartenant à des milieux divers. Mais elle est particulièrement dirigée contre certains maîtres de la faculté des arts c'est-à-dire les averroïstes comme en témoignent les premières lignes de l'introduction: « nonnulli Parisius studentes in artibus, proprie facultatis limites excedentes, quosdam manifestos et execrabiles errores... in scolis tractare et disputare presumunt (2) ».

D'autres documents attestent aussi qu'à l'époque où Jean de Meun écrivait son roman, le fatalisme astrologique — avec des doctrines de toutes sortes, issues de l'aristotélisme et de l'arabisme — avait des sympathisants et même des partisans à la faculté des arts de l'Université de Paris. L'ouvrage anonyme intitulé *De Erroribus Philosophorum*, écrit vers cette époque et qui relève les principales doctrines hétérodoxes de la philosophie gréco-arabe, plus ou moins en faveur alors dans l'enseignement universitaire, compte le déterminisme astrologique parmi les erreurs attribuées à l'Arabe Alkindi (3). Cette indication se réfère à un ouvrage important d'Alkindi

(1) P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin* (Les Philosophes Belges, VI, Louvain, 1911, pp. 110-112.

(2) *Chartularium*, T. 1, p. 543.

(3) Erravit (Alkindus) enim quia simpliciter et sine conditione asseruit futura pendere ex conditione supercœlestium corporum, unde, in dicto libro,... ait quod qui totam conditionem cœlestis harmoniæ notam haberet, tam præterita quam futura plene cognosceret ». — « Ulterius erravit, credens corpora supercœlestia et dispositiones eorum, in qua incipimus aliquid operari, dirigere operationes nostras a principio usque in finem, ita quod constellatio illa in qua opus incipitur, quantumcumque tale opus sit voluntarium, dominatur in illo opere a principio usque in finem. » P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e partie, Textes, pp. 18-21. Sur le *De Erroribus Philosophorum* et son auteur, voir: Ibidem, pp. XIV-XXX.

sur les radiations stellaires, traduit en latin sous le titre: *Theorica de radiis stellicis*, et qui enseigne qu'aucune pensée de l'homme n'échappe à l'influence déterminante des rayons célestes. Ce traité de radioactivité stellaire n'était d'ailleurs pas le seul où les universitaires de Paris pouvaient trouver un déterminisme astrologique. L'arabisme bariolé, qui depuis quelques décades envahissait les milieux scolaires de l'Occident, leur offrait,— avec de longues considérations sur la magie, la sorcellerie, la nécromancie, l'astrologie — toutes les variétés de fatalisme y compris des théories expliquant la pensée comme un phénomène purement physiologique (1).

Le *De Quindecim Problematibus*, œuvre d'Albert le Grand, écrite quelques mois avant la condamnation de 1270, témoigne de la même faveur du déterminisme astrologique parmi « les maîtres de Paris les plus célèbres en philosophie » c'est-à-dire les professeurs alors les plus en vue de la faculté des arts, les averroïstes.

Ce sont ces doctrines, ces maîtres, et tout ce paysage d'idées qu'évoque Jean de Meun dans les vers cités plus haut. La doctrine qu'il leur oppose est celle qu'enseignent communément les théologiens scolastiques. Ceux-ci professent d'ordinaire que le corps humain, comme tous les corps du monde sublunaire, subit l'influence des astres, qu'à sa naissance les corps célestes ont inscrit en lui des dispositions bonnes ou mauvaises, mais que la raison pratique et la volonté dominent ces influences (2). S. Thomas ne fait que résumer l'opinion commune des théologiens de son temps, en cette matière, lorsqu'il écrit:

« In istis inferioribus, sunt aliquæ causæ agentes quæ possunt per se agere absque impressione corporis cœlestis, scilicet animæ rationales ad quas non pertingit virtus corporis cœlestis, cum sint formæ corporibus non subjectæ, nisi forte per accidens in quantum scilicet ex impressione corporis cœlestis fit aliqua immutatio in corpore, et per accidens in viribus animæ quæ sunt actus quorum-

(1) Cf. L. Thorndike, *A history of Magic and Experimental Science*, New York, 1943, T. I, pp. 641-680.

(2) E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e série, 1933, pp. 163-76. P. Choisnard, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Paris, 1926.

dam partium corporis, ex quibus anima rationalis *inclinatur* ad agendum, licet nulla necessitas inducatur... »(1)

Notons enfin, le vers 17100: les corps célestes n'ont pas fait naître Raison. Nature dira ailleurs qu'elle ne l'a pas engendrée (19055-64). Ces affirmations rencontrent celles de Raison elle-même qui se déclare fille de Dieu le Père. Tout cela exprime en termes littéraires une idée communément admise en doctrine chrétienne à savoir: l'âme humaine, parce qu'intelligente et spirituelle, est créée immédiatement par Dieu; les agents naturels quels qu'ils soient ne participent aucunement à sa production.

Le déterminisme astrologique ne s'étend donc pas, selon notre auteur, à l'activité raisonnable de l'homme et il n'est pas vrai de dire que le destin de tout individu est inscrit dans son ciel de naissance. Mais tout de suite surgit dans son esprit une difficulté encore plus grande et qui se pose surtout en philosophie chrétienne: comment concilier la liberté humaine avec la prescience divine et la prédestination:

17101 Mais de soudre la question
Coment predestinacion
E la devine prescience,
Pleine de toute pourveance,
Peut estre o volenté delivre,
Fors est a genz lais a descrivre;

Bien qu'elles aient des sens voisins, les notions de prescience divine, de prédestination et de providence (pourveance) ne sont pas synonymes, en doctrine chrétienne (2). Notre texte ne les distingue pas clairement. En fait, il traite surtout de la

(1) S. Thomas, *Comment. in Metaphysicam Aristotelis*, lib. 6, lect. 3; éd. Cathala Turin, 1923, p. 366. Voir aussi: Albert le Grand, *In Sententias*, lib. 2, dist. 15, art. 5; éd. Borgnet, T. 27, p. 277. S. Thomas, *Summa Theologica*, I, 115, 4; éd. Léonine, T. 5. p. 544.

(2) La prescience désigne la connaissance parfaite et éternelle que Dieu a de tous les événements futurs qui se produiront dans le monde. Ces événements, il les connaît aussi infailliblement que s'ils se produisaient actuellement devant lui, même ceux qui dépendent de la liberté la plus absolue de l'homme. Cette science divine des futurs prend le nom de providence si on la considère comme science pratique, gouvernant le monde, pourvoyant au bien de chacune des créatures et les dirigeant vers leur fin. La prédestination n'est autre que la providence appliquée aux élus: c'est la connaissance pratique éternelle, par laquelle Dieu choisit certains hommes pour la béatitude éternelle et leur accorde les grâces nécessaires à son obtention. On pourra trouver cette doctrine dans l'une ou l'autre des Somme Théologiques du treizième siècle.

prescience divine. Et le problème qu'elle soulève, en regard de la liberté, se pose ainsi: comment concevoir que l'homme reste libre en face d'un Dieu qui connaît aussi infailliblement que s'ils se produisaient actuellement devant lui, tous les événements futurs du monde, même ceux qui dépendent totalement de la volonté de l'homme? Savoir, c'est connaître par les causes, et savoir infailliblement c'est connaître par des causes déterminées et nécessaires. Or, les actes libres sont par définition des actes qui n'ont pas de causes déterminantes. Si donc Dieu connaît d'avance, d'une façon absolument certaine, tous les prétendus actes libres de l'homme, c'est qu'en réalité ils ne le sont pas; ils sont déterminés nécessairement dans leurs causes. Avec la prescience divine nous nous heurtons encore une fois à la fatalité et à une fatalité non moins rigoureuse que celle rejetée précédemment.— Quoi qu'il paraisse, dit Nature, prescience divine et volonté libre « s'entreseufrent bien ensemble » (17112). Sept cents vers vont être consacrés à le faire voir.

« Observons d'abord, dit-elle, que si tout arrivait par nécessité, fût-ce une nécessité venant de Dieu, il n'y aurait pas de mérite parmi les hommes; il n'y aurait pas lieu de louer ceux qui font le bien, encore moins de punir ceux qui se livrent au mal. Car tous ne pourraient agir autrement qu'ils ne font; on ne serait donc en droit de leur attribuer aucune responsabilité, et conséquemment aucune louange et aucun blâme (1) (17113-124).

Et pourtant, il semble à quiconque veut considérer sérieusement la question que la prescience divine impose la nécessité absolue dans le monde. Il est certain, en effet, que Dieu connaît tous les événements futurs, contingents ou nécessaires, qui se dérouleront dans les temps à venir; il est non moins certain qu'Il les connaît infailliblement; bien plus, il sait non seulement qu'ils se produiront, mais quand et de quelle manière ils se produiront. Penser autrement, c'est oublier que Dieu est le

(1) Le *De Consolatione* de Boèce est la source principale de la doctrine que Jean de Meun expose sur toute cette question. (Voir: E. Langlois, édition du *Roman de la Rose*, T. 4, pp. 307-312). Il est cependant nécessaire de l'expliquer. De plus, les arguments de Boèce étaient constamment repris par les théologiens du moyen âge dans leur enseignement. C'est pourquoi, je citerai, à l'occasion certains textes scolastiques du 13 siècle afin que l'on puisse comparer.

tout-puissant, le tout-connaissant, l'être premier et souverain; c'est croire qu'il connaît à la manière des hommes dont la connaissance est faite d'opinions fragiles et courtes. Or, avoir une pareille conception de Dieu serait une diabolique impiété. Mais alors, ne s'ensuit-il pas que tout arrive nécessairement tel que prévu par la science divine; que tout ce que l'homme pense, dit, veut, poursuit, c'est chose inévitable et fatale. D'où, semble-t-il, on doit conclure que la volonté humaine n'est pas libre (17125-154) (1).

Encore un coup, répond Nature, si la fatalité tient tout ce qui arrive, comme cet « argument d'apparence » semble le prouver, Dieu n'a pas raison de récompenser les bons et de punir les méchants, parce que c'est sous l'empire d'une force incontrôlable qu'ils agissent bien ou mal; eux-mêmes n'y sont pour rien. A vrai dire, il n'y aurait dans ce cas ni vertu ni vice; la prière n'aurait aucune raison d'être non plus que le sacrifice de la messe. Et même, Dieu ne serait pas juste en rendant à chacun selon son prétendu mérite, puisqu'en réalité il n'y aurait pas de mérite. Il devrait au contraire déclarer innocents les usuriers, les voleurs et les meurtriers; bons et hypocrites, vertueux et scélérats, tous pèseraient du même poids dans sa balance. Quelle déception alors et quelle tristesse pour ceux qui s'efforcent d'aimer Dieu, si son amour allait ainsi leur manquer à la fin. Et, certes, l'amour divin leur manquerait indubitablement, car alors il ne serait possible à personne de gagner la bienveillance divine par une bonne conduite (17155-186) (2).

(1) Cette importante objection que Jean de Meun emprunte à Boèce (*De Consol.*, lib. 5, pr. 3) était posée couramment dans les traités ou disputes scolastiques sur cette question. Voir en particulier: Albert le Grand, *In Sententias*, lib. 1, dist. 38, art. 4; éd. Borgnet, T. 26, p. 288, où l'objection est posée et résolue dans les termes mêmes de Boèce. — S. Thomas, *De Veritate*, q. 24, art. 1, obj. 13; éd. Mandonnet, p. 586: « Quidquid Deus præscit, necesse est evenire, cum præscientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus præscit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum ».

(2) « Sed contra sunt inconvenientia Boetii, quod pereunt preces et efficitur justus ut impius: quia omnia erunt de necessitate; et jam peccata non erunt peccata, et perit casus, et perit liberum arbitrium, et nihil erit contingens, quæ omnia falsa sunt ». Albert le Grand, *In Sententias*, lib. 1, dist. 38, art. 4; éd. Borgnet, T. 26, p. 289. — « Proinde, non frustra sunt leges, objurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes...; et preces valent ad ea impetranda... et juste præmia bonis factis, et peccatis supplicia constituta sunt ». S. Augustin, *De Civitate Dei*, lib. 5, cap. 10, P. L. 42, col. 153.

Mais, n'en doutons pas, Dieu est juste, car il est toute bonté; autrement, il ne serait pas souverainement parfait. Il rend à chacun selon son mérite et toutes les œuvres sont justement rétribuées.— Et c'est ainsi que disparaît le destin, au moins le destin tel que le conçoivent les « laïcs ». Ceux-ci, en effet désignent par ce mot, la fatalité et la nécessité absolue pour toutes les choses, bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses(1) (17187-200).

Ajoutons, continue Nature (2), que si les hommes et les choses étaient gouvernés par la fatalité, point ne serait besoin de travailler, de cultiver les arts et les sciences, de prendre conseil, de faire un effort quelconque pour construire sa vie (3). Qu'est-ce que tout cela, en effet, pourrait changer au cours des événements, puisque tout arriverait nécessairement tel que prédéterminé. Pareille façon de voir n'est évidemment pas à concéder. Aussi bien doit-on nier sans réserve que les œuvres humaines se produisent fatalement. Non, les hommes font le bien et le mal, par leur seule volonté, c'est-à-dire librement (17239-66).

Mais, résoudre toutes les objections que l'on peut avancer contre cette doctrine n'est pas chose facile. Qu'on se garde bien cependant d'apporter des solutions incomplètes ou fausses. C'est ainsi, par exemple, que certains ont prétendu concilier la prescience divine avec la liberté humaine en concevant la science de Dieu comme dépendante des créatures. Ce n'est pas disent-ils parce que Dieu connaît les futurs qu'ils se produiront, mais il les connaît parce qu'ils auront lieu; et ainsi la prescience ne leur impose pas la nécessité:

17276 Pour ce que Deus les set devant
Ne s'ensuit il pas qu'eus aviegnent
Par force, ne que teus fins tiegnent;
Mais pour ce qu'eles avendront
E tel chief ou tel fin tendront,

(1) Nous verrons plus loin que selon Boèce et Jean de Meun le *Fatum* peut, recevoir un sens acceptable, p. 248.

(2) Les vers 17201-238 ont été expliqués à la page 42.

(3) « Si autem libertas voluntatis tolleretur multa bona subtraherentur...; cessaret etiam circumspectio in consiliis quæ de his quæ ex necessitate aguntur frustra tractarentur », S. Thomas, *Contra Gentiles*, lib., 3, cap. 73; éd. Léonine T. 14, p. 216.

Pour ce les set ainz Deus, ce dient.
Mais cist mauvaisement deslient
Le neu de cete question;

Cette espèce de molinisme avant la lettre résout mal la question, selon notre auteur. Car il revient à prétendre que la science divine est causée par les événements futurs. Or, croire que la connaissance divine puisse ainsi dépendre des créatures est une folie:

17290 Mais mout est grant folie a creire
Que Deus si feiblement entende
Que ses sens d'autrui faiz depende.

La raison se refuse à admettre que l'on puisse apprendre à Dieu quelque chose: sa science ne dépend pas comme la nôtre d'un objet extérieur. S'il en était ainsi, Dieu ne serait pas la sagesse parfaite et il faudrait poser en lui une déficience, chose qu'il n'est pas même permis de penser. Cette solution diminue la perfection de la prescience divine. Elle ne vaut donc rien (1) (17267-312):

17303 Donc ne vaut riens cete response,
Qui la Deu prescience esconse,...

17307 Qui n'a poeir, tant est certaine,
D'aprendre riens par euvre humaine;
E s'el le poait, senz doutance,
Ce li vendrait de non poissance,
Qui rest douleur a recenser
E pechiez neïs dou penser.

Voici un autre exemple d'une solution inacceptable. Dieu, dit-on, sait tout ce qu'il adviendra des événements qui

(1) Ce passage est aussi emprunté au *De Consolatione* (lib. 5, pr. 3). Les scolastiques posaient la question sous la formule suivante: Est-ce que la science de Dieu est cause des créatures et des événements du monde ou inversement? La conclusion professée communément est que la science divine est cause des choses et qu'elle ne saurait dépendre des créatures, même comme objet de connaissance. Albert le Grand exprime la position commune lorsqu'il écrit: « Nullo modo dicendum est quod res futuræ sint causa præscientiæ Dei secundum esse ». *Summa Theologica*, Ia pars, q. 61, memb. 3; éd. Borgnet, T. 31, pp. 621-623.

dépendent de la volonté libre, et cela de la façon suivante: il les connaît en tant que futurs c'est-à-dire dans leurs causes. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut interpréter les vers suivants:

17321 Par une addicion legiere,
C'est a saveir en tel maniere
Come eles sont a avenir;

Il sait s'ils seront ou ne seront pas; il prévoit que tel possible se réalisera, que tel autre n'aura pas lieu; mais sa connaissance n'est pas si sûre qu'il ne puisse en être autrement, car c'est une connaissance qui s'appuie sur des causes incertaines et la volonté libre peut bien choisir le contraire de ce que Dieu a prévu. De cette façon, disent-ils, on évite la fatalité, et la contingence (possibilité) des actes humains est sauvegardée.

Mais, comment a-t-on pu soutenir pareille doctrine? Comment a-t-on osé mépriser Dieu au point de lui attribuer une prescience aussi incertaine? Car, d'après cette solution, jamais Dieu ne connaît un futur libre infailliblement, puisque le contraire de ce qu'il prévoit pourra toujours arriver. Et si, effectivement, l'événement se réalise autrement qu'il l'aura prévu, on devra dire qu'il s'est trompé et que sa science est « mal certaine » comme une fragile opinion (17313-51).

D'autres enfin adoptent la solution suivante (1): ils soutiennent que les événements possibles et contingents d'ici-bas sont nécessaires, par rapport à Dieu seulement (2). Dieu, disent-ils, sait exactement, d'une façon absolument certaine et de toute éternité, quelle que soit la part du libre arbitre, tous les faits avant qu'ils ne soient accomplis, et cela de science nécessaire. En raisonnant ainsi ces gens sont dans le vrai. Et leur solution est d'autant plus satisfaisante qu'ils ont soin d'ajouter que cette science divine nécessaire n'impose de contrainte ni à Dieu ni aux hommes. Si Dieu, en effet, connaît ainsi toutes les choses et tous les détails des faits contingents à venir (possibilités), c'est parce qu'il est tout-puissant et

(1) Il n'y a pas lieu, je crois, de chercher à identifier ces « quidam » dont il est parlé dans ces différents passages. Jean de Meun reproduit les opinions exposées dans le *De Consolatione*.

(2) Nous avons vu précédemment que d'après les théologiens scolastiques, il n'y a pas de contingence par rapport à Dieu. C'est cette idée qui est ici exprimée. Voir p. 129.

qu'au regard de sa science rien ne peut être caché; d'autre part, cette science divine nécessaire n'impose pas la nécessité aux faits et aux choses, car ce n'est pas parce que Dieu les prévoit que les choses sont; comme d'ailleurs, ainsi que nous l'avons vu, ce n'est pas parce qu'elles doivent être qu'il les connaît d'avance. Mais, étant tout-puissant et tout connaissant, il possède la vérité sur tout et rien ne peut être qu'il ne le voie (17352-389):

17381 Car pour ce qu'il les set devant
Ne sont il pas, de ce me vant;
Ne pour ce qu'il sont puis, ja veir
Ne li feront devant saveir;
Mais pour ce qu'il est touz poissanz
E touz bons e touz quenoissanz,
Pour ce set il de tout le veir.

Ainsi Dieu connaît les futurs avec une certitude absolue; Il sait parfaitement ce qu'il en adviendra, quel que soit le parti que prenne l'homme en usant de son pouvoir de choisir; Il connaît les actions passées et les intentions qui les ont inspirées, les omissions et les motifs, raisonnables ou non, qui les ont causées. Car, dit Nature, il y a, j'en suis bien certaine, une multitude de gens qui sont tentés de faire le mal et qui cependant s'en abstiennent; les uns — ils sont peu nombreux — par vertu et par amour de Dieu, les autres, par crainte du déshonneur ou du châtiment. Tout cela Dieu le voit clairement comme si c'était présent devant lui; sa science pénètre toutes les circonstances des actions et des intentions. Rien ne peut échapper à son regard et jamais un fait ne sera si reculé dans l'avenir qu'il ne le tienne devant son esprit comme s'il avait eu lieu, comme s'il était présent. Ce fait, il l'a vu depuis toujours dans son miroir éternel, miroir qu'il a su polir au point de ne rien enlever au libre arbitre de l'homme, et qui n'est autre que lui-même (17421-72):

17451 Tout ce veit Deus apertement
Devant ses eauz presentement
E toutes les condicions
Des faiz e des entencions.
Riens ne se peut de lui garder,
Ja tant ne savra retarder;
Car ja chose n'iert si lointiegne

Que Deus devant sei ne le tiegne
Ausinc con s'ele fust presente...

17466 E de toujourz l'a il veüe
Par demontrance veritable
A son miroer pardurable,
Que nus, fors lui, ne set polir,
Senz riens a franc vouleir tolir.
Cil miroers c'est il meïsmes,
De cui comencement preïsmes.

Dans ce miroir merveilleux qu'Il tient toujours avec lui et dans lequel, passé, présent et futur se reflètent, Dieu voit dans quel lieu iront les âmes après la mort; celles qui le serviront loyalement comme celles qui n'auront cure de loyauté et de droiture. Conséquemment, il leur promet déjà, « dans ses idées », salut ou damnation, selon les œuvres qu'elles auront accomplies:

17477 Veit il ou les ames iront
Qui leiaument le serviront,
E de ceus ausinc qui n'ont cure
De leiauté ne de dreiture;
E leur promet en ses ydees
Des euvres qu'eus avront ouvrees
Sauvement ou dannacion.

C'est ce qu'on appelle la prédestination; c'est la prescience divine qui sait tout et n'a rien à deviner, qui accorde sa grâce aux hommes qu'elle voit s'appliquer à la vertu. Mais elle ne supplante pas pour autant la liberté; tous les hommes agissent librement, soit pour jouir, soit pour souffrir. Bref, la prescience de Dieu, c'est une vision présente, conséquence de son éternité. On définit, en effet, l'éternité: la possession d'une vie sans terme, toute ensemble, sans division (17473-98).

Cette dernière solution (17352-98) est visiblement celle qu'adopte notre auteur. La substance en est tirée du *De Consolatione* (lib. 5, pr. 6). Comme on peut s'en rendre compte, elle est caractérisée par un souci constant de sauvegarder à la fois la perfection divine et la liberté humaine, de « tenir les deux bouts de la chaîne », comme dirait Bossuet. Jean de Meun essaie de les concilier en distinguant nécessité du côté de Dieu et du côté des créatures: les actions humaines sont

nécessaires dans la science divine, contingentes et libres pour l'homme. Boèce l'avait déjà dit: « Haud igitur injuria diximus haec si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerentur necessitatis esse nexibus absoluta » (1). Les développements ultérieurs affirmant que la prescience divine n'est pas cause des choses ne peuvent pas s'autoriser complètement de Boèce ni des scolastiques: « Car pour ce qu'il les set devant, ne sont il pas » (2). Les théologiens scolastiques reprennent d'ordinaire et développent la pensée suivante de S. Augustin: « Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur a Deo quia facta sunt; sed potius ideo facta sunt quia immutabiliter ab eo sciuntur » (3). Jean de Meun ne va pas jusque-là. Bien que la position centrale de son exposé soit ferme et claire, certains points restent vagues, superficiels même et il répète trop souvent des formules générales qui ne disent rien. Relevons la métaphore du miroir éternel qui est Dieu lui-même et qui réfléchit, sans détruire leur contingence, les événements qui se déroulent dans le temps. Elle exprime d'une manière fort heureuse une doctrine fondamentale de la théologie chrétienne: Dieu connaît tous les futurs dans son essence même; car en lui tout est simple; son intelligence qui conçoit de toute éternité l'ordre du monde avec tous les événements qu'il comporte, s'identifie à son essence, source de tout être (4): « Cil miroers c'est il meïsmes, de cui comencement preïsmes.— Relevons encore certaines formules techniques dont l'emploi manifeste une connaissance très poussée des doctrines de l'École:

17425 Coment que la chose puisse estre
Par la volenté de son maistre(5),
Qui tient en sa subjeccion
Le poeir de l'eleccion,
E s'encline a l'une partie
Par son sen ou par sa folie;

(1) *De Consolatione*, lib. 5, pr. 6; éd. Stewart-Rand, p. 408.
(2) vs 17381, 82: « Car ce n'est pas parce que Dieu les sait à l'avance qu'ils sont ».
(3) *De Trinitate*, lib. 6, cap. 10. P. L. 42, col. 931.
(4) Boèce, *De Consolatione*, lib. 5, pr. 6; éd. Stewart-Rand, p. 408. — S. Thomas, *Summa Theologica*, I, 14, 4; éd. Léonine, T. 4, p. 171: « Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia? »
(5) son maistre i.e. l'homme.

L'élection, le choix par lequel la volonté prend tel parti plutôt que tel autre, est l'acte propre du libre arbitre: « Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere... » (1).— Avec la prédestination, Jean de Meun dépasse Boèce et son De Consolatione. Les quelques vers qu'il consacre à ce sujet exposent, en termes très généraux, la doctrine chrétienne traditionnelle, laquelle remonte à S. Paul (2).— Notons enfin, au sujet de la définition de l'éternité (17496), non seulement qu'elle est empruntée à Boèce, mais surtout que, dans toute cette spéculation, elle arrive comme l'explication ultime de la prescience divine. En effet, dans la conception de Boèce, reprise et développée par toute la scolastique, l'éternité de Dieu n'est pas simplement une durée temporelle qui n'aurait pas de termes; elle ne se distingue pas du temps limité uniquement en ce qu'elle n'a ni commencement ni fin. Elle est une durée immobile qui implique un mode d'être spécial, une condition de vie, un état où toutes les perfections sont possédées pleinement, en un seul instant. L'homme, mesuré par une durée successive, le temps, possède ses perfections, ses ressources, ses joies et ses peines même, en des instants limités et successifs qui les partagent et les divisent. Dieu, lui, dont la durée est l'éternité possède toutes les perfections et toutes à la fois, dans un instant de plénitude qui les concentre et les ramasse, en un moment unique qui ne comporte pas de succession et qui correspond éminemment à tous les instants du temps. N'ayant pas de succession, l'éternité de Dieu ne peut avoir ni commencement ni fin. On aurait une certaine idée de la plénitude de l'instant éternel divin, en se représentant un homme qui, dans un seul moment, déploierait toute l'activité qu'il a déployée pendant

(1) S. Thomas, *Summa Theologica*, 1, 83, 3; éd. Léonine, T. 5, p. 310.

(2) Ad Romanos, 8, 28 et 9.; Ad Ephesios, 1, 11. — « Prædestinatio est... præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur ». S. Augustin, *De Dono Perseverantiae*, cap. 14; P. L. 45, col. 1014. — Prétendre que Jean de Meun combat le dogme de la prédestination serait donc faire un impardonnable contresens: « Il (Jean de Meun) n'use pas de plus de ménagements pour combattre le dogme de la prédestination ou la croyance à la prédiction possible de l'avenir ». Abel Lefranc, *La Civilisation intellectuelle en France à l'époque de la Renaissance* dans *Revue des Cours et Conférences*, 1910, pp. 49-60.

toute son existence, ou qui souffrirait en un seul instant toutes les peines de sa vie. Tel est le sens de la définition de Boèce: Aeternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio » (1). On saisit alors comment l'éternité de Dieu explique sa prescience des futurs qui se dérouleront dans le temps. Son instant éternel n'a ni passé, ni futur: il n'est que présent. Mais, ce présent embrasse éminemment tous les instants passés, présents ou futurs du temps, mesure des créatures. Par conséquent, tous les événements du monde, même les plus reculés dans l'avenir, sont présents pour lui, bien qu'il les connaisse comme passés, présents ou futurs par rapport au monde:

17451 Tout ce veit Deus apertement
Devant ses eauz presentement...

17493 C'est sa presente vision...

On exprime la même idée en disant, ainsi que notre auteur lui-même le suggère (2), que Dieu connaît les futurs en eux-mêmes, non dans leurs causes comme les hommes situés dans la succession du temps.

Cette notion d'éternité revient souvent, au cours du roman:

19071 Mi fait, ce dit, sont tuit soluble,(3)
Tant ai poeir povre e obnuble
Au regart de la grant poissance
Dou deu qui veit en sa presence
La trible temporalité
Souz un moment d'eternité

(1) *De Consolatione*, lib. 5, pr. 6; éd. Stewart-Rand, p. 400. — Lorsque Boèce et les scolastiques du treizième siècle parlent de l'éternité du monde, ils n'entendent pas attribuer à l'univers l'éternité de Dieu. L'éternité du monde se distingue d'une durée limitée, uniquement en ce qu'elle n'a pas de limite; elle est une succession illimitée d'instants. Boèce l'appelle une perpétuité. L'éternité de Dieu n'a pas de succession, elle n'a qu'un instant. Pour toutes ces explications voir: Boèce, *De Consolatione*, lib. 5, pr. 6; éd. Stewart-Rand, pp. 398-410. « Cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum sed ut præsens videat... » S. Thomas, *De Veritate*, q. 2, art. 12; éd. Mandonnet, T. 1, Paris, 1925, p. 71.

(2) vers 17321-23.

(3) C'est Nature qui parle: « Mes œuvres, dit Platon, sont toutes corruptibles... » — Le texte de Chalcidius cité par Langlois en note (V, 322) ne peut être considéré comme source de ce passage. L'*aevum* est une notion différente de l'éternité; Boèce (prose 6) distingue bien les deux.

Le moment éternel divin embrasse le passé, le présent et le futur. C'est pourquoi Dieu voit « en sa présence » tous les événements qui se sont déroulés ou se dérouleront dans le temps. La même idée se trouve, en termes figurés, dans le message de Génius (1).

La suite du discours de Nature (17499-880) reprend et développe les idées que nous venons de voir. Il convient que l'ordre du monde conçu et établi de toute éternité par la providence divine, soit exécuté. Ainsi, les causes universelles seront toujours *nécessairement* ce qu'elles doivent être (2). En tous temps, les corps célestes causeront, selon leurs révolutions, les transmutations du monde sublunaire et ils exerceront, sur les choses particulières, encloses dans les éléments, des influences nécessaires quand celles-ci recevront leurs rayons. De même, les vivants engendreront toujours des vivants semblables et les substances se mélangeront sans cesse selon leurs affinités naturelles pour composer des mixtes. Parmi les hommes, les uns auront des tendances naturelles à la vertu, d'autres, à l'oisiveté et au vice.— Cependant, les événements du monde sublunaire ne seront pas toujours conformes au déterminisme des corps célestes. Par le *hasard* et la *volonté*, les êtres d'ici-bas peuvent échapper à leur influence. Mais, il est vrai que les hommes seront toujours tentés de faire ce vers quoi les poussent leurs inclinations naturelles, comme à chose prédestinée. On peut appeler destin ou fatalité, ces tendances de nature chez l'homme et en général les dispositions et les lois établies par la providence dans l'univers. En ce sens, le destin serait acceptable, et on le définirait: la disposition inscrite par la prédestination ou providence divine, dans les êtres mobiles, sous forme d'inclinations (3):

(1) Voir p. 288.

(2) Ces vers (17502-04) sont difficiles à interpréter. Je crois qu'il faut placer un point après « mener », et une virgule après « universelles ». On pourrait peut-être aussi, en laissant la ponctuation des manuscrits, traduire ainsi: il convient que l'ordre du monde, établi par la providence divine, soit réalisé *au moyen* des causes universelles. En tout cas, on ne doit pas donner à ces vers un sens qui limiterait l'action de la providence aux seules causes universelles. Cette doctrine serait en contradiction avec ce qui précède et ce qui suit.

(3) Je transcris ces vers assez librement, en me conformant au passage de Boèce auquel ils sont empruntés: *De Consolatione*, lib. 4, pr. 6; éd. Stewart-Rand, p. 340. La définition de la destinée est la traduction de celle de Boèce: « Fatum vero inhærens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quæque nectit ordinibus ».

17538 Ainsinc otrei je destinee
Que ce seit disposicion
Souz la predestinacion
Ajoustee aus choses mouvables,

On pourra dire, en ce sens, qu'un homme est destiné (fortunez), dès sa naissance à être preux, hardi, sage et partant à être heureux dans ses entreprises; on dira d'un autre qui a des dispositions contraires qu'il est destiné à la malchance. Mais, que tous soient sur leur garde, car ces dispositions, bonnes ou mauvaises, peuvent être complètement changées par une bonne ou mauvaise conduite. Si quelqu'un s'aperçoit qu'il a des tendances à la mesquinerie, qu'il corrige cette mauvaise inclination en multipliant les générosités. C'est ainsi que l'homme peut se garder du vice ou se détourner de la vertu. Car, sa volonté libre est si puissante qu'il tient toujours le pouvoir de résister à ses mauvaises tendances et de fuir le péché, quoi qu'il en soit de l'influence des corps célestes (17499-578).

Ce passage est fondamentalement inspiré de Boèce (1) et reproduit les grandes lignes de la doctrine commune des scolastiques sur les rapports entre la providence et l'ordre dynamique de l'univers. Les scolastiques conçoivent communément la providence comme étant le plan, l'ordination de l'activité des créatures, existant de toute éternité, dans l'intellect divin: « Ratio ordinis rerum in finem, in mente divina præexistens » (2). C'est la prescience divine en tant qu'elle porte, d'une façon pratique et efficace, sur l'activité des créatures et les conduit à leurs fins. On comprend alors que Jean de Meun qui est bon scolastique passe insensiblement de la prescience à la providence. Les théologiens du moyen âge enseignent aussi communément que les créatures dans leur activité ne font qu'exécuter ce plan divin; la nature et ses lois ne sont à leurs yeux que la réalisation du plan providentiel conçu de toute éternité et exécuté dans le temps. Ils enseignent

(1) *De Consolatione*, lib. 4, pr. 6; éd. Stewart-Rand, pp. 340-352. — Non pas le passage indiqué par Langlois dans son édition, T. 4, p. 310.

(2) S. Thomas, *Summa Theologica*, I, 22, 1; éd. Léonine, T. 4, p. 263. — « Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quæ cuncta disponit. » Boèce, *De Consolatione*, lib. 4, pr. 6; éd. Stewart-Rand, p. 340.

aussi que la providence a établi, dans l'univers, des causes nécessaires, dont les corps célestes sont les principales (1), qu'il y a une large part de déterminisme dans le monde sublunaire, par exemple: tout vivant qui engendre, engendre un semblable; les substances corporelles ont des affinités naturelles, etc. (2).— Mais, le déterminisme astrologique que professent les scolastiques n'est pas absolu; il laisse place à la contingence, qui comprend les domaines du hasard et de la liberté, exactement ceux qu'indique ici notre auteur, « ou par cas (casus) ou par volenté ». « *La volonté libre de l'homme mise à part*, les philosophes et les théologiens s'accordent pour admettre un déterminisme astrologique universel... Lorsque saint Thomas se demande si le déterminisme astrologique impose aux phénomènes terrestres une nécessité absolue, il répond que non, parce qu'au delà de ce que le mouvement des astres détermine s'étend *le vaste domaine du hasard* » (3).

Et pourtant, liberté et hasard s'accordent parfaitement avec la providence divine, parce que c'est celle-ci qui les conçoit, les veut et les fonde (4).— Tout ce qu'écrit Jean de Meun sur ce sujet est en parfait accord avec cette doctrine des scolastiques.

Quant au destin qu'il accepte (17538-41), en lui donnant un sens différent de celui du destin antique, il remonte en droite ligne à Boèce et il a toute une histoire. Comme dit Gilson, « le destin antique avait pesé trop lourdement sur l'esprit des hommes, pour qu'on eût l'audace de le congédier

(1) Les scolastiques enseignent d'ordinaire que les cieux, domaine de la quinte essence, n'admettent aucunement la contingence et comportent un déterminisme absolu. Voir p. 216.

(2) Voir E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e série, Paris, 1933, pp. 162-167.

(3) E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e série, Paris, 1933, pp. 163, 164. « Albert le Grand et Roger Bacon iraient encore plus loin que S. Thomas; en fait, ce dernier n'hésite pas à tirer l'horoscope des religions, y compris la religion chrétienne ». Ibidem.

(4) « Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili conexione procedens, qui de providentiæ fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit ». Boèce; *De Consolatione*, lib. 5, pr. 1; voir lib. 4, pr. 6 et lib. 5, pr. 2. — S. Bonaventure, *In Sententias*, lib. 2, 37, 2, 2; éd. Quaracchi, T. 2, pp. 872-73. — S. Thomas, *Compendium Theologiae*, cap. 137; éd. Mondonnet, Opuscula, T. 2, Paris, 1927, p. 94: « Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est, nihil tamen prohibet aliqua accidere a casu et fortuna ». — La position générale des scolastiques est parfaitement décrite dans E. Gilson, loc. cit. pp. 161-167. Voir aussi plus haut, p. 240 et p. 243.

sans transiger avec lui » (1). Boèce n'a pas reculé devant les frais d'une spéculation compliquée pour lui donner une place dans sa vision du monde et le concilier avec la providence. « Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quæ cuncta disponit; fatum vero inhærens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quæque nectit ordinibus » (2).

La providence est l'ordre du monde conçu de toute éternité par l'intellect divin; le destin, c'est ce même ordre en tant que réalisé dans l'univers par les lois et les inclinations des natures. Cette définition du destin, que Jean de Meun traduit littéralement aux vers 17538-42, a été constamment reprise par les théologiens du moyen âge. Dans leurs cours ou leurs traités, ceux-ci instituent ordinairement une question *De Fato* ou même lui consacrent un opuscule:

« Cum fatum nihil aliud sit nisi dispositio ordinis causarum, rebus mobilibus impressa, qua ad fines suos deducuntur et nectuntur suis terminis... »(3).

« Sic igitur inquantum omnia quæ aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata, et quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant »(4).

Enfin, rapprochons un texte de S. Thomas des vers 17543-49. La ressemblance n'indique pas une source directe, mais plutôt une idée courante qui remonte à l'Antiquité:

(1) *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e série, p. 168.

(2) *De Consolatione*, lib. 4, pr. 6; éd. Stewart-Rand, p. 340. Saint Augustin avait déjà tenté une conciliation analogue: *De Civitate Dei*, lib, 5; P. L. 47, col. 141.

(3) Albert le Grand, *Summa Theologica*, Ia pars, tract. 17, q. 68, m. 2 éd. Borgnet, T. 31, p. 700. Voir Joseph Goergen, *Des hl. Albertus Magnus, Lehre von der goettlichen Vorsehung und dem Fatum*, Vechta, 1932.

(4) S. Thomas, *Summa Theologica*, I, 116, 1; éd. Léonine, T, 5; p. 483. — *Compendium Theologiae*, cap. 138; éd. Mandonnet, Opuscula, T. 2, Paris, 1927 pp. 94-95. — Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, Partia Primæ pars tertia, cap. 24, 1674, T. 1, pp. 791-794. S. Bonaventure, *In Sententias*, lib. 2, 14, 2, 2, 3; éd. Quaracchi, T. 2, p. 364. — Voir aussi les études suivantes: H. R. Patch, *Fate in Bœthius and the Neoplatonists* dans *Speculum*, IV, 1929, pp. 62-72. — Ad. Fortescue and Geo. D. Smith, *Bœthii De Consolatione*, Londres, 1925, appendice 1er: *De Providentia et Fato*. E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928, pp. 175 ss. Enfin et surtout: E. Gilson, loc. cit., pp. 167-171.

17543 Ainsinc peut estre on fortunez
Pour estre, des lors qu'il fu nez,
Preuz e hardiz en ses afaires,(1)
Sages, larges e debonaires,
D'amis garniz e de richeces,
E renomez de granz proeces;
Ou pour fortune aveir parverse;

« Quando igitur aliquis ex impressione cœlestium corporum et superiorum causarum secundum prædictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles... dicitur esse bene fortunatus; et e contrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur »... (2).

Dans les vers suivants (17582-726), Nature chante avec ferveur et entrain, avec une naïveté plaisante aussi, le triomphe de la raison humaine sur l'action des cieux et sur tous les éléments. S'il prenait fantaisie aux corps célestes de sécher l'air au point d'exposer les gens à mourir de chaleur, ceux-ci, grâce à leur raison et à leur volonté, pourraient facilement s'en défendre. Ils bâtiraient des maisons fraîches ou creuseraient des cavernes où ils iraient se réfugier en faisant des pieds de nez aux corps célestes. Des procédés analogues pourraient être mis en œuvre contre les déluges éventuels, les famines, les froids trop rigoureux. Pour se protéger ainsi l'homme n'a qu'à se servir de sa raison. Plus précisément, qu'il apprenne l'astronomie et l'astrologie; seules, en effet, ces sciences permettent de connaître les positions diverses des astres ainsi que leurs influences cosmiques, et partant de prévoir les phénomènes de la nature; à moins, bien entendu, que Dieu les fasse connaître miraculeusement, par vision ou révélation. Or, si le corps a ainsi le pouvoir de se jouer des éléments, que penser de l'âme. Elle est évidemment plus puissante que le corps, puisqu'elle le meut, le porte, le fait vivre. Que l'homme sache donc par cœur cette sentence: il est lui-même cause de son malheur. Les tribulations extérieures n'en peuvent être que

(1) Ainsi un homme peut être, dès sa naissance, porté à la hardiesse.
(2) *Contra Gentiles*. lib. 3, cap. 92; éd. Léonine, T. 14, pp. 278-82. *Summa Theol.* I, 115, 4, 3; éd. Léonine, T. 5, p. 544. — T. Deman, *Le « Liber de Bona Fortuna » dans la théologie de S. Ths d'Aquin*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1928, pp. 38-58.

l'occasion. S'il se rend compte de sa condition, il verra qu'il est au-dessus de la fatalité et il n'en craindra rien.

Ces vers se comprennent aisément. Notons que cette confiance dans la raison et dans la puissance naturelle de l'homme est bien conforme à l'esprit du temps. Elle est, comme on sait, une des caractéristiques de l'art de cette période (1).— Remarquons aussi que Nature ne s'oppose pas à une raisonnable astrologie. En cela, elle n'est que logique avec elle-même. Puisque les corps célestes exercent une influence dans le monde sublunaire, — influence décisive, en certains domaines —, il est possible de prévoir, par la connaissance des conjonctions des astres, certains phénomènes terrestres. Cette position rencontre celle des meilleurs esprits du temps (2).

Nature conclut ses considérations sur la destinée, en les rattachant — assez artificiellement du reste — à l'intrigue du Roman. Je m'étendrais bien davantage sur ce sujet, dit-elle; je dirais en particulier ce qu'il faut penser de la fortune et du hasard (cas casus). Mais, ce serait trop long. Quiconque ne connaît pas ces matières n'a qu'à interroger les clercs qui les enseignent. D'ailleurs, ajoute-t-elle, je n'ai parlé des destinées que parce que mon sujet l'exigeait. Car, mon ennemi (l'homme) pourrait bien dire, pour se défendre de mes accusations, que je le blâme sans raison. Il lui arrive, en effet, de soutenir qu'il n'est pas libre, que Dieu le pousse irrésistiblement au vice ou à la vertu. « Prenez-vous-en à Dieu, dit-il, qui a voulu qu'il en fût ainsi ». Non, non, cette réponse est fausse. Le vrai Dieu qui ne peut mentir ne fait pas consentir les hommes au mal. Leur folie leur vient d'eux-mêmes. Ils s'en abstiendraient, s'ils se connaissaient mieux et s'ils invoquaient leur créateur. Sans doute, les animaux, dénués d'intelligence, sont par nature ignorants d'eux-mêmes et partant n'ont aucune responsabili-

(1) « ...Il n'y a rien là des grâces un peu fades des fresques antiques: nul amour vendangeur, nul génie ailé qui moissonne... *C'est l'homme tout seul, luttant avec la nature* ». E. MÂLE *L'art religieux en France au treizième siècle*, Paris, 1910. p. 96.

(2) Cf.: p. 248, notes 2 et 3. On voit combien inexacts et décevants sont les jugements comme celui déjà cité d'Abel Lefranc: « Il n'use pas de plus de ménagements pour combattre le dogme de la prédestination ou *la croyance à la prédiction possible de l'avenir* ». Les conclusions de Lefranc, dans cette étude, sont basées, en majeure partie, sur de semblables interprétations de texte.

té (1); d'ailleurs, s'ils jouissaient de la parole et de la raison pour apprendre, les hommes prendraient un mauvais parti. Mais, la créature raisonnable, homme mortel ou ange divin, si elle ignore ses ressources comme une sotte, cela tient à son vice (2) (17727-880):

17862 Mais raisonable creature,
Seit morteus on, seit devins anges,
Qui tuit deivent a Deu loanges,
S'el se mesquenoist come nice,
Cist defauz li vient de son vice,
Qui le sen li trouble e enivre,
Car el pot bien raison ensivre
E pot de franc vouloir user;
N'est riens qui l'en puisse escuser.

V — *LE MONDE SUBLUNAIRE* (suite)

Je reviens aux corps célestes, dit Nature. Ils font exactement tout ce qu'ils doivent faire pour les créatures qui sont soumises à leurs diverses influences. C'est ainsi que par les vapeurs qu'ils soulèvent, ils font contrarier les vents, enflammer l'air, éclater le tonnerre; sous l'effet de la chaleur et des mouvements qu'ils provoquent, les nues crèvent, jetant la foudre et l'ouragan, dans des tourmentes affreuses qui vont parfois jusqu'à renverser les arbres les plus solides et jeter par terre clochers et tours. Certaines gens prétendent que ce sont les démons qui, avec leurs ongles et leurs crocs, produisent ces dégâts. De tels propos ne valent pas deux navets. Ces phénomènes ont des causes naturelles: les vents et les tempêtes que provoquent les influences variées des corps célestes (17880-918). — Les cent vers qui suivent (17919-18012) développent le même thème dans une forme où l'imagination joyeuse et la fantaisie extravagante s'entremêlent ici et là des soucis d'humanisme gréco-latin. Nous y voyons l'air pleurer à grosse larmes, les nues déchirer leur manteau noir, les fleuves sortir de

(1) Boèce, *De Consolatione*, lib. 2, pr. 5; éd. Stewart-Rand, p. 202.
(2) « Nam ceteris animantibus sese ignorare naturæ est; hominibus vitio venit ». Ibidem.

leur lit par suite des crues démesurées et fournir aux poissons l'occasion d'une promenade à travers les champs et les forêts etc.

Tout n'est pas fantaisie cependant dans ces vers. Ils sont le développement, en termes d'imagination, d'une théorie qui faisait souvent l'objet d'une « question » dans les milieux scolaires du temps, à savoir: les vents, les pluies, les éclairs et le tonnerre sont dus à l'élévation de vapeurs terrestres par l'influence des astres, « par les vapeurs qu'il (les cieux) font lever. » Langlois, dans son édition indique comme source de cette idée, un passage du *De Planctu Naturae* (1). La forme dans laquelle elle s'exprime nous oriente plutôt vers les *Météorologiques* d'Aristote où cette question est longuement traitée (2), et plus particulièrement vers les œuvres des maîtres universitaires qui reprenaient ses doctrines dans leur enseignement. Le *Livre des Météores* d'Aristote était au programme à la Faculté des Arts de l'Université de Paris, à cette époque (3). C'est ainsi qu'Albert le Grand nous a laissé un *Traité des Météores* dont la substance vient d'Aristote et dans lequel, il traite longuement du tonnerre, de la pluie, des vents, etc. En voici quelques extraits qui sont de nature à éclairer notre texte:

« Redeamus ergo nunc dicentes veram causam tonitrui et fulguris, sequentes Aristotelem sic dicentem: Dico quod res istæ quæ prædictæ sunt, non sunt nisi ex vapore... Fiunt etiam inde pluvia et grando et nix etc...(4)

« Causa efficiens omnium ventorum in communi est quod cum volvitur sol in orbe suo et radius ejus directe opponitur terræ et appropinquat terræ quantum potest directa oppositione, tunc elevat vaporem ex ea... Ergo natura pluviæ quæ generatur a vapore aquæ et natura venti quæ generatur a vapore terræ est diversa(5) ».

(1) T. 4, p. 312.
(2) Lib. 2, cap. 4; éd. Didot, T. 3, pp. 583 et ss.
(3) *Chart. Univ. Paris*, T. 1, p. 227.: Statut de 1255.
(4) Albert le Grand, *Meteorologica*, lib. 3, tract. 3, cap. 4; éd. Borgnet, T. 4, p. 642.
(5) Ibidem, lib. 3, tract. 1, cap. 4; éd. Borgnet, T. 4, p. 590. — « Est autem hic attendendum quod secundum ea quæ dicta sunt, ventus est vapor terreus æris su.periora transcendens et ærem fortiter percutiendo impellens ». Ibidem, cap. 5

Muni d'explications rationnelles, Albert le Grand comme Jean de Meun est à même de rejeter les explications superstitieuses:

« Omnes autem antiqui Philosophi Hesiodistæ... Deo Jovi, tonitruum et fulgur attribuunt... Quod autem hoc dictum Antiquorum error sit, omnino patet tali ratione: quæcumque enim causam determinatam et necessariam habent in natura, non possunt homines immutare; tonitrua ut patet par habita, causas determinatas habent in natura... »(2).

Les vers 18013-286 nous offrent une digression sur une mystérieuse discipline: la « science des regards ». Le beau temps revenu, dit Nature, l'air revêt son manteau d'azur, et les nuages, pour réjouir le monde, s'arment d'un arc qu'on appelle arc-en-ciel (ars celestres). Or, au sujet de l'arc-en-ciel, nul, s'il n'est maître dans la « science des regards », ne peut dire comment le soleil le colore, combien de couleurs il a et quelles, pourquoi autant et pourquoi telles. Celui qui voudrait apprendre ces choses, devrait se faire le disciple d'Aristote, l'homme qui a le mieux écrit sur la nature, depuis les origines du monde:

18030 E li couvendrait prendre cure
D'estre deciples Aristote,
Qui meauz mist natures en note
Que nus on puis le tens Caïn.

Il lui faudrait aussi posséder à fond le *Livre des Regards*, œuvre d'Alhazen. La connaissance de ce Livre est nécessaire à quiconque veut être renseigné sur l'arc-en-ciel; elle s'impose d'ailleurs à tout clerc naturaliste ou perspectiviste:

(2) Ibidem, lib. 3, tract. 3, cap. 22; éd. Borgnet, T. 4, p. 664. — Albert le Grand traite longuement de ces questions: Tract. I: *De ventis;* éd. Borgnet, pp. 587-613. Tract. 3: *De fulgore et tonitruo;* pp. 639-65. *De generatione pluviae et nivis;* pp. 535-38. — Quand on a parcouru ces chapitres, on est étonné que Jean de Meun nous ait épargné la rosée, la gelée, la neige, la grêle, l'origine des ontaines et des fleuves etc. Il est vrai qu'il va se reprendre avec les comètes, 'arc-en-ciel, les visions comme nous allons le voir.

18034 Alhacen, li niés Huchaïn,
Qui ne refu ne fos ne garz,
Cist fist le livre des Regarz:
De ce deit cil science aveir
Qui veaut de l'arc en ciel saveir;
Car de ce deit estre juigierres
Clers natureus e regardierres;(1)

Enfin, des notions de géométrie lui seront indispensables, car la géométrie est à la base des démonstrations du *Livre des Regards* (2). Ainsi renseigné, il pourra connaître les forces des miroirs ainsi que les causes de leur pouvoir. Car les miroirs ont des facultés merveilleuses: ils font apparaître les plus petites choses si grandes et si grosses, que, même de très loin, on peut les voir distinctement et les compter. Ce phénomène extraordinaire paraîtra incroyable à quiconque ne l'aura pas expérimenté. Et pourtant celui qui l'a vu et en connaît les causes n'a pas à le croire, il le sait (3). — Aussi bien, si Mars et Vénus lors de leur fâcheuse aventure, avaient eu à leur disposition de pareils instruments, jamais ils n'eussent été pris en flagrant délit. Les subtils lacets que Vulcain avait si malicieusement glissés dans leur lit, leur seraient apparus comme des poutres. Ils eussent alors été sur leurs gardes, et, en cas d'alerte, Vénus, rusée et friponne comme toutes les femmes, eût inventé quelque funambulesque histoire pour dépister le mari trop zélé.

Les miroirs ont encore bien d'autres propriétés étonnantes. Les uns rapetissent les objets et les font paraître très éloignés alors qu'ils sont tout près; d'autres représentent exactement leurs dimensions, d'autres ont la faculté de brûler les choses au-dessus desquelles on les pose, pourvu qu'on y fasse converger les rayons du soleil; d'autres enfin font apparaître des ima, ges sous les formes et les positions les plus variées: droites-

(1) « Clerc naturaliste et perspectiviste »
(2) 18041 E sache de geometrie,
Don necessaire est la maistrie
Au livre des Regarz prouver.
(3) 18059 Si ne serait ce pas creance,
Puis qu'il en avrait la science.

D'après l'enseignement commun des scolastiques, la croyance se distingue de la science, non pas en ce que celle-ci comporte la certitude et l'autre ne l'implique pas (Langlois, édition, T. 4, p. 313), mais en ce que la science exige l'*évidence* tandis que la foi l'exclut.

oblongues, renversées; ou encore ils en font sortir plusieurs d'une seule, suscitent des fantômes et font même apparaître des êtres qu'on dirait vivants etc. Du reste, les distances produisent souvent des illusions de ce genre. Sur ce sujet, Aristote rapporte le fait suivant, pour le moins extraordinaire: un homme avait la vue très affaiblie, par suite de la maladie. Or, lorsqu'il marchait et que l'air était obscur ou trouble, il voyait sa propre figure aller devant lui. — Là encore, il y a des gens qui après avoir été mystifiés de la sorte par les miroirs ou les distances viennent raconter qu'ils ont vu les diables. C'est évidemment faux.

Je ne veux pas pour le moment expliquer les diverses formes des miroirs, la manière dont ils réfléchissent les rayons, les angles que ceux-ci composent. Je ne dirai pas non plus comment il se fait que les objets représentés se trouvent retournés aux yeux des spectateurs qui les voient dans le miroir (1), et j'omets d'indiquer les lieux des apparences, les causes des illusions, etc. De même, je ne veux pas dire, beau prêtre (2), où de telles images ont leur être: si c'est dans les miroirs ou à l'extérieur, ni, au sujet d'autres visions qui arrivent soudainement, si elles sont objectives ou seulement dans l'imagination (3). La matière de toutes ces questions serait trop vaste et, au surplus, difficile à faire comprendre, surtout à des « gens lais », si on sortait des données générales. Ceux-ci d'ailleurs ne voudraient pas croire à la vérité de ces phénomènes. Il faudrait que les clercs qui pratiquent cette science voulussent bien leur prêter leurs instruments (18013-286).

Que signifient donc ces singuliers développements ? Qu'est-ce que cette science des miroirs et comment notre auteur

(1) Ces vers (18253-56) sont difficiles. Je crois que l'auteur veut faire remarquer ceci: les objets apparaissent dans un miroir en sens inverse. On constate facilement ce phénomène en plaçant une page écrite devant un miroir. Mon interprétation s'appuie en particulier sur les sens que possèdent les verbes « revirer » et « se virer » dans la langue du Canada français. Cf.: *Glossaire du Parler Français au Canada*, Québec, 1930, pp. 592, 593 et 697, 698. On sait que la langue française du Canada a conservé des formes et des significations anciennes que le Français de France a perdues. — Le sens de « revisées » donné par Langlois dans le Glossaire de son édition me paraît inexact.

(2) N'oublions pas que Nature fait sa confession au prêtre Génius.

(3) Cette énumération reproduit les titres de chapitres des traités médiévaux d'optique, comme on peut s'en rendre compte en feuilletant l'un ou l'autre de ces traités.

a-t-il été amené à en traiter en parlant de l'arc-en-ciel ? Nous serons passablement renseignés si nous allons consulter les auteurs recommandés par Dame Nature: Aristote et Alhazen. Aristote traite, en effet, de l'arc-en-ciel dans son *Livre des Météores*. Il en étudie successivement la nature, les couleurs, la formes etc. (1). Naturellement, les commentateurs, en particulier les Arabes, en traitent aussi. Selon son habitude, Albert le Grand rassemble ces divers enseignements et fait la part de ce qu'il croit être la vérité en y ajoutant les résultats de ses observations personnelles. Plusieurs chapitres de son *Traité des Météores* sont consacrés à cette question; il étudie successivement la *cause* de l'arc-en-ciel, ses formes, ses couleurs, les phénomènes de réflexion qu'il suppose (2). Ces auteurs enseignent communément que l'arc-en-ciel est une sorte de miroir constitué par l'air chargé de rosée ou de vapeur, réfléchissant les rayons du soleil. Albert le Grand en fait la démonstration dans un chapitre de son *Traité des Météores* intitulé: *Qualiter guttellae rorantis nubis sunt specula solis* (3).

En conséquence, l'étude de l'arc-en-ciel présuppose la connaissance de la science des miroirs ou des rayons (regarz), autrement dit de l'optique. Albert le Grand l'affirme expressément au début du chapitre que je viens d'indiquer:

« Volumus autem hic verificare hoc quod iris sit speculum solis; et ideo oportet nos incipere ab ære et repræsentationibus diversis speculorum ut melius intelligantur ea quæ dicturi sumus de coloribus iridis »(4).

Dans ce même chapitre saint Albert étudie longuement toujours en vue d'expliquer l'arc-en-ciel, les phénomènes de toutes ces « merveilles » que Jean de Meun évoque, avec une visible satisfaction, aux vers 18034-60 et 18153-246. Le chapitre suivant continue cette étude et reproduit en particulier

(1) Lib. 3, cap. 4; éd. Didot, T. 3, p. 602.

(2) Albert le Grand, *Meteorologica*, lib. 3, tract. 4, cap. 6-27; éd. Borgnet, T. 4, pp. 672-97. — Albert traite encore de l'arc-en-ciel au *Liber de Passionibus Aeris;* éd. Borgnet, T. 9, pp. 679 ss.

(3) Lib. 3, tract. 4, cap. 12; éd. Borgnet, T. 4, pp. 679-681.

(4) Ibidem, pp. 679, 680. — Roger Bacon, *Opus Tertium*, cap. 13; éd. J. S. Brewer, p. 43.; *Opus Majus*, pars 6, cap. 7; éd. J. H. Bridges, Oxford, 1897, T. 2, pp. 188-202.

l'exemple de l'homme à la vue affaiblie (18197-206), rapporté par Aristote dans ses *Météorologiques* (1):

« Ea autem quæ dicta sunt, exemplo probantur experto. Homo enim inventus est infirmus in visu, cujus visus debilitatus fuit ex humore grosso turbido in pupillam defluente in multa quantitate; et dum iret, ex multo humore tali abundante in oculis, imprimebatur in humore illo imago ejus confusa, et præcipue oculorum sicut in speculo quodam, ita quod putavit alium similem sibi coram facie sua ambulare. Cujus causa fuit... quia videlicet effigies corporum nata est figurari in ære humido et in aqua per eum modum quo figuræ rerum sunt in rebus ipsis »(2).

Les explications d'Albert le Grand sont incomparablement plus poussées que celles de Jean de Meun. Il ne fait pourtant que reprendre, en fonction de l'arc-en-ciel, quelques lois d'optique. Nous serons évidemment mieux renseignés sur cette dernière science, si nous allons consulter les spécialistes, en particulier l'auteur classique au moyen âge, en cette matière, recommandé par Jean de Meun: l'Arabe Alhazen. Le Livre des « regarz » ou des rayons dont il est ici question n'est autre que son *Optique* ou *Perspective* (3). Les latins l'ont surtout connue dans une traduction attribuée au Polonais Witelo ou Vitellion (4). Alhazen a aussi composé, entre autres œuvres, un traité sur les réfractions atmosphériques intitulé *De Crepusculis*. Ces travaux ont été abondamment utilisés par les phy-

(1) Lib. 3, cap. 4; éd. Didot T. 3, p. 602.

(2) Albert le Grand, *Meteor.*, ibidem, p. 681. Cf. aussi: Roger Bacon, *De secretis operibus artis et naturae*, cap. 5; éd. J. S. Brewer, loc. cit., pp. 534-35.

(3) Voir: M. Casiri, *Bibliotheca arabico-hispanica Escurialensis*, Madrid, 1760-70. I, p. 415 où se trouve la liste de ses œuvres. P. Duhem, *Le Système du Monde*, T. 2, pp. 119 ss. — La meilleure édition de l'*Optique* d'Alhazen est celle de F. Resner: *Opticae thesaurus Alhazeni Arabis...* Ejusdem *Liber de Crepusculis...* Item *Vitellionis Optica...* Bâle, 1572. — Comme on le voit cette édition contient l'*Optique* et le *Traité du Crépuscule* d'Alhazen, ainsi que l'*Optique de* Witelo. — Langlois (édition, T. 4, p. 313) dit qu'il n'a rien trouvé sur l'arc-en-ciel dans le *Thesaurus* d'Alhazen. Comme l'indique le texte de Jean de Meun, il eût fallu plutôt chercher, pour ce qui regarde l'arc-en-ciel, dans les *Metéorologiques* d'Aristote ou dans les œuvres d'un universitaire du treizième siècle, comme Albert le Grand. L'étude de l'arc-en-ciel n'entre que très indirectement dans l'Optique. Science des rayons, celle-ci étudie les lois générales de réflexion, de réfraction et de coloration etc.

(4) Cl. Beaumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13 Jhts* dans *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster, 1908.— A. Birkenmajer, *Etudes sur Witelo*, dans *Bulletin de l'Académie des sciences de Cracovie*, 1918-22.

siciens et les perspectivistes du treizième siècle, en particulier par Roger Bacon, John Peckam, Witelo; car, ainsi que dit Nature, la connaissance du livre des Regards s'impose aux « clercs natureus (physiciens) e regardierres (1) (perspectivistes) ». Witelo a lui-même écrit vers 1270, un Traité de Perspective qui s'inspire dans ses grandes lignes de l'*Optique* d'Alhazen. Il y étudie les lois de propagation de la lumière, la structure de l'œil, les conditions de la réflexion et de la réfraction, etc. John Peckam a aussi composé une *Perspectiva Communis*. Du reste, l'optique a connu une très grande vogue au treizième siècle, en particulier dans les milieux universitaires d'Oxford. Robert Grosseteste voit dans la lumière, la forme première des corps et il est ainsi conduit à attribuer à l'optique — et aussi à la géométrie — le premier rang parmi les sciences. Dans un tel système tous les phénomènes de la nature sont expliqués par des lignes, des angles et des figures, c'est-à-dire par la géométrie et l'optique (2). Roger Bacon paraît prendre une position analogue quand il soutient que « les mathématiques ont des expériences qui s'appliquent à toutes les sciences et que nulle science ne peut être connue sans elles » (3). On comprend aisément que, dans ce contexte, géométrie et optique aient été particulièrement nécessaires aussi à l'art (4).

Jean de Meun nous avertit que ses considérations sur l'optique ne sont que des généralités, et il nous renvoie, encore une fois, aux clercs, « avec une révérence ». On se convaincra aisément que sa remarque est littéralement vraie, et pour les généralités, et pour la science des clercs. Dire en effet que les miroirs et les rayons grossissent, rapetissent, éloignent les objets, faire l'énumération des principales espèces, décrire ou plutôt indiquer quelques-unes des images plus ou moins extraordinaires qu'ils font paraître, mentionner les autres sujets

(1) Ce mot a donc ici un sens précis: *Perspectivistes*, et non pas le sens général d'observateur.

(2) Sur ce sujet, voir: Emile Bréhier, *La philosophie du moyen âge* (*L'Evolution de l'humanité*, 45) Paris, 1937, pp. 276 ss. — E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1944, pp. 470 ss.— P. Vignaux, *La pensée au moyen âge*, Paris, 1938, pp. 85-97.

(3) *Opus Majus*, pars 6, cap. 2; éd. J. H. Bridges, T. 2, p. 173. — Raoul Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 56.

(4) H. Focillon, *L'art des sculpteurs romans*, Paris, 1931, chap. 10: *L'Art de Géométrie au moyen âge*.

qu'il conviendrait d'aborder, ce n'est en somme que traduire quelques titres de chapitre des traités d'optique en langue latine. Il suffit de feuilleter la *Perspective* d'Alhazen ou même les *Météorologiques* d'Albert le Grand pour s'en convaincre.

Des merveilles de l'optique, Dame Nature passe à des phénomènes non moins étonnants: les visions (18287-515). D'abord, les visions qui se produisent pendant le sommeil, lorsque « les sens communs sommeillent et que les sens particuliers veillent ». Elles causent parfois des illusions telles que les gens sortent de leur lit, s'habillent, prennent leurs instruments de travail, montent même à cheval et s'en vont courir au loin sans savoir où. Et quand les sens communs s'éveillent, ils sont tout ébahis de ce qui leur est advenu. Puis ils racontent que ce sont les diables qui les ont ainsi sortis de leurs maisons et portés en ces lieux. Il est bien évident qu'ils y sont allés d'eux-mêmes. — Des aventures analogues, occasionnées par des visions imaginatives, arrivent souvent à des personnes qui souffrent de maladies troublantes comme la frénésie. Par la faute de gardiens inattentifs, ces malades s'échappent et s'en vont dans des lieux très éloignés, où, abandonnés à eux-mêmes, ils périssent de froid et de faim.

On voit même beaucoup de gens en bonne santé être victimes d'illusions de ce genre, par exemple les mélancoliques, les peureux, ceux qui se laissent trop absorber par leurs pensées. Ces personnes-là construisent alors dans leurs têtes des imaginations de toutes sortes et ils croient dur comme fer à leur objectivité:

18355 E de tout ce leur semble lores
Qu'il seit ainsinc pour veir defores.

Il en est d'eux comme de celui qui rêve et croit voir les purs esprits, le paradis, l'enfer, et toutes les choses réelles ou possibles. Les amoureux, les personnes animées de haine mortelle, les prisonniers, tous ces gens-là, rêvent ainsi pendant la nuit, par associations d'idées semblables ou contraires, aux sujets que pendant le jour ils ont constamment à l'esprit. Ils croient alors, les malheureux, que leurs visions sont objectives; ils

s'en font fête ou deuil; mais, en fait, tout cela n'existe que dans l'imagination, qui trompe les cinq sens avec ses fantômes.

C'est par l'effet de pareilles illusions que certains individus croient être métamorphosés, pendant la nuit, en sorcière errant avec dame Abonde. Ils prétendent même que, dans le monde entier, les troisièmes enfants sont tous de condition telle qu'ils sortent ainsi trois fois la semaine, poussés par une espèce de fatalité. Ils ajoutent qu'ils pénètrent dans les maisons par les fentes et les crevasses, que ce sont leurs âmes, séparées de leurs corps, qui courent ainsi avec les sorcières; la preuve en est, disent-ils, que les choses étranges qu'ils ont vues ne se sont pas passées dans leur lit. Ils vont même jusqu'à soutenir que si, durant ces sorties, on retournait leur corps, l'âme ne saurait pas y rentrer.

Tout cela n'est que de l'horrible fantaisie et, au surplus, une chose impossible. En effet, il est bien entendu que le corps ne peut pas vivre sans l'âme. Si donc, dans les aventures susdites, on prétend que les âmes se séparent des corps, il faudra admettre que ces gens-là meurent et ressuscitent trois fois la semaine. Or, c'est une vérité indubitable, l'homme ne meurt qu'une fois et il ne ressuscitera qu'au jour du jugement, sauf le cas d'un miracle accompli par le pouvoir divin, comme celui de saint Lazare, rapporté dans l'Évangile. D'autre part, quand on vient raconter que l'âme ne saurait pas comment rentrer dans son corps, si on le dérangeait, on nous sert des fables. En vérité, l'âme séparée du corps est bien plus experte et bien plus intelligente que lorsqu'elle lui est unie, car cette union trouble ses desseins. Par conséquent à l'état séparé, elle trouverait bien plus facilement l'entrée du corps qu'elle n'en a découvert l'issue. Enfin, si l'on soutient que le tiers du monde va courir avec dame Abonde, comme ces vieilles sottes l'imaginent à cause de leurs visions, on devra dire que tout le monde y va et à toutes les nuits, parce que tout le monde rêve quinze fois dans la quinzaine, ou plus ou moins selon les capacités de son imagination.

Je ne veux pas, dit Nature, examiner si les songes sont vrais ou faux, ni dire pourquoi les uns sont horribles, les autres, paisibles, selon les tempéraments, les habitudes, les âges des personnes qui rêvent. De même, je laisse de côté la question de

savoir si, par ces visions, Dieu envoie des révélations ou si c'est le démon qui s'en sert pour mettre les gens en péril (18287-514).

Pourquoi donc ces vers sur les visions et les rêves et quelle est leur signification ? Encore une fois, nous serons bien avisés d'aller chercher du côté des œuvres universitaires. Aristote a écrit un *Livre sur le Sommeil et la Veille* dans lequel les sujets touchés ici par Jean de Meun sont longuement traités. Or, cette œuvre d'Aristote était aussi au programme de la Faculté des Arts de Paris, à cette époque, et, dans leurs commentaires, les maîtres s'étendaient longuement sur les visions, les rêves, les mystifications dues à l'imagination, à la maladie, à la passion. Albert le Grand, si représentatif de cet esprit universitaire, nous fournit encore de quoi éclairer ce passage. En suivant l'ordre de notre texte notons d'abord que son *De Somno et Vigilia* comprend un chapitre sur les somnambules: *De his qui faciunt in somno opera vigilantium.* On y trouve relatés, parmi plusieurs autres, les phénomènes et les « déceptions » rapportés par Jean de Meun:

« His autem habitis, oportet scire, quod quamvis somnus sit ligamentum sensus et motus, tamen in somno quidam moventur et faciunt multa opera quæ sunt vigilantium sicut est ambulare et equitare et aliquando quærere et insequi inimicos et forte occidere eosdem et redire ad lectum dormientes »(1).

Ces activités ont pour cause, des visions imaginatives:

« Hoc autem sine *phantasmate* movente non faciunt; quia autem phantasia, aut intellectus movet, sicut in scientia de Anima probatum est »(2).

Albert explique ensuite comment et chez quelles personnes ces perturbations se produisent. Dans le sommeil, dit-il, la chaleur naturelle du corps étant propulsée à l'extérieur, la frigidité lie les organes du *sens commun* et des *sens particuliers*. Or il arrive qu'une chaleur anormale, provenant de la nourri-

(1) Albert le Grand, *De Somno et Vigilia*, lib. 1, tract. 2, cap. 5; éd. Borgnet, T. 9, p. 145.
(2) Ibidem.

ture ou encore de la fièvre, s'introduise dans l'organisme et délie les organes de certains sens particuliers, spécialement de celui du toucher. « Si con li sen comun someillent, e tuit li particulier veillent » dit Jean de Meun. Albert le Grand précise cependant qu'il suffit que l'organe du toucher soit délié. Puis il ajoute:

« Hujus autem caloris potest esse causa *ira inimici* vel *concupiscentia mulieris* vel cibus calidus et aliquid tale; et tunc repulsa frigiditate ab exterioribus organis, laxantur membra ad motum... Contingit etiam aliquando tales cadere vehementer, et aliquando mori ex casu... »(1).

Dans les chapitres suivants Albert explique les situations respectives du sens commun et des sens particuliers dans le sommeil et dans le rêve. Il avertit que les « déceptions » susdites adviennent, à l'état de veille, aux gens qui souffrent de maladies nerveuses, spécialement aux frénétiques et aux mélancoliques:

« Ex his autem quæ prædicta sunt palam est quod in somno est deceptio, eo quod forma sensum afficiens accipitur ut res ipsa. Deceptionem autem istam invenimus etiam in vigilantibus quibusdam ægris, ut *melancholicis et phreneticis et maniacis*... »(2)

De même pour les amants, les craintifs, les personnes en colère:

« Adhuc autem ex superioribus longe dictis apparet quod facilitas deceptionis in sensibus *tam in dormiendo quam in vigilando* est ex passionis vehementia in qua existimus... sicut *trepidum* decipitur in timore existens, et *amans* decipitur in amore vehementi existens, in tantum ut etiam propter modicam similitudinem videatur timenti quod videat hostes, et amanti videatur quod videat dilectum. Eodem modo est etiam in ira et in omnibus concupiscentiis et passionibus... »(3).

(1) Ibidem. p. 146.
(2) Ibidem, lib. 2, tract. 1, cap. 3; éd. Borgnet, T. 9, p. 161. « Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi ». S. Thomas, *Summa Theologica*, I, 111, 3; éd. Léonine, T. 5, p. 518.
(3) Ibidem, tract. 1, cap. 7; p. 167.

Au sujet de Dame Abonde et des prétendues courses nocturnes des âmes, on trouvera d'excellents renseignements dans la note de Langlois (1). C'est là un thème très répandu, sous des formes variées, dans la littérature du moyen âge, tant latine que vulgaire. Il n'est pas propre à la scolastique mais il ne lui est pas étranger, comme l'indiquent les extraits de Guillaume d'Auvergne cités par Langlois. On remarquera que la réfutation de Jean de Meun implique une conception platonicienne de l'union de l'âme et du corps. Les platoniciens en effet conçoivent d'ordinaire cette union comme celle d'un moteur à son mobile et conséquemment ils la considèrent comme gênant les pouvoirs de l'âme. Au contraire, les penseurs du 13e siècle qui s'inspirent d'Aristote sur ce point enseignent que *par nature* l'âme humaine est destinée à s'unir au corps et que cette union seule lui permet de réaliser toutes ses potentialités. L'âme séparée se trouve comme dans un état violent. C'est ainsi que S. Thomas définit l'âme humaine en fonction du corps: « actus corporis physici, organici habentis vitam in potentia ».

Les vers 18499-514 énumèrent quelques sujets traités dans l'enseignement universitaire lorsqu'on étudie le sommeil, les rêves et les visions. Certains songes sont vrais, d'autres faux (2). Il y a des personnes qui ne rêvent jamais, d'autres, durant leur vieillesse seulement; les enfants rêvent peu; ces différences proviennent de la diversité des natures et des complexions (3). Les songes ne viennent pas de Dieu; ils ont une cause naturelle (4). Cependant, Dieu peut s'en servir pour faire des révélations, surtout par l'intermédiaire des bons anges (5). Le diable (li malignes esperiz) peut les provoquer et

(1) Edition, T. 4, pp. 314-16.

(2) Albert le Grand, *De Somno et Vigilia*, lib. 1, tract. 2, cap. 5; éd. Borgnet, T. 9, p. 146: « Somnium enim aliquando est verum, aliquando falsum ». Tout le livre troisième traite de la divination.

(3) Ibidem, lib. 2, tract. 2, cap. 5; éd. Borgnet, T. 9, p. 175: De his quibus non accidunt somnia, et de his qui obliviscuntur somniorum.

(4) Ibidem, lib. 3, tract. 2, cap. 4; éd. Borgnet, T. 9, pp. 200-202. « Quod autem quidam Stoicorum et Epicureorum dicunt, quod nisi a Deo immissa esse somnia et nullum somnium ab aliquo fieri nisi a Deo, non habet veritatem ».

(5) Ibidem, lib. 3, tra t. 1, cap. 4; éd. Borgnet, p. 181; *Summa Theologica*, Pars 2, q. 27, m. 1-3; éd. Borgnet, T. 32, pp. 293-302.

les utiliser pour tenter l'homme (pour metre les genz es periz) (1).

Je répète qu'il ne faut pas considérer les nombreux passages d'Albert le Grand qui viennent d'être cités, comme des sources directes de notre texte. Nous pourrions trouver d'aussi bonnes explications dans les œuvres de Roger Bacon, de John Peckam, de S. Thomas d'Aquin ou de quelque autre scolastique. Ces idées appartiennent à l'enseignement universitaire de l'époque et elles remontent, en bonne partie, au *De Somno et Vigilia* d'Aristote. Jean de Meun en expose quelques données très générales et peu compromettantes; il continue de mettre à la portée des laïcs les rudiments de sa science universitaire.

Nous sommes toujours à étudier les êtres et les phénomènes du monde sublunaire. Nature le rappelle dans la suite de sa confession, en parlant des comètes:

18535 Encore euvre plus l'influence
Des ceaus, qui tant ont grant poissance
Par mer e par terre e par air:
Les cometes font il pareir,
Qui ne sont pas es ceaus posees,
Ainz sont par mi l'air embrasees;
E po durent puis qu'eus sont faites,
Don maintes fables sont retraites.

C'est encore par l'influence des astres que paraissent les comètes. Mais, elles ne naissent pas, comme on pourrait le croire, au sein des sphères célestes; elles n'appartiennent pas au monde de la quinte essence. Allumées dans l'air, elles sont des phénomènes du monde sublunaire.

La brève durée des comètes donne lieu à bien des fables. C'est ainsi que les tireurs d'horoscope leur font présager la mort des princes (2). Le sentiment démocratique de Jean de

(1) Albert le Grand, *Summa Theologica*, loc. cit. S. Thomas, *Summa Theologica*, I-II, q. 80, art. 2: « Dicit enim Philosophus (Aristote) in *Libro de Somno et Vigilia* quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines ».

(2) Prince, au sens médiéval de *princeps:* chef d'état, roi, seigneur.

Meun non moins que son goût de la vérité s'insurgent contre pareille superstition. Les comètes, dit-il, n'ont pas plus d'attention pour les rois que pour les autres et les rayons qu'elles envoient sur eux ne sont pas plus puissants que ceux qu'elles déversent sur les pauvres. Du reste, on ne doit pas penser que les rois sont plus riches que les petites gens qui vont à pied. Car, c'est la suffisance qui fait la richesse, et la convoitise, la pauvreté. Pour tout dire, en reprenant la comparaison de l'auteur de l'*Almageste* (Ptolémée), les grands sont comme les peintures: vues de loin, elles plaisent, mais quand on s'en approche, le plaisir cesse. Ainsi en va-t-il des amis puissants. Horace lui-même nous l'assure (18535-88).

Les vers 18589-896 traitent de la noblesse, et, en termes farouchement égalitaires. Ils ont été expliqués au chapitre troisième (1). Après cette longue digression Nature reprend son idée principale: les comètes ne sont pas faites pour les princes:

18905 Mais s'il n'iert jamais reis ne princes
Par reiaumes ne par provinces,
E fussent tuit pareil en terre,
Fussent en pais, fussent en guerre,
Si feraient li cors celestre
En leur tens les cometes naistre,
Quant es regarz se recevraient
Ou teus euvres faire devraient,
Pour qu'il eüst en l'air matire
Qui leur peüst a ce soufire.

On trouve encore chez Albert le Grand des renseignements précieux et appropriés sur la nature et l'influence des comètes. Son *Livre des Météores* comprend tout un traité sur cette question (2). Albert y réfute les théories de plusieurs « anciens et modernes », puis rapporte les doctrines arabes, celles d'Avicenne, Algazel, Alphagranus, Albumasar, qui expliquent aussi les comètes par des vapeurs embrasées dans les régions supérieures de l'air et du feu. Il conclut ainsi:

« Dico ergo, quod cometes nihil aliud est quam vapor terrestris grossus, cujus partes sibi multum conjacent, paulatim ascen-

(1) p. 104 ss.
(2) Lib. 1, tract. 3; éd. Borgnet, T. 4, pp. 499-509.

dens ab inferiori parte æstus ad superiorem partem ejusdem, ubi *concavitatem ignis* contingit, et ibi diffusus est et *inflammatus;* et ideo videtur longus frequenter et diffusus »(1).

« Dico ergo quod stellæ habentes comas, efficienter et secundum locum suæ generationis sunt prope ærem inflammatum ex vicinitate ignis qui continet materiam remote et ipsum cometen »(2).

Rappelons que l'air et le feu sont des éléments et que leur « lieu » naturel se trouve immédiatement au-dessous de la sphère de la lune: le feu d'abord, l'air ensuite. Tous deux sont répartis dans ces lieux, sous forme sphérique, Or, l'air contient des vapeurs terrestres condensées qui entrent parfois en contact avec le feu et s'enflamment. C'est ainsi que se forment les nomètes. Elles sont donc des phénomènes du monde sublucaire.— Ces idées viennent d'Aristote. Dans ses *Météorologiques*, en effet, le Stagirite enseigne que les comètes proviennent de vapeurs condensées, contenues dans l'air supérieur et qui s'embrasent au contact du feu avoisinant l'orbe de la lune (3). C'est exactement ce que dit Jean de Meun:

18538 Les cometes font il pareir,
Qui ne sont pas es ceaus posees,
Ainz sont par mi l'air embrasees;

Albert le Grand s'est aussi posé la question de savoir si les comètes annoncent la mort des grands. Et il prétend que oui, du moins en un certain sens (4).

Les astres font encore paraître dans les régions supérieures des corps enflammés qui ressemblent à des dragons volants et à des étincelles. Le vulgaire croit que ce sont des étoiles qui tombent des cieux. Mais la raison ne peut pas concevoir que quelque chose puisse tomber de la région céleste:

18915 Dragons volanz e estenceles
Font il par l'air sembler esteles,
Qui des ceaus en cheant descendent,
Si con les foles genz entendent;
Mais raison ne peut pas voeir

(1) Albert le Grand, *Meteor.*, lib. 1, tract. 3, cap. 5; éd. Borgnet, T. 4, p. 502.
(2) Ibidem, cap. 9, p. 506.
(3) Aristote, *Meteorologica*, lib. 1, cap. 3; éd. Didot, T. 3, p. 555.
(4) *Meteor.*, lib. 1, tract. 3, cap. 11; éd. Borgnet, T. 4, p. 507.

Que riens puisse des ceaus choeir,
Car en aus n'a riens corrompable;
Tout est ferm e fort e estable;
N'il ne receivent pas empreintes
Pour qu'eus seient dehors empeintes;
Ne riens ne les pourrait casser,
N'il n'i lairaient rien passer,
Tant fust soutive ne perçable,
S'el n'iert espeir esperitable.
Leur rai, senz faille, bien i passent,
Mais nes empirent ne ne cassent.

Nous trouvons dans ces vers la confirmation de certaines explications données précédemment, sur la nature de la région céleste. Cette région est faite d'une substance incorruptible; il ne s'y produit pas de chocs qui en détacheraient des morceaux, parce que les mouvements de ses corps sont régis par un ordre absolument nécessaire; d'ailleurs, les sphères et les astres ne peuvent pas se briser, précisément parce qu'ils sont faits d'une matière incorruptible. On répète couramment en scolastique — surtout celle qui s'inspire d'Aristote — que la région du ciel est le domaine du nécessaire, tandis que dans le monde sublunaire tout est sujet à la corruption (1). — La matière des sphères célestes et de leurs astres, la quinte essence, ne laisse passer aucun solide, parce qu'elle est elle-même solide; seules les substances ou qualités « spirituelles », comme la lumière, la chaleur, les divers rayons cosmiques peuvent la traverser. Toutes ces idées reproduisent la conception aristotélicienne de l'univers telle qu'exposée dans le *Livre du Ciel* et les *Physiques* (2). — Ajoutons qu'Albert le Grand consacre un traité de ses *Météores* à l'étude des feux qui s'allument dans les régions supérieures de l'air: *De ignibus generatis in aere* (3). Ce traité suit immédiatement, dans le texte de saint Albert, celui des comètes. On y trouve un chapitre intitulé: *De figuris ignium in supremo aere generatorum* (4). C'est à un exposé de ce genre que Jean de Meun fait écho avec ses dragons volants (5).

(1) 18971 « Car quanque la lune a souz sei
Est corrompable, bien lou sai ».
(2) Voir plus haut p. 216 ss.
(3) Lib. 1, tract. 4; éd. Borgnet, T. 4, pp. 509-517.
(4) Ibidem, pp. 511, 12.
(5) Cf. L. Thorndike, *History of Magic*, New York, 1943, T. 2, pp. 562, 657, 58.

Selon qu'ils se rapprochent ou s'éloignent les uns des autres, les corps célestes produisent, par la diversité de leurs rayons, les étés et les hivers, les neiges et les grêles, en un mot, tous les phénomènes naturels. Ils provoquent aussi les éclipses; bien des gens s'en épouvantent, mais s'ils en connaissaient les causes, ils ne se troubleraient pas. De même, en opposant les vents, les astres soulèvent les flots de la mer, puis les apaisent; cela, en plus du mouvement de flux et de reflux, causé par la lune (les marées).

Ainsi, dit Nature, — et par là elle rejoint la trame du Roman — les cieux s'acquittent parfaitement de leur devoir envers moi. Je n'ai pas à me plaindre d'eux, non plus que des éléments, des plantes, des vivants, bêtes, oiseaux, poissons. Tous ces êtres suivent mes lois et travaillent fidèlement à la conservation de leur espèce. J'ai à me plaindre d'une seule créature: l'homme (18931-19021).

A l'instant même où elle l'accuse, Nature trace de l'homme un portrait magnifique (19021-19062): elle a réuni dans sa personne toutes les perfections dont elle disposait; elle l'a formé à l'image de Dieu; toute son activité et toute sa peine sont pour lui, car il est la fin de tout son labeur; ses qualités, soit corporelles soit spirituelles, il les a toutes reçues d'elle, une exceptée. « Il tient de moi qui suis sa dame, dit-elle, trois forces: l'être, la vie, la sensation; il a même l'intelligence, comme les anges. Pour tout dire, il est la synthèse des perfections du cosmos, il est un petit monde, un raccourci d'univers. Mais ajoute-t-elle, ce n'est pas moi qui lui ai donné l'intelligence (1). Mon pouvoir ne s'étend pas jusque-là. Je n'ai jamais rien fait d'immortel. Or l'intellect humain est incorruptible »:

19055 Senz faille, de l'entendement,
Quenois je bien que vraiement
Celui ne lui donai je mie;
La ne s'estent pas ma baillie.
Ne sui pas sage ne poissant
Que faire rien si quenoissant.
Onques ne fis rien pardurable,
Quanque je faz est corrompable.

(1) Entendement: l'intelligence, la raison.

« Platon lui-même l'affirme, continue Nature, quand il parle de mon œuvre et des dieux immortels. Au sujet de ces derniers, il dit que leur créateur les soutient éternellement dans l'existence par sa seule volonté et que si ce vouloir ne les conservait pas, tous devraient disparaître. Il ajoute que mes œuvres sont toutes périssables, tant mon pouvoir est pauvre et déficient en comparaison de la grande puissance du Dieu qui voit tout dans un éternel présent »:

19071 Mi fait, ce dit, sont tuit soluble
Tant ai poeir povre e obnuble
Au regart de la grant poissance
Dou deu qui veit en sa presence
La triple temporalité
Souz un moment d'eternité.

« Voici les paroles mêmes que Platon met dans la bouche de l'Empereur céleste; du moins, est-ce le sens, selon le langage de France: « Dieux, fils des dieux, je suis votre auteur, votre père, votre créateur et vous êtes mes créatures, mes œuvres, mes ouvrages; par nature vous êtes corruptibles, par ma volonté, immortels. Car il n'est rien de ce que fait Nature qui ne défaille un jour ou l'autre; au contraire, tout ce que Dieu veut unir et composer ne sera jamais dissous. D'où je conclus: puisque vous avez commencé d'exister par la volonté de votre maître, vous n'êtes pas tout à fait exempts de la mort ni de la corruption; par nature, vous êtes tous mortels. Mais, grâce à mon vouloir vous ne mourrez jamais, car ma volonté a pouvoir sur les liens de votre vie... » (19063-112)

La première partie de ce passage (19021-62), est inspirée d'Alain de Lille (1): l'homme réunit dans son être l'ensemble des perfections de l'univers, il est le centre de la création, la fin des œuvres de Nature; il dépasse même celle-ci, par sa raison etc. Comme la plupart des auteurs médiévaux, Jean de Meun a soin de reconnaître l'origine de la dignité humaine, en la rattachant à Dieu. Ces vers sont d'une importance capitale pour l'appréciation du naturalisme de Jean de Meun.

La seconde partie (19063-112) reproduit un extrait du

(1) *De Planctu Naturae;* P. L. 210, col. 448. Pour une explication plus détaillée de ces vers, voir p. 75 ss.

fragment du *Timée*, traduit par Chalcidius (1). Cet extrait est amené ici pour confirmer par l'autorité de Platon, une idée énoncée quelques vers plus haut: toutes les œuvres de Nature sont corruptibles. Mais on y trouve aussi autre chose. Avant de produire sa citation, Jean de Meun nous avertit que c'est là le sens des paroles de Platon, « selon le langage de France » (2). Nous pouvons l'en croire et même nous convaincre que son observation a un sens plus profond qu'il pensait. Car, à la manière des commentateurs occidentaux des douzième et treizième siècles, il christianise le texte du *Timée* et fait du Dieu-artisan de Platon le Dieu-créateur des chrétiens (3). — Il n'est pas sans intérêt de noter que sous le terme *dii* du *Timée*, les commentateurs médiévaux voyaient les substances séparées, les anges (4). C'est sans doute en fonction de cette interprétation que Jean de Meun, forçant le texte de Chalcidius, les appelle *créatures*. — Observons enfin qu'avec ce fragment de Chalcidius, nous sommes encore en présence d'un texte fréquemment utilisé dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie.

Nature termine ainsi ses considérations sur le monde sublunaire par une exaltation de l'homme. Voici maintenant qu'emportée par son propre mouvement, elle va, pour ainsi dire, sortir de l'univers pour considérer Dieu lui-même, dépasser Platon avec toute la philosophie et proclamer les principaux mystères de la doctrine chrétienne.

(1) 19077 C'est li reis, c'est li empereres
Qui dit aus deus qu'il est leur peres.
Ce sevent cil qui Platon lisent,
Car les paroles teus i gisent;
Au meins en est ce la sentence
Selonc le langage de France.

(2) Ed. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, T. 2, Paris, Didot, 1867 p. 169.

(3) 19083 « Deu des deus don je suis faisierres,
Vostres peres, vostres crierres,
E vous estes mes creatures »

Le texte de Chalcidius lui-même ne contient pas les termes *créateur* et *créatures:* " Dii deorum, quorum opifex, idemque pater, ego: opera siquidem vos mea estis, dissolubilia quidem natura, me tamen ita volente indissolubilia ".

(4) « Omne enim genitum naturaliter tendit ad interitum. Unde et angelica natura naturaliter dissolubilis est, de qua ait Plato: « Dii deorum quorum opifexque ego, natura quidem dissolubiles, me sic volente indissolubiles ». Alain de Lille, *Regulae Theologicae*, Reg. 6; P. L. 210, col. 626c. Noter que le texte de Platon est interprété ici aussi dans un sens créationiste.

VI — *MYSTERES CHRETIENS*

De tous les philosophes de l'Antiquité Platon est celui qui a parlé le plus parfaitement de Dieu. Il n'a pas tout dit cependant, car il lui était impossible de connaître parfaitement l'Etre qu'aucune créature, excepté la Vierge Marie, n'a jamais pu comprendre:

19119 Si n'en pot il (Platon) pas assez dire,
Car il ne peüst pas soufire
A bien parfaitement entendre
Ce qu'onques riens ne pot comprendre
Fors li ventres d'une pucele.

Le verbe *comprendre* a ici le sens fort du latin scolastique *comprehendere*, lequel a d'abord une signification de l'ordre physique: contenir parfaitement une chose, l'embrasser dans toutes ses limites, puis une signification de l'ordre intellectuel: épuiser l'intelligibilité d'un objet de connaissance (1). Jean de Meun joue ici sur les deux sens. Platon n'a pas *compris* intellectuellement la divinité; ce lui était impossible, car Dieu est incompréhensible pour la créature, à tous points de vue. C'est là une doctrine communément professée par les théologiens scolastiques (2). Platon du reste, comme tous les philosophes anciens, n'avait pas les lumières de la révélation. — On peut dire, cependant, que la Vierge Marie a *compris physiquement* Dieu, puisqu'elle a porté l'Homme-Dieu dans son sein lors de l'incarnation du Verbe. Aussi, sa connaissance de la divinité a-t-elle dépassé celle de Platon:

19124 Mais, senz faille, il est veirs que cele
A cui li ventres en tendi
Plus que Platons en entendi,

(1) « Comprehendere enim est secundum totam substantiam et virtutem et respectum, rem comprehensam includere. » ALEXANDRE DE HALES, *Summa Theologica*, Pars I, Inq. 1, tract. 2, q. 2; éd. Quaracchi, T. 1, 1924. p. 60. — « Sciendum est quod illud comprehendi dicitur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur quantum est cognoscibile »; S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, 12, 7; éd. Léonine, T. 4, p. 127.

(2) S. Thomas ne fait qu'exposer une idée courante quand il écrit: « ...impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat ». *Summa Theologica*, I, 12, 7; éd. Léonine, T. 4, p. 127.

Car el sot des qu'el le portait,
Don au porter se confortait,
Qu'il iert l'espere merveillable
Qui ne peut estre terminable,
Qui par touz leus son centre lance,
Ne leu n'a la circonference;

La Vierge a su, dès le moment de la conception du Christ que Dieu est la sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part; autrement dit, elle a eu, par révélation, l'idée de l'infinie perfection de Dieu. — Cette métaphore de la sphère illimitée, reprise par Pascal, est souvent employée par les théologiens du moyen âge, pour exprimer l'infinité ou l'immensité divine, la transcendance impénétrable de Dieu. Ils précisent qu'il s'agit d'une sphère intelligible, ou encore, que c'est là un simple symbole, et ils l'attribuent d'ordinaire à Empédocle ou à Hermes Trismegistes. Alain de Lille en fait une règle théologique:

« Deus est spæra intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam... Ex eo enim quod principio caret et fine Deus, spæra dicitur; proprium enim spæricæ formæ est, principio et fine carere. Sed non est spæra corporalis, imo intelligibilis... »(1)

« ...sed id quod habet esse in se habet esse velut in circumferentia infinita, quæ non habet principium nec finem, sed in infinitum excedens essendi modum in creatura sicut circumferentia centrum. Propter quod dicit Trismegistus: « Deus est sphæra intelligibilis, cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam »(2).

19133 Qu'il iert li merveilleus triangles
Don l'unité fait les treis angles,
Ne li trei tout entierement
Ne font que l'un tant seulement;
C'est li cercles trianguliers,

(1) *Regulae Theologicae*, Reg. 7; P. L. 210, col. 627.

(2) Alexandre de Hales, *Summa Theologica*, loc. cit. — S. Thomas, — *De Veritate*, q. 2, art. 3; obj. 11 dans P. Mandonnet, *Quaestiones Disputatae S. Thomae Aquinatis*, T. 1, Paris, 1925, p. 40. — Il y a eu de nombreuses études sur ce thème: H. Denifle, *Archiv. für Literatur und Kirchengeschichte*, Berlin, T. 2, 1886, p. 428. — Cl. Baeumker, dans *Festgabe zum 70 Geburtstag G. von Hertling*, Freiburg in B., 1913, pp. 30 ss. — J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistes* (*Beitraege zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, XII, B. 2, H. 4), Münster, 1914, pp. 214-18. — E. Havet, *Etudes sur les Pensées de Pascal*, Paris, 1851. — Enfin, une étude plus récente et très au point: Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphaere und Allmittelpunkt* (*Beitraege zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle, 1937, cap. 4, pp. 172-186.

C'est li triangles circuliers
Qui en la vierge s'ostela.
N'en sot pas Platons jusque la;
Ne vit pas la trine unité
En cete simple trinité.

La théologie scolastique use souvent de symboles, en particulier celui du triangle, pour donner une idée du mystère de la Trinité. Ce mystère s'énonce ainsi: il y a en Dieu trois personnes réellement distinctes et une seule nature, parfaitement simple, commune aux trois (1). La Vierge Marie a contenu le Dieu trine et un; elle a connu ce mystère. Platon ne s'est pas élevé jusque-là. Les plus belles réussites de la philosophie ancienne sont dépassées par la théologie chrétienne. Du moins, Dame Nature l'affirme. Platon n'a pas connu non plus le mystère de l'Incarnation:

19143 Ne la deité souveraine
Afublee de pel humaine.

Dans la suite, Nature répète que c'est Dieu qui a donné à l'homme l'intelligence en le créant. Mais, ajoute-t-elle, l'homme le paya mal de ce bienfait, car il essaya de le tromper:

19145 C'est Deus qui crierres se nome.
Ci fist l'entendement de l'ome,
E en faisant le li dona;
E cil si li guerredona
Come mauvais, au dire veir,
Qu'il cuida puis Deu deceveir;
Mais il meïsmes se deçut,
Don mi sires la mort reçut,
Quant il, senz mei, prist char humaine,
Pour le chaitif oster de peine.

(1) Jean de Meun indique bien le caractère déconcertant et l'apparente contradiction de l'énoncé du mystère de la Trinité: « c'est le cercle triangulaire, c'est le triangle circulaire ». Tel commentateur moderne s'en déclare scandalisé: « On frémit aux blasphèmes qui ricanent sur les adorables mystères de la Très Sainte Trinité et de la divine Incarnation. » GASTON GROS, *L'amour et le Roman de la Rose*, Paris, 1925, p. 95. Devons-nous vraiment être scandalisés? Je ne trouve dans tout ce passage aucun blasphème qui « ricane », ni l'ombre d'une irrévérence; j'y vois au contraire l'exposition respectueuse, naïve, savoureuse et, au surplus, fort exacte, des grands mystères chrétiens. On ne saurait trop répéter que l'interprétation d'une œuvre quelconque du moyen âge présuppose une certaine connaissance de son esprit.

Plusieurs dogmes chrétiens sont évoqués dans ce passage. Les vers 19148-51 rappellent la désobéissance d'Adam et Eve au paradis terrestre et l'état de déchéance qui, selon la théologie chrétienne, s'ensuivit pour l'humanité tout entière (1). C'est ainsi que l'homme essaya de tromper Dieu, et en fait, se trompa lui-même. — Les vers 19152-54 font allusion aux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Pour racheter l'humanité coupable et déchue, le Fils de Dieu, seconde personne de la Trinité, s'est fait homme; il s'est uni à la nature humaine de Jésus de Nazareth et est mort sur la croix, « don mi Sires la mort reçut » (2). Il faut traduire *chaitif* (19154, 59), par *captif*. La théologie chrétienne enseigne en effet que l'homme après la chute se trouvait dans une sorte de captivité spirituelle et que le rédempteur l'en a délivré. Comme dit un verset de la liturgie de l'Ascension: le Christ a rendu captive la captivité elle-même, « *captivam duxit captivitatem* ». — Dieu « prit chair humaine, sans moi » dit Nature. C'est exprimer fort heureusement une autre vérité de l'enseignement chrétien, à savoir: la Vierge Marie a conçu le Messie-Rédempteur par l'action mystérieuse du Saint-Esprit et non à la suite d'un commerce charnel, « et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine » (3). Cette conception et cette naissance se sont donc produites à l'encontre des lois de la nature qui veulent que toute conception et toute naissance présupposent l'union charnelle de l'homme et de la femme. C'est pourquoi Nature dit: « sans moi ». Notre auteur insiste avec une délicatesse exquise, sur ce qu'il y a de merveilleux et d'étonnant dans cette naissance. « Je ne sais trop comment cela se fit, observe

(1) Le récit de la faute d'Adam et d'Eve se trouve d'abord au chapitre troisième de la Genèse. Il a été repris, en substance, par toute la tradition chrétienne qui a fait un dogme de la chute et de la déchéance originelles de l'homme. Ce dogme donne lieu en théologie à de longs traités sur le péché originel, l'état de nature intègre, l'état de nature déchue etc.

(2) Nature appelle donc le Christ, son Seigneur. C'est une déclaration à noter. Tout ce passage ne fait qu'exprimer, avec une mise en scène appropriée au Roman, les idées contenues dans le passage suivant du Credo catholique: « Qui propter nos et propter nostram salutem descendit de cœlo. Et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est. Crucifixus sub Pontio Pilato, passus et sepultus est ». Symbole de Nicée-Constantinople.

(3) Symbole de Nicée-Constantinople. Comparer le premier verset de l'*Angelus*, prière très ancienne des chrétiens: « Angelus Domini nuntiavit Mariæ; et concepit de Spiritu Sancto ».

Nature; je sais cependant que Dieu peut tout par son commandement » :

19155 Senz mei, car je ne sai coment,
Forz qu'il peut tout par son comant;
Ainz fui trop forment esbaïe(1)
Quant il de la vierge Marie
Fu pour le chaitif en char nez,
E puis penduz touz encharnez;(2)
Car par mei ne peut ce pas estre
Que riens puisse de vierge naistre.

En lisant ces vers, l'historien des doctrines du moyen âge ne peut s'empêcher de les rapprocher d'un passage de la *Theologia Christiana* où Abélard défend le mystère de la théologie contre les dialecticiens: « Dieu enfreint les lois de la nature et les règles établies par les philosophes à chaque miracle... La guérison de l'aveugle-né viole le principe suivant d'Aristote: *a privatione in habitum impossibile est mutatio*, et la maternité divine cette loi, considérée comme absolue par les philosophes: *Si peperit, cum viro concubuit* » (3).

L'Incarnation, poursuit Nature, a été prédite autrefois par maints prophètes, tant chez les païens que chez les juifs. C'est ainsi que dans les *Bucoliques* de Virgile on la trouve annoncée par la Sibylle et qu'Albumazar parle de la naissance d'une noble pucelle qui sera à la fois Vierge et Mère et qui allaitera son Père (l'Homme-Dieu); son mari (saint Joseph), dit-il, vivra à ses côtés, mais ne la touchera pas (4). Les chrétiens commémorent cette naissance à chaque année par une fête célébrée en septembre (19163-190).

Le passage des *Bucoliques* (5), cité dans ces vers a été très souvent considéré — sans fondement sérieux, du reste — comme une prophétie messianique (6). Le *Dies Irae*, comme on

(1) « Au contraire, je fus très étonnée ».
(2) Evocation du crucifiement de Jésus.
(3) Abélard, *Theologia Christiana*, lib. 3; P. L. 178, col. 1245.
(4) La doctrine chrétienne enseigne que saint Joseph, époux de Marie, mère de Dieu, n'eut pas de rapports charnels avec elle.
(5) IV, 5, 7-10.
(6) Voir, entre autres études sur cette question: M. J. Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile* dans *Revue Biblique*, 1922, pp. 552-72. — J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe églogue*. Paris, 1930. Cf. Abélard, *Epist.* VII; P. L., 178, col. 247.

sait, place la Sibylle à côté de David, comme ayant prédit la fin du monde (1). Quant au passage D'Albumazar (2), il n'a pas eu une fortune aussi heureuse que les vers de Virgile, mais les scolastiques ne l'ont pas ignoré. C'est ainsi que Roger Bacon en fait état dans son *Opus Tertium:*

« Et occurrit mihi modo una auctoritas, quam non posui loco suo sub verbis propriis; et est de B. Virgine nutriente Filium suum Dominum Jesum Christum, quam dicit Albumazar in Majori Introductorio, in sexto libro; sed expressius secundum translationem Hermanni; « Oritur puella in primo decano Virginis, ut Persæ Chaldæi, Aegyptii et omnes a prima ætate docent: virgo munda, puella dico immaculata, corpore decora, vultu venusta, habitu modesta, crine prolixo, puerum nutriens ac jure pascens... »(3)

Ajoutons que la liturgie catholique célèbre encore la Nativité de Marie, le huit septembre, comme au temps de Jean de Meun.

Nature termine enfin sa confession en résumant les principaux griefs qu'elle a contre l'homme (19191-436). Les honneurs dont elle l'a comblé ne pourraient être retracés. Or, l'homme, en retour, l'abreuve de honte. « Par la mort de celui qui reçut le baiser de Judas et que Longin frappa de sa lance (4), dit-elle, je lui conterai ses vérités devant Dieu qui me le confia

(1) « Dies iræ, dies illa
Solvet sæclum in favilla
Teste David cum Sibylla »

(2) Albumazar: philosophe et astronome arabe mort en 886, disciple d'Alkindi. Voir L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, T. 1, New-York, 1929, pp. 649-52. Article *Astrologie* dans *l'Encyclopédie de l'Islam*. Le texte que lose Jean de Meun se trouve dans son *Introductorium in Astronomiam*, œuvre bien connue des Latins au moyen âge, (Édition de Venise, 1506, p. 4, verso).

(3) Roger Bacon, *Opus Tertium*, cap. 14; éd. J. S. Brewer, 1859, p. 49. — Moins prudent que Jean de Meun (19178), Bacon explique comment Albumazar a pu connaître ces choses: « Et hujus ratio magna est quia patriarchi et prophetæ non solum scripserunt de Deo in Veteri Testamento, sed in multis allis libris tam philosophicis quam aliis... » — Le *Speculum Astronomiae* édité parmi les œuvres d'Albert le Grand, rapporte aussi un passage d'Albumazar qui n'est pas sans ressemblance avec celui de Jean de Meun: *Speculum Astronomiae*, cap. 12; éd. Borgnet, T. 10, p. 644.

(4) Allusions aux passages suivants des Evangiles: Matthieu, 26, 50; Jean, 19, 34. — « De l'instrument est venu le nom de Longin, ce qui prouve bien qu'on ne savait pas le vrai nom du soldat, mais non pas que lui-même n'ait pas existé ». M. J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1936, p. 499. — C. Kroner, *Die Longinus Legende, ihre Entstehung und Ausbreitung in der franzoesische Literatur*, Munster, 1899.

lorsqu'il le fit à son image. Il est orgueilleux, meutrier, félon, avare, hypocrite, idolâtre, sodomite etc., il a tous les vices. Puisque toute chose doit retourner à son principe, comment l'homme peut-il envisager le jour où il paraîtra devant son maître, ce juge impartial et infaillible qui pèse tout et rend à chacun selon son dû (1) ? Quel sort peut-il attendre sinon l'enfer où il sera enchaîné pour l'éternité devant le prince des démons ? » — Suit une description terrifiante de l'enfer, largement romancée, comme il convient, dans laquelle les imaginations de l'époque et de l'auteur s'entremêlent aux souvenirs du tartare grec (2). « Je laisse à Dieu, continue Nature, le soin de punir l'homme de tous les péchés dont il est coupable. Mais ceux dont Amour se plaint, c'est à moi qu'il appartient de les dénoncer et d'en demander justice, puisque, par eux, les hommes me refusent le tribut que me doivent tous ceux qui possèdent mes instruments. Génius, allez donc rencontrer le dieu d'amour et son armée. Dites-leur que je vous envoie pour excommunier tous nos adversaires et aussi pour absoudre tous ceux qui s'efforcent de bien aimer et de multiplier leur lignage. Dites à ces derniers que je leur pardonne tous leurs péchés, non seulement pour dix ans, mais pour toujours. Écrivez donc cette sentence sur le champ et promulguez-la au plus tôt ».

Nature dicte alors sa sentence et Génius écrit. Puis la parodie de la confession se continue; le prêtre absout son illustre dame, et lui impose, en guise de pénitence, de demeurer dans sa forge et de continuer son service jusqu'à ce que le roi qui a pouvoir sur tout en décide autrement. Génius dépose alors sa chasuble, son aube et son rochet (3), puis il prend ses ailes et s'envole.

Bien des remarques resteraient à faire au sujet de ce long discours. Mais comme il contient la partie principale de la philosophie de notre Roman, je les renvoie au chapitre septième. Quant à la plainte de Nature contre l'homme et à la doctrine morale qu'elle implique, j'en donnerai l'explication en commentant le message de Génius.

(1) Evocation de la doctrine chrétienne du jugement de l'homme par Dieu, après la mort.
(2) Empruntés surtout aux *Métamorphoses*, IV, 457-63.
(3) p. 204.

CHAPITRE VI

LE MESSAGE DE GÉNIUS

Sa confession terminée, Nature qui demeure dans sa forge, reprend ses marteaux et continue de fabriquer des individus pour assurer la perpétuité des espèces. De son côté, Génius s'envole, plus vite que le vent, pour porter à l'armée du dieu d'Amour le message de son illustre pénitente. Dès son arrivée, il observe que Faux-Semblant et Abstinence-Contrainte se sont retirés, ce qui signifie sans doute que le jeune homme va désormais jouer franc jeu. Les membres de l'armée manifestent une joie débordante en voyant Génius et en apprenant le motif de sa venue. Tout de suite, le dieu d'Amour le revêt d'une chasuble, il lui donne anneau, crosse et mitre, tandis que Vénus lui pose dans la main un cierge, (1) « qui n'était pas de cire vierge ». Génius monte alors sur une estrade, déplie son parchemin et commence son allocution.

Cette allocution comprend deux grandes parties: 1o le message proprement dit (19505-19930) 2o une description du paradis, séjour éternel de ceux qui auront observé les règles morales indiquées dans ce message (19931-20667). Le millier de vers qui suit termine le Roman: la rose est enfin conquise (20668-21780). J'en résumerai les idées principales à la suite de la seconde partie.

I — *LE MESSAGE ET SA MORALE*

19505 De l'auctorité de Nature,
Qui de tout le monde a la cure,
Come vicaire e conestable

(1) Ce sont là les ornements de l'évêque, pour les grandes cérémonies liturgiques La parodie se continue.

A l'empereeur pardurable
Qui siet en la tour souveraine
De la noble cité mondaine,
Don il fist Nature menistre,
Qui touz les biens i amenistre
Par l'influence des esteles,

Ces vers reprennent une idée exprimée déjà plusieurs fois, mais qu'il n'est pas inutile de relever encore: Nature gouverne l'univers à titre de vicaire et de ministre de Dieu; aussi, les lois dont elle surveille l'application ont été instituées par son maître; ce n'est pas elle qui les a inventées:

19514 Car tout est ordené par eles
Selonc les dreiz emperiaus
Don Nature est oficiaus,

Génius rappelle aussi l'importance du mouvement des astres dans la marche du monde: tout est ordonné par leur influence. Les scolastiques expriment la même idée quand ils enseignent que les corps célestes sont dans l'univers des causes universelles. — La fécondité de Nature est encore une fois mise en relief:

19517 Qui toutes choses a fait naistre
Puis que cist mondes vint en estre.

Toutes ces idées sont reprises, quelques vers plus loin:

19895 E reclamez le deu celestre
Que Nature reclaime a maistre:...

19899 Cil est saluz de cors et d'ame.
C'est li beaus miroers ma dame.
Ja ma dame riens ne seüst
Se ce bel miroer n'eüst.
Cil la gouverne, cil la regle;
Ma dame n'a point d'autre regle;

Génius communique maintenant son message: sont excommuniés tous ceux qui méprisent les œuvres par lesquelles Nature est soutenue c'est-à-dire surtout la procréation; au con-

traire, celui qui s'efforce de « bien aimer », sera conduit en paradis, couronné de fleurs, pourvu qu'il se soit bien confessé (19527-42).

Les vers qui suivent (19534-686) précisent, dans un langage à la fois symbolique et licencieux, l'anathème qui vient d'être porté. Le messager de Nature appelle la malédiction sur les onanistes, les sodomites, les invertis etc.; il s'en prend surtout à ceux qui observent la continence, « ceux qui délaissent les instruments que Dieu tailla de sa main jadis et confia à Nature pour assurer l'immortalité des espèces dont les individus sont corruptibles ». « Si tout le monde, dit-il, faisait comme eux, pendant soixante ans, c'en serait fait de l'espèce humaine. Et si l'on prétend que cette abstention plaît à Dieu, il faut aussi dire que Dieu désire la disparition de l'homme sur la terre. A celui qui répondrait à cela que Dieu accorde à quelques-uns, par grâce, la volonté d'être continents, tandis qu'il ne l'accorde pas aux autres, j'objecterai que Dieu donne à tous, hommes et femmes, des âmes raisonnables et qu'il les aime tous également. Alors, il doit vouloir pour chacun la vocation qui le conduira le mieux à lui. Si donc, il désire que certains observent la continence pour qu'ils puissent mieux le suivre, n'est-il pas juste qu'il le veuille aussi pour tous les autres. Cette opinion, comme on le voit, conduit à l'erreur susdite: Dieu ne se soucierait guère de la cessation de la génération, de la disparition de l'espèce humaine ».

« Et donc, les hommes qui n'usent pas des organes par lesquels les mortels atteignent en quelque sorte l'immortalité (1) et auxquels tous et toutes nous devons la vie; ceux qui en pervertissent l'usage et les empêchent, de quelque manière que ce soit, de produire des fruits, tous ces dénaturés sont excommuniés. Je souhaite, en plus, que dès cette vie, ils perdent leur virilité, vivent dans la disgrâce et l'opprobre et reçoivent sans cesse à la face leur horrible forfait ».

Génius précise ensuite ce qu'on pourrait appeler la partie positive de son message (19687-930). Que les militants de l'armée d'Amour usent librement et largement de l'union charnelle:

(1) L'immortalité de l'espèce, celle que Nature poursuit par la multiplication des individus.

19687 Pour Deu, seigneur, vous qui vivez,
Gardez que teus genz n'ensivez;
Seiez es euvres natureus
Plus vistes que nus escureus,

Comme prêtre de Nature, il les absout de tous leurs péchés, s'ils mettent en pratique ses recommandations. Une seule règle doit les guider dans ce domaine: pourvoir au bien de l'espèce et assurer la perpétuité de leur lignage. Bien entendu, il n'y est pas question de mariage ou de fidélité conjugale: toute union charnelle qui poursuit le bien de l'espèce est permise et recommandée; elle s'impose même comme un devoir envers Nature.

Quelques emprunts à la mythologie viennent illustrer et appuyer cette exaltation sans nuance de la fécondité et de la procréation: la légende de Cadmus et des autres fondateurs de Thèbes (1); celles des trois Parques, de Cerbère, des trois furies. « Toutes trois vous attendent en enfer, dit Génius, pour vous torturer devant les trois prévots. Rhadamante, Minos et Eaque, si vous ne combattez pas les vices que Nature m'a énumérés dans sa confession. Vous en trouverez vingt-six, dit-il. — Effectivement, si on se reporte au vers 19224, on en compte vingt-six; mais la fornication et l'adultère ne s'y trouvent pas, et cette omission est en parfaite conformité avec la doctrine morale de notre personnage.

On n'est pas peu surpris de voir cette curieuse sentence se terminer par une recommandation à la prière:

19885 Pensez de mener bone vie,
Aut chascuns embracier s'amie,
E son ami chascune embrace
E baise e festeie e soulace...

19891 E quant assez avreiz joé
Si con je vous ai ci loé,
Pensez de vous bien confessier,
Pour bien faire e pour mal laissier,
E reclamez le deu celestre
Que Nature reclaime a maistre:
Cil en la fin vous secourra
Quant Atropos vous enfourra.

(1) Ovide, *Métamorphoses*, III, 101-130.

Cette première partie de l'allocution de Génius s'inspire du *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille, tout comme la plainte de Nature dont elle n'est que la répétition officielle. La parenté des deux pièces saute aux yeux. Mais, elles sont loin de contenir les mêmes idées, et rarement on aura aussi clairement que dans la comparaison de ces deux textes, l'évidence qu'il ne suffit pas toujours, pour expliquer une œuvre, d'en indiquer les sources. Sans doute, de part et d'autre, il s'agit d'une plainte de Nature et d'une excommunication portée par son prêtre contre les hommes qui violent ses lois; ce sont les mêmes cadres extérieurs, la même mise en scène, les mêmes personnages principaux, les mêmes formules souvent; dans les deux textes, Nature apparaît comme un personnage suréminent, présidant au gouvernement de l'Univers à titre de ministre et vicaire de Dieu, et Génius se présente comme son collaboratuer dans l'exercice de sa fécondité et dans la communication de la vie. Mais, si on considère les idées morales exposées de part et d'autre et les pratiques recommandées; si on considère surtout l'esprit qui anime chacun des textes, quelle différence!

La Nature d'Alain de Lille se plaint de la perversité de l'homme en général, et les vices qu'elle lui reproche sont tous considérés comme des vices en morale chrétienne. Elle ne s'en prend pas seulement aux péchés de la chair, mais aussi à l'ivrognerie, la gourmandise, l'avarice, l'orgueil, la prodigalité, l'envie etc., et, parmi les péchés de la chair, elle relève, ceux qu'en théologie scolastique on appelle les péchés contre nature: la sodomie, l'onanisme, la bestialité (1). On n'y trouve aucune attaque contre la continence; Chasteté et Hymen (le mariage) figurent dans le cortège des vertus à côté de Tempérance, Libéralité (Largesse), Humilité etc. En somme, le *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille est une apologie des vertus chrétiennes;

(1) Voir: P. L. 210, col. 449, 450 476. Voir surtout l'excommunication de Génius qui résume la plainte de Nature:... « a supernæ dilectionis osculo separetur... omnis qui aut *legitimum* Veneris *obliquat* incessum, aut gulositatis incurrit naufragium aut ebrietatis sentit insomnium aut avaritiæ sitiens experitur incendium, aut insolentis arrogantiæ umbratile ascendit fastigium... Qui autem a regula Veneris exceptionem facit anormalem, Veneris privetur sigillo; qui gulositatis mergitur in abysso, mendicitatis erubescentia castigetur; qui ebrietatis lethæo... » etc. Ibidem, col. 482. — Jamais la chasteté et la continence ne sont considérées comme des vices par Alain; or, ce sont les péchés les plus funestes d'après la Nature et le Génius de Jean de Meun.

Nature y condamne les pratiques que la doctrine chrétienne considère comme des fautes, surtout celles qui s'opposent aux vertus morales (1). L'excommunication de Génius ne fait que reprendre officiellement cette condamnation générale, et, elle est portée, non pas devant les militants du dieu d'Amour, mais en présence des vierges symbolisant les vertus.

Chez Jean de Meun, Nature et son prêtre accusent sans doute l'homme d'une multitude de perversions. Nature les énumère et Génius nous avertit qu'elles sont au nombre de vingt-six. Mais, les fautes qui retiennent ces deux personnages et contre lesquelles ils fulminent durant des centaines de vers, ce sont, non pas proprement ce qu'en théologie scolastique on appelle les péchés de la chair, mais les pratiques qui s'opposent à la reproduction et à ce que l'on considère comme un bien absolu de l'homme, auquel chaque individu doit contribuer: la perpétuité de l'espèce. Les autres sont laissées de côté. Dans ce contexte, la chasteté et la continence sont considérées comme des vices, et c'est même contre la continence que Génius a ses accents les plus enflammés. Les vers 19583-628 présentent sur ce sujet un argument extrêmement spécieux qui résume, en quelque sorte, les idées de notre personnage. Dieu, dit-il, veut la conservation de l'espèce humaine sur terre. Or, les hommes étant mortels, cette conservation ne peut s'opérer que par la génération constante d'individus nouveaux qui remplacent ceux qui disparaissent. C'est à cette fin que la nature, ministre de Dieu, a gratifié l'homme et la femme d'organes sexuels et qu'elle a attaché une si grande délectation à l'acte charnel. Aucun individu valide n'a le droit de se soustraire à ce devoir; les organes qu'il possède sont un signe évident de cette obligation, imposée à chacun par la nature et le Créateur. Si on prétend que Dieu veut que certains observent la continence pour mener une vie plus parfaite tandis que les autres

(1) Sans doute, parce qu'elles sont plus près de la nature que les vertus théologales. — Je crois devoir faire remarquer qu'en théologie scolastique, continence et chasteté ne sont pas tout à fait synonymes. La continence implique l'abstention complète des plaisirs de la chair; la chasteté peut être absolue, et alors elle se confond avec la continence; mais il y a aussi la chasteté conjugale qui n'est pas une renonciation complète à l'œuvre de chair, mais implique la fidélité au conjoint. On comprend alors mieux comment, dans le *De Planctu* d'Alain de Lille, Hymen et Chasteté peuvent figurer ensemble dans le cortège des vertus, et la présence de Génius se concilier fort bien avec les deux.

pourvoiront à la procréation, on s'abuse, car Dieu aime tous les hommes également; il désire pour tous la meilleure vocation compatible avec leur condition naturelle et il ne peut pas vouloir pour certains un genre de vie qui contredirait les lois de nature qu'il a établies (1). — Je présente ici l'argument de Génius sous une forme un peu différente afin d'en faire mieux voir la force. Ce sont bien là les idées qu'il proclame. D'ailleurs, la nécessité de pourvoir à la continuation du lignage et d'assurer l'immortalité de l'espèce revient, dans ce passage, comme un leitmotiv; et c'est précisément pour justifier et appuyer une exhortation sans réserve à l'amour sexuel. Le message du Génius de Jean de Meun est, en substance, une exaltation sans nuance de l'union charnelle, un pressant appel à l'amour libre. Nous sommes bien loin d'Alain de Lille et de son esprit (2).

La forme dans laquelle s'exprime cette morale libidineuse est aussi passablement différente de celle du *De Planctu Naturae*. En maints endroits, Alain de Lille touche des sujets scabreux, en particulier quand il dénonce les péchés contre nature. Mais, d'ordinaire, le style figuré en voile la grossièreté et il ne tombe jamais dans la vulgarité. Chez Jean de Meun, le langage symbolique, presque constamment employé dans l'exposé de ce message, non seulement ne réussit pas à voiler la trivialité des propos; il en accentue plutôt la désinvolture et provoque des jeux de mots et d'images extrêmement grossiers. Son personnage ne nous fait grâce d'aucun détail et les brutales recommandations qu'il répète avec un entrain digne d'une meilleure cause prennent la forme d'un défi à la pudeur et au bon goût non moins qu'à la chasteté et à la fidélité conjugale.

C'est ainsi que Génius, tant comme personnage que dans ses idées, se trouve très différent dans le *De Planctu Naturae* et dans le *Roman de la Rose*. Chez Alain de Lille, il est le collaborateur de Nature pour la réalisation des idées divines et la communication de la vie, mais, c'est Hymen qui est chargé par Nature de l'introduire, ce qui signifie que son action et

(1) Cette doctrine provient, sans doute du naturalisme gréco-arabe. S. Thomas la réfute au *Contra Gentiles* (III, 136). Elle résume parfaitement la théorie de l'amour qui traverse tout le roman de Jean de Meun. Voir p. 316.

(2) Sur la morale, conformité à la nature, voir p. 332.

son influence s'exercent dans les limites du mariage (1); chez Jean de Meun, il apparaît aussi comme le collaborateur de Nature, mais il s'agit d'une Nature tout autre, et la reproduction dont il est le génie ne connaît de loi qu'elle-même et le plaisir.

II — *LE PARADIS DES AMOUREUX*

19931 E se vous ainsinc preeschiez,
Ja ne sereiz empeeschiez
Selonc mon dit e mon acort,
Mais que li faiz au dit s'acort,
D'entrer ou parc dou champ joli
Ou les berbiz conduit o li,
Saillant devant par les erbiz,
Li fiz de la vierge berbiz,
O toute sa blanche toison.

L'expression « vierge berbiz » désigne ici la Vierge Marie; son fils, qui conduit le troupeau vers le parc, c'est Jésus-Christ dirigeant les fidèles vers la béatitude céleste. Ces symboles viennent des Évangiles, où fréquemment l'ensemble des croyants est comparé à un troupeau de brebis et le Christ qui les conduit à la vie éternelle, au bon pasteur (2), ou encore, à un agneau qui marche en tête et leur indique la voie (3). Le sens de ces vers est donc celui-ci: ceux qui prêcheront cette doctrine et la mettront en pratique iront au ciel. Si étonnant que ce soit, c'est bien le ciel des chrétiens que Génius promet comme récompense aux fidèles observateurs de sa libre morale, et la seconde partie de son discours est entièrement consacrée à sa description (19931-20667). Ces vers ne sont pas faciles à

(1) P. L. 210, col. 476. Le baiser que Nature donne à Génius n'est pas inspiré par Vénus. Ibidem, col. 480.

(2) « Qui autem intrat per ostium, pastor est ovium. Huic ostiarius aperit et oves vocem ejus audiunt, et proprias oves vocat nominatim et educit eas. Et cum proprias oves emiserit, . nte eas vadit; et oves illum sequuntur, quia sciunt vocem ejus ». Jean, 10, 3.

(3) « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi » Jean, I, 29. Cf.: les nombreux passages de l'Apocalypse où le Christ est présenté sous la figure d'un agneau: « stantes (les bienheureux) ante thronum et in conspectu *Agni*, amicti stolis *albis*... et clamabant voce magna, dicentes: Salus Deo nostro, qui sedet super thronum et Agno ». Apocalypse, 7, 10.

comprendre. Notre auteur y use et même abuse d'un langage symbolique qui n'est pas exempt d'obscurité et qui comporte au surplus beaucoup de mièvreries.

Continuant sa description de la troupe des fidèles, Génius déclare que les brebis ne sont pas nombreuses, que le sentier qui conduit au parc est étroit et peu fréquenté. —

19940 Emprès cui(1), non pas a foison,
Mais a compagnie escherie,
Par l'estreite sente serie,
Qui toute est flourie e erbue,
Tant est po marchiee e batue,
S'en vont les berbietes blanches,
Bestes debonaires e franches,
Qui l'erbete broutent e paissent,
E les flouretes qui la naissent.

C'est là une allusion à la doctrine du petit nombre des élus et aux passages suivants de l'Évangile sur lesquels elle s'appuie:

« Sic erunt novissimi primi, et primi novissimi; multi enim sunt vocati, pauci vero electi »(2).

« Intrate per angustam portam; quia lata porta, et spatiosa via est quæ ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta et arcta via est quæ ducit ad vitam et pauci sunt qui inveniunt eam »(3).

Les pâturages du parc possèdent des qualités merveilleuses: les herbes et les fleurs, qui y croissent, gardent une fraîcheur et une jeunesse éternelles; elles se trouvent toujours à leur état le plus parfait, « ou meilleur point de leur sages »; jamais les brebis qui s'en repaissent ne parviendront à les épuiser et, d'autre part, elles n'en seront jamais saturées (19949-99). — Ces vers rappellent, en termes figurés, les propriétés de la béatitude des élus dans le ciel. D'après l'enseignement chrétien, elle consiste dans la contemplation de l'essence divine. Or, l'essence divine, somme de toutes les perfections et de toutes les beautés, constitue, pour les bienheureux, un bien infiniment délectable, inépuisable, inaltérable, doué

(1) Emprès cui: Après le Christ, non pas à foison.
(2) Matthieu, 20, 16.
(3) Matthieu, 7, 14. Voir aussi: Matthieu, 22, 14.

d'une éternelle nouveauté; contrairement aux biens créés vers lesquels l'homme peut se porter, Dieu, comme objet de béatitude, ne déçoit et ne lasse jamais. On peut trouver ces idées, dans n'importe lequel traité scolastique de la Béatitude, ou encore dans telle ou telle œuvre de saint Augustin.

Le troupeau du bon pasteur ne connaît pas la nuit; il vit dans un jour perpétuel qui n'a ni matin ni soir et dont chaque heure ressemble à l'autre; cette journée qui dure sans cesse demeure toujours en un seul moment; elle n'est pas mesurée par le temps, n'a ni passé ni futur, mais seulement un présent, lequel n'est pas soumis à la succession; c'est que le soleil qui le cause stabilise le jour en un point immobile, d'une beauté et d'une pureté incomparables (20001-36):

20010 Toujourz en un moment demeure
Cil jourz, qui ne peut anuitier,...
N'il n'a pas temporel mesure,...
Tuit li trei tens i sont present,...
Mais ce n'est pas presenz qui passe...
Car li solauz resplendissanz,...
Fait le jour en un point estable.

Ces très beaux vers évoquent la doctrine scolastique de l'éternité. Les bienheureux au ciel ne vivent plus dans le temps, durée des êtres mobiles, mais dans l'éternité, durée de Dieu. Or, l'éternité est une durée immobile; elle n'a qu'un instant, toujours présent, sans commencement ni fin, sans succession. Le temps, au contraire, est une durée successive; il est fait d'instants passagers et multiples, et comporte un passé, un présent et un futur. L'unique instant de l'éternité embrasse éminemment tous ces instants du temps et les tient toujours comme présents. Les scolastiques disent encore que l'instant de l'éternité est un *nunc stans*, celui du temps un *nunc fluens*. Comparez les vers de Guillaume de Lorris:

361 Li Tens qui s'en vait nuit e jor,
Senz repos prendre e senz sejor.
E il ne s'i areste point,
Ainz ne fine de trespasser...

Dans ce discours, encore plus qu'ailleurs, Jean de Meun passe avec une inconcevable facilité, des considérations les plus élevées aux sujets les moins nobles. Certains critiques de la Renaissance l'accusaient d'avoir mêlé dans son Roman, le sacré au profane. Nous serions en droit de dire que sa description du ciel mêle le scabreux au sacré. C'est ainsi qu'après ses profondes considérations sur l'éternité, il nous sert une digression sur les mauvais effets de la castration. Il en énumère plusieurs, avec un parfait sans-gêne du reste, puis souligne ceux qu'il croit être les deux principaux: elle donne à l'homme des mœurs féminines; elle atteint directement le bien de l'espèce et, partant, fait grand tort à Nature (20037-82).

La castration évoque à l'esprit de notre auteur un souvenir de lecture. La mythologie rapporte en effet que Jupiter fit subir à Saturne, son père, cette honteuse mutilation pour régner à sa place. Nous sommes ainsi engagés dans une autre digression, qui traite de l'âge d'or et des origines de la société moderne. Virgile et Ovide en fournissent la substance. Notre auteur trouve dans ces textes classiques la confirmation de ses théories communautaires (1); il y trouve surtout et y introduit au besoin des arguments en faveur de ses doctrines morales. C'est ainsi que Jupiter dans son royaume posait comme loi première, un hédonisme absolu, en parfaite conformité avec celui que recommande Génius:

20095 Jupiter, qui le monde regle,
Comande e establist pour regle
Que chascuns pense d'estre aaise;
E s'il set chose qui il plaise,
Qu'il la face, s'il la peut faire,
Pour soulaz a son cueur atraire...

20102 Comunaument abandona
Que chascuns endreit sei feïst
Quanque delitable veïst;
Car deliz, si come il disait,
C'est la meudre chose qui seit
E li souverains biens en vie
Don chascuns deit aveir envie.

(1) Voir pp. 103 et 108.

Ces vers sont très significatifs. Sous le patronage de Jupiter, Génius formule le principe premier de sa morale: le plaisir et plus particulièrement le plaisir sexuel « deliz » (1), est ce que l'homme doit chercher et poursuivre en tout, « c'est le souverain bien ». Nous pourrions ajouter, en nous appuyant sur ce qu'il a dit ailleurs: en agissant de la sorte, l'homme s'avère un parfait observateur des lois de Nature et des volontés divines; c'est pourquoi, il mérite le paradis.

La suite traduit presque textuellement Virgile et Ovide (2). Avant le règne de Jupiter, il n'y avait ni propriétés ni possessions ni même d'arts mécaniques. Tout était en commun et la terre fournissait d'elle-même à l'homme ce dont il avait besoin. Jupiter bouleversa complètement ce mode de vie; il introduisit la propriété puis instaura la lutte et la contradiction dans tout l'univers. C'est ainsi que le monde est passé de l'âge d'or aux âges d'argent et d'airain, puis à l'âge de fer, où nous sommes actuellement. Or, dit Génius, cette situation réjouit les dieux des palais ténébreux (les démons), qui règnent sur les brebis noires (les réprouvés), celles qui n'ont pas voulu suivre l'Agneau (20083-220).

Quelques développements sur l'enfer et les réprouvés, en termes où l'imagination s'associe au symbolisme, puis nous revenons au parc. Le pasteur en refuse l'entrée aux brebis noires; il n'admet que les blanches; celles-ci d'ailleurs connaissent bien leur berger et lui aussi les connaît (20221-52). — Le pasteur désigne ici Dieu ou le Christ comme juge. Il n'admet au ciel que les justes et en refuse l'entrée aux indignes. C'est là une reprise, légèrement transformée du passage suivant de saint Matthieu:

« Cum autem venerit Filius hominis in majestate sua... tunc sedebit super sedem majestatis suæ. Et congregabuntur ante eum omnes gentes, et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab hædis; et statuet oves quidem a dextris suis, hædos autem a sinistris » (3).

(1) ...faisait
20111 A son cors quan qu'il li plaisait
Danz Jupiter li renveisiez,
Par cui deliz iert tant preisiez

(2) Virgile, *Géorgiques*, I, 125-46. Ovide, *Métamorphoses*, I, 110-127.

(3) Matthieu, 25, 31. Voir la suite.

Les vers 20249-52 glosent le passage suivant de l'Évangile de S. Jean:

« Ego sum pastor bonus, et cognosco meas et cognoscunt me meæ »(1).

Le plus beau et le plus délicieux de tout le troupeau, continue Génius, c'est le petit agneau blanc qui conduit les brebis au parc. Il doit les guider avec soin, car si l'une d'entre elles s'écarte de la voie, le loup la ravira (20253-66). — Nous avons vu que le Christ est souvent présenté dans la Bible et dans la Tradition, sous la figure d'un agneau. Génius veut donc rappeler ici la place de choix que Jésus-Christ occupe dans la phalange des élus: il est le plus glorieux de tous. Ces vers rappellent aussi le rôle de chef et de guide que, selon la théologie, le Christ continue de remplir du haut du ciel, à l'endroit des hommes qui sont sur le terre: il les dirige et les protège contre les ennemis de leur vie spirituelle, ceux que l'Évangile appelle les loups ravisseurs (2).

Nous assistons maintenant à un parallèle — très significatif du reste — entre le parc (le ciel) et le jardin de Déduit dont Guillaume de Lorris a fait la description dans la première partie du Roman. Les principaux objets qui ont réjoui l'œil de l'amant dans ce jardin servent maintenant de point de départ pour une comparaison détaillée qui fait ressortir la supériorité du parc. Observons d'abord, dit Génius, que les deux se comparent comme vérité à fable. Quiconque se trouverait dans le parc jugerait que le jardin carré est pur néant à côté de ce délectable pourpris, de forme sphérique parfaite (3). Pour nous en convaincre, parlons de ce que l'amant a vu au dehors et au dedans du jardin. Au dehors, il n'a vu que dix

(1) Jean, 10, 14.

(2) « Attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces ». Matthieu, 7, 15. — « Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum ». Matthieu, 10, 16. — « Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. Mercenarius autem, et qui non est pastor, cujus non sunt oves propriæ, videt lupum venientem et dimittit oves et fugit; et lupus rapit et dispergit oves ». Jean, 10, 12.

(3) « De fourme bien arondie »: les verrières et les miniatures représentent souvent les élus, formant autour de la Trinité qu'ils contemplent des cercles disposés en gradins.

laides images, peinte sur les murs (1). Or, celui qui regarderait à l'extérieur du parc (le ciel), aurait la représentation de toute la création: la terre, l'eau, l'air, le feu, les planètes, les étoiles et même l'enfer avec les diables. Poursuivons notre comparaison: qu'est-ce que l'amant a vu à l'intérieur du jardin? Déduit avec ses gens menant leur farandole; des fleurs, des arbres, des oiseaux, des bêtes, des ruisseaux; surtout, la belle fontaine sous le grand pin (2); il se vante même qu'il n'y eut jamais tel pin ni si belle fontaine (3). Seigneurs (4), rendez-vous compte que ce sont là des sornettes; toutes ces choses sont périssables, car Atropos les guette sans cesse pour les livrer au vorace Cerbère (20267-368).

Que penser maintenant des choses qui se trouvent à l'intérieur du parc? A vrai dire, on ne peut en parler proprement, car nul esprit ne saurait concevoir ni bouche d'homme recenser la grande beauté et le grand prix des réalités qui sont contenues là, non plus que les joies éternelles et vraies que goûtent ceux qui y demeurent:

20374 N'en sai je proprement paler,
Que nus cueurs ne pourrait penser,
Ne bouche d'ome recenser
Les granz beautez, les granz values
Des choses laienz contenues,
Ne les beaus jeus, ne les granz joies
E pardurables e veroies
Que li queroleeur demeinent
Qui dedenz la pourprise mainent.(5)

(1) Vers 129-462: Haine, Felonie, Vilanie, Covoitise, Avarice, Envie, Tristece, Vieillece, Tens, Papelardie.

(2) Vers 631-1614

(3) 1425 « En un trop bel leu arivai
Au derrenier, ou je trovai
Une fontaine soz un pin;
Mais puis Charle ne puis Pepin
Ne fu ausi biaus pins veüz. »

(4) N'oublions pas que c'est Génius qui adresse la parole aux barons d'Amour

(5) Reprise de la célèbre exclamation de S. Paul sur la béatitude des élus: « Quod oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum » I Corinthiens, 2, 9. — Remarquer que dans tout ce passage, Jean de Meun, oublie parfois le symbole des brebis et parle des habitants du parc comme de personnes. Ici encore, le symbolisme paraîtra parfois incohérent, si on n'a pas présentes à l'esprit les vérités symbolisées.

Ceux qui vivent dans ce parc sont en possession de toutes les choses délectables qui soient: c'est qu'ils puisent *tous les biens* à même une fontaine qui arrose tout l'enclos et dont la vertu est telle qu'après s'en être abreuvés, il n'auront plus jamais soif, ne seront plus sujets ni à la maladie ni à la mort (1). Notez bien que la fontaine dont je parle n'est pas celle que l'amant a vue sous le pin; on devrait se moquer de lui quand il vante cette fontaine-là, car c'est la source venimeuse qui tua le beau Narcisse. Celui-ci le reconnaît: il témoigne qu'elle est pernicieuse en l'appelant miroir périlleux (2). C'est une fontaine où les gens sains deviennent malades. L'amant dit qu'elle jaillit de deux sources très profondes. Mais je sais bien qu'elle n'a pas ses eaux par elle-même; tout ce qu'elle a lui vient d'ailleurs. Il dit encore qu'elle est merveilleusement claire. Mais c'est se payer notre tête; en fait, elle est sombre et trouble, car ceux qui s'y mirent n'y voient goutte et perdent la raison (3).

Il ajoute enfin qu'au fond se trouve un double cristal que le soleil fait briller, à tel point que celui qui y regarde aperçoit le jardin. C'est fort bien, mais notez que ces cristaux ne reflètent que la moitié du jardin; voyez surtout qu'ils ne brillent pas par eux-mêmes; leur éclat et leur pouvoir de réflexion sont empruntés; ils viennent du soleil (20369-464) (4).

Au contraire, la fontaine dont je vous parle est une fontaine salutaire: elle guérit les bêtes languissantes. Ses eaux, claires et vives, jaillissent de trois sources très subtiles qui sont si près l'une de l'autre que les trois ne semblent faire qu'une:

(1) Cette eau et cette fontaine symbolisent la vie divine. Les élus, auprès de Dieu, y participent et elle leur confère l'immortalité, l'impassibilité, la joie parfaite. Les passages de l'Écriture qui présentent sous la figure de l'eau, la vie divine participée par l'homme, c'est-à-dire la vie de grâce ou de gloire sont nombreux. Voir en particulier la rencontre de Jésus avec la samaritaine: « Respondit Jesus et dixit ei: Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum; qui autem biberit ex aqua quam dabo ei, *non sitiet in aeternum;* sed aqua quam ego dabo ei, fiet in eo *fons aquae salientis in vitam aeternam* ». Jean, 4, 13-14. — « Fluminis impetus lætificat civitatem Dei » Psaume 45, 5 — Dixit autem eis Jesus: Ego sum panis vitæ; qui venit ad me non esuriet, et qui credit in me non sitiet unquam ». Jean, 6, 35.

(2) Vers 1425-1614.

(3) L'amour fait perdre la raison.

(4) Toutes les perfections de la fontaine d'Amour lui viennent d'ailleurs. C'est là sans doute une allusion à la doctrine de la contingence des créatures: toutes les perfections que les créatures possèdent sont empruntées, reçues; elles viennent de l'Etre. L'idée reviendra plus loin.

20471 Si sont si près a près chascune
Que toutes s'assemblent a une,
Si que, quant toutes les verreiz,
E une e treis en trouverreiz,
S'ous voulez au conter esbatre,
Ne ja n'en i trouverreiz quatre,
Mais toujourz treis e toujourz une;
C'est leur propriété comune.(1)

On ne vit jamais pareille fontaine: elle ne s'alimente pas à des veines étrangères mais jaillit d'elle-même (2); contrairement à la fontaine d'Amour, elle n'a pas besoin de bassin de marbre ni de feuillage, car l'eau ne peut jamais lui manquer et elle vient d'une source si haute que les arbres ne peuvent pas y atteindre. La fontaine n'est cependant pas dépourvue d'ombrage et voici comment. Lorsque l'eau dévale de la source, elle passe près d'un petit olivier dont elle féconde les racines. Celui-ci se charge alors de fleurs et de fruits, et dépasse en proportion le pin du jardin de Déduit; il étend ses rameaux sur toute la fontaine et les brebis viennent s'abriter sous ses ombrages. A cet olivier est suspendu un rouleau où se lit l'inscription suivante: « ici, sous l'olivier qui porte le fruit du salut, court la fontaine de vie » (20465-524) (3).

Je vous révélerai maintenant, dit Génius, une chose incroyable. Dans cette fontaine brille une escarboucle merveilleuse toute ronde mais à trois facettes. Elle est placée bien en vue, de sorte que tous peuvent l'apercevoir flamboyer par tout

(1) Évocation du mystère de la Trinité. La fontaine, avons-nous dit, symbolise la vie divine à laquelle les élus participent et qui est cause de leur béatitude. Or la vie divine est possédée également par trois personnes, identiques en nature. Les trois sources figurent les trois personnes; « elles ne semblent faire qu'une » c'est-à-dire qu'elles sont identiques en nature et égales en perfection.

(2) Dieu a l'être et la vie par lui-même; toutes les autres réalités reçoivent l'être et la vie de Dieu. C'est là une doctrine fondamentale de la philosophie chrétienne. Voir: E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1ère série, Paris, 1932, pp. 45-86.

(3) L'eau et la fontaine figurent toujours la vie divine qui prend sa source en Dieu lui-même et qui est communiquée aux élus. L'olivier symbolise la croix, portant le Christ, ou encore le Christ glorifié. D'après la théologie, la vie divine dont la communication sauve et glorifie les hommes (vie de grâce ou de gloire) leur a été obtenue par la passion du Christ et elle leur vient toujours par sa médiation. Il est la tête du corps mystique. L'inscription donne la clef de tout ce passage: Dieu est la fontaine de vie et c'est par le Christ, « fruit de salu », que cette vie est communiquée aux hommes, sur terre et dans le ciel. « Quoniam apud te est fons vitæ et in lumine tuo videbimus lumen ». Psaume 35, 10. — Ego sitienti dabo de fonte aquæ vitæ gratis ». Apocalypse, 21, 6. — « Aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam ». Jean, 4, 14.

le parc. Telle est sa vertu que chaque facette vaut autant que les deux autres et que celles-ci ne valent que la troisième. On ne pourrait d'ailleurs les séparer, ni non plus les identifier. Nul soleil n'illumine cette escarboucle; elle est resplendissante par elle-même et son éclat est tel que le soleil qui éclaire le cristal double de l'autre fontaine paraîtrait obscur et terne à côté d'elle. Cette escarboucle merveilleuse est le soleil qu'ils ont là-haut; c'est elle qui y cause ce jour éternel, sans commencement ni fin ni succession, dont il a été parlé:

20554 Autres solauz laienz ne raie (1)
Que cil carboncles flambeianz.
C'est li solauz qu'il ont laienz,
Qui plus de resplendeur abonde
Que nus solauz qui seit ou monde.
Cist la nuit en essil enveie,
Cist fait le jour que dit avaie,
Qui dure pardurablement,
Senz fin e senz comencement,
E se tient en un point de gré,
Senz passer signe ne degré,
Ne minuit ne quelque partie
Par quei puisse estre eure partie.(2)

L'escarboucle est si puissante que ceux qui vont de ce côté et se mirent dans l'eau y voient parfaitement toutes les beautés du parc; bien plus, après qu'ils se sont regardés là, ils jouissent d'une science tellement parfaite qu'ils ne seront jamais le jouet d'aucune illusion. J'ajoute enfin que, malgré leur éclat, les rayons de ce soleil ne troublent pas la vue ni ne la fatiguent; au contraire, ils la renforcent et la réjouissent (3). Pour tout dire en un mot, quiconque verrait « la forme et la matière » de ce parc serait d'avis qu'il surpasse en beauté le paradis où Adam fut formé jadis (20525-596).

(1) « Il n'y a pas d'autre soleil que cette escarboucle qui rayonne là ».

(2) On aura reconnu dans cette escarboucle le symbole de Dieu, trine et un. Notre auteur le considère ici, surtout comme objet de la vision béatifique des élus. Dieu est le soleil du ciel c'est-à-dire qu'il est l'objet que contemplent les bienheureux et qui les illumine tous d'une lumière spirituelle. — La durée qui a cours, si on peut dire, dans le ciel, c'est la durée de Dieu, l'éternité. Notre soleil mesure le jour situé dans le temps, la succession et la limite; Dieu soleil du ciel fait le jour immobile, illimité, éternel. Ces vers sont très beaux.

(3) Les élus connaissent tout dans l'essence divine, d'une connaissance infaillible. Cette vision intellectuelle ne les lasse pas ; au contraire, elle les remplit d'une satisfaction toujours nouvelle.

Maintenant, Seigneurs, dites franchement, lequel est le plus beau, le parc ou le jardin ? Comparez les deux fontaines, les sources, les deux pierres précieuses, le pin et l'olivier, et dites ce que vous en pensez. Je m'en tiendrai à vos jugements, à condition que vous portiez une sentence juste et objective. Mais, sachez-le, si vous ne voulez pas confesser la vérité, j'en appellerai ailleurs (1). Pour vous mettre plus facilement d'accord je vous résume en deux mots ce que j'ai dit des deux fontaines: celle du jardin enivre de mort les vivants; celle du parc fait revivre les morts (2). Seigneurs, vous boirez à la fontaine du parc, si vous mettez en pratique mon enseignement. En voici les principaux points: honorez Nature et travaillez à ses fins; si vous possédez le bien d'autrui, rendez-le; ne commettez pas d'homicides; soyez loyaux et compatissants. Alors, vous irez au parc délectable, à la suite de l'Agneau, boire à la fontaine qui vous rendra immortels; vous irez chanter et caroler sous l'olivier. Je termine ici mon sermon. A vous d'agir (20597-667) ».

Quand Génius eut achevé son prêche, il jeta son cierge par terre et tout le monde en fut embrasé. Son message mit les barons dans des transports de joie. Pour ne pas manquer le pardon accordé, tous adhérèrent à la sentence, en s'écriant: amen, amen, fiaz, fiaz (3). Puis, Génius disparut et nul ne sut jamais ce qu'il était devenu (20668-703).

Nous voilà enfin parvenus au dernier assaut. Le combat des abstractions personnifiées recommence. Mais c'est pour finir tout de suite, car Vénus met le feu au château et Danger, Peur et Honte ainsi que tous les autres adversaires prennent

(1) N'oublions pas que Génius s'adresse à l'armée d'Amour à qui il demande d'avouer que le jardin de Déduit est inférieur au paradis promis aux amoureux de son école. Il leur demande en somme d'admettre l'infériorité de l'amour courtois, recommandé par Guillaume de Lorris.

(2) 20625 Cele les vis de mort enivre,
Mais cete fait les morz revivre.

Cette phrase indique clairement le sens et la portée de toute la seconde partie du discours de Génius. On y voit avec évidence que cette comparaison entre le parc et le jardin a pour objet de condamner l'amour courtois exalté par Guillaume de Lorris. En nul endroit, on ne voit mieux qu'en ce passage, que la seconde partie du Roman est en opposition avec la première, que Jean de Meun a écrit un Anti-Guillaume. Voir p. 321.

(3) Fiaz; vient du latin ecclésiastique *fiat*, qui termine parfois les psaumes et qui signifie alors, comme *amen:* que cela arrive, qu'il en soit ainsi. L'interprétation de Langlois (finale d'une sentence d'anathème: V, p. 105), ne me paraît pas juste.

la fuite, abandonnant la place aux assiégeants. Courtoisie, Pitié et Franchise accourent alors auprès de Bel Accueil pour le sauver des flammes; puis elles le supplient de recevoir l'amant et de lui accorder la rose. Bel Accueil ne se fait pas prier et l'amant peut enfin satisfaire ses désirs. Traduisons: la passion (Vénus) fait taire complètement chez la jeune fille les sentiments de pudeur, de crainte et d'intransigeance. Elle la pousse à recevoir l'amant avec toutes les complaisances et à se donner à lui. C'est ainsi que la passion vient dénouer l'intrigue. Un pareil dénouement est bien conforme à l'esprit de Jean de Meun (20704-21345).

On trouve dans le passage que je viens de résumer une longue digression, empruntée aux *Métamorphoses* d'Ovide: la légende de Pygmalion et de sa statue. Elle n'est pas en rapport direct avec l'intrigue, mais elle est en parfaite conformité avec l'atmosphère de sensualité qui baigne toute cette partie et arrive très à point pour illustrer l'hédonisme débridé qui couronne la doctrine morale du Roman (20817-21214).

On doit en dire autant des quatre cents vers de la fin, qui décrivent la possession de la rose (21346-780). Ils défient toute analyse. Nous devons cependant remarquer qu'ils sont le dénouement logique de la doctrine morale de Génius, de Nature et de tout le roman; ils font écho à cette déclaration très significative que faisait naguère l'amant:

10371 Atropos mourir ne me doigne
Fors en faisant vostre besoigne...
Car nus n'a, ce ne dout je point
Tant de delit come en ce point

L'amour sexuel, ordonné au bien de l'espèce, est le plus grand bonheur ici-bas; c'est aussi le premier commandement de Nature, et partant, de Dieu, dont elle n'est que le vicaire. Il est un avant-goût et même un gage du paradis des amoureux (1), qui n'est autre que le ciel des chrétiens:

21779 Ainsinc oi la rose vermeille
Atant fu jourz, e je m'esveille.

(1) Les amoureux selon l'école de Jean de Meun et non pas ceux de Guillaume de Lorris.

CHAPITRE VII

LA PHILOSOPHIE DU ROMAN DE LA ROSE

Tous les historiens qui ont étudié la seconde partie du Roman de la Rose sont d'accord pour affirmer qu'elle contient une philosophie ou plutôt un système de pensée. L'accord est moins parfait lorsqu'ils veulent caractériser cette philosophie et en déterminer la nature, encore que d'ordinaire ils y voient un naturalisme intégral ou un rationalisme, au sens moderne du mot (1). De toute façon la question reste ouverte, et les longues analyses que nous venons de poursuivre nous placent en excellente situation, semble-t-il, pour tenter une réponse. Essayons donc de rassembler et d'ordonner, avec le plus d'objectivité possible, les idées relevées au cours des chapitres précédents, pour voir ce qu'est la philosophie de Jean de Meun. Et puisqu'il convient de procéder avec ordre, commençons par les doctrines spéculatives.

(1) « Dans une composition qui forme un tout à part (la confession de Nature) et *qui est entièrement sienne*, Jean de Meun a déposé tout ce qu'il avait et voulait montrer de connaissances... et de plus, un système de philosophie matérialiste d'une hardiesse souvent incroyable ». J. J. Ampère, *Mélanges d'histoire littéraire*, T. 1, Paris, 1867, p. 339. — « Par sa philosophie qui consiste essentiellement dans l'identité, la souveraineté de Nature et de Raison, c'est le premier anneau de la chaîne qui relie Rabelais, Montaigne, Molière, à laquelle Voltaire aussi se rattache... Il clôt dignement le moyen âge, par une œuvre maîtresse qui le résume et le détruit ». G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, 10e éd., p. 135. — « Qu'on regroupe les éléments épars dans le roman: on reconstitue cette doctrine comme un tout parfaitement ohérent, où s'unissent en un faisceau homogène les principes d'un naturalisme intégral ». E. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française au XIIIe siècle* dans *Revue des deux mondes*, 15 septembre 1926, p. 442. — « Ce ne sont pas des critiques isolées qu'il sème au petit bonheur au gré de sa fantaisie, mais bien un système de philosophie dûment raisonné qu'il développe et tout émancipé de la théologie. Il est laïque par la science comme par la langue ». L. Thuasne, *Le Roman de la Rose*, Paris, 1929, p. 35. — Quelques jugements plus nuancés: « Il fut le Voltaire du moyen âge, avec toutes les restrictions que comporte ce complément ». G. Paris, *La littéra-*

I — *LES DOCTRINES SPÉCULATIVES*

Elles se trouvent surtout dans la confession de Nature, mais les autres parties du Roman en contiennent aussi, comme on l'aura constaté. Toutes ces idées réunies forment une synthèse cohérente et logique comprenant une conception de Dieu, une conception des origines et de la constitution de l'univers en général, une vision de l'homme en particulier.

Il est souvent parlé de Dieu dans ce Roman, et si on rassemble ce que l'auteur en dit ici et là, on se convainc aisément que le Dieu dont il professe l'existence possède non seulement tous les caractères du Dieu chrétien mais même tous les attributs que lui décernent les sommes théologiques du 13e siècle. Les premières paroles de Nature sont pour déclarer que Dieu est souverainement beau et bon, que l'univers doit son existence à cette bonté, « large, courtoise et sans envie », que s'il est beau c'est parce que Dieu lui-même est beau et qu'il en a conçu et médité la belle forme de toute éternité. « Ce Dieu qui de beauté abonde, quand il très beau fit ce beau monde, dont il portait en sa pensée, la belle forme pourpensée ». Nature est une fontaine de vie « toujours pleine », mais c'est Dieu qui l'a pourvue de cette fécondité parce que c'est lui qui l'a faite; étant infiniment bon, il est la source de toute vie et de toute perfection (1). — Le Dieu de Jean de Meun — si l'on peut dire — apparaît encore comme doué d'une science et d'une prescience infaillibles et universelles. Rien de ce qui se passe et se passera dans l'univers n'échappe à sa connaissance, pas même les événements les plus secrets, les plus contingents, les plus reculés dans l'avenir. Les cinq cents vers que Jean de

---

ture française au moyen âge, Paris, 1913, p. 184. — « Jamais peut-être, ces vers, cette ville, ces écoles où évoluait Jean de Meun n'ont été aussi imprégnés d'une mentalité théologique, ce qui ne veut pas dire d'une mentalité orthodoxe. Étant donné l'état d'esprit des maîtres ès arts de l'Université de Paris, à cette époque, c'est plutôt *à une doctrine à la fois chrétienne et frondeuse qu'il faut s'attendre* ». M. Gorce, *Le Roman de la Rose*, Paris, 1933, p. 18. cf. aussi: Marcel Françon, *Jean de Meun et les origines du naturalisme de la Renaissance* dans *Publications of Modern Language Ass.*, sept. 1944, pp. 624-645.

---

(1) p. 204.

Meun a consacrés à la conciliation de la prescience divine avec la liberté humaine, constituent non seulement une revendication des droits de l'homme, mais ils sont aussi et bien davantage une proclamation des droits de Dieu. « Les *deux*, répète-t-il, s'accordent bien ensemble »; et à la suite de Boèce il rejette fermement toute solution trop facile qui porterait atteinte au caractère absolu de l'être divin. « Ce serait sacrilège, même de le penser », dit-il. Le problème des rapports entre la liberté humaine et la connaissance divine est posé et résolu dans ce roman, avec une élévation de pensée que les *théologiens* même des siècles postérieurs ne sauront pas toujours atteindre. Il importe de le remarquer et de voir aussi qu'en affirmant la conciliation parfaite du libre arbitre et de la prescience divine, Jean de Meun attribue à Dieu la toute-puissance, la perfection sans limite, l'activité infinie (1). Ces idées sont mises dans la bouche de Nature. Raison ne les contredit d'ailleurs point, car pour démontrer que le mal n'est pas de l'être, elle argumente de la toute-puissance divine (2). — Dieu est encore déclaré éternel et son éternité est définie non seulement comme une durée sans limite, mais comme un état, conformément à la tradition théologique la plus authentique. Cette éternité divine, Nature la décrit en termes fort justes, et, au surplus, très poétiques; c'est elle qui fournit l'ultime explication de la prescience (3). Génius la reprend sous une forme symbolique en déclarant que Dieu, au séjour des bienheureux, est le soleil qui cause ce jour sans nuit « qui toujours dure et n'a pas temporelle mesure » (4). — Notre auteur attribue encore à Dieu l'immensité et l'ubiquité, en déclarant qu'il est une sphère infinie et mystérieuse dont le centre est partout et la circonférence nulle part (5). Enfin, Nature affirme qu'il est incompréhensible, Génius qu'il est ineffable, et cela veut dire qu'aucun intellect créé ne peut le connaître et le nommer parfaite, ment (6). Bonté et beauté souveraines, omniscience, éternité-simplicité parfaite, toute-puissance, perfection infinie, actualité

(1) p. 241 ss.
(2) p. 112.
(3) p. 244.
(4) p. 288.
(5) p. 277.
(6) p. 292.

pure, immensité, incompréhensibilité, ce sont là à peu près tous les attributs qu'étudient les traités de théologie *De deo uno:* Dieu considéré dans l'unité de son essence.

Mais le Dieu de Jean de Meun n'est pas seulement le Dieu des philosophes ou d'une philosophie quelconque, fut-ce une philosophie chrétienne, c'est le Dieu de la Bible et de l'Évangile. La confession de Nature contient en effet de très belles élévations sur les mystères proprement chrétiens: la trinité, l'incarnation, la rédemption, la prédestination, la maternité divine de Marie, le péché originel. Ces mystères, Génius les évoque en termes symboliques, après Nature; de part et d'autre ils sont exposés avec une parfaite exactitude et, au surplus dans une forme poétique d'une rare qualité, surtout celle de Nature (1). Notre auteur se trouve ainsi à établir une distinction claire entre ce que les théologiens du 13e siècle appellent la connaissance naturelle que nous avons de Dieu, et la connaissance surnaturelle, celle que l'homme ne peut atteindre que par la foi et qui procède d'une révélation divine. De tous les philosophes « terriens », Platon est celui qui a le mieux parlé de Dieu; il semble bien, selon notre auteur, avoir dit de la divinité tout ce que l'esprit humain peut atteindre par ses seules forces. Or, il n'a pas soupçonné les mystères de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, du péché originel, de la maternité divine. L'humble Vierge Marie, par révélation, a joui d'une connaissance sur Dieu qui a dépassé celle de Platon (2).

On trouve encore dans ce Roman, une doctrine assez développée et fort cohérente, sur les rapports de Dieu avec le monde. Dieu est d'abord le créateur de l'univers, et la doctrine de la création qu'expose Dame Nature n'est autre que le dogme chrétien avec tout ce qu'il implique. Bien que ses idées sur ce point s'expriment dans un contexte platonicien, le créateur que Jean de Meun décrit n'est pas le demiurge-artisan de Platon, dont le rôle se limite à l'organisation d'une matière préexistante et auquel l'univers n'est redevable que de ses formes et de son ordre; c'est le Dieu de la Genèse, qui a causé l'être, l'existence même des choses et de toutes les choses,

(1) p. 207.
(2) p. 272.

avec tout ce qu'elles sont, Nature comprise. Alors qu'on discute encore sur le christianisme de la *Consolation* de Boèce, source directe de ce passage avec Alain de Lille, il n'y a aucun doute possible sur le caractère chrétien de la notion de création que contient notre Roman. En une trentaine de vers, il expose une doctrine ferme et claire: Dieu a produit tout l'univers de rien, « car de neient fist tout saillir »; il l'a causé tout à fait librement, « rien ne le must à ce faire »; il l'a créé au commencement, ce qui revient à dire que l'univers n'est pas éternel, « e le fist au commencement »; l'ayant d'abord jeté dans l'existence sous forme de masse confuse, il en a par la suite ordonné les parties, œuvre divine que les théologiens du moyen âge appelaient *ornatus mundi* et qu'ils décrivent longuement dans leurs *Hexameron;* enfin, cette notion de création comporte ce qu'on appelle communément au moyen âge, la conservation dans l'être; reproduisant un passage célèbre du *Timée* (Chalcidius), Jean de Meun en dépasse le sens et fait dire à Nature que tous les êtres, même les substances séparées dépendent de la volonté et de la puissance divines, pour continuer d'exister. A une époque où à la Faculté des Arts de Paris — et Jean de Meun en connaissait bien l'enseignement, nous l'avons constaté — les doctrines les plus diverses sur l'origine des choses étaient en faveur, notre auteur s'en tient à l'enseignement traditionnel (1). — Créateur de tous les êtres de l'univers, Dieu exerce aussi à leur endroit une providence universelle à l'action de laquelle rien n'échappe, ni les mouvements des astres, ni les actes libres de l'homme, ni les événements qui appartiennent au hasard et à la fortune (2). Enfin, Dieu est le Souverain Bien auquel toute créature doit s'ordonner, sans quoi elle perd son identité et même son être. Le méchant qui, par ses fautes, s'est détourné de Dieu, n'est plus un homme (3). Je n'oublie pas que la morale de Jean de Meun autorise la voie large, que cette doctrine doit surtout s'entendre des péchés contre la société. Il n'en reste pas moins qu'en principe, Dieu y est déclaré Bien Souverain vers lequel tout être doit s'orienter. D'ailleurs, ces idées sont reprises par Génius, dans la seconde

(1) p. 208 ss.
(2) p. 248.
(3) p. 113.

partie de son discours où il explique, en langage symbolique, comment la contemplation de Dieu, trine et un, constitue la béatitude des élus. Sans doute encore une fois, la vie morale que le prêtre de Nature recommande pour atteindre à cette béatitude s'oppose à la morale chrétienne sur bien des points. Cependant, la conception de Dieu qu'on trouve dans ces vers n'est autre que celle des sommes théologiques du 13e siècle. Avec les exposés de Nature sur la création, la prescience divine, la prédestination, les mystères surnaturels, cette seconde partie du discours de Génius constitue la substance de l'enseignement de Jean de Meun sur Dieu. Les développements de Nature sont manifestement des digressions qui n'ont pas de rapport direct avec l'intrigue. Celui de Génius, au contraire fait partie intégrale de la trame du Roman, car, ainsi que nous l'avons vu, le paradis des amoureux s'identifie avec le ciel des chrétiens. Or, la seconde section ne fait que reprendre sous un point de vue différent, l'enseignement de la première. La théologie que l'on trouve dans notre Roman est donc parfaitement cohérente.

On rencontre encore ici et là au cours du Roman, des brèves déclarations se rapportant à la divinité. Elles confirment la doctrine qui vient d'être exposée. C'est ainsi que la croyance en la vie future se trouve affirmée à plusieurs reprises (5020, 5029, 8128), de même que la croyance au ciel, à l'enfer, au jugement dernier où chacun recevra selon son mérite (19244, 263). Raison envoie les mauvais gouvernants en enfer, et Nature se demande quelle attitude prendra l'homme, prévaricateur de ses lois, en présence du juge éternel. Dieu est appelé le roi des anges (5320, 7072); il est dénommé Père (16947, 20269); Nature fait allusion à la descente du Christ aux enfers (18779). Selon une habitude courante au moyen âge, notre auteur prête aux philosophes de l'antiquité des sentiments chrétiens: Socrate a été mis à mort parce qu'il confessait sa foi en un seul Dieu (5847); Suétone est accusé de déloyauté pour avoir appelé la loi chrétienne fausse religion nouvelle (6458); Senèque en mourant espère que son âme ira vers Dieu (6220) etc.

Il y a donc une théologie dans le Roman de la Rose. Cette théologie reproduit les grandes lignes de l'enseignement que

l'on trouve dans les sommes médiévales, avec une exactitude et une fidélité remarquables. Les termes dans lesquels elle s'exprime sont trop généraux pour permettre une indication plus précise de ses sources. On constate cependant que la doctrine de la création est exposée dans un contexte néo-platonicien, dû au *De Consolatione* de Boèce et au *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille, et que celle de la prescience divine est empruntée en substance à la même œuvre de Boèce. Si rudimentaire que soit cette théologie en regard des longs exposés des sommes théologiques, l'historien n'est aucunement autorisé à la considérer comme un élément accessoire dans l'idéologie du Roman. Ce serait ne pas tenir compte de près de 3000 vers; ce serait même rejeter un élément essentiel de l'intrigue, puisque, comme nous l'avons vu, la béatitude des amoureux de Jean de Meun consiste dans la contemplation de la Trinité et que Génius dans la description qu'il fait de cet état bienheureux, reprend en substance l'enseignement de Nature sur les mystères surnaturels chrétiens. Nous pourrons avoir du mal à concilier les idées morales du Roman avec cette vision parfaitement chrétienne de Dieu. Mais la juste solution du problème que pose cette apparente contradiction ne saurait consister dans le rejet d'un des éléments et dans l'affirmation que la philosophie du Roman de la Rose est un rationalisme ou un naturalisme intégral. Si ces formules ont un sens, elles désignent un système de pensée qui s'en tient exclusivement à l'ordre naturel, n'accepte que ce dont la raison peut acquérir l'évidence et méconnaît l'existence d'un ordre de vérités surnaturelles. Or, appliquées à l'ensemble des idées que l'on trouve dans notre Roman, pour les caractériser en leur totalité, ces expressions s'avèrent inexactes parce qu'elles en laissent de côté une partie essentielle: la conception de Dieu que nous venons de voir.

Cette théologie voisine dans l'œuvre de Jean de Meun avec de nombreux emprunts à la mythologie antique. Le dieu d'Amour, la déesse Vénus, les trois furies et les trois parques, Eolus le dieu des vents, Jupiter, Saturne etc. apparaissent souvent et sont même invoqués parfois. Ce voisinage pose un problème. Il ne semble pas que nous devions voir dans ces mises en scènes païennes autre chose que de la rhétorique et

l'intention de vulgariser la littérature latine classique, sans impliquer pour autant une option philosophique. C'est là un artifice littéraire et artistique aussi vieux que la civilisation occidentale. Dante en a usé abondamment dans sa *Divine Comédie* (1), et Boileau le recommandait encore au 17e siècle. Du fait qu'un auteur appelle le soleil Phébus, il y aurait quelque naïveté à conclure qu'il croyait en la divinité du soleil. Ces procédés littéraires peuvent masquer la pensée réelle de l'auteur; nous aurions tort, semble-t-il, de les prendre à la lettre. Il n'en va pas ainsi, bien entendu, pour les doctrines antiques que Jean de Meun prend visiblement à son compte.

La philosophie spéculative du Roman de la Rose comprend encore une vision de l'univers sensible. Elle se trouve, en majeure partie, dans la confession de Nature. Les nombreuses allusions relatives au même sujet que l'on rencontre ailleurs dans le Roman, développent et confirment les idées de Nature. Voici la substance de cette cosmologie.

L'ensemble de l'univers est constitué de sphères concentriques. Au centre se trouve la terre, autour de laquelle se superposent les sphères des planètes, puis celles des étoiles. Les astres ne se meuvent pas librement dans l'espace; ils sont fixés à leurs sphères respectives. Chaque planète a sa sphère propre, tandis que les étoiles appartiennent toutes à la même. La terre est immobile; les autres sphères tournent sans cesse autour d'elle, entraînant leurs astres dans leurs mouvements. Le soleil est considéré comme une planète, la plus importante, naturellement: selon notre auteur, c'est lui qui distribue la lumière aux astres ainsi qu'à la terre (2).

La composition matérielle de l'univers se répartit en deux grandes sections: le monde sublunaire, qui comprend tout ce qui est contenu dans la concavité de la sphère lunaire; le ciel, qui s'étend de l'orbe de la lune jusqu'à celui des étoiles fixes, inclusivement. Le monde sublunaire est constitué des quatre éléments. On veut signifier par là que la matière qui s'y trouve est ou bien du feu, de l'air, de l'eau ou de la terre, ou bien un composé de ces substances premières. C'est aussi le domaine de

(1) « Tre furie infernal di sangue tinte ». *Inferno*, IX, 38. « Megera, Tesifone, Aletto ». IX, 45-50.
(2) p. 224.

la génération et de la corruption: tous les êtres du monde sublunaire ont une durée passagère; ils naissent et périssent. Les vivants qui habitent la région terrestre se classent en de multiples espèces, et on observe que si les individus passent, les espèces demeurent perpétuellement car elles sont directement requises à la perfection de l'univers. On y remarque en plus que l'intention de la nature se porte d'abord sur les espèces et leur conservation; les individus ne sont voulus que pour elles; ils trouvent là leur raison d'être. Notre auteur enseigne aussi que les corps du monde sublunaire sont composés de matière et de forme. Cette théorie ne fait pas double emploi avec la précédente; elle se présente comme une explication philosophique de la composition des corps, destinée à rendre compte de leurs changements, au point de vue de l'acte et de la puissance. La théorie des quatre éléments est une explication au plan physique. — Le ciel — c'est-à-dire les sphères et leurs astres — est physiquement constitué par une substance subtile, solide mais translucide, incorruptible, irréductiblement distincte des quatre éléments: la quinte essence. Cette expression ne se rencontre pas dans notre texte, mais Jean de Meun décrit la quinte essence en termes qui ne laissent aucune équivoque.

Par les rayons, visibles ou invisibles, qu'ils émettent, les corps célestes, en mouvement, exercent sur tout le monde sublunaire des influences profondes et très variées. C'est pourquoi ils sont dans l'univers des causes universelles. Considérés en eux-mêmes, ils sont aussi des causes nécessaires: étant composés d'une substance incorruptible, ils ne périssent pas; de plus, leurs mouvements n'admettent aucune défaillance. Par rapport à la région des quatre éléments, leur influence ne jouit pas d'une nécessité absolue: les événements de cette région peuvent échapper à leur action, par le hasard, la fortune et la liberté humaine. En fonction de cette doctrine, Jean de Meun admet une certaine périodicité de l'univers: à tous les 36000 ans, les cieux reviennent à leur configuration initiale. Mais il rejette le fatalisme absolu que certains philosophes de son temps en déduisaient pour le monde sublunaire, en particulier pour l'histoire des civilisations et des religions. De plus, Jean de Meun n'admet pas la doctrine de

l'éternité du monde alors en faveur à la Faculté des Arts de Paris: il a soin de nous avertir que l'univers a commencé et qu'il finira. Sa position sur l'origine des choses s'avère très ferme: c'est celle du dogme chrétien de la création avec tout ce qu'il implique. Non seulement l'univers dans son être, ses formes et son ordre vient de Dieu, mais tous les événements qui s'y déroulent ne sont que la réalisation d'un plan conçu de toute éternité par une prescience divine qui est une providence assez puissante pour diriger toutes les créatures vers les fins qu'elle leur a assignées, sans jamais porter atteinte à la contingence de leur agir, hasard ou liberté (cas e volenté). « Dieu voit clairement toutes les conditions des faits et des intentions. Aucun événement ne peut être caché à son regard; si lointain qu'il soit, Dieu le tient devant lui comme s'il était présent. Depuis toujours il l'a vu dans ce miroir éternel qui n'est autre que lui-même et que seul il sait polir de façon à ne rien enlever au libre arbitre » (17451-72) (1).

La cosmologie de notre auteur comprend encore des considérations générales sur l'origine des vents, des orages et des tempêtes: ces phénomènes sont dus aux influences variées des corps célestes qui soulèvent des vapeurs terrestres dans les régions supérieures du monde sublunaire. — Il nous indique aussi la nature et les causes de l'arc-en-ciel; celles des comètes, auxquelles il refuse la vertu de présager la mort des grands. — Sa conception de l'arc-en-ciel le conduit à nous servir quelques rudiments d'optique. Ce qu'il en dit se résume à des considérations générales sur les espèces de miroirs, leurs différents pouvoirs de réflexion, de grossissement ou de rapetissement, les illusions qu'ils provoquent, etc. Son exposé est animé d'un optimisme candide dont, sans doute, il n'était pas dupe. — Le discours de Nature nous fournit encore des renseignements sur les visions auxquelles certains individus peuvent être sujets, soit durant le sommeil, soit à l'occasion de troubles psychologiques ou psychiatriques comme la frénésie, la mélancolie, la peur, l'hystérie sous toutes ses formes. Notre auteur insiste sur le caractère naturel de ces phénomènes. Avec une belle confiance dans la raison, il s'efforce d'en indiquer les causes et

(1) p. 241 s.

de faire le départ entre le réel et l'illusoire. Il ridiculise l'esprit de superstition qui pousse certaines gens trop crédules à y voir l'intervention de forces surnaturelles. C'est là ce qu'on pourrait appeler la psychologie expérimentale de Jean de Meun et il a l'air d'y croire autant que les savants modernes (1). — Ajoutons enfin que notre Roman contient quelques développements sur les rapports entre l'art et la nature. Il met en relief cette idée que l'art dans ses fabrications imite les procédés de la nature, mais que jamais il ne pourra égaler ses pouvoirs. « Ars imitatur naturam in quantum potest ». C'est là un vieux thème scolastique qui doit s'entendre de l'art au sens médiéval, comprenant à la fois arts mécaniques et libéraux. Jean de Meun le reprend, avec une large orchestration, pour exalter la perfection et la fécondité de la nature. Nous n'avons aucune raison d'y voir une intention de déprécier la culture et le savoir (2). — Étant un art, l'alchimie imite aussi les procédés de la nature pour la transformation des métaux. « C'est un art véritable » dit Jean de Meun: entendons, qu'à ses yeux, l'alchimie authentique n'est pas de la sophistication ni de la sorcellerie, comme on le pensait dans certains milieux du temps. Ceux qui, connaissant les secrets de cet art, en usent avec dextérité et honnêteté parviennent à changer vraiment certains métaux d'espèce, surtout à produire de l'or et de l'argent véritables (3).

Tel est l'ensemble des connaissances naturelles portant sur l'univers sensible que l'on trouve dans notre texte. Nous avons pu en indiquer assez bien les sources, au cours des analyses poursuivies dans les chapitres précédents. La science des corps célestes se présente en termes trop vagues pour qu'il soit possible d'en déterminer l'origine de façon précise, du moins l'ensemble. Les synthèses de ce genre abondent dans la littérature latine des 12e et 13e siècles, scolastique ou autre. L'exposé de Jean de Meun n'offre même pas d'indices qui permettent de le rattacher, soit à la théorie aristotélicienne des sphères homocentriques, soit à celle des excentriques et des épicycles de Ptolémée. Ces deux systèmes avaient, comme

(1) p. 260 ss.
(2) p. 67 s.
(3) p. 69 s.

on sait, de chauds partisans au 13e siècle. Cependant, Jean de Meun a certainement subi l'influence des *Physiques* d'Aristote et de son *Livre du Ciel*, pour certains éléments de sa science des corps célestes. C'est ainsi que sa conception de la matière constitutive des cieux, la quinte essence, est spécifiquement aristotélicienne (1). Quant aux autres parties de sa cosmologie, elles viennent presque toutes d'Aristote, par l'intermédiaire de la Faculté des Arts de Paris, où les œuvres principales du Stagirite étaient au programme vers 1250, comme nous l'avons vu. La théorie des individus ordonnés à la conservation des espèces, celles de la matière et de la forme, de la génération et de la corruption sont spécifiquement aristotéliciennes et se trouvent dans les *Physiques*, les *Métaphysiques*, le *Livre du Ciel* (2). Les considérations sur les vents et les tempêtes, l'arc-en-ciel, les comètes viennent des *Météorologiques* (3); celles qui ont trait aux visions, aux rêves, au somnambulisme sont empruntées en substance au *De Somno et Vigilia* (4). Les spéculations sur l'alchimie, l'optique, sur les rapports entre l'art et la nature, bien que moins caractérisées, paraissent bien remonter aussi à l'enseignement universitaire de Paris (5). Ce n'est donc pas à Lucrèce (6), ni proprement à la littérature latine du 12e siècle (7), qu'il faut rapporter cette cosmologie. Sans doute, les cadres sont du 12e siècle: ils viennent d'Alain de Lille. Mais le contenu est en substance du 13e; Jean de Meun vulgarise des doctrines enseignées de son temps à la Faculté des Arts de Paris. Sa cosmologie trouve là sinon son unité de composition, du moins son unité d'inspiration.

On voit alors jusqu'à quel point se sont mépris les historiens qui ont considéré la *science* de Jean de Meun comme étant en avance sur son temps. Elle ne l'est à aucun point de vue et sous aucune considération. Il était permis à Ampère et même

(1) p. 217.
(2) p. 53-65.
(3) p. 253 et 267.
(4) p. 262.
(5) p. 258.
(6) « Jean de Meun dans ses discussions scientifiques rappelle Lucrèce (qu'il ne cite jamais) dans ses livres V et VI, plus particulièrement dans ce dernier où le poète latin étudie les causes du tonnerre, des éclairs etc., toutefois à un point de vue différent ». L. THUASNE, *Le Roman de la Rose, p. 146.*
(7) E. FARAL, *Revue des deux mondes*, 15 sept. 1926, pp. 454-55.

à Paulin Paris de s'émerveiller de ces connaissances et d'en exalter l'originalité, la profondeur, l'audace même (1); ces historiens ont fait œuvre de pionniers. Mais après les recherches poursuivies depuis un siècle dans tous les domaines de l'histoire médiévale, il est inadmissible qu'on reprenne ces jugements, fût-ce avec des réserves. Car, ils sont irrémédiablement inexacts; ils procèdent non seulement d'un manque partiel d'information, mais d'une ignorance totale de la littérature latine, surtout de la littérature scolastique, de beaucoup la plus importante pour l'histoire de la pensée médiévale. Les historiens qui portent des jugements sur la science et la culture du moyen âge semblent oublier parfois que la pensée philosophique et scientifique de cette époque s'est exprimée en latin, que les produits les plus représentatifs de la science et de la culture médiévale sont d'expression latine, que les langues vulgaires n'ont servi d'instrument que dans les genres secondaires, les genres de vulgarisation, et d'ailleurs toujours en dépendance de la pensée et de la culture d'expression latine. La grande langue de civilisation et de culture, dans le moyen âge occidental, c'est le latin (2). Le français n'a accédé à ce rôle qu'aux 16e et 17e siècles, comme l'a démontré Ferdinand Brunot. Ce sont là des choses que tout le monde sait sans doute; mais nous oublions d'en tirer les conséquences qu'elles comportent. Comparées aux divers traités de Robert Grossetête,

(1) « Personne de son temps ne semble avoir autant travaillé à découvrir l'origine des substances et les secrets de la nature. Déjà dans un fameux passage du R. de la R., il n'avait pas désespéré de l'heureux succès de la recherche du grand œuvre; il avait avec complaisance décrit les transformations progressives qui s'opéraient ou devaient s'opérer dans le creuset de l'alchimiste. On n'aurait donc pas été surpris de le voir ensuite composer des traités spéciaux sur les moyens d'obtenir ces transformations si longtemps et toujours si vainement attendues ». Paulin Paris, dans *Histoire Littéraire de la France*, T. 28, p. 392. — « Certainement le tendre et gracieux Guillaume de Lorris ne se doutait guère que quarante ans après lui viendrait un jeune homme capable de découvrir dans ses premières pages les mystères du grand œuvre et de la pierre philosophale (sic). Il est impossible de douter en lisant avec soin *la fin du discours de Génius* que Jean de Meun n'ait eu cette prétention ». Idem. *Hist. Litt. de la F.*, T. 23, p. 44. — Il est aussi impossible de faire un plus parfait contresens. Les jugements de Paris sur l'alchimie sont repris par Thuasne, *Le Roman de la Rose*, pp. 142, 43. — Combien plus avisée, la courte appréciation de Jeanroy: « Les dissertations de physique et d'astronomie sont copiées dans les manuels en usage dans les écoles ». B. A. Jeanroy, *Le Roman de la Rose*, Paris, 1928, Introduction.

(2) E. Faral, *La littéraire latine du moyen âge*, Paris 1925. (Leçon inaugurale au Collège de France).

Albert le Grand, Roger Bacon, Siger de Brabant, Vincent de Beauvais même, les vagues dissertations scientifiques de Jean de Meun apparaissent de l'enfantillage. Apprécier la *science* du moyen âge par ce qu'on trouve dans le Roman de la Rose, c'est comme si nous jugions de la science de notre temps d'après nos magazines et nos almanachs. — D'ailleurs, Jean de Meun n'a aucune prétention scientifique. Il répète constamment qu'il écrit pour les gens peu instruits et qu'il doit s'en tenir à des généralités (2). Il n'a d'ailleurs pas l'esprit d'un chercheur, bien que son œuvre révèle une intelligence vive et raisonneuse. C'est un vulgarisateur et un traducteur. Son Roman est une des premières œuvres remarquables de la littérature d'expression française, mais il n'est pas, on en conviendra, la première grande œuvre qui ait été écrite par un Français; il n'est sûrement pas « le premier grand livre que Paris ait vu naître ».

Bien que la cosmologie de Jean de Meun s'en tienne à des généralités, comme il convenait à une œuvre de vulgarisation, elle est remarquable par l'esprit qui l'anime. J'ai dit précédemment qu'il n'avait pas une mentalité de chercheur. Cela ne signifie pas qu'il soit ennuyeux ni même que son intelligence manque de vigueur. Notre auteur est un homme qui tient à *rendre raison* des réalités concrètes et des phénomènes naturels; il manifeste une belle confiance dans l'intelligence humaine, un esprit sûr de lui-même. Parmi les explications qu'on donnait de son temps aux phénomènes naturels, il choisit celles qui en indiquent véritablement les causes, au moyen de la raison et de l'expérience. Il lui déplaît qu'on apporte des explications fantaisistes ou superstitieuses, qu'on voie partout des interventions surnaturelles et qu'à propos de tout on se réfugie dans un mysticisme extravagant. Il participe à l'exigence intellectuelle des maîtres ès-arts et en général des universitaires de son temps. De ce point de vue, son esprit offre beaucoup de ressemblances avec celui d'un Albert le Grand. Sans doute, son optimisme paraît souvent un peu naïf et court. Il fait penser à certains humanistes de la Renaissance ou encore à la trop belle confiance de tel philosophe qui croit embrasser tout le réel dans ses concepts. Mais, il faut un brin de naïveté pour être un

(2) voir les vers 17106, 17195, 17394, 18277, 18289.

éveilleur. Jean de Meun l'a été. Son succès est dû, en grande partie, à la ferveur avec laquelle il parle de la connaissance et du savoir. On sourit d'abord en lui voyant énumérer avec un grand sérieux ces « merveilles » de l'alchimie, de l'optique, de la psychologie, de l'astronomie qui ne sont que des clichés de manuels et dont souvent même il n'a pas vu toute la portée. Mais peu à peu son enthousiasme nous gagne; la vigueur de la forme aidant, on éprouve avec lui le désir de connaître; il nous suggère même l'idée que la plus haute fonction de l'homme est d'expliquer l'univers par la pensée. C'est dans cet esprit que la cosmologie de Jean de Meun trouve sa valeur, c'est par lui que sans doute elle a exercé une influence, en incitant fortement le vulgaire à s'affranchir de la plus funeste des servitudes, l'ignorance.

Déclarer cette vision du monde, matérialiste ou rationaliste, comme on l'a fait souvent sous des formules diverses, c'est user de bien gros mots. Une remarque s'impose ici. Lorsqu'on cherche à connaître la philosophie du Roman de la Rose, on est invinciblement conduit à la comparer avec la doctrine chrétienne. Cela tient sans doute à ce que les historiens ont placé la question sur ce terrain; peut-être l'ont-ils fait souvent avec un trop grand désir d'y trouver les prémices du rationalisme contemporain. Mais cela tient aussi à ce qu'on ne peut éviter la comparaison et que c'est le meilleur moyen de la caractériser et de la situer dans la marche de la pensée occidentale. Je suis donc entraîné à comparer les différentes sections de la philosophie de Jean de Meun, à la doctrine chrétienne. Mais, est-il besoin de le dire, il ne s'agit pas d'en démontrer l'orthodoxie. Envisagée sous cet angle, la question offrirait, à la vérité, peu d'intérêt. Il s'agit d'un problème d'histoire des doctrines qui se résout au moyen de la méthode critique. Or, une étude rigoureuse et objective du texte de Jean de Meun produit la conviction que son système du monde n'a rien de rationaliste ou de matérialiste. Ce sont là des catégories modernes qui non seulement s'appliquent mal à des textes médiévaux, mais qui, dans le cas, s'avèrent inexactes et fausses. Les critiques qui ont qualifié cette cosmologie de matérialiste seraient bien en peine si on leur demandait de justifier leur appréciation par une étude intégrale et objective des textes. C'est une tâche

assez ingrate que d'avoir à démontrer le matérialisme d'une vision du monde qui commence par un excellent exposé du dogme chrétien de la création, qui se termine par des élévations sur les mystères chrétiens et dont on retrouve tous les éléments dans les œuvres d'Honoré d'Autun, Jean de Salisbury, saint Albert le Grand et saint Bonaventure. Je précise que ces remarques s'entendent de la cosmologie qui vient d'être résumée. Car il y a dans l'œuvre de Jean de Meun des idées opposées au christianisme et un esprit anti-chrétien. Mais ce n'est pas dans ses doctrines spéculatives qu'on les trouve. Comme dit un vieux proverbe de mon pays: « il ne faut pas confondre autour et alentour ».

Pour avoir une idée complète de cette vision du monde, il faut y joindre l'étude des allégories de Raison et de Nature. La mise en scène de ces personnages et les rôles qu'ils tiennent. impliquent, en effet, des options doctrinales importantes. Il en sera traité plus loin dans un paragraphe spécial. On trouvera aussi là, la vision de l'homme que contient notre Roman ainsi que les éléments essentiels du « rationalisme » de Jean de Meun. Il conviendra d'y ajouter les paragraphes du chapitre deuxième intitulés: microcosme et mégacosme; l'homme, image de Dieu (1).

II — *LES DOCTRINES MORALES*

Rappelons d'abord que notre Roman contient une morale sociale et politique aux tendances clairement définies. En voici les principaux éléments. La propriété est née de la perversion de l'humanité. Dans une société où tous les hommes observeraient fidèlement les lois de nature, un parfait amour du prochain règnerait et tous les biens seraient en commun. — Les hiérarchies sociales et gouvernementales ont aussi pour cause et pour raison d'être la corruption des hommes. Elles proviennent de leur cupidité et de l'établissement de la propriété qui en a été la conséquence. Voici comment. Autrefois tous les biens étaient en commun; mais au cours des temps chacun ayant été pris du désir de posséder, on s'est entendu

(1) p. 75-80.

pour confier au « vilain » le plus robuste la garde des possessions et le maintien des privilèges. Ce vilain fut le premier roi; et les autres vilains dont il a, par la suite, demandé le concours ont été les premiers barons. Voilà comment se sont introduits dans la société, les rois, les princes, les juges, les prévôts. Ceux-ci tiennent donc leur autorité et leur situation sociale de la multitude. Ils sont les créatures du peuple, ses serviteurs, et le peuple a le devoir de leur retirer leur mandat s'ils s'en montrent indignes. La conquête et la force ne peuvent rien changer à cela: la nature veut qu'il en soit ainsi. — La noblesse de naissance ne correspond à rien de réel. Les hommes naissent tous égaux. Les vrais titres de noblesse sont l'intelligence, la liberté, les vertus personnelles et la culture. — La richesse authentique ne réside pas dans la possession des biens mais dans une honnête suffisance et dans la satisfaction de son sort. Ceux qui sont remplis de convoitise, eussent-ils des biens en surabondance, sont en réalité des pauvres, et au surplus, les plus vils des hommes. Les richesses, les honneurs et le pouvoir n'ont pas la faculté de rendre bons ceux qui en sont gratifiés. — Les chefs d'état qui abusent de leur puissance, pour persécuter les faibles et les innocents se révèlent en fait des impuissants. Bien plus, en agissant de la sorte, ils se détournent du souverain bien et perdent leur caractère d'homme (1).

Cette philosophie sociale se trouve surtout dans les discours de Raison et de Nature. Mais tous les personnages du Roman ont quelque chose à dire sur ce sujet, et leurs affirmations se rejoignent pour constituer une synthèse parfaitement cohérente. Elles revêtent même l'aspect d'un système très logiquement développé et fermement appuyé sur de prétendues exigences de la nature humaine. L'auteur y introduit des satires et des remontrances à l'adresse des grands, où l'indignation lui donne de l'éloquence. Quelques-uns de ces développements ont fière allure et doivent être comptés parmi les mieux réussis du Roman. Ils mériteraient de passer dans nos anthologies.

Jean de Meun a pris la majeure partie de ces idées dans les œuvres des classiques latins: Juvénal, Virgile, Ovide, Boèce etc. Son exposé est agrémenté de thèmes mythologiques em-

(1) p. 113.

pruntés à ces auteurs. Malgré les apparences, elles n'étaient pas inouïes, pour les contemporains de Jean de Meun, loin de là. Les textes classiques dont il fait état, étaient bien connus de son temps et abondamment commentés. Les œuvres des 12e et 13 siècles qui dissertent sur l'origine de la noblesse et des gouvernements sont nombreuses; de même celle où l'on adresse de violentes remontrances aux grands. L'indignation de Jean de Meun n'égale pas celle du Reclus de Molliens dans son *Roman de Carité*, et il ne dépasse pas les audaces d'Étienne de Fougères dans le *Livre des Manières* (1). Mais, nulle part, semble-t-il, ces idées ne revêtent comme ici la forme d'un système, solidement charpenté et rigoureusement déduit de prétendues lois de nature. Je ne crois pas non plus que l'on trouve au moyen âge beaucoup de textes où le régime communautaire soit exalté avec autant de force et de faveur.

Le Roman de Jean de Meun contient aussi une morale individuelle. Elle réside presque tout entière dans sa conception de l'amour. Sans doute, on rencontre ici ou là, surtout dans le discours de Raison, des règles de vie, d'une grande élévation, qui ont peu de rapports avec la doctrine de l'amour: l'homme doit mépriser les faveurs de Fortune et s'attacher aux valeurs impérissables; les seuls biens dont il ait vraiment la possession sont ceux qu'il porte en lui-même: l'honnêteté, la vertu, la culture; celui qui s'abandonne à la cupidité devient esclave de tous les vices. Raison enseigne encore, en s'inspirant de Boèce que les méchants perdent leur caractère d'homme, parce qu'ils se détournent du Souverain Bien. Sous l'allégorie de l'amitié qu'elle propose à l'amant, elle trace un portrait du sage qui révèle une conception très haute de la vie humaine. L'Ami, après Raison, parle de l'amitié en termes très nobles. Il est dit au chapitre de Nature que les clercs qui s'abandonnent aux vices sont plus coupables que les ignorants. Les sentences tirées des *Vers Dorés* de Pythagore, d'autres propositions morales extraites de la *Consolation* de Boèce, la doctrine chrétienne de la charité, supérieure à la justice, tout cela forme un ensemble d'idées imposant et d'une grande élévation (2). Mais ces

(1) cf. l'excellente mise au point de M. Edmond Faral dans *Revue des deux mondes*, 15 septembre 1926, pp. 445-47.
(2) p. 90 et 109.

déclarations n'ont pas de prise pour ainsi dire sur la véritable morale du Roman. Elles appartiennent à quelques personnages seulement et sont comme jetées en passant, pour faire montre de culture ou pour appuyer ses conceptions sociales. Bref, elles disparaissent pratiquement devant la théorie de l'amour qui traverse le Roman d'un bout à l'autre et conditionne la plupart des autres doctrines morales.

La seconde partie du Roman de la Rose est à certains égards un art d'aimer ou comme dit le texte « un miroir aux amoureux » ; mais, l'amour qu'exalte et recommande Jean de Meun n'est, à aucun titre, un amour courtois. Raison le déclare expressément, après avoir énoncé la définition d'André le Chapelain, à laquelle elle rattache toutes les formes d'amour courtois. Certains hommes, dit-elle, prétendent limiter leurs relations avec les femmes à des rapports de courtoisie et de préciosité. C'est se payer de mots et manquer de franchise. En fait, dans tous ces cas, l'amour se donne pour fin unique le plaisir charnel. Or, ajoute-t-elle, l'amour qui ne poursuit que le plaisir est condamnable. Voyons que si Jean de Meun reproduit la formule d'André le Chapelain, c'est pour condamner l'amour qu'elle définit et avec lui toutes les formes de courtoisie. Pareil amour doit être rejeté comme un mal, parce qu'il s'oppose aux lois de nature. Dans ce domaine, en effet, comme dans tous les autres, c'est la nature qui fait loi. Qu'est-ce donc que l'amour d'après la nature ? Ce n'est rien autre chose qu'une union physique de l'homme et de la femme, ordonnée à la conservation de l'espèce humaine. La nature, en effet, poursuit avant tout, dans la marche de l'univers, le perpétuel et l'éternel. Or, la seule perpétuité à laquelle les êtres matériels comme l'homme puissent accéder ici-bas, est la perpétuité de l'espèce ; les individus sont tous transitoires et mortels. C'est dire que la nature poursuit comme fin première, chez l'homme comme chez tous les êtres corporels, la conservation de l'espèce. Les individus ne sont que pour l'idée. Et comme celle-ci n'existe que dans et par les individus et qu'ils sont tous transitoires, la nature doit sans cesse les multiplier pour que toujours l'espèce soit représentée. La génération a été instituée à cette fin. Et pour que personne ne la délaisse, la nature a attaché une intense délectation à l'union sexuelle. Il est permis et même recom-

mandé à chacun d'en prendre sa part; à condition cependant de rechercher la progéniture, car l'amour trouve là son unique raison d'être. — Par contre, toujours selon Raison la procréation est la seule loi qui régisse l'union charnelle. Il n'est pas question du mariage dans son exposé; elle laisse même entendre que l'union libre n'est qu'une louable obéissance aux lois de nature.

Tel est l'amour que définit et recommande la Raison de Jean de Meun à l'instant où elle condamne toutes les variétés d'amour courtois (1). Sans doute, son enseignement comprend d'autres sortes d'amour: l'amour d'amitié, l'amour du prochain, l'amour naturel. Mais, ces considérations abstraites ne sont pas relevées; dans la suite du Roman, on ne retient que l'amour fonction de l'espèce. Il se développe du reste avec une rigoureuse logique et une gradation cynique pour n'être, avec le message de Génius, qu'une chasse à l'union sexuelle et au plaisir grossier, sous prétexte de perpétuer l'espèce. Chaque personnage l'expose selon son caractère, mais il s'agit toujours de cet amour et le développement de l'intrigue n'en est que la mise à exécution. Tout le Roman apparaît alors comme une opposition graduée à l'amour courtois; l'œuvre de Jean de Meun, une démolition systématique de l'œuvre de Guillaume de Lorris.

Il faut insister. On percevra d'ailleurs du même coup l'unité profonde du Roman de Jean de Meun. Les personnages qui succèdent à Raison, ai-je dit, exaltent, chacun à sa manière, l'amour fonction de l'espèce qu'elle a déclaré seul légitime. Ami et la Vieille Gardienne exposent tous deux un art d'aimer, dont ils empruntent la substance au *De Arte Amandi* d'Ovide: Ami, les deux premiers livres, la Vieille, le troisième. Mais a-t-on remarqué combien ils en déforment l'esprit? L'œuvre d'Ovide a sans doute une grande liberté d'allure. Elle n'est certes pas une recommandation à la chasteté ni à la fidélité conjugale. L'hédonisme sensuel y tient une place prépondérante. Cependant, les rapports de l'homme et de la femme restent empreints d'un certain respect mutuel. Il y a, dans cet *Art d'aimer*, de l'amour véritable, bien que ce soit exclusivement de l'amour-passion. (Ovide a cru devoir composer des *Remedia*

(1) p. 85.

amoris; les amants de Jean de Meun, hommes ou femmes, n'avaient certes pas besoin d'être consolés). On y remarque une grande réserve dans l'expression et une belle finesse psychologique, sans parler de ce grand art qui est la marque du génie.— Lorsque l'Ami de Jean de Meun reprend ces propos, il les retourne en misogynie systématique. La femme! mais c'est un être détestable, vicieux par nature, pervers et méprisable. Il serait non seulement naïf mais ridicule au plus haut point de songer à mettre sa confiance en elle, de vouloir en faire un objet d'amour. Qu'on soit donc réaliste: la femme n'existe que pour servir d'instrument à la propagation de l'espèce et au plaisir sensuel de l'homme. — C'est ainsi que ce personnage développe l'amour défini par Raison en l'adaptant à son propre caractère, c'est-à-dire en mettant en relief le plaisir plutôt que la propagation. Et, naturellement, le plaisir qu'il recommande n'est qu'une délectation grossière, une sorte d'exutoire si on peut dire, en conformité avec l'amour fonction de l'espèce. Dans ce contexte, toute la scène du mari jaloux s'intègre sinon à la trame du Roman, du moins au développement de l'idée qui l'inspire foncièrement. — La leçon de la Vieille Gardienne continue cette démolition de l'amour courtois, dans la ligne de pensée de Raison. L'Ami a dit ce que sont les femmes et comment elles ne méritent pas la moindre confiance; la Vieille, avec ses propos de gourgandine, fait voir que la réalité dépasse l'idée qu'on peut s'en faire. Nous y voyons sur place que les femmes se donnent au plus offrant, que pour elles l'amour est avant tout une source de revenus, qu'elles sont sensuelles, fourbes, malhonnêtes, irrémédiablement infidèles. « L'art d'aimer de la Vieille est surtout un art d'être aimé sans payer de retour, ou plutôt l'art de faire des dupes » (Langlois). Les théoriciens de l'amour courtois viendront maintenant chanter les vertus de la dame, prodige de délicatesse et de perfection, principe de perfectionnement pour l'homme (1)!

Faux-Semblant ne parle pas que de l'amour. Il a cependant quelque chose à dire et surtout beaucoup à faire dans ce domaine. Ses recommandations, ses agissements, son appréciation des femmes se révèlent en parfaite conformité avec

(1) p. 198.

l'amour défini par Raison et orchestré par l'Ami et la Vieille. Du reste, le seul fait qu'il soit de l'armée d'Amour et qu'il y joue un rôle de premier plan dénonce une opposition radicale à l'amour courtois, dont la franchise et la loyauté constituent une des lois fondamentales.

Nature entre en scène pour déclarer que le premier devoir qu'elle a mission de faire observer est celui de l'amour procréateur. C'est même là sa seule raison d'intervenir dans la marche du Roman. Tout le reste est digression. Sa plainte n'a pas pour objet, comme chez Alain de Lille, l'ensemble des dépravations humaines, mais l'abandon par l'homme de ses obligations envers l'espèce. Étant donné, comme nous le verrons, que, d'après Jean de Meun, la nature détermine les lois de l'agir humain, cette mise en scène signifie que le premier devoir qui s'impose à l'homme est de pourvoir par la génération à la perpétuité de l'espèce. Nature se trouve ainsi à reprendre en la renforçant la doctrine de l'amour exposée par Raison (1).

Génius n'est que le répétiteur et le messager des intentions de Nature: il promulgue sa condamnation ainsi que la théorie de l'amour, disons même la doctrine morale qu'elle comporte. Mais il le fait avec une précision et vigueur telles que son message se trouve être le passage où la doctrine de l'amour qui traverse tout le Roman apparaît avec le plus d'évidence. Sont excommuniés tous ceux qui refusent de pratiquer l'amour sexuel et de remplir leur devoir envers l'espèce. Au premier rang de ces coupables viennent les continents — c'est à leur endroit que Génius a ses jugements les plus sévères —, puis les sodomites, les dénaturés de toutes sortes, en un mot tous ceux qui restreignent de quelque façon la propagation humaine. Au contraire, les fidèles observateurs de cette loi de fécondité iront en paradis. Aucune restriction ne leur est imposée pour son application, car il s'agit d'une loi primordiale; aucune réserve ni limite non plus dans la poursuite du plaisir qui l'accompagne. Ce plaisir répond aussi à une intention de Nature et en le recherchant, l'homme — pourvu qu'il n'exclue pas la fécondité — obéit par là même à la loi de l'amour procréateur.

(1) p. 85 et p. 284.

C'est ainsi que l'hédonisme sans frein que Génius recommande, s'identifie avec la première règle de sa morale. Il nous suggère même la raison pour laquelle cette sorte d'amour s'impose comme un devoir absolu et primordial. D'après la philosophie du Roman, tout individu n'existe que pour l'espèce. On l'a assez répété. C'est là un ordre établi par la nature et la raison, et l'ordre de la raison et de la nature détermine les lois morales. Par conséquent, les devoirs envers l'espèce constituent des obligations de premier ordre, qui ne souffrent aucune restriction. C'est pourquoi Génius condamne la continence comme le plus grand des vices; il condamne aussi tout usage des organes sexuels qui ne serait pas ordonné à la procréation: sodomie, onanisme, etc; il rejette le mariage et les vœux religieux comme des institutions néfastes, parce qu'opposées à la fécondité et à la liberté naturelle; enfin, la fornication est non seulement tolérée mais recommandée comme un acte louable, avant-goût et gage du paradis comme toute union sexuelle qui n'exclut pas la progéniture (1).

Tel est l'amour qu'exalte le prêtre de Nature dans la première partie de son message ainsi que la doctrine morale qu'il comporte. Génius ne fait d'ailleurs que reprendre la conception de l'amour que les autres personnages s'efforcent de promouvoir et dont toute la marche du roman de Jean de Meun n'est que l'illustration. La seconde partie du message est en parfaite conformité avec cet amour prosaïque et anti-courtois. L'opposition de Jean de Meun à Guillaume de Lorris ne se dévoile nulle part aussi manifestement. Que signifie, en effet, ce long parallèle entre le jardin de Déduit et le ciel des chrétiens si ce n'est une satire et une démolition de l'amour courtois dont le jardin de Déduit est le symbole? Génius vient de promettre le paradis aux amoureux de son école. Or, si étonnant que ce soit, ce paradis n'est autre que le ciel des chrétiens. Voici maintenant qu'il le décrit et l'oppose au jardin de Déduit. Voyez alors que du même coup, il établit la supériorité de l'amour qu'il recommande sur l'amour courtois de Guillaume de Lorris. Il faut avoir lu avec cette idée les centaines de vers où l'une après l'autre les merveilles du jardin de

(1) p. 282.

Déduit sont déclarées inférieures, décevantes, inconsistantes et irréelles pour saisir jusqu'à quel point le roman de Jean de Meun est « un anti-Guillaume » et une satire de l'amour courtois (1). Dans ce passage, notre auteur réfute pièce par pièce plus de deux mille vers de Guillaume de Lorris. On se demande même si les quatre cent vers qui racontent la fable de Pygmalion ne sont pas amenés pour faire échec à la légende de Narcisse, et les développements sur l'éternité, à ceux de Guillaume de Lorris sur le temps (2).

Est-il possible d'indiquer les sources de cette conception de l'amour et de cette sorte de morale ? Oui, et avec assez de précision. Comme on l'aura constaté, elle s'appuie sur le principe philosophique des individus ordonnés au bien de l'espèce. Or, c'est un principe spécifiquement aristotélicien (3). Nous sommes ainsi conduits à la conclusion que la doctrine fondamentale du Roman, celle qui en inspire l'intrigue et la conduite, remonte à l'aristotélisme. Dans ses *Origines et Sources*, Langlois déclarait: « Relativement à l'époque et au milieu où il vivait, aux sujets multiples qu'il traitait, Jean de Meun n'a pas fait grand usage des écrits d'Aristote: il ne les cite que trois fois et encore sa première citation est-elle empruntée à Boèce... Le Roman de la Rose ne paraît pas devoir autre chose au philosophe grec » (4). Or, nous avons vu que la plupart des connaissances naturelles spéculatives dont Jean de Meun fait étalage remontent à l'aristotélisme de la Faculté des Arts de Paris. Voici maintenant que l'idée fondamentale du Roman se révèle aussi d'origine aristotélicienne. C'est que Langlois a indiqué — avec une admirable information du reste — les sources immédiates et littérales du Roman. De ce point de vue il faut admettre avec lui que Boèce, Alain de Lille, Guillaume de Saint-Amour, Ovide sont les auteurs qui ont fourni à Jean de Meun le plus de matière, et on sait avec quelle abondance. N'oublions pas

(1) Cette idée a été fortement mise en relief par M. Edmond Faral dans son pénétrant article de la *Revue des deux mondes*, 15 sept. 1926: « S'il (Jean de Meun) a repris l'œuvre de Guillaume de Lorris, ce n'est pas en continuateur ingénu: il en a écrit la palinodie, il a écrit un anti-Guillaume ». p. 439. Le passage du Roman où ce jugement trouve sa plus solide justification me paraît être la seconde partie du message de Génius.

(2) p. 288.

(3) p. 54-59.

(4) *Origines et Sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891, pp. 109, 110.

cependant qu'il a souvent transformé ces emprunts, en particulier ceux d'Alain de Lille et d'Ovide. Mais si on veut expliquer l'esprit qui anime l'œuvre de Jean de Meun, si on veut rendre raison des idées qui inspirent fondamentalement la marche de son roman, si on tient compte de ses sources indirectes et médiates, il faudra placer Aristote au premier rang parmi les auteurs qui l'ont inspiré.

Je dis Aristote; il serait plus exact de dire: une certaine forme de l'aristotélisme universitaire du 13e siècle. Il est possible en effet de préciser encore davantage l'origine de ces idées morales et de cette conception de l'amour. Nous trouvons dans la fameuse condamnation portée le 7 mars 1277 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, des doctrines semblables. En voici les principales:

« Condemnamus... Quod peccatum contra naturam, utpote abusum in coitu, licet sit contra naturam speciei, non est contra naturam individui »(166)

« Quod continentia non est essentialiter virtus »(168)

« Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem »(169)

« Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum »(183)(1).

Bien qu'il contienne des doctrines provenant de milieux très divers, le décret de Tempier était particulièrement dirigé contre certains professeurs de la Faculté des Arts de Paris: « nonnulli *Parisius studentes in artibus* proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores... *in scolis tractare et disputare* præsumunt » (2). Mgr Grabmann a démontré par ailleurs qu'assez tôt au 13e siècle, l'aristotélisme a donné naissance dans certains milieux universitaires à des théories morales hédonistes opposées à la virginité, à la vie religieuse, au mariage etc. et qui s'appuyaient sur le principe

(1) Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. 1, Paris, 1889, p. 553.
(2) Ibidem, p. 543.

aristotélicien des individus ordonnés à l'espèce (1). Saint Thomas signalait déjà dans son *Contra Gentiles* (écrit vers 1259) des idées de ce genre, comme soutenues par des philosophes de son temps:

« Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui (Aristote, I *Ethic.*, II, 8; 1094b). Magis ergo peccat qui omnino abstineret ab actu quo conservatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio et potus et alia hujusmodi ».

« Adhuc. Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta; et etiam vis concupiscibilis incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet ».

Item, Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, optimum autem quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat »(2).

Toutes ces idées se retrouvent dans le Roman de la Rose. On pourra comparer en particulier le dernier article avec les vers 19583-628 (3); on constatera que la ressemblance est parfaite.

Ces doctrines signalées et réfutées par saint Thomas, condamnées par le décret de Tempier n'ont pas été parfaitement identifiées jusqu'ici. Il est certain cependant qu'elles appartiennent à l'enseignement de la Faculté des Arts de Paris dont le programme, à cette époque, était en grande partie rempli par les œuvres principales d'Aristote. On peut donc affirmer que la conception de l'amour qui est à la base de notre Roman ainsi que les idées morales qu'elle comporte, proviennent de ce milieu universitaire. Jean de Meun leur a donné une tournure littéraire; il les a exploitées pour donner libre cours à son lourd

(1) M. Grabmann, *Der Lateinische Averroismus des 13 Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1931, 2). Munich, 1931.

(2) Lib. 3, cap. 136 et 137; éd. Léonine, T. 14, p. 412. Voir aussi le chap. 138.

(3) cf. p. 281.

positivisme et à son désir de ridiculiser l'amour courtois de Guillaume de Lorris.

Observons, en passant, qu'avec ses 219 propositions, touchant aux sujets philosophiques et théologiques les plus variés, le décret du 7 mars 1277 constitue le document le plus représentatif que nous ayons, des idées en cours à Paris au temps où Jean de Meun y composait son Roman. Comment a-t-on pu traiter de la philosophie du Roman de la Rose et parler de son originalité sans jamais mentionner ce décret! Encore un coup, il est impossible de porter un jugement équitable sur la philosophie, la science et la civilisation du moyen âge si on ne s'est pas rendu compte que la langue latine a été pendant toute cette époque le véhicule de la pensée dans son travail le plus sérieux et le plus profond, la seule langue de haute culture. Un recours superficiel à la condamnation de 1277 dispense à jamais de voir en Jean de Meun un précurseur en science et en philosophie. Ses doctrines spéculatives semblent un jeu d'enfant à côté des audaces d'un Siger de Brabant; et même, son naturalisme moral, assez vague en comparaison de celui d'un Boèce de Dacie (1). En lisant ce décret on constate encore que le *Liber de Amore* d'André le Chapelain y est nommément condamné (2); que le fatalisme sous toutes ses formes était en vogue dans les milieux intellectuels du temps, ce qui permet de mieux saisir la portée des digressions de Jean de Meun sur le fatalisme astrologique et la prescience divine; on

(1) Voir en particulier l'opuscule intitulé *De Summo Bono* de Boèce de Dacie, édité par M. Grabmann, *Die Opuscula de summo bono und de sompniis des Boetius von Dacien* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* Paris, 1931, pp. 287-317. — « C'est le manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste... Dans ce programme de vie, Boèce ne sait rien de l'ordre chrétien. C'est le rationalisme le plus pur, le plus clair et le plus résolu que l'on puisse trouver... Ces pages sont d'autant plus instructives qu'elles sont d'une perfection d'exposition, d'une précision de pensée et d'un art consommés. Le rationalisme de la Renaissance avec sa pensée et sa langue diluées n'a rien produit, autant que j'en puisse juger, de comparable ». P. MANDONNET, *Note complémentaire sur Boèce de Dacie* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1933, p. 250. — L'autre opuscule édité par Grabmann, *De Sompniis*, traite des rêves et des visions, sujets touchés par Jean de Meun. Boèce de Dacie était professeur à la Faculté des Arts de Paris vers 1277 et ces deux opuscules reproduisent, sans doute, son enseignement.

(2) « Librum etiam *De Amore* sive de *Deo Amoris*, qui sic incipit: Cogit me multum etc., et sic terminatur: Cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata, etc... per eandem sententiam condempnamus ». DENIFLE ET CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. 1, Paris 1889, p. 543.

se persuade même, en face des préoccupations intellectuelles dont témoigne ce document, que la pensée occidentale a rarement atteint une vigueur et une élévation comparables à celles de cette seconde moitié du 13e siècle (1).

Quoi qu'il en soit, nous pouvons avoir la certitude que la conception de l'amour de la seconde partie du Roman de la Rose et toute sa morale hédoniste proviennent de l'aristotélisme enseigné à la Faculté des Arts de Paris, dans la seconde moitié du 13e siècle. Mais alors que pour ses idées spéculatives, Jean de Meun n'a rien qui ne soit conforme à la doctrine traditionnelle, pour ses idées morales, il se rattache à l'aristotélisme hétérodoxe. Dirons-nous, pour autant, qu'à l'encontre de sa philosophie spéculative, sa morale ignore totalement le surnaturel ou, pour parler comme les modernes, qu'elle est rationaliste ou intégralement naturaliste? Non, parce que si cette morale interprète autrement que la doctrine chrétienne l'obligation de se conformer aux lois de nature, elle entend cependant conduire à la béatitude surnaturelle telle que le dogme chrétien la définit: la contemplation de la Trinité est promise à ceux qui en observeront fidèlement les lois. Le caractère authentiquement chrétien de l'œuvre ne gagne sans doute pas grand chose à ce jeu, et on pourra trouver que sur ce point encore plus que sur les autres Jean de Meun a « entouillé les vilaines choses parmi les paroles divines ». Mais telle est la doctrine que nous présente le texte; il faut la prendre telle qu'elle est.

Du reste, si l'on fait abstraction de l'hédonisme et du sensualisme effrénés dans lesquels cette morale s'exprime, pour n'en retenir que la doctrine fondamentale, il faudra en reconnaître la valeur. En cette seconde moitié du 13e siècle où la plupart des esprits cultivés avaient assimilé le rationalisme

(1) Je ne puis donc, en aucune manière souscrire aux jugements suivants de M. Edmond Faral: « Or, vers le même temps (au 13e siècle), la pensée qui s'exprime en latin est loin de manifester une aussi féconde activité: pliée à une discipline rigoureuse, enfermée dans les limites d'une jalouse orthodoxie, abandonnant les hautes spéculations et les questions vivantes pour les exercices d'une froide et stérile dialectique, elle cherche le vrai dans la fixité des doctrines et non plus dans le mouvement continu des forces spirituelles ». *Revue des deux mondes*, 15 sept. 1926, p. 454. « Il n'est pas une des notions, pas un des principes dont s'est nourrie la littérature française du XIIIe siècle qui n'ait eu son origine dans la littérature du XIIe ».

aristotélicien, en face d'une morale courtoise qui versait facilement dans un dilettantisme et un libertinage égoïstes, Jean de Meun avait la partie belle avec sa théorie de l'amour — devoir envers l'espèce. On s'en rend compte en voyant la façon dont saint Thomas réfute les philosophes qui, vers la même époque, enseignaient cette doctrine. Il professe lui aussi que l'obligation de propager l'espèce constitue pour l'homme un devoir. N'est-il pas dit dans la Bible, de la part de Dieu: « Crescite et multiplicamini et replete terram » (Gen. I, 28). Il convient même que sur le plan des valeurs corporelles, c'est là le bien humain le plus élevé; que l'amour de l'homme et de la femme a pour raison d'être première la propagation de l'humanité. Mais il reproche à ces philosophes de vouloir que la multiplication numérique soit le seul bien dont il faille tenir compte, d'oublier que l'élévation spirituelle de la multitude constitue une perfection plus haute que sa multiplication numérique, un bien meilleur pour l'espèce. Or, la continence et la virginité trouvent précisément là leur justification et leur caractère vertueux. Le continent ne renonce aux devoirs et aux joies du mariage, que pour vaquer à la contemplation ou à des œuvres de charité c'est-à-dire pour servir un *bien de l'espèce* plus élevé que celui de sa propagation. « Præceptum igitur datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad *totius humani generis* pulchritudinem et salutem... » (1) — Il en est de même pour le mariage. D'après saint Thomas, si la loi chrétienne fait de l'union de l'homme et de la femme une institution comportant la fidélité des conjoints et un lien indissoluble, ce n'est pas dans un esprit d'arbitraire contradiction mais au nom du bien même de l'espèce humaine. Car, pour que ce bien soit poursuivi dans toute son ampleur, il ne suffit pas de pourvoir à la multiplication des individus; il faut encore assurer leur développement

(1) *Summa Theol.*, II-II, 152, 2, 1m; éd. Léonine, T. 10, p. 200. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 136 et 137; éd. Léonine, T. 14, p. 412.

humain et spirituel. Or, ce but ne peut être atteint que par l'éducation des enfants, laquelle exige la fidélité des époux et l'indissolubilité du lien. Sans doute, le mariage chrétien s'autorise d'autres raisons, mais ce sont là celles que saint Thomas fait valoir contre les philosophes de son temps qui professaient l'amour libre et dont, sans doute, notre auteur s'est inpsiré (1). La doctrine fondamentale du roman de Jean de Meun et la morale chrétienne apparaissent alors comme deux conceptions du bien commun de l'humanité, très différentes du reste. Mais toutes deux entendent conduire à une béatitude surnaturelle. C'est pourquoi, pas plus l'une que l'autre ne peut être qualifiée de rationaliste ou d'intégralement naturaliste. Voir ainsi ces positions doctrinales dans leur contexte naturel, sera plus conforme à la méthode historique que de ferrailler superficiellement autour d'une prétendue liberté d'esprit, annonciatrice de la Renaissance et du libéralisme moderne.

Mais pour avoir une idée complète de la philosophie de Jean de Meun, il est nécessaire de connaître le sens et la portée de la personnification de la nature dans le Roman.

III — *L'ALLÉGORIE DE NATURE*

Les critiques modernes ont fait grand état de cette personnification de la nature dans leurs exposés et leurs appréciations de la philosophie du Roman de la Rose. La plupart jugent que c'est en elle et dans la position doctrinale qu'elle implique, qu'apparaît avec le plus de force l'opposition de cette philosophie à la doctrine chrétienne, son « matérialisme », son « rationalisme », son « naturalisme intégral ». Le seul fait qu'on ait accordé autant d'importance à cette allégorie, exige qu'on s'y arrête. D'ailleurs, il faut en convenir, c'est là une conception d'une portée capitale. — Rappelons donc les caractères que revêt la personne de Nature dans notre Roman, son rôle, sa signification, sa portée, et voyons, s'il y a lieu, dans quelle mesure l'option doctrinale qu'elle implique s'oppose à

(1) *Contra Gentiles* lib. 3, cap. 122, 123; éd. Léonine, T. 14, pp. 378-83.

la doctrine chrétienne. A ce sujet, je répète qu'il ne s'agit pas de déterminer le degré d'orthodoxie de Jean de Meun, mais de résoudre, au moyen de la critique, un problème d'histoire

Dame Nature nous apparaît d'abord comme source de vie; la fécondité est le premier attribut que l'auteur lui décerne. Sa fonction principale est de fabriquer constamment, dans sa forge, des individus qui assureront la perpétuité des espèces (1). Elle nous est encore présentée comme régulatrice de l'ordre de l'univers. Elle dicte aux créatures les lois qui les régissent et en surveille l'exécution. Son autorité en cette fonction s'avère sans réplique, si bien qu'une désobéissance à ses ordonnances, devient pour tout être une déviation, une faute. Bref, elle est principe d'ordre ou mieux principe de nécessité pour tout l'univers. Grâce à sa présence et à son rôle, le monde n'est pas un chaos mais un tout bien ordonné, un cosmos où chaque être tient une place déterminée et possède des fonctions réglées; elle introduit dans l'univers de la fixité et du déterminisme en sorte qu'une raison peut en acquérir une connaissance scientifique (2). — Cette fonction régulatrice de Nature s'étend à l'agir de l'homme. Dans ce domaine, elle devient source d'obligation morale. En d'autres termes, Dame Nature apparaît comme principe absolu de vie morale. Ce caractère n'est qu'une particularisation du deuxième, mais étant donné qu'il se rapporte à l'homme, il revêt une importance spéciale. Notre auteur lui donne un relief singulier et c'est l'attribut qui a le plus de portée dans la philosophie morale du Roman (3). — Enfin, Nature est ministre et vicaire de Dieu; elle n'est pas une puissance absolument autonome. Le Créateur lui-même l'a préposée au gouvernement du monde; son pouvoir est une participation au pouvoir divin. Ce n'est pas elle qui a institué les lois de l'univers; elle ne fait que les appliquer et en surveiller l'exercice. En un mot, tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle est, elle le tient du Créateur. Ce caractère de Nature est clairement affirmé par Génius; il l'est surtout par Nature elle-même qui déclare que c'est là son plus beau titre de gloire:

(1) p. 203.
(2) p. 343.
(3) Voir p. 331 ss.

16768 Cil Deus meïsmes, par sa grace,
Quant il i ot par ses devises
Ses autres creatures mises,
Tant m'enoura, tant me tint chiere
Qu'il m'en establi chamberiere;

16775 Nul autre dreit je n'i reclaime
Ainz le merci quant il tant m'aime
Que si trés povre dameisele,
En si grant maison e si bele,
Il, si granz sires, tant me prise
Qu'il m'a pour chamberiere prise.
Pour chamberiere! certes veire
Pour conestable e pour vicaire,
Don je ne fusse mie digne,
Fors par sa volenté benigne.

Source de vie, principe de nécessité et d'ordre, règle de vie morale, vicaire de Dieu, tels sont les principaux attributs que Dame Nature revêt dans notre Roman. Les historiens s'entendent assez bien d'ordinaire pour les y voir, excepté que, la plupart du temps, ils omettent le dernier ou le considèrent comme accessoire. Or, c'est manquer d'objectivité parce que ce caractère est affirmé avec autant de force et même plus expressément que les autres (1).

Si nous voulons maintenant savoir ce que signifient exactement ces attributs, il faut nous souvenir d'abord que Nature, dans notre Roman, est une allégorie. Certains interprètes raisonnent comme si elle désignait une entité réelle, comme si Jean de Meun posait dans sa personne une sorte de demiurge entre Dieu et le monde, écho des divinités antiques. Nous n'avons pas plus de raisons de voir en elle un personnage réel que nous n'en avons d'en voir dans les allégories de Courtoisie, Bel Accueil, Raison, Danger, Honte etc. C'est une abstraction personnifiée. Il en est ainsi dans le *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille auquel Jean de Meun emprunte ce mythe: *Natura* y est un personnage allégorique au même titre que *Temperantia, Castitas, Hymenaeus, Avaritia* etc. Il en est de même aussi pour *Philosophia* dans la *Consolation* de Boèce qu'imite Alain de Lille et qui est, avec les psychoma-

(1) Voir p. 215 et p. 280.

chies de Prudence et de Capella, à l'origine de ces sortes d'allégorisations et de mises en scène au moyen âge. Sans doute, certains philosophes ou poètes de l'Antiquité ont conçu la nature comme une divinité ou une personne réelle; plusieurs Néo-Platoniciens la considèrent comme un intermédiaire réel entre Dieu et le monde ou encore comme l'âme de l'univers. Mais nous n'avons aucune raison de penser qu'il en est ainsi dans le Roman de la Rose. Le contexte, les sources, l'usage commun du moyen âge indiquent le contraire et nous assurent que Dame Nature n'y est qu'une personnification allégorique.

Or, voulant savoir quelle est la philosophie du Roman de la Rose, nous devons réduire les abstractions personnifiées à ce qu'elles signifient. Que signifie donc l'allégorie de Nature? Nous n'avons pas à chercher bien loin, semble-t-il, car *natura* est un des termes le plus souvent employés dans la littérature médiévale. C'est une notion abstraite qui tient une place capitale dans les philosophies scolastiques, — surtout celles qui s'inspirent d'Aristote, — depuis Alcuin et Scot Erigène jusqu'à la fin du moyen âge. Elle signifie l'ensemble des natures c'est-à-dire l'ensemble des êtres de l'univers en tant qu'ils ont chacun une essence, des éléments substantiels qui les situent dans des espèces déterminées, une activité qui découle de cette essence et doit s'y conformer. La *natura* des scolastiques, comme la *phusis* d'Aristote, revêt deux caractères principaux: la fécondité et la nécessité. « Dans les philosophies du moyen âge, comme dans celles de l'Antiquité, un être naturel est une substance active dont l'essence cause les opérations et les détermine avec nécessité. La Nature n'est que l'ensemble des natures: ses attributs restent donc la fécondité et la nécessité » (1). Cependant, la *natura* des scolastiques diffère de celle de l'Antiquité en ce qu'elle n'est pas fermée sur elle-même, mais ouverte à l'action de Dieu. Dans la vision du monde des philosophes chrétiens les natures sont créées. Cela ne veut pas dire qu'elles n'ont pas de fécondité propre et de nécessité, mais que leur être, leur agir et le déterminisme de leur être et de leur agir sont reçus. Elles existent et opèrent par la vertu du Créateur, et leur activité n'est que l'exécution d'un plan conçu

(1) E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, T. 2, p. 162.

par lui de toute éternité. Mais la providence divine sauve la nature comme on dit alors, « Deus non destruit naturam sed salvat », indiquant par là que l'activité des créatures ne peut trouver sa consistance que dans la vertu infaillible du Créateur. Sans doute, Dieu peut intervenir dans le monde à l'encontre du déterminisme des lois de nature; mais ce n'est que dans des cas exceptionnels. Selon leur esprit, les penseurs du moyen âge donnent à la nature et à ses attributs plus ou moins de relief; mais tous l'admettent et lui accordent les caractères qui viennent d'être indiqués (1).

Par conséquent, lorsque Jean de Meun nous décrit Dame Nature comme source de vie et principe d'ordre et de régulalation dans l'univers, il reprend non seulement la nature antique, mais aussi celle des scolastiques. Et lorsqu'il répète qu'elle est vicaire de Dieu, sa « chambrière », sa « connétable », il ne fait qu'exprimer, en termes poétiques, cette idée que la nature ou les natures ne sont pas fermées sur elles-mêmes, absolument indépendantes, mais qu'elles sont créées par Dieu, agissent par son pouvoir et exécutent ses plans; il se sépare de la philosophie antique pour adopter la nature créée des philosophies chrétiennes (2). C'est si vrai que Nature elle-même nous avertit que Dieu agit parfois sans elle: l'incarnation s'est opérée sans son concours (19153); des miracles comme celui de la résurrection de Lazare peuvent se produire (18469).

Pouvons-nous en dire autant de la nature, principe de vie morale ? Les historiens raisonnent la plupart du temps comme si, par le fait même qu'un écrivain du moyen âge considère la nature comme principe de moralité, il s'oppose irrémédiablement à la morale chrétienne: « En prêchant l'obéissance aux lois de la nature, c'est contre l'esprit et l'essence même du christianisme qu'il (Jean de Meun) se dressait » (3). Inter-

(1) E. Gilson, *loc. cit.* et *Le moyen âge et le naturalisme antique* dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, 1932, p. 5-39.

(2) voir p. 339 s.

(3) A. Jeanroy, Introduction au Roman de la Rose traduit en partie par Mme B. A. Jeanroy, Paris 1928. Voir aussi: L. Thuasne, *Le Roman de la Rose*, p. 34-40. « Par sa philosophie qui consiste essentiellement dans l'identité, la souveraineté de Nature et de Raison, c'est le premier anneau de la chaîne... » G. Lanson, *loc. cit.* p. 135.

prétant en fonction du Roman de la Rose le mythe de Nature dans le *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille, M. Faral écrit: « Cette composition présente des ressemblances certaines avec la *Consolation* de Boèce qui l'a inspirée en partie. Mais la différence est grande entre les deux œuvres, si l'on songe que là ou l'enthousiasme du patrice romain se portait vers une sagesse directement émanée de Dieu, c'est la nature qui, chez Alain de Lille, devient l'objet de l'adoration et le principe du bien. Bref, il substitue, en morale, la loi naturelle à la loi divine » (1). — Il y a là, semble-t-il, une profonde méprise; premièrement sur les rapports entre loi naturelle et loi divine, en doctrine chrétienne; deuxièmement et en conséquence sur l'interprétation d'Alain de Lille. Mon maître me permettra de lui poser ici quelques « aporias », en toute franchise et objectivité.

Posons d'abord le problème. La question à résoudre porte sur la *nature prise en elle-même*, et non pas sur telle ou telle loi morale que l'on considère comme une loi de nature. Jean de Meun établit comme règle première de moralité, parce que première loi de nature, le devoir envers l'espèce. Il est bien évident que dans la *détermination* des lois de nature, sa morale est en opposition à la doctrine chrétienne. Nous venons de le voir. Mais il s'agit ici de savoir si par le fait même qu'il pose la nature comme principe général de moralité, il se met en opposition avec la morale chrétienne. C'est bien ainsi d'ailleurs que les critiques ont vu la question, et certains l'ont traitée avec une grande pénétration. Le malheur est qu'ils sont partis d'un faux postulat.

Car si l'on veut déclarer opposés à la loi divine les penseurs qui font de la nature humaine le principe de la vie morale, il faudra compter parmi ce nombre saint Thomas et tous les scolastiques, saint Augustin et la plupart des Pères de l'Église. Saint Thomas définit en effet la vertu et le vice c'est-à-dire la moralité, respectivement comme un accord et un désaccord avec la nature: « La vertu est la disposition d'un être à se

(1) *Revue des deux mondes*, 15 sept. 1926, p. 451. L'article de M. Faral est sans doute l'étude la plus pénétrante qui ait été faite sur le Roman de la Rose. Mais ce qu'il dit des rapports entre le naturalisme de Jean de Meun et la doctrine chrétienne me parait inexact.

comporter conformément à sa nature;... le vice consiste pour une chose à ne pas être dans les dispositions qui conviennent à sa nature » (1). En conséquence, un acte humain est moralement bon quand il s'accorde avec les exigences de l'essence et de la nature humaines, moralement mauvais quand il est contraire à l'ordre que cette nature prescrit. « Omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum » (2). Et comme la nature humaine se définit surtout par la raison, celle-ci doit être considérée comme la première règle de moralité. Cicéron avait déjà défini la vertu comme une conformité à la raison: « Nam virtus est animi habitus, naturae modo, rationi consentaneus ». Aristote aussi. Saint Thomas reprend ces données de la morale antique: « Mais il faut considérer que la nature d'une chose est avant tout sa forme, laquelle lui donne son espèce. Or, l'homme est situé dans son espèce, par son âme raisonnable. Voilà pourquoi tout ce qui est contre l'ordre de la raison se trouve être proprement contre la nature humaine et ce qui est selon la raison est conforme à cette même nature. En conséquence, la vertu humaine, qui est ce qui fait l'homme bon et rend bonne aussi son œuvre, est selon la nature humaine dans la mesure où elle convient à la raison; le vice, contre la nature humaine dans la mesure où il est contre l'ordre de la raison » (3). C'est ainsi que saint Thomas — comme Jean de Meun — identifie raison et nature humaine comme principes de vie morale et qu'il fait de la raison droite « recta ratio » la règle prochaine de la moralité.

Ne croyons pas qu'il s'agisse là d'une invasion tardive de la morale antique dans la théologie chrétienne. Bien que saint Thomas, en raison du caractère aristotélicien de son système, soit de ceux qui accordent à la nature et à la raison le plus de relief en les déclarant toutes deux principes essentiels de moralité, il reprend simplement une doctrine commune à la patristique et au moyen âge. Les citations dont il remplit ses exposés

(1) *Sum. Theol.*, I-II, 71, 1; éd. Léonine. T. 7, pp. 3 et 4.
(2) Ibidem, II-II, 142, 1; éd. Léonine, T. 10, p. 133.
(3) *Sum. Theol.*, I-II, 71, 2. C'est toute la deuxième partie de la Somme qu'il faudrait citer: cf. A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, (Les grands Philosophes) T. 2, Paris, 1922, pp. 193-324.

suffiraient à nous en persuader (1). Malgré leurs divergences accidentelles, les penseurs chrétiens depuis saint Justin et saint Augustin jusqu'à l'avènement du protestantisme constituent un bloc homogène dans l'affirmation de l'existence d'une nature stable, sous la grâce, après le péché originel (2), et dans la considération de cette nature comme principe premier de moralité. L'honnête homme demeure sous le croyant; pour être un fidèle observateur de la loi divine, il faut d'abord se conformer aux règles de vie que dicte la raison droite et qui définissent l'honnête homme. C'est pourquoi la définition que Cicéron a donnée de la vertu, a été si souvent reprise par les théologiens du moyen âge. Le décalogue, qui constitue l'essence de la loi divine, peut sembler n'être qu'une collection de lois extrinsèques, imposées à l'homme sans raison, mais en réalité, il n'est que la formulation des règles de l'agir tirées de la raison et de la nature humaines auxquelles s'ajoutent les prescriptions nécessaires à l'homme pour atteindre sa fin surnaturelle (3).

Les théologiens qui conçoivent ainsi la moralité comme étant d'abord une conformité à la raison droite et à la saine nature peuvent sembler s'écarter de la doctrine chrétienne officielle qui présente d'ordinaire la vie morale comme une obéissance à la loi divine. Il faut voir cependant qu'il n'en est rien. La théologie chrétienne enseigne en effet que la raison et la nature humaines sont œuvres de Dieu; toutes deux ont été créées; par conséquent, les règles d'agir que dicte la raison droite ne sont que l'expression des volontés et des desseins de la Providence. Les scolastiques reprennent constamment sur ce sujet un verset du psaume quatrième: « Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine ». Plusieurs disent: Qui donc nous indiquera le bien que nous devons faire ? L'homme porte en lui un reflet de la

(1) Quelques textes cités souvent par S. Thomas: « Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est ». S. Augustin, *De Libero Arbitrio*, III, 13, 38; P. L. 32, col. 1290. — « Bonum autem hominis est secundum rationem esse et malum hominis est præter rationem esse ». Denys, *De Divinis Nominibus*, c. 4, P. G. 3, col. 733.

(2) cf. K. Barth und H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, Munich, 1930, pp. 58-62.

(3) E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, T. 2, pp. 119-138.

face de Dieu, et cette lumière divine en lui n'est autre que la raison exprimant d'abord les exigences de sa nature dans l'ordre de l'agir et par là les desseins de Dieu. Loin donc que loi naturelle et loi divine s'opposent, en régime chrétien, toutes deux sont dans le rapport d'effet à cause, ou mieux de cause intermédiaire à cause première. Les lois de la nature humaine et de la raison droite ne sont que l'incarnation temporelle de la loi éternelle. C'est pourquoi, les scolastiques répètent constamment après saint Augustin qu'obéir à la raison droite, c'est obéir à Dieu; s'en écarter, c'est contrevenir à la loi divine.

Il faut ajouter, toujours d'après l'enseignement commun des théologiens du moyen âge, que si toutes les lois authentiques de la nature sont l'expression de la loi divine, elles ne comprennent pas toutes les obligations que celle-ci dicte à l'homme. En d'autres termes, la loi divine déborde la loi naturelle; toutes deux ne sont pas équivalentes. Elles le seraient si l'homme n'avait pas été appelé à une fin surnaturelle et si sa nature n'avait pas été blessée par la faute originelle. Sa moralité se définirait alors adéquatement comme une conformité à sa nature. Mais l'homme a dû être racheté et il a été élevé à un ordre surnaturel. De là résultent pour lui des activités qui dépassent sa nature et que la loi divine doit régler: tout le domaine de la foi. « Quelle différence y a-t-il donc, entre les philosophes anciens et les chrétiens » ? se demande Alcuin. Et il répond: « La foi seulement, et le baptême » (1). Aussi bien le philosophe pourra définir le péché comme une opposition à la raison; mais le théologien n'en fournira une définition parfaite que s'il le conçoit comme une contravention à la loi éternelle et

(1) C'est tout ce passage du petit traité d'Alcuin sur les vertus, *De Virtutibus*, qu'il faudrait citer: ALCUIN. — Nous devons savoir qu'il y a des choses si belles et si nobles qu'on ne doit pas les désirer pour un profit quelconque; c'est seulement pour leur valeur propre qu'il faut les poursuivre et les aimer.

CHARLEMAGNE. — Je voudrais bien savoir quelles?

A. — Ce sont la vertu, la science, la vérité, l'amour du bien.

C. — Mais la religion ne les estime-t-elle pas à un très haut prix?

A. — Elle les estime et les cultive.

C. — Et les philosophes?

A. — Ils ont su qu'elles appartiennent à la nature humaine et ils les ont cultivées avec beaucoup de soin.

C. — Mais alors, quelle différence y a-t-il entre de tels philosophes et les chrétiens?

A. — La foi seulement et le baptême. »

ALCUIN, *De Virtutibus;* P. L. 101, col. 943, 44.

une offense à Dieu, ainsi que l'a fait saint Augustin (1). Il n'en reste pas moins que la nature humaine et la raison comme principes de vie morale non seulement ne s'opposent pas à la loi divine, mais en sont la participation et comme l'incarnation.

C'est ainsi que communément les scolastiques ont conçu les rapports entre nature et surnature, entre raison et révélation, tant sur le plan moral que sur le plan métaphysique. « Tout théologien médiéval admet comme thèse initiale nécessaire la persistance de la nature et du libre arbitre grec sous la grâce » (2). Ce n'est pas sans raison que depuis Abélard jusqu'à saint Thomas, les scolastiques ont eu recours aux philosophes anciens, grecs et latins, pour définir les conditions d'une moralité et d'une liberté; ce n'est pas sans raison non plus que dès la seconde moitié du 12e siècle, ils pillaient les *Physiques* d'Aristote et son *Ethique à Nicomaque;* ce n'est pas par fantaisie ou par un revirement illogique que ces deux œuvres furent inscrites au programme de la Faculté des Arts dans la seconde moitié du 13e siècle. Si saint Thomas a pu utiliser, dans la seconde partie de sa *Somme théologique*, des tranches entières de *l'Ethique à Nicomaque*, c'est que depuis des siècles la pensée chrétienne travaillait à s'assimiler les plus solides intuitions du naturalisme grec, pour se donner à elle-même une connaissance plus explicite de l'anthropologie de l'Évangile. Saint Augustin reproche à Cicéron d'avoir ignoré que notre nature est blessée et qu'elle doit être guérie (3); saint Thomas nous avertit que si les philosophes anciens, au terme de leurs plus belles spéculations ont éprouvé une nostalgie qui était comme une attente de la Révélation ils n'ont cependant pas connu l'ordre surnaturel et leur morale est incomplète (4). Mais, saint Augustin, Alcuin, Abélard, Pierre Lombard,

(1) « A theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc quod est contra rationem: præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei ». S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I-II, 71, a. 6, ad 5m; éd. Léonine. T. 7, p. 9.

(2) E. GILSON, *Archives*, 1932, p. 31.

(3) *Contra Julianum* IV, 3, 19; P. L. 44, col. 747.

(4) *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 48; éd. Léonine, T. 14, p. 131.

Alexandre de Halès, saint Thomas etc. reprennent les définitions que Cicéron et Aristote ont données de la vertu et de la nature. Ils leur apportent les suppléments nécessaires à une vision théologique de la vie humaine; mais c'est bien ces définitions qu'ils adoptent, attestant par là qu'à leurs yeux, le péché n'a pas détruit la nature et que la grâce n'a pas pour effet de la supprimer mais bien de la restaurer et de la promouvoir (1).

Lorsque donc on se trouve en présence d'un auteur du moyen âge qui exalte la nature et la considère comme principe de vie morale, la méthode historique exige que nous tenions compte de l'idée que les écrivains du temps se faisaient communément des rapports entre nature et surnature, entre loi naturelle et loi surnaturelle; à moins, bien entendu, qu'expressément il les oppose. La Nature dans le *De Planctu* d'Alain de Lille, n'a rien pour ses caractères essentiels, qui diffère de la nature des théologiens les plus authentiques. Elle nous est présentée comme source de vie et comme régulatrice de l'activité des êtres de l'univers. Les hommes aussi bien que les astres, les bêtes et les plantes doivent obéir à ses lois. En langage propre, cela revient à dire que tous les êtres trouvent leurs lois d'agir dans leur nature ; que la nature humaine, en particulier, joue le rôle de principe et règle de vie morale. Si l'on se souvient que la plupart des théologiens du moyen âge considèrent la nature humaine comme règle prochaine de moralité, on ne verra dans ces idées d'Alain rien d'opposé à l'enseignement chrétien et on ne se croira pas autorisé à affirmer qu'il substitue la loi naturelle à la loi divine. On y songera d'autant moins que Nature est déclarée ou se proclame elle-même fille et vicaire de Dieu, humble disciple du Souverain Maître; elle avoue que ses œuvres apparaissent déficientes et imparfaites à côté de celles de Dieu:

« O Dei proles, genitrixque rerum
Vinculum mundi, stabilisque nexus... »(2).

« Quæ a tua ineunte ætate, Dei auctoris vicaria, rata dispensatione, legitimum tuæ vitæ ordinavi curriculum ? »(3).

(1) E. Gilson, *Le moyen âge et le naturalisme antique*, *Archives*, 1932, pp. 5-37. — A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1922, T. 2, pp. 289-326.
(2) *De Planctu Naturae*, P. L. 210, col. 447.
(3) Ibidem, col. 442.

« Sed ne in hac meæ potestatis prærogativa, Deo videar quasi arrogans derogare, certissime summi magistri me humilem profiteor esse discipulam. Ego enim operans, operantis Dei non valeo expresse inhærere vestigiis, sed a longe, quasi suspirans, operantem respicio. Ejus operatio simplex, mea multiplex; ejus opus sufficiens, meum deficiens... Et ut, respectu potentiæ divinæ, meam potentiam impotentem esse cognoscas, meum effectum scias esse defectum, meum vigorem vilitatem esse perpendas... » (1).

Nous aurions pu nous aviser que l'écrivain qui a eu l'idée de trouver à la théologie des règles (2), afin de lui donner un véritable statut scientifique, ne considérait pas comme opposées, nature et surnature, raison et révélation. Mais, dans ce même *De Planctu*, nous trouvons, dans la bouche de cette Nature qui vient d'être exaltée, un hommage à la théologie et à l'enseignement de la foi qui se compare aux plus belles pages de saint Augustin. Puisqu'on a voulu appuyer le naturalisme intégral de Jean de Meun sur celui d'Alain de Lille, il n'est pas inutile de citer ici ce passage en entier. Nature vient de déclarer ses œuvres déficientes et misérables au regard de celles de Dieu:

« Auctoritatem consule theologicæ facultatis (3), cujus fidelitati potius quam mearum rationum firmitati, dare debes assensum. Juxta enim ipsius fidele testimonium, homo mea actione nascitur, Dei auctoritate renascitur. Per me, a non esse vocatur ad esse; per ipsum, ad melius esse perducitur. Per me enim homo procreatur ad mortem, per ipsum recreatur ad vitam. Sed ab hoc secundæ nativitatis mysterio, meæ professionis ministerium ablegatur, nec talis nativitas tali indiget obstetrice; sed potius, ego natura hujus nativitatis ignoro naturam et ad hæc intelligenda mei intellectus habet acumen, meæ rationis confunditur lumen... Nec mirum, si in his theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa sed diversa sentimus... Ego vix minima metior intellectu, illa immensa ratione metitur; ego quasi

(1) Ibidem, col. 445.
(2) *Theologicae Regulae;* P.L. 210, col. 622-84.
(3) *Facultas*, au sens de science, discipline. C'est cet emploi qui a donné naissance à nos expressions: faculté des sciences, faculté des lettres etc.

bestialiter in terra deambulo, illa vero cœli militat in secreto » (1).

C'est là un curieux de langage dans la bouche d'un personnage qui prétendait substituer ses lois à celles de la théologie et de Dieu. Toute la suite du poème est en parfaite conformité avec ces déclarations. Sans doute la nature est exaltée en termes enflammés, mais au moment même où l'auteur lui adresse les plus beaux hommages, il nous avertit qu'elle est disciple et vicaire de Dieu, que tout ce qu'elle a, elle le tient de lui et que son pouvoir, pour merveilleux qu'il soit, n'est qu'impuissance à côté de celui de « l'empereur céleste ». Qu'est-ce à dire sinon que la nature que personnifie Alain de Lille n'est autre que la nature des théologiens médiévaux, créée par Dieu et dépendante de lui. Sans doute, les vertus qui lui font cortège sont celles qu'avaient recommandées Aristote, Cicéron et Sénèque; mais Alcuin, Abélard, Jean de Salisbury, Gilbert de la Porrée, saint Thomas reprennent leurs définitions après saint Augustin et saint Jérôme; et on y trouve l'humilité que l'Antiquité n'a pas connue. Si les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité n'y apparaissent point, on n'en sera pas surpris si l'on songe qu'il s'agit d'une Plainte de *Nature* et que ce sont là des vertus *surnaturelles*, dont elle a d'ailleurs admis d'un coup l'existence en déclarant que les vérités théologiques la dépassent.

Cette doctrine s'exprime dans des tours et des allégories qui se donnent un air de classicisme gréco-latin: Junon, Phébus, la mythologie antique etc... Ces formes païennes peuvent donner le change sur les idées qu'elles revêtent. Mais, à l'examen, l'historien se rend compte que ni dans l'option doctrinale qu'implique l'allégorie de Nature du *De Planctu*, ni dans les idées exposées au cours du poème, ne se trouve un écart notable à la doctrine chrétienne. En particulier, le principe qui est à la base de cette œuvre: Nature, règle première de vie morale, est une idée communément enseignée dans la théologie médiévale. Non seulement il n'y a pas substitution de la loi naturelle à la loi divine, mais les règles de vie qu'impose cette nature, vicaire de Dieu, ne sont que la participation et l'incarnation de la loi

(1) *De Planctu Naturae;* P.L. 210, col. 445, 446.

éternelle. L'interprétation contraire vient de ce qu'on a posé comme postulat que, dans la pensée scolastique, la loi divine comporte une renonciation absolue aux exigences de la nature. Or, ce postulat est indubitablement inexact.

La Nature de Jean de Meun, *comme personnage*, possède exactement les mêmes caractères que celle d'Alain de Lille. Dans les deux textes, elle est source de vie, principe de nécessité, règle première de vie morale, vicaire de Dieu. C'est la nature des théologiens scolastiques, présentée en termes allégoriques.— Mais Jean de Meun la transforme dans les lois morales particulières qu'il lui attribue. En d'autres termes, tant qu'il s'en tient à *la Nature*, au « mythe » lui-même, il ne dit rien qui ne soit conforme à la doctrine traditionnelle. Mais lorsqu'il en vient à déterminer les règles de vie particulières que la Nature comporte à ses yeux, il abandonne Alain de Lille pour adopter et développer un aristotélisme hétérodoxe. Dire que les lois de nature sont les principes de la vie morale, c'est affirmer une idée communément enseignée par les théologiens scolastiques et qui, au surplus, est capitale dans une conception de l'homme. Cette idée Jean de Meun l'emprunte directement à Alain de Lille. Mais, enseigner que la première loi que la nature impose à l'homme est la génération; que c'est là une loi qui oblige tous les hommes sans exception parce que les individus sont pour l'espèce; que l'observation de cette loi et la recherche du plaisir sexuel n'ont de règle que la procréation; que le mariage, la continence, les vœux religieux doivent être abolis parce qu'ils lui sont opposés, c'est évidemment soutenir une doctrine en opposition flagrante avec la morale commune des théologiens scolastiques, foncièrement c'est surbordonner le bien spirituel de l'humanité dont ils proclament sans cesse la priorité, à sa multiplication numérique.

IV — *LE SENS DE L'OEUVRE*

La seconde partie du Roman de la Rose est à la fois un roman et une encyclopédie. Comme roman, elle est une démolition systématique et brutale de l'amour courtois sous toutes ses formes. C'est là, pour ainsi dire, son caractère spécifique,

celui qui donne à l'œuvre son unité comme roman et qui rend raison d'une foule de passages qu'on a souvent considérés comme des digressions. La définition de l'amour selon André le Chapelain, les longs et multiples développements sur le principe des individus ordonnés à l'espèce, la scène du mari jaloux,les discours d'Ami et de la Vieille, l'entrée en scène de Faux-Semblant et celle de Nature, le message de Génius et sa description du ciel, tous ces éléments apparaissent ainsi comme faisant partie de ce roman qui consiste moins dans le développement d'une intrigue, à la manière de Guillaume de Lorris que dans la mise en valeur progressive d'une idée. — Jean de Meun a choisi de présenter son œuvre comme une continuation du roman de Guillaume, dans l'intention probable de donner plus de portée et de relief à son entreprise de démolition. — Pour réaliser son dessein, il a eu recours à une doctrine de l'amour, issue de l'aristotélisme et qui était en vogue dans certains milieux universitaires, dès la première moitié du 13e siècle. Cette doctrine réduit l'amour à une simple fonction physiologique, voulue par la nature dans le but d'assurer la durée perpétuelle de l'espèce humaine dans l'univers. Elle comporte une sorte de philosophie morale dont l'acte de génération constitue le premier devoir, et qui, en conséquence, condamne le mariage, la continence, les vœux religieux, parce qu'opposés à cette obligation primordiale envers l'espèce. Jean de Meun développe ces idées avec une grande liberté d'allure et une vigoureuse orchestration. Au terme, le devoir envers l'espèce ne semble qu'une sorte de prétexte au plaisir sexuel, et notre auteur se donne l'air de conduire enfin l'amant de Guillaume de Lorris au succès. Le plus étonnant est que cet amour et cette morale sont supposés conduire à la vision béatifique surnaturelle, telle que les théologiens scolastiques la conçoivent. Le roman de Jean de Meun se présente ainsi comme l'illustration d'une théorie de l'amour qui est la négation radicale de l'amour courtois. C'est dans cette perspective, que ses grossièretés de langage, sa misogynie, son hétérodoxie même trouvent leur principale raison d'être et leur explication.

Jean de Meun a introduit dans le cadre de cette sorte de roman à thèse, des digressions nombreuses et variées, des soucis de science et de culture: son œuvre est aussi une encyclopédie.

Cette manière de faire se rencontre fréquemment au moyen âge, surtout dans les écrits d'expression latine. Les auteurs de ce temps agrémentent volontiers leurs compositions littéraires de dissertations scientifiques et humanistes, qui n'ont aucun rapport direct avec le sujet traité. Ils obéissent souvent à une sorte de besoin de présenter leurs connaissances, sous des formes littéraires recherchées, de joindre les idées, même ésotériques, aux lettres. La *Consolation* de Boèce et l'œuvre principale de Martianus Capella, ont été sans doute à l'origine de ce genre littéraire au moyen âge. Jean de Meun en trouvait aussi des exemplaires séduisants dans le *De Planctu Naturae* et l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, le *De Mundi Universitate* de Bernard Silvestre, l'*Archithrenius* de Jean de Hanville etc.; il a largement exploité la première de ces œuvres, surtout pour ses mises en scène.

Les digressions de Jean de Meun comprennent, en grande partie, des idées spéculatives. Rassemblées, ces idées forment une synthèse cohérente, une sorte de système philosophique contenant une théologie, une cosmologie, une brève anthropologie. Elles sont loin d'être originales et en avance sur leur temps; la majeure partie est constituée de généralités superficielles, empruntées aux œuvres latines, surtout à l'aristotélisme universitaire du 13e siècle, aussi à Boèce et Alain de Lille. Cette vision spéculative du monde et de Dieu s'avère en parfaite conformité avec celle des philosophes chrétiens de l'époque; on y trouve même une défense de la liberté humaine et de la prescience divine, en rapport, semble-t-il, avec les diverses formes de fatalisme, alors en vogue à la Faculté des Arts de Paris. Notre auteur l'expose avec un esprit réaliste, confiant dans la raison, ennemi du symbolisme exagéré et des superstitions; il participe à la mentalité réaliste des bourgeois de son époque, plus particulièrement à l'esprit raisonneur et souvent frondeur des maîtres contemporains de l'Université de Paris. Mais cet esprit ne le conduit pas à s'opposer à l'enseignement chrétien. Quiconque lit attentivement la seconde partie du Roman de la Rose ne peut s'empêcher d'y noter une très grande différence entre les doctrines spéculatives et l'esprit qui les anime d'une part, les idées morales et leur opposition systématique à la loi chrétienne d'autre part.

Les digressions de Jean de Meun comprennent encore les rudiments d'une morale sociale, égalitaire et communisante. Sa principale originalité lui vient de ce qu'elle est logiquement systématisée, et rattachée à de prétendues lois de nature. — La morale individuelle de l'œuvre réside surtout dans la théorie de l'amour dont il vient d'être question. On trouve dans le discours de Raison quelques règles de vie à tendance stoïcienne qui sont l'évocation d'un bel idéal. Mais elles ne sont pas relevées par la suite, et ne semblent pas appartenir à la véritable philosophie du Roman.

Notre auteur met en scène, avec beaucoup d'emphase, une personnification de la nature empruntée à Alain de Lille qui, en elle-même, implique une option doctrinale d'une grande portée. En présentant Nature comme préposée au gouvernement de l'univers, il professe la consistance ontologique et l'autonomie des créatures: tous les êtres de l'univers ont des natures déterminées et des lois d'agir réglées par leur constitution; chaque être trouve les lois de son opération dans sa nature. Jean de Meun se rattache par là à ces philosophes scolastiques qui, au 12e et surtout au 13e siècle (École de Chartres, Aristotélisme universitaire) réagirent contre les partisans d'une interprétation surtout symbolique de l'univers, pour revendiquer l'existence d'un ordre de causes secondes autonomes sous l'action de la Providence (1). Selon ces philosophes, le monde est un cosmos bien ordonné dont les mouvements sont réglés par des lois intrinsèques, de sorte qu'une raison peut le saisir et s'en former une connaissance scientifique. Ce naturalisme de Jean de Meun s'étend jusqu'à la morale: l'homme trouve les règles de son activité dans sa nature même et il est tenu de s'y conformer. Cependant, Dame Nature se déclare, à plusieurs reprises, vicaire de Dieu. On doit entendre par là, que dans cette philosophie les lois naturelles des êtres de l'univers sont rattachées aux lois éternelles et qu'elles ne sont que l'incarnation des dictées de la providence divine. *Comme telle*, cette allégorie de Nature n'est que la transposition en termes d'imagination de la nature des philosophes chrétiens.

(1) M. D. Chenu, *The revolutionary intellectualism of St Albert the Great* dans *Blackfriars*, (Oxford), 1938. — E. Bréhier, *La philosophie du moyen âge*, p. 295.

Rappelons enfin que Jean de Meun a pris parti dans la querelle qui eut lieu, entre séculiers et religieux mendiants, autour des chaires de l'Université de Paris, au temps de sa jeunesse. Il se révèle un chaud partisan de Guillaume de Saint-Amour et le discours de Faux-Semblant constitue probablement l'épigramme le plus cinglant écrit contre les dominicains et les franciscains, au cours de cette lutte. Mais le rôle de Faux-Semblant s'inscrit dans la marche du Roman, dans l'idée qui l'inspire foncièrement: il contribue lui aussi à la satire de l'amour courtois, à la condamnation de la continence et de la vie religieuse en général.

L'œuvre de Jean de Meun comprend encore des « sou cis » de culture latine classique. Ils sont très abondants et fort bien choisis. Parmi les nombreux écrivains mis à contribution dans ce roman, Ovide tient le premier rang, pour l'étendue de la matière; presque tout son *De Arte Amandi* y a passé. Jean de Meun exploite encore abondamment les principaux classiques latins: Cicéron, Virgile, Horace, Juvénal, Tite-Live, Boèce etc. Il a puisé aussi dans la littérature latine du 12e siècle, surtout chez Alain de Lille et Jean de Salisbury. Cependant, plusieurs des auteurs qu'il cite ou allègue sont de seconde main. Sa mise à contribution de l'antiquité latine demeure tout de même imposante: « Jean de Meun connaissait de la littérature ancienne tout ce qu'on pouvait en lire de son temps, c'est-à-dire à peu près tout ce qui nous reste encore aujourd'hui de la littérature latine et quelques traductions d'œuvres grecques » (1). A lui seul, il témoigne que les classiques latins étaient connus et goûtés au moyen âge beaucoup plus qu'on ne l'a souvent pensé (2). Ces textes anciens, notre auteur les traduit parfois littéralement ou à peu près; plus souvent, il les adapte à son propos ou les développe au gré de sa fantaisie; surtout, il manifeste pour l'antiquité une ferveur et un culte qui prennent l'allure d'une pressante invitation à la culture:

(1) E. Langlois, *Origines et sources du R. de la R.*, Paris, 1891, p. VI.
(2) E. K. Rand, *The Metamorphosis of Ovid in « Le Roman de la Rose »* dans *Studies in the history of culture*, Menasha, U.S.A., 1942, pp. 104-121. Idem, *A friend of the classics in the times of St Thomas Aquinas*, dans *Mélanges Mandonnet*, T. II (Bibliothèque thomiste, XIV), Paris, 1930, pp. 261-81.

« Car par l'escrit que nos avons
Les faiz des anciens savons
Si les en devons mercier
E loer e regracier ».

Le Roman de Jean de Meun contient donc un riche syncrétisme. Je n'oserais pas dire que « son savoir encyclopédique constitue en quelque sorte un maximum » (3); mais il a réuni un ensemble de connaissances scientifiques et culturelles remarquables. Son grand mérite a été de les exposer en français et de les adapter à la multitude. L'œuvre encyclopédique de Jean de Meun prend là sa vraie valeur; elle y trouve son sens. On caractériserait assez bien, me semble-t-il, la seconde partie du Roman de la Rose, en disant qu'elle est à la fois un roman anti-courtois et une somme de culture pour les laïcs, en entendant ce dernier mot au sens médiéval. Jean de Meun répète souvent qu'il écrit pour ceux qui ne connaissent pas le latin; qu'il doit s'en tenir à des généralités parce que les lecteurs auxquels il s'adresse ne le comprendraient pas; « l'écrivain, dit-il, qui traduirait en français la *Consolation* de Boèce (Boèce de Confort) rendrait aux « gens lais » un service éminent ». Tout cela indique clairement son propos et explique, entre autres choses, l'abondance de ses emprunts. C'était là accomplir une tâche de grande portée et, au surplus, peu facile, tant à cause du public auquel il s'adressait qu'en raison de l'instrument dont il voulait se servir: la langue française, encore dans les langes. Jean de Meun a résolu l'une et l'autre difficulté avec beaucoup de talent. Pour faire accepter ses idées abstraites comme son classicisme, il a mêlé l'agréable à l'utile, la fantaisie et le rire aux convictions enflammées. « Profit et delectation, dit-il, c'est toute mon intention ». Son style manque parfois de dessin mais il a du souffle et sa langue est ferme, expressive, savoureuse. Et puis quelle promotion pour la langue française elle-même! Plus que tous les traducteurs de son temps, il a contribué à la faire accéder au domaine des plus hautes pensées.

Une somme de culture pour les laïcs! Mais il s'agit d'une culture qui est une discipline de l'esprit humain tout entier, et non seulement une discipline du beau style. L'encyclopédie de

(3) R. Bossuat, *Drouart la Vache, traducteur d'André le Chapelain*, p. 115.

Jean de Meun réunit Ovide et Aristote, Cicéron et Boèce, Virgile et la substance de l'enseignement chrétien etc. C'est qu'elle est issue d'un enseignement universitaire qui accordait la première place aux idées, tout en ne négligeant pas, du moins dans son ensemble, les lettres. (*Scholasticus* signifie, entre autres choses, au moyen âge, un homme cultivé, un homme qui a fait ses lettres, mais cela voulait dire beaucoup plus que nos termes *culture* et *cultivé*, qui évoquent surtout l'idée d'érudition). Le roman de Jean de Meun est une œuvre universitaire, et cela jusque dans son inspiration foncière. Si Aristote y est exploité au degré que nous avons vu, la raison en est que ses principaux traités étaient alors au programme à la Faculté des Arts de Paris, et que même à la Faculté de Théologie, certains maîtres comme Thomas d'Aquin s'en inspiraient largement pour leurs constructions théologiques. Ce caractère universitaire apparaît encore dans les nombreuses allusions à l'enseignement, rencontrées partout dans le Roman; dans l'utilisation fréquente du procédé triadique (arguments pour et contre, preuve de la solution, réfutation des arguments opposés), qui se rattache à la méthode aristotélicienne de l'*aporia*. Le « classicisme » même de Jean de Meun est un héritage scolaire. Tous ces textes anciens qu'il pille, il convient de « les lire à l'escole ». Si la Faculté des Arts de Paris accordait peu de place, de son temps, aux poètes latins, il en avait été bien autrement, aux époques antérieures; surtout, d'autres universités, comme celle d'Orléans, leur ont toujours donné la priorité.

Jean de Meun réconcilie Paris et Orléans, la rhétorique et la dialectique, les idées et les lettres; il n'y a pas de « bataille des sept arts » pour lui. Mais son œuvre relève surtout de l'université de Paris; elle reflète l'esprit et les doctrines de sa Faculté des Arts, devenue alors frondeuse et téméraire, parce qu'enivrée de toutes les nouveautés philosophiques, sociales, politiques, scientifiques, culturelles du naturalisme gréco-arabe, enfin découvert dans ses œuvres principales. La seconde partie du Roman de la Rose est une fleur de Paris, de ce Paris enchanteur que célèbrent à l'envie les *vagantes:* « Paradisus mundi Parisius, mundi rosa, balsamum orbis ».

INDEX DES VERS COMMENTÉS

Les chiffres en italiques désignent les vers dont le texte est reproduit.

pages

129–462,....292
361–364,....288
631–1614,....292
1236,....73
1425–429,....292
1425–614,....293
1994,....73
1998,....73
2071–072,....22
2470,....73
2965–967,....78
2971,....81
2975–980,....72
2989–991,....78
3473–936,....137
3948–4059,....81
3981–991,....115
4059,....136
059–221,....81
084–092,....35
089–091,....27
105–106,....81
111–112,....81
158–159,....81
181–182,....81
222–7230,....81
233–236,....72
235,....50
279–284,....38
293–294,....82
297–300,....82
323,....82
369,....19

pages

4371–373,....83
376–628,....97
377–386,....83
389–397,....85
402,....72
403–408,....57
415–420,....58
422–424,....85
430–431,....26
433–544,....86
444–463,....86, 187
463–465,....73
540,....50
545–550,....86
559–578,....86
600–680,....86
667,....32
680–682,....87
680–768,....87, 97
685–690,....87
705,....115
747–748,....46
769–836,....87, 97
783,....115
836–5356,....88
837–974,....115
837–839,....116
842–843,....34
843–848,....116
847–848,....35
849–892,....116
893–956,....116
943–944,....117

	pages
4957–960,	117
971–974,	117
975–981,	99
975–5356,	98
991–996,	99
5020,	303
029,	303
037,	19
048–100,	99
101–118,	187
120–124,	100
135–141,	100
143–144,	46
147–148,	100
155–162,	100
167,	101
183–188,	101–102
190–220,	102
243–251,	102
257–266,	102
267–277,	102
277–300,	102
301–314,	102
315–319,	103
315–322,	124
320,	303
325–327,	124
325–331,	103
330–331,	124
336,	103
341–344,	103
341–345,	124
435–439,	88
443–444,	43
447–448,	43
447–454,	88
457–458,	89
459–473,	89
474–695,	89
488–489,	26
527–531,	90
537,	132, 135
536–588,	103
562–563,	40
659,	91
663–671,	91

	pages
5679–680,	91
689–692,	91
696–763,	92
723–724,	73
744–750,	72
757,	19
760,	72
763–776,	92
763–794,	97
769,	32
777–782,	92
795–806,	93
807–827,	94
842–843,	95
847–850,	95
877–878,	119
899–906,	119
901–903,	122
921–6164,	119
945,	50
6079–083,	120
165–173,	120–121
184–250,	114
220,	303
251–342,	109
252–259,	110
273–283,	110
278,	50
291–292,	110
293–299,	111
293–340,	110
300,	112
300–303,	15
303–319,	112
320–323,	113
330–334,	113
332,	50
335–337,	34
335–342,	114
361,	28
413–488,	121
458,	303
489–622,	121
581–592,	103
600,	73
627–628,	15

	pages
6631–726,	121
697–698,	38
741–900,	121
835–842,	121
855–861,	132
883–888,	121
901–978,	133
943–944,	22
953–955,	133
956–958,	22
956–960,	133
965–968,	133
965–970,	59
965–978,	134
973–978,	59
979–7228,	134
7072,	303
078–082,	22
081–086,	28
099–101,	18
099–104,	24
106–107,	28
153–154,	21
162–170,	21–22
175–178,	22
181–184,	22
190,	24
190–192,	22
237–10000,	136
246–430,	139
378–379,	139
431–524,	139
431–876,	139
525–535,	140
539,	141
543–548,	141
559–561,	20
591–594,	141
637–648,	141
659–662,	142
669–673,	142
678–682,	142
690–694,	142
707–716,	142
719–794,	143
887–889,	137

	pages
7887–891,	143
896–897,	143
932,	73
954–956,	73
987–8188,	136
8005–154,	117
065–068,	118
071–072,	118
099–109,	187–188
128,	303
128–136,	118
189–354,	144
199–244,	144
223–226,	74
226,	73
306,	24
307–354,	144
312–313,	65
317–319,	144
355–454,	136, 147
447–448,	101
449–452,	147
455–458,	147
463–466,	147
561,	96
734,	67
757–780,	144
759,	96
769,	52
889–890,	28
889–892,	51
927–930,	29
928,	52
9059–060,	65
060	52
147–148,	149
187–188,	15
426–430,	151
441–442,	151
443–448,	151
493–498,	151
493–678,	136
521–527,	101
587–664,	103
591–594,	101
598,	101

	pages
9633–636,	345
656–664,	101
679–686,	144
679–10000,	144
687–906,	144
707–744,	144
744,	136
744–754,	144
772,	145
775–806,	145
807–808,	145
807–852,	145
812–818	145
895–902,	145
903–986,	145
903–909,	146
917–920,	146
976,	73
10003–306,	156
094,	73
364–368,	156
371–372,	156
371–374,	297
373–376,	156
10385–412,	156
403–412,	156
430–493,	158
495–680,	159
555–560,	159
590,	159
595–596,	159
599–602,	159
608,	159
637–644,	158–159
648–651,	159
681–683,	27
681–738,	160
739–918,	160
951,	48
982,	173
11017–021,	46
017–022,	190
037–048,	170
051–062,	34
051–082,	170
061,	36

	pages
11063–064,	29
133–138,	171
133–158,	171
145–148,	171
189–194,	172
197–200,	172
207–210,	172
215–216,	172
220–222,	172
222–225,	18
230–238,	173
239–291,	174
269–276,	73
293–316,	176
293–524,	178
375–380,	25
440–442,	47
479–482,	50
488–491,	28
528–786,	178–180
781–894,	180
791–824,	184
841–844,	184
845–896,	185
858–860,	23
866,	185
897–976,	186
989,	50
12033–380,	191
131–146,	188
138–146,	32
159–167,	188
324,	73
350–353,	18
381–740,	191
641,	73
740–14546,	192
803,	50
817,	19
13001–005,	193
008–013,	193
021–023,	193
029–034,	193
037–041,	193
125,	197
265–272,	194

pages

13493,....197
499–516,....51
503–506,....18
527,....197
600,....52, 67
695–698,....193
851–852,....194
885–888,....195
919,....19
928,....19
959–966,....195
967–978,....188
968,....47
14027–030,....44
031–038,....196
087–091,....196
089,....197
127,....47
138,....47
157–158,....196
547,....198
547–678,....199
673–675,....74
679–15104,....200
780–783,....199
788–790,....199
15105–658,....200
136–303,....189
148–150,....22
177–180,....18
177–183,....24
215–220,....190
217–218,....15
233–234,....190
243–247,....189
251–256,....189
254,....47
259–270,....189
299–302,....189
334–337,....201
627,....201
661–890,....202
891–16016,....203
891–16728,....203
893–898,....53
899–904,....55

pages

15912–916,....55
925–928,....66
939–942,....188
965–974,....55
973–974,....63
975–990,....56
983,....63
995,....63
995–998,....56
999–16004,....57
16005–012,....59
014–018,....64
016–148,....203
017–064,....67
019–031,....67
019–031,....67
038,....65
065–148,....69
069–070,....63
075–081,....31
077–078,....64
090,....61
102–105,....71
109–111,....30, 65
141-143,....61, 63
146,....70
165–248,....204
233–240,....204
247–248,....204
249–272,....204
272-273,....204
272–322,....204
281–282,....60
323–706,....205
334–336,....205
625–628,....56
707–728,....206
729–19405,....203
729–746,....208
729–792,....209
729–800,....207
747–754,....210
755–760,....211
761–767,....213
768–772,....215, 329
768–784,....215

pages

16775–782,.....215, 329
783–784,.....329
785–794,.....215
801–804,.....217
807–813,.....217
814–819,.....218
823–828,.....221
829–832,.....38, 221
833–838,.....221–222
833–880,.....222
881–894,.....222
895–898,.....223
902–906,.....223
906–910,.....224
907–910,.....217
911–954,.....224
915–924,.....224
945–954,.....226
947,.....303
955–956,.....61
955–960,.....217
955–957,.....30, 227
958–963,.....228
967–968,.....228
971–974,.....228
975–17058,.....230
991,.....49
17014–017,.....49
035,.....73
056,.....47
059–069,.....231
093–100,.....231–232
101,.....28
101–102,.....27
101–106,.....125, 235
101–792,.....131
106,.....311
108–110,.....29
112,.....236
113–124,.....236
125–127,.....27
125–154,.....237
155–186,.....237
17156,.....34
187–200,.....238
195,.....311

pages

17201,.....28
201–238,.....42
205–206,.....41
212–215,.....39
219,.....28
224,.....42
228–229,.....41
230,.....43
233–236,.....40
237–238,.....35, 43
239–266,.....238
253–254,.....66
257–260,.....29
267,.....28
276–283,.....238–239
282–283,.....27
290–292,.....239
303–304,.....239
307–312,.....239
313–351,.....240
321–323,.....240
348–351,.....39
352–389,.....241
381–387,.....241
394,.....311
421–423,.....26
421–472,.....241
425–430,.....243
451–452,.....245
451–459,.....241–242
451–472,.....307
466–472,.....242
473–498,.....242
477–483,.....242
493,.....245
496,.....244
499–578,.....247
499–880,.....246
502–504,.....246
506–512,.....217
538–540,.....29
538–541,.....247–249
543–549,.....250
550–552,.....48
582–726,.....250
627–628,.....22

pages

17727–736,.....130–131
727–880,.....252
728,.....121
752,.....74
756–758,.....74
762,.....74
862–870,.....252
934,.....73
18013–286,.....254, 256
030–033, ...254
034–040,.....255
034–060,.....257
041–043,.....255
059–060,.....39, 255
153–246,.....257
181–182,.....74
185–192,.....74
197–206,.....258
224–226,.....41
259–260,.....44
266–267,.....44
274–276,.....43
287–515,.....260, 262
289,.....311
305–306,.....45
309–310,.....45
319–320,.....45
355–356,.....260
440,.....35
493–496,.....44
498,.....44
499–514,.....264
535–542,.....265
535–588,.....266
538–540,.....267
561–568.....99
589–896,.....104, 266
595–601,.....104
600,.....121
607–617,.....104
615,.....28
619,.....73
635–644,.....105
640–643,.....38
651–658,.....105
669–676,.....105–106

pages

18681–688,.....106
693,.....106
695–696,.....106
755–761,.....106
779,.....303
827–868, ...107
869–877,.....107
875–877,.....78
881–885,.....107
886–888,.....74
905–914,.....266
915–930,.....267–268
919–923,.....217
919–928,.....217
931–19021,.....269
967–972,.....217
971–972,.....61, 268
19021–062,.....269, 270
025–028,.....78
041–053,.....75
045,.....50
055–062,.....269
055–064,.....235
062,.....60
063–112,.....270
071–076,.....245, 270
077–082,.....271
079–082,.....25, 271
083–085,.....271
087,.....61
097,.....61
101,.....61
104,.....61
113–114,.....25
119–123,.....272
124–132,.....272, 273
133–142,.....273, 274
143–144,.....274
145–154,.....274, 275
155–162,.....276
163–190,.....276
191–195, ...78
191–436,.....277
214–216,.....78
224,.....282
244,.....303

	pages
19263,	303
345–368,	188
487–488,	47
505–518,	279–280
521–524,	213
527–542,	281
534–686,	281
583–628,	282, 323
599–628,	188
687–690,	282
687–930,	281
885–888,	282
891–898,	282
895–896,	280
899–904,	280
931–939,	286
931–20667,	286
940–948,	287
949–999,	287
981–982,	61
20001–036,	288
010–011,	288
013,	288
018,	288
020,	288
027,	288
029,	288
037–082,	289
083–220,	290
095–100,	289
102–108,	289
111–114,	290
123–129,	100
139,	66

	pages
20175,	66
221–252,	290
249–252,	291
253–266,	291
267–368,	292
312–330,	215
20327–330,	212
369–464,	293
371,	43
373–374,	50
374–382,	292
465–524,	294
471–478,	294
525–596,	295
554–566,	295
592–596,	63
597–599,	26
597–667,	296
599–600,	30
611–614,	26
625–626,	296
668–703,	296
668–21780,	279
704–21345,	297
771–773,	27
817–21214,	297
21178,	28
330,	24
346–780,	297
497–500,	29
498,	28
498–500,	37
573–582,	31
779–780,	297

INDEX ANALYTIQUE

pages

Abonde (sorcière), 261, 264,
accidenz, 30, 227.
Aignelez (Agneau, le Christ), 290–291, 296.
alkimie (alchimie), 68–71. 308.
Amant (l'), 137–138, 156–157, 188, 199–200, 296.
Ami (l'), 98, 117–118, 136–154, 187 192, 197–198, 315, 317–319, 341.
amitiez, 87ss, 94.
amour, 82–98.
amour courtois, 84–86, 145, 154, 157, 192, 198, 206, 317–318, 320–321, 324.
amour libre, 151, 282, 285, 317.
amour naturel, 92–93, 317.
Amour (dieu d'), 156–160, 169–170, 172, 177, 190, 201–203, 278–279.
aparence (sophisme), 32–33.
aplanos (inerrant), 221.
argumens fieux (spécieux), 34.
argumenz, 32–34, 52.
art d'aimer, 137–146, 316.
arz (art), 66–67, 308.
Astenance Contrainte, 157, 159–160, 188, 190, 279.
aucteur, 15–18.
auctorité, 15–18, 52.
autentique, 15–18.

Bel Acueil (fils de Courtoisie), 81, 137–138, 142–143, 157–158, 160, 190–192, 198–200, 296, 329.
Bien Celer, 159–160.

pages

cas (*casus*, hasard), 130–131, 307.
Chasteé (chasteté personnifiée), 202.
ciel, ceaux, 216ss.
cometes (comètes), 265–267.
conclure le peeur (*pejorem partem sequi*), 35.
conclusion, 32–34.
congié de lire (*licentia docendi*), 18–19.
consequence, 32–34.
contraires, 31–32.
converser (*conversari*), 48–49.
convertible, 39–40.
corrupcion (*corruptio*), 59–60.
creance (foi, croyance), 39, 255.
Courteisie (courtoisie personnifiée), 157. 159, 191, 296.

Dangier (pudeur personnifiée), 137–140, 142, 149, 199–200, 296, 329.
Deduit (jardin), 155, 291–296, 320–321.
defenir (définir), 31.
deliz (plaisir), 58, 289–290.
Deliz (plaisir personnifié), 157, 159–160, 316, 319.
demontraison (démonstration), 38–39.
desputer (discuter), 27–28.
destinee (*fatum*, destin), 231, 238, 248ss.
determiner (*determinare*), 23–27, 130–131.
deviser (distinguer), 29.
Dieu, 204, 207ss, 235ss, 299–304, 307.
diffinicion (définition), 31.
distinter (distinguer), 29.
diter (écrire, composer), 46.

pages

ditié (traité), 46.
doctrine (instruction), 137, 231.
Douz Parler, 155.
Douz Penser, 155.
Douz Regart, 155, 199.
dragons volanz, 267–268.

eleccion (choix), 243–244.
element (éléments), 228–230, 305.
Elenches (*De Sophisticis Elenchis*),36–37.
entencion (intention), 133.
escarboucle (symbole de Dieu), 293–296.
escorce (*cortex litterae*), 23.
especiaus diferences (différence spécifique), 31.
espieces (espèces), 53.
espondre (*exponere*), 19–22.
esteles (astres, étoiles), 212ss.
eternité, 244–246, 288.
Evangile pardurable (*Evangelium aeternum*), 184ss.

fame (femme), 145–146, 152–154, 194ss. 205ss, 317–318.
fantasie (imagination), 44–45.
Faux-Semblant, 98, 157–160, 162, 166–187, 190, 279, 318–319, 341, 344.
fenis (phénix), 56.
figure (*figura*), 65, 205.
figure de diccion (sophisme *secundum figuram dictionis*), 37.
Fole Largece (prodigalité personnifiée), 143, 155.
fontaine (symbole de la vie divine) 293–296.
Fortune (personnifiée), 115–132, 315.
Franchise (personnifiée), 157, 159, 201.
fourme (forme), 61–65, 208, 295.

generacion (*generatio*), 59–60.
generaument (*in genere*), 43.
Genius (fécondité personnifiée, prêtre et confesseur de Nature), 50, 100, 188, 204–206, 215, 256, 278–296,

pages

300–304, 317, 319–320, 328.
glose, 19–22.

Hardement (hardiesse personnifiée), 157, 159–160.
homme, cf.ome.
Honte (personnifiée), 137–140, 142, 159, 199, 296, 329.

Integumenz (*integumentum*), 19–22.
ignorance desierrée (*affectata*), 47.
image (de Dieu), 78–79.

Jalosie (jalousie personnifiée), 137–140, 158, 199.
Jesus, 189, 275–276.
joustice (justice vindicative), 40–41, 90–91.
juiges (juge, Dieu), 278.

lais (laïque, gens peu instruits), 44, 125, 235, 256, 311.
Largece (libéralité personnifiée), 157, 159, 191.
letree (instruit, qui a vu les livres), 52, 97, 149.
lune, 222–227.

Macrocosme, 75–77, 313.
maistre, 18, 34, 51, 173.
mal, 110–114, 302.
Male Bouche (ennemi des amoureux), 137–140, 159–160, 190–191, 199.
Mari jaloux, 146–150, 318, 341.
mariage, 147–154, 195–196, 282, 317, 320, 326–327, 340–341.
Marie (Vierge), 272–277, 286, 301.
matire (matière), 61–63.
meien (milieu, juste milieu), 50, 71–75.
Mendiants (Ordres), 160–190.
mendicité (estat de), 174–178.
Microcosme, 75–77, 313.
miroer pardurable (science divine), 241–243, 307.
Mirouer aus Amoureus (art d'aimer), 159, 316.

pages
moële (sens profond), 23.
muer (changer, transformer), 61, 227.

Nature, 55–56, 67, 98, 203–286, 290, 296, 299–307, 313–314, 319, 327–342.
nécessité (simple, en regart), 41.
neient (néant), 208, 302.
neier (nier), 29.
noblece (noblesse), 104–108, 314.
nourreture (éducation), 231.

obicier (objecter), 28.
ome (homme), 75ss, 269–271.
opinion, 39.
oposer (objecter), 28, 51.
otreier (concéder), 29.
outrage (excès), 73–74.

parc (paradis des amoureux), 286–296, 320–321.
pechié (péché), 74, 133.
Peor (peur personnifiée), 137-140, 142, 159–160, 199, 201, 296.
pieces (individus), 53–56.
Pitié (personnifiée), 157, 159, 201.
planetes (planètes), 221ss.
possible, 41.
pourveance (providence), 130, 235ss.
povrece (pauvreté), 99–103.
preescheeurs (Prêcheurs), 185.
preeschier (prêcher), 28, 188.
prescience (divine), 235ss.
proprement, 50.
proprietez (propriété), 101–102, 290, 313.

qualitez, 49.
querele (dispute scolaire), 27, 35–36.
question (exercice scolaire), 27–28, 91, 115–116, 230.

Raison (personnifiée), 22, 77, 58, 98, 136, 154–155, 158, 187, 198, 235, 300, 303, 313–319, 329.
raison (preuve rationnelle), 34–35, 112.
raison humaine, 231, 250–252.
religieux, 34, 169ss.
religion (état religieux), 187–189, 320, 340.
respondre, 28–29, 51.
richece (richesse), 99–103, 117, 314.
Richece (personnifiée), 155, 157–160.
Rose (la), 137, 154, 199, 279, 296.

science, 38, 255.
science des regarz (optique), 254–260.
sen commun (*sensus communis*), 45, 262–263.
sen particulier (*sensus proprius*), 45, 262–263.
sentence (*sententia*), 23–27.
Seürté (assurance personnifiée), 159–160.
simplement (*simpliciter*), 40.
sofime (sophisme), 32–34, 37.
sofisterie (sophi tication), 70.
soudre (résoudre), 28, 235.
sustance (substance), 30, 227.

temporalité, 245, 270.
Tens (le Temps), 288, 321.
theme (*thema*), 47.
Trop Doner, 143, 155.

Université (de Paris), 184–185.
usure (intérêt d'un prêt), 46.

Vieille Gardienne, 138–139, 159, 188, 191–199, 317–319, 341.
vilain ossu et corsu (roi), 103, 314.
violence, 44.
volenté delivre (liberté), 235ss, 307.

Ypocrisie (mère de Faux-Semblant), 173, 178.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

Les chiffres en italiques renvoient aux notes

pages

Abélard, *32*,*48*, 52, 95–96, 152, 276, 336, 339.
Alain de Lille, 10, 12–13, *17*, 20, *21*, 72, 82, 119, 203, 206–207, 209–210, 218, 253, 270, *271*, 283, *284*, 285, *286*, 302, 304, 309, 319, 321–322, 329, 332, 337–340, 342, 344.
Albert le Grand (saint), 9, 12, 17, *32*, 35, *45–46*, 57, 62, 64, 67, 69, 70, 75, 77, 93, 98, *134*, 211–212, *213*, 214, 216, 219, 222–223, 225–226, 229, 234, *235*, *237*, *239*, *248*, 249, 253–254, 257–258, 260, 262–268, *277*, 311, 313.
Albumasar, 266, 276–277.
Alcuin, 16, 330, 335–336, 339.
Alexandre IV, 163, *164*, 165.
Alexandre de Halès, 9, *272*, 273, 337.
Algazel, 9, 266,
Alhazen, 254–255, 257, 259–260.
Al Kindi, 226, 233.
Alphagranus, 266.
Amann (E.), *165*, *168*, *171*.
Ampère (J.J.), *228*, 309.
André le Chapelain, 83, 84, 86, 316. 324, 341.
Anselme (saint), *49*, *93*,
Aristote, 9, 16, *30*, 31–33, 35–39, *43–44*, 45–46, 54, 58–60, 62, 66, *67*, 72, 75, 80, 83, 86, 97, 131–134, 136, 150 154, 170, 212, 214, 216, 220, 226, 253, 256–258, 262, 264–265, 267–268, 309, 322–323, 330, 333, 336–339, 346.
Arnolfus, *21*.
Augustin (saint), 17, *21*, 76, 79, *99*, *112*, *237*, 243, *244*, 249, 288, 332, 334–336, 338–339.
Averroès, 9, *17*.
Avicenne, 9, *17*, *68*, 266.

Bacon, cf. Roger Bacon.
Bæumker (C.), *258*, *273*.
Baldwin (C.S.), *21*, *46*.
Barth (K.), 335.
Bédier (J.), 50, *73*.
Benedetto (L.F.), 168.
Bernard (saint), *48–49*.
Bernard Silvestris,20, 77. 209,*210*, 342.
Bidez (J.), *220*.
Bierbaum (M.), *165*, *168*.
Birkenmajer (A.), *258*.
Boèce, 10–11, 13, 16, *25*, *30*, *34*, 35, *40*, 95, 108–115, 117, 122, 126, 130–132, 148, 150, 209–210, *230*, 232, *236–239*, 242–245, *246*, 247–249, *252*, 300, 303, 304, 314–315, 321, 329, 332, 342, 344–346.
Boèce de Dacie, 9, 233, 324.
Bonaventure (saint), 23, 165, 167, 169,175, *212*, 213, 216, *228*, *248–249*, 313.
Boncompagno, *46*.
Bossuat (R.), *345*.
Bréhier (E.), *259*, *343*,
Brunet (A.), *19*.
Brunot (F.), 310.
Butler (C.), *49*.

Carcopino (J.), *276*.
Carton (R.), *109*, *259*.

pages
Casiri (M.), *258*.
Catulle, 158.
Chalcidius, 76, 209, *213*, *219*, *221*, *245*, 271, 302.
Charland (Th.), *28*, *47*.
Chaucer, 132.
Chenu (M.-D.), *17–18*, *343*.
Choisnard (P.), *228*, *234*.
Chrestien de Troyes, 146.
Cicéron, 16–17, 46, 72, 86–87, 95–97 333–334, 336–337, 339, 346.
Clerval (A.), *36*.
Conrad de Hirschau, *16*.
Cioffari (V.), *127*.
Dante, 24, 305.
Davy (M.-M.), *28*.
Deman (Th.), *250*.
Denifle (H.), *181–183*, *185*, *273*.
Denifle (H.) et Chatelain (E.), *36*, *59*, *75*, *77*, *131*, *162–165*, *167–168*, *182*, *232–233*, *253*, *322*, *324*.
Denkinger (T.), 158, *168–169*.
Denys (Pseudo), *335*.
Descartes, *62*.
Donat, *16*.
Du Boulay, *168*.
Du Cange, *23*, *48*.
Duhem (P.), *216*, *220*, *230*, *258*.
Empédocle, 219, 273.
Erasme, *21*.
Etienne de Fougères, 109, 315.
Etienne Tempier, 232, 322–323.
Evrard l'Allemand, *16*.

Fansler (D.S.), *132*.
Faral (E.), *8*, 10, 13–14, *16*, *21*, *23*, *83*, *104*, 115, *122*, *192*, *298*, *309–310*, *315*, *321*, *325*, *332*.
Focillon (H.), *259*.
Forcellini (A.) et De Vit (V.)., 36.
Fortescue (A.), *249*.
Françon (M.), *299*.
Frappier (J.), *122*, *125*.

Gallus, 158.
Gautier Map, 148, 952.

pages
Gérard d'Abbeville, 167, 175.
Gérard de Borgo San Donnino, 166. 180–186.
Ghisalberti (F.), *21*.
Gilbert de la Porrée, 77, 339.
Gilson (E.), *79*, *96*, *113*, *127*, *153*, *210*, *215*, *234*, *248–249*, *259*, *294*, *330–331*, *335–337*.
Glorieux (P.), *26*, *28*, *162*, *164*, *166–169*, *175*.
Godefroy, *37*, *74*.
Goergen (J.), *249*.
Gorce (M.-M.), 8–9, 84, *299*.
Grabmann (M.), *16*, *24*, *323–324*.
Grégoire le Grand (saint), 21, 76.
Gredt (J.), *33*.
Gros (G.), *274*.
Grossetête, cf.Robert Grossetête.
Guillaume d'Auvergne, *213*, 220–221, *249*, 264.
Guillaume de Conches, 209, *210*.
Guillaume de Degulleville, *37*.
Guillaume de Lorris, 10, 17, 22, 81, 115, 136, *137*, 146, 157–159, 192, *288*, 291, *292–293*, *296–297*, 317, 320–321, 324, 341.
Guillaume de Saint-Amour, 9, 10, 27, 47, *158*, 164–171, *173*, 175, *176*, 177–178, 184, 187, 321, 344.
Guillaume de Saint-Thierry, 79.

Halm (C.F.), *16*.
Halphen (L.), *168*.
Havet(E.),*273*.
Héloïse, *48*, 52, 95–97, 148–149, 152–153.
Henri d'Andeli, 16.
Héraclite, 219.
Hermès Trismégiste, 273.
Homère, 16, 121.
Honorius d'Autun, 123, 214, *218*, 222-223, *230*, 313.
Horace, 20, 344.
Hugues de Saint-Victor, 16, 24, *66*.
Humbert de Romans, *164*.

pages

Isidore de Séville (saint), 23.

Jean de Garlande, *21.*
Jean de Hanville, 342.
Jean de Salisbury, 20, *33*, *36*, 152–153, 221, 313, 339.
Jeanroy, B.A., *310*, *331.*
Jérôme (saint), 95–96, 152–153, 339.
Joachim de Flore, 181–183.
Jordan (E.), *181–183.*
Justin (saint), 334.
Juvénal, 20, 52, 108, 148–150, 314, 344.

Kantorowicz (H.), *19.*
Kroll (J.), *273.*
Kroner (C.), *277.*
Kuttner (S.), *19.*

Lacurne, *74.*
Lagrange (M.-J.), *276–277.*
Lalande (A.), *62.*
Langlois (E.), 7, 10–12, 33, *37*, *57*, *69–70*, *78*, *122*, *136*, *166*, 169, *175*, *197*, *236*, *245*, 253, *255–256*, 264, *296*, 318, 321, *344.*
Lanson (G.), *58*, *298*, *331.*
LeClerc (V.), *227–228.*
Lefranc (A.), *97*, *244*, *251.*
Lehmann (P.), *152.*
Longpré (E.), *165.*
Lucain, 16, 91, 108.
Lucrèce, *58*, 309.

Macrobe, 16, 20, 76, 218, *220–221*, *223*, *225–226.*
Mahnke (D.), *273.*
Maimonide, 9.
Mâle (E.), *122*, 123, *251.*
Mandonnet (P), *19*, *25–26*, *28*, *161*, *162*, *164*, *168*, *180*, *220*, *227*, *233*, *324.*
Manitius (M.), *17.*
Marguerite de Navarre, *21.*
Marie de France, 146.
Maritain (J.), *65.*

pages

Marrou (H.I.), *21.*
Martianus Capella, 330, 342.
Martin (R.M.), *25.*
Martin (Th.H.), *226.*
Mary (A.), *8*, *43*, *85*, 311.
Matzke (J.E.), *122.*
Mortier (D.A.), *164.*

Nicolas de Lisieux, 167, 175.
Nicolas Oresme, *166.*
Origène, 79.
Oulmont (Ch.), *83–84.*
Ovide, 10, 13, 20–21, 51–52, 86, 100, 103, *106*, 108, 118, 136, 139–140, 143–144, 146–148, 154–155, 158–159, 192, 197–198, 202, 282, 289–290, 297, 314, 317, 321–322, 344, 346.

Pætow (L.J.), *16–17.*
Paré (G.), *19.*
Parent (J.M.), 14, *77*, *209–210.*
Paris (G.), *83*, *197*, *207*, *298.*
Paris (P.), *310.*
Pascal, 187, *273.*
Patch (H.R.), *119*, *122*, *125*, *127*, *249*,
Peckam, 167, 175, 259, 265.
Perrod (M.), *168.*
Petit-Radel, *168.*
Pierre le Chantre, *27.*
Pierre Col, 115.
Pierre Lombard, 79, 336.
Platon, 16, 54, 57, 75–76, *208*, 216, 219–220, *227*, *245*, 270–272, 301–302.
Porphyre, 16, 35.
Priscien, 16–17.
Prudence, 330.
Ptolémée, 225, 266, 308.
Pythagore, 219, 22, 315.

Quintilien, *23.*

Rand (E.K.), *8*, *111*, *126*, *249*, *344.*
Reclus de Molliens, 109, 315.
Régis (L.M.), *39.*
Rémi d'Auxerre, *77.*
René de Nantes, *183*, *186.*

pages
Resner (F.), *258*.
Richard de Saint-Victor, *48*, 79.
Riedel (G.), *20*.
Robert Grossetête, 69, 259, 310.
Robert de Melun, 24, *25*.
Roger Bacon, 16, *17*, *26–27*, 69, *109*, *248*, *257–258*, 265, 277, 311.
Roland-Gosselin (M.D.), *32*.
Ross (W.D.), *54*, *60*, *62*, 229.
Rutebeuf, *158*, *174*, 182, *183*, 187.

Salimbene, 181–183.
Salluste, 108.
Scot Erigène, 76, 330.
Sénèque, 72, 95–96, 109, 153, 339.
Sertillanges (A.D.), *333*, *337*.
Siciliano (I.), *122*.
Siger de Brabant, 9, 233, 311, 324.
Smalley (B.), *19*.
Smith (G.D.), *249*.

Tannery (P.), *226*.
Taylor (H.O.), *21*.
Térence, 16.
Théophraste, 96, 148, 152–153.
Thierry de Chartres, *36*, 209.
pages
Thomas d'Aquin (saint), 9, *27*, *30*, *32*, *36*, *38–39*, 41, *43–45*, *48*, *50*, 55, *58*, 62, 65, *66*, 67–68, *71*, 72, 79, *88*, 89, 93, *97–98*, 109, *113*, 127–131, *134*, 165, *166*, *171*, *174*, 175, 178, *179*, *216–217*, *228*, 234–235, *237–238*, *243*, 244, *245*, 247–250, *263*, 264–265, *272–273*, *285*, 323, 326–327 332–333, 336–337, 346.
Thomas d'York, 165, 169.
Thorndike (L.), *35*, *49*, *69*, *227*, *234*, *268*, *277*,
Thuasne (L.), *8*, *298*, *309–310*, *331*.
Tibulle, 158–159.
Tite-Live, 91, 148, 205, 344.
Tonquédec (J.de), 38.
Toynbee (P.),*223*.
Tremblay (P.), *19*.

Van den Wyngaert (A.), *168*.
Van Steenberghen (F.), *9*.
Vignaux (P.), *259*.
Vincent de Beauvais, 69, 311.
Virgile, 16, 20–21, 51, 100, 108, 148, 205, 276–277, 289–290, 314, 344, 346.

Witelo, 258–259.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 7

Chapitre I — Vocabulaire scolaire et scolastique 15

Chapitre II — Thèmes scolastiques 53

Chapitre III — Le discours de Raison 81
L'amour et les amours 82
Morale sociale 98
Fortune 115

Chapitre IV — Autour de la prison de Bel Accueil 136
Un art d'aimer 137
Le mari jaloux 146
Faux-Semblant 155
Un art de se faire aimer 192

Chapitre V — La confession de Nature 203
Présentation de Nature 203
La science des corps célestes 207
Le monde sublunaire 227
Liberté humaine et prescience divine 231
Le monde sublunaire (*suite*) 252
Mystères chrétiens 272

Chapitre VI — Le message de Génius 279
Le message et sa morale 279
Le paradis des amoureux 286

Chapitre VII — La philosophie du Roman de la Rose 298
Doctrines spéculatives 299
Doctrines morales 313
L'allégorie de Nature 327
Le sens de l'œuvre 340

Index des vers commentés 347

Index analytique 355

Index des auteurs cités 358

Table des matières 363

Nihil obstat:

Antonin PAPILLON, O.P.

Joseph-Marie PARENT, O.P.

Imprimi potest:

Pie-Marie GAUDRAULT, O.P. Provincial.

Montréal, le 15 mars 1947.

Imprimatur:

Philippe PERRIER, P.A., V.G.

Montréal, le 10 octobre 1946.

18 NOV 1970 Philr. 315.20.156.070

UNIVERSITE DE MONTREAL L.S.H
3 1225 00415 9204

Ce volume doit être rendu à la dernière
date indiquée ci-dessous.
This book must be returned to the last date
indicated below.

BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIE — PHILOSOPHIE

0 5 AVR. 1996

0 9 FEV. 2000

3 0 AVR. 2003

1 2 MAR. 2004

S.H. 5 JAN 1993

2 8 FEV 1995

0 4 AVR 1995

375 nd

PRINTED IN CANADA

IMPRIMERIE POPULAIRE, Limitée
430 est, rue Notre-Dame
MONTREAL

LA CENTRALE du Livre Inc.
375