

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 57 (2010)

Heft: 1

Artikel: Les Remèdes de l'une et l'autre fortune en français et la réception d'une éthique stoïcienne de l'amitié

Autor: Sère, Bénédicte

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760594>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Les Remèdes de l'une et l'autre fortune
en français et la réception
d'une éthique stoïcienne de l'amitié

La fortune de Pétrarque dans le royaume de France du XIV^e siècle est aux études littéraires et doctrinales actuelles un objet d'enquête riche et toujours prometteur. La tradition manuscrite du *Remède de l'une et l'autre fortune* dans la traduction de Jean Daudin comporte sept manuscrits bien repérés¹ :

- A Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, rés. 52
- D Dresden, Staatsbibliothek, O^c 54
- P₁ Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 2671
- P₂ Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 2860
- P₃ Paris, BnF, fr. 593
- P₄ Paris, BnF, fr. 1117
- W Wien, Nationalbibliothek, Vind. Pal. 2559.

Cinq des sept manuscrits sont complets et les deux autres ne comportent qu'un des deux livres du texte pétrarquien : le manuscrit de Dresde ne contient que le premier livre et le manuscrit Paris, BnF, fr. 593 ne contient que le livre II. Grâce aux catalogues de bibliothèques anciennes, on repère également trois manuscrits perdus dont l'un aurait pu être l'autographe : un manuscrit est décrit dans l'inventaire de Jean de Berry, inventaire dressé autour de 1403² ; il se

¹ Cf. MANN, Nicholas : *La fortune de Pétrarque en France. Recherches sur le De remediis*. In: Studi Francesi 37 (1969) 1–15 ; voir aussi l'article plus ancien mais pionnier de Léopold DELISLE : *Anciennes traductions françaises du traité de Pétrarque sur les remèdes de l'une et l'autre fortune*. In: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 24, 1891, 273–304, notamment 277–286. Voir également MANN, Nicholas : *The manuscripts of Petrarch's De remediis. A checklist*. In: Italia Medioevale e Umanistica 14 (1971) 57–90, article dans lequel l'auteur dénombre plus de 150 manuscrits du texte de Pétrarque et quelque 94 manuscrits sous forme d'abrégés ou d'extraits ; pour la traduction de Jean Daudin, voir 87–88. Voir enfin MANN, Nicholas : *Petrarch's role as moralist in XVth century France*. In: A.H.T. LEVI éd. : *Humanism in France*. Manchester : Manchester University Press 1970, 6–27 et PELLEGRIN, Elisabeth : *Manuscrits de Pétrarque dans les bibliothèques de France. I*. In: Italia medioevale e umanistica 4 (1961) 341–431 ; voir aussi EAD. : *Nouveaux manuscrits annotés par Pétrarque à la Bibliothèque nationale de Paris*. In: *Bibliothèques retrouvées. Manuscrits, bibliothèques et bibliophiles du Moyen âge et de la Renaissance. Recueil d'études publiées de 1938 à 1985 par Elisabeth Pellegrin*. Paris : éditions du CNRS 1988, 107–120 ; HAMM, Frédérique : *Jean Daudin, chanoine, traducteur et moraliste*. In : Romania 116 (1998) 215–238.

² Cf. DELISLE, Léopold : *Recherches sur la librairie de Charles V*. Paris : éd. H. Champion 1907, II, 251*, n. 171 : « Un livre de François Petrarque, des *Remedes de l'une et l'autre fortune*, translaté en françois, à deux fermoirs d'argent dorés, esmaillés aux armes de Monseigneur et de mons. d'Orléans ».

pourrait que le manuscrit repéré par Léopold Delisle dans la collection de Anne-Henriette de Guise, princesse de Bourbon-Condé († 1723) au château royal d'Anet en 1724³ soit le manuscrit aujourd'hui conservé à Vienne à la Bibliothèque nationale sous la cote, Vind. Pal 2559 ; quant au troisième manuscrit perdu, il est évoqué dans un catalogue de l'Escorial du XVII^e siècle sous la cote Escorial, MS. III, n. 1, repris dans un catalogue du XX^e siècle⁴. En ce qui concerne les éditions imprimées, il existe deux éditions parisiennes de la traduction de Daudin au XVI^e siècle : l'une de Galliot du Pré en 1523 et l'autre de Denis Janot en 1534⁵.

Reste à signaler qu'une deuxième traduction, anonyme celle-là, a suivi celle de Jean Daudin et fut dédiée à Louis XII : les érudits la situent le 6 mai 1503⁶.

Par sa date de rédaction (début XV^e siècle) et l'état de son texte, nous choisissons P₁ comme manuscrit de base pour notre présent article en ce qui concerne le livre I et P₃ en ce qui concerne le livre II⁷.

JEAN DAUDIN ET LE CONTEXTE CULTUREL DE LA TRADUCTION

Huit ans après la fin de sa rédaction (1366) et quatre ans après la mort de son auteur (1374), le *De remediis* est la première œuvre de Pétrarque traduite en français : en 1378, en effet, Jean Daudin en achève la traduction à la demande de Charles V⁸. La démarche s'inscrit très précisément dans le grand mouvement de traduction des Valois, inauguré par Jean le Bon et porté à son faîte par

³ DELISLE : *Anciennes traductions françaises*, 285.

⁴ *Catálogo de los libros de mano en romance que hay en la biblioteca de san Lorenzo el Real*, f. 175v, catalogue actuellement conservé à l'Escorial. Quant au catalogue du XX^e siècle, il s'agit de celui de Garcia DE LA FUENTE : *Catálogo de los manuscritos franceses y provenzales de la biblioteca de el Escorial*. Madrid : Tipografía de Archivos 1933, 86, n. 63.

⁵ Voir FISKE, Donald W. : Francis *Petrarch's Treatise De remediis utriusque fortune. Text and versions*. In: *Bibliographical Notices* 3 (1888) 1–48, réimpr. dans CARRAUD, Christophe : *Les remèdes aux deux fortunes. De remediis utriusque fortune*. Grenoble : éd. J. Million 2002, vol. 2, Annexe III, 95–142, notamment 120–121.

⁶ Pour la liste des manuscrits voir MANN : *The manuscripts of Petrarch's*. Cinq manuscrits subsistent : Le Firenze, B. Laur., Med. Pal. 41 qui ne retient que les 77 premiers dialogues du Livre II ; München, SB, Gall. 55 ; Paris, BnF, fr. 224, 225 et 16996.

⁷ Dans les citations, nous suivons le plus fidèlement possible ce manuscrit, dans ses leçons et son orthographe, en intervenant le moins possible. Nous ne le corrigeons que lorsque les erreurs sont évidentes, grâce aux manuscrits P₂, P₄ et D. Nous signalons, lorsque cela s'avère intéressant ou éclairant pour la compréhension, les leçons de l'autre tradition manuscrite, celle de AW. En ce qui concerne le livre II, P₃ est un manuscrit assez peu corrompu et fiable, datant du début du XV^e siècle, de qualité égale à P₁ et qui lui est proche dans ses leçons et son orthographe : nous maintenons P₁ comme manuscrit de base, en le suivant d'aussi près que possible, ne le corrigeant ponctuellement, si nécessaire, par les leçons de P₃ voire plus rarement, si l'intelligibilité du texte l'impose, par P₂ et P₄.

⁸ Le 14 avril 1378, Charles V déclare avoir payé, par la main de François Chantepreme, général receveur des aides, 200 francs d'or à « maistre Jehan Deudin » pour son travail de translation de latin en français d'« un livre appelé *Patrac* », cf. DELISLE, Léopold : *Mandements et actes divers de Charles V*. Paris : éd. Imprimerie Nationale 1874, 836, n°1696, issu de la collection Clairambault, vol. 216, 9667, pièce 21. La somme est identique à celle versée à Nicole Oresme pour la traduction des *Politiques et des Yconomiques* le 21 mai 1372, cf. DELISLE : *Mandements*, 458, n° 889.

Charles V. Jacques Monfrin a montré à quel point la visée était d'utilité publique, de portée pratique et d'ambition politique : il s'agissait de faire, pour Charles V, non pas œuvre d'humaniste ou d'esthète, mais bien de politique pour la formation du public des nobles et des conseillers royaux qui fréquentent la cour. Le geste était ciblé : il convenait de rendre accessible aux grands le savoir pratique, au sens grec du terme, c'est-à-dire la philosophie politico-morale⁹. Le prologue de Nicole Oresme est connu : « Le Roy a voulu, pour le bien commun, faire les translater en françois afin que il et ses conseillers et autres les puissent mieulx entendre, mesmement Ethiques et Politiques »¹⁰. Choisir de traduire le *De remediis* relève de l'engouement croissant du milieu princier et curial pour la philosophie morale. L'ensemble des œuvres pratiques d'Aristote vient d'être traduit par Nicole Oresme de 1370 à 1374 ; le *Songe du Vergier*, rédigé en latin en 1376, est traduit en 1378 par son auteur Évrart de Trémaugon. Au sein des œuvres de Pétrarque, le *De remediis* s'avère la *summa* de sa pensée, véritable « encyclopédie morale »¹¹ : elle se prête à la traduction et fait de Pétrarque ce maître en philosophie morale comme le déclare Jean de Montreuil qui lui décerne le titre de *devotissimus catholicus ac celeberrimus philosophus moralis*¹².

Dans le milieu des traducteurs de Charles V, ce « séminaire » comme l'appelle Jacques Nepote¹³, Jean Daudin fait figure de petit traducteur, volontiers éclipsé, dans les manuscrits eux-mêmes par le nom plus connu de Nicole

⁹ La thèse est de Jacques MONFRIN : *Humanisme et traduction au Moyen Âge*. In: Journal des Savants (1963) 161–190, ici 176 et 190 ; ID. : *Les traducteurs et leur public en France au Moyen Âge*. In: Journal des Savants (1964) 5–20. Voir aussi LUSIGNAN, Serge : *La topique de la translatio studii et les traductions françaises de textes savants au XIV^e siècle*. In: *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS (Paris 26–28 mai 1986)*. Paris : éd. CNRS 1989, 303–315, notamment 310. Il convient cependant de noter qu'aujourd'hui la recherche aborde moins les traductions vernaculaires par le biais de l'humanisme.

¹⁰ ORESME, Nicole : *Le livre de Ethiques d'Aristote published from the text of ms 2902 Bibliothèque royale de Belgique with a critical introduction and notes (1370)*. Éd. A.D. MENUT. New York : 1940, 99.

¹¹ MANN, Nicholas : *Entre le miroir et la mort : considérations sur la connaissance de soi chez Pétrarque*. In: *La postérité répond à Pétrarque*. Éd. E. DUPERRAY. Paris : éd. Beauchesne 2006, 309–320, ici 314 et ID. : *Petrarch's role as moralist*, 6–27, notamment 7. Et à la page 9, l'auteur écrit : « Je suis enclin à penser que la traduction de Daudin n'est pas tant le signe de l'intérêt montré pour les vues de Pétrarque sur tout type de sujet qu'un intérêt montant concernant sa philosophie morale comme un tout et il semble que de toutes ses œuvres, le *De remediis* devait être sélectionné pour une traduction ».

¹² JEAN DE MONTREUIL : *Epistola Devotissimi catholici*. Cité par E. ORNATO : *La prima fortuna del Petrarca in Francia*. In: Studi Francesi 14 (1961) 201–217 et 15 (1961) 401–414 notamment 401–402. Voir aussi le commentaire de MANN : *Petrarch's role as moralist*, 21 : « L'exubérant prix que donne Jean de Montreuil au *De Remediis* est une indication valable de sa popularité ainsi que de la préface de Daudin. Mise à part l'intérêt stylistique et la richesse de son matériau, le prévôt de Lille voit dans chaque mot un encouragement pour le lecteur à "bene beateque vivendum" »

¹³ NEPOTE, Jacques : *Jean Golein 1325–1403. Étude du milieu social et biographie*. Thèse de 3^{ème} cycle. Paris-IV : 1976, 226.

Oresme¹⁴. En effet, sur les sept manuscrits subsistant de la traduction française du *De remediis*, quatre attribuent le texte dès le prologue à l'évêque-théologien de Lisieux¹⁵. Les deux éditions de cette version française reviennent également sur cette attribution fallacieuse, laquelle ne sera démentie qu'en 1857 par Francis Meunier et définitivement refusée en 1891 par Léopold Delisle¹⁶. Plus discret, plus modeste et vraisemblablement moins proche du roi¹⁷, Jean Daudin, « tres humble et tres petit subget et orateur, indigne chanoine de la Sainte Chapelle royal à Paris et moins souffisant bachelier en theologie »¹⁸, comme il s'intitule lui-même, avait aussi traduit en français une autre grande œuvre morale, le *De eruditione puerorum nobilium* de Vincent de Beauvais (1190–1264), vraisemblablement entre 1373 et 1380¹⁹. On sait que des relations existaient entre le milieu de la cour et celui de la Sainte-Chapelle, mais les liens de Jean Daudin avec les autres traducteurs de la cour, s'ils sont plausibles, ne sont pas démontrés²⁰. Toujours est-il que Daudin atteste lui-même qu'il connaît la traduction de Tite-Live par Bersuire²¹. De même, un indice, ici ou là, suggère qu'il connaît la traduction d'Oresme à l'*Éthique* : par exemple, pour traduire la rareté des amitiés, Oresme parlait d'« amistiés clersemees » ; Daudin reprend l'épithète²².

¹⁴ Voir DELISLE : *Recherches sur la librairie*, 92–94. Il énumère Denis Foulechat, Jacques Bauchant, Jean Corbechon, Jean Daudin, Jean Golein, Nicole Oresme, Raoul de Presles, Simon de Hesdin et quelques anonymes. Sur le milieu des traducteurs de Charles V, voir parmi les travaux plus récents, ceux de LUSIGNAN, Serge : *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*. Paris : éd. Vrin 1986, notamment chapitre IV « Le mouvement des traductions au XIV^e siècle et la définition du français comme langue savante », et ID. : *La topique de la translatio studii et les traductions françaises de textes savants au XIV^e siècle*. In: *Traductions et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris. Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26–28 mai 1986*. Textes réunis par Geneviève CONTAMINE. Paris : éd. CNRS 1989, 303–315.

¹⁵ Il s'agit de Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, rés. 52, f. 1ra ; Paris, Ars., 2671, f. 1r dans lequel on voit très clairement que le nom primitif a été gratté et que 'Nicole Oresme' a été réécrit sur ce grattage ; Paris, Ars., 2860, f. 1ra ; Wien, Nationalbibliothek, Vind. Pal. 2559, f. 1ra.

¹⁶ MEUNIER, Francis : *Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme*. Paris : éd. Ch. Lahure 1857, 152–153 ; DELISLE : *Anciennes traductions françaises*, 291.

¹⁷ Sur la figure de Jean Daudin, voir HAMM : *Jean Daudin, chanoine*, 215.

¹⁸ Cf. Paris, Ars., 2671, f. 1r.

¹⁹ Consigné dans un unique manuscrit, le Paris, BnF, fr. 9683 (sans prologue), signalé par Gilles Malet le 2 avril 1373, cf. DELISLE : *Recherches sur la librairie*, 94. Voir à ce sujet, HAMM : *Jean Daudin, chanoine*, 227–228.

²⁰ Cf. Hamm : *Jean Daudin, chanoine*, 218–220 et 219, note 15.

²¹ Cf. Prologue de Jean Daudin, f. 3r : « Neantmoins en laisse je plusieurs à exposer, pour ce que on les pourra trouver au commencement de la translacion que le prier de Saint Eloy fist sur le livre de Titus Livius ».

²² Cf. ORESME : *Le livre de Ethiques*, L. VIII, ch. 5, 419 : « Teles amistiés [sont] clersemees et non pas communes » pour traduire le latin : « Raro autem conveniens tales esse » (1156 b 24). Pétrarque : *Remèdes de l'une et l'autre fortune*. L. I, ch. 50, f. 78v : « Mais dont te vient ceste cuidance que tes amittiez soient innombrables comme les vrayes amistiez de touz soient clersemees ? » pour traduire : « Unde tibi autem hec opinio, cum omnium vere amicitie rare sunt, innumerabiles tuas esse ? ».

Jean Daudin ne semble pas posséder la maîtrise linguistique de Nicole Oresme, son niveau de latin est médiocre. Le grand traducteur de Pétrarque au XVII^e siècle, François de Grenaille, l'avait noté ; plus récemment, Christophe Carraud revient sur « le nombre tout de même excessif des approximations, des oublis et parfois – trop souvent – des contresens. Et [...] surtout l'extrême embarras de la langue »²³. Il ne nous intéresse cependant pas d'évaluer la qualité de la traduction ou les compétences du traducteur et ce n'est qu'à titre informatif que nous livrons quelques imprécisions ici ou là épinglées. Au chapitre 52 du livre I, Daudin traduit *clara* par *cleres* sans restituer l'idée de notoriété²⁴. Au chapitre 49 du livre I, il choisit de traduire *exasperantur* par « *ils sont plus aspres* » sans rendre compte de l'idée d'exaspération qui accroît la haine dans le propos de Pétrarque²⁵. Au chapitre 53, du livre II, il traduit *ut secum studeat* par la notion de confiance « [...] *qu'il se fiee avecques lui* »²⁶. Dans le même ordre d'idée, au lieu de traduire la notion d'irritation induite dans le verbe *irritantur*, Daudin déploie une périphrase : « *ilz se esmeuvent à hayne* »²⁷. Plus grave : pourquoi Daudin traduit-il *odium* par *travail* dans l'énumération « *ire, paour, travail et ennuy* » pour « *ira, metus, odium, inquietude* »²⁸ ? Enfin, ce sont les contresens qui se multiplient sous sa plume. Au chapitre 50, du livre I, Daudin fait dépendre la proposition relative « *qui mutuo queritur amore* » de *bonus animus* là où elle aurait dû dépendre de *amorem* pour faire sens : pour Daudin, le courage est acquis par réciprocité d'amour alors qu'en réalité c'est l'amour qui est nourri par une réciprocité de sentiments²⁹. De même, Daudin ne comprend pas le terme latin *absens* qu'il restitue toujours par la notion d'absence quand Pétrarque signifie l'éloignement et la distance en amitié³⁰. Les traductions optent souvent pour une littéralité très stricte. Pour une analyse littéraire approfondie de la traduction, nous laissons à de plus compétents le soin de la mener et préférons nous centrer ici sur la réception du texte de Daudin et de la pensée pétrarquienne sur l'amitié.

²³ CARRAUD : *Les remèdes aux deux fortunes*, 45. Christophe Carraud cite François de Grenaille, 44.

²⁴ F. 80v.

²⁵ F. 78r.

²⁶ F. 211r.

²⁷ I, 49, f. 78r.

²⁸ II, 37, f. 193r.

²⁹ I, 50, f. 78r : « Tres noble chose est le bon courage, qui est acquis par amour mutuele, il ne se muet, ne par herbes, ne par charmes magiques, il n'est fleschi ne par or, ne par pierres precieuses [...] » pour traduire « *Amorem pretio emi credunt, qui mutuo queritur amore. Generosissima res est bonus animus ; non herbis neque carminibus magicis movetur, non auro aut gemmis [...]* »

³⁰ I, 51, f. 78v : « Ma presente renommee m'a engendré plusieurs amis absens » pour traduire « *Fama presens absentes michi peperit amicos* ». Daudin ne comprend pas l'idée que la renommée puisse engendrer des amis à distance. A titre d'exemple, Christophe Carraud traduit « La réputation dont je jouis ici m'a valu des amis au loin », vol. 1, 257.

LA CONSTRUCTION D'UNE ÉTHIQUE STOÏCIENNE DE LA GRANDEUR D'ÂME

Lorsqu'au milieu du XIV^e siècle, Pétrarque évoque l'amitié dans plusieurs chapitres de son traité moral *De remediis*, la grille traditionnelle de tout discours sur l'amitié à l'époque s'impose à lui. En effet, avec la traduction par Robert Grosseteste du texte complet en latin de l'*Éthique* d'Aristote en Occident un siècle avant (1246–1247), l'amitié se pense à partir de cadres incontournables et de repères irréductibles : entre autres, la trilogie de l'amitié (utile, délectable, honnête) ; la question de la réciprocité ; le nombre des amis ; le lien entre amitié et bonheur. Lieux aristotéliens de l'amitié, ces incontournables quadrillent tout propos sur l'amitié et Pétrarque, si anti-aristotélien qu'il se veuille, n'échappe pas à cet arrière-fond épistémique.

Traitée par Pétrarque, la trilogie de l'amitié reste foncièrement débitrice de l'enseignement aristotélien : l'amitié est honnête, utile ou délectable. En réalité, les médiévaux ramènent ce triptyque à un diptyque : l'amitié se divise en amitié parfaite ou vraie et en amitiés imparfaites ou feintes. Comme Aristote, Pétrarque acquiesce à l'assertion : n'est digne du nom d'amitié que l'amitié parfaite. Les deux autres amitiés, *amitiés délitables et proffitables*³¹, sont fragiles (*tresbuchables*³²), mais aussi viles (*amitez vulgaires et communes*³³).

Deuxième mot d'ordre aristotélien : la question de la réciprocité, qui s'avère constitutive de la définition aristotélienne de l'amitié. L'amitié est réciproque ou n'est pas. Le *mutuo amore* traduit par Daudin en *amour mutuel*, leitmotiv du Stagirite, traverse toute la dynamique de l'amitié pétrarquienne elle-même. Comme Aristote, Pétrarque reprend la casuistique de cette réciprocité d'amour en jouant sur le vis-à-vis *amare – amari*³⁴. Il y a ceux qui cherchent à être aimés sans vouloir ni pouvoir aimer eux-mêmes : « Aucuns sont qui n'ayment point et cuident estre amez »³⁵. Et, ajoute-t-il, « ceste erreur est commune aux hommes riches », car « ils cuident que amour soit achetee par pris ». C'est dire que l'amour ne se paie que par l'amour et non à prix d'argent. Pétrarque mêle d'ailleurs ici amour et amitié pour rendre compte d'une même dynamique de réciprocité. La question du nombre des amis s'avère décisive, tant dans le traité aristotélien que dans le traité pétrarquien, au point de s'imposer dans un chapitre à part entière dans les deux œuvres : *De multitudine amicorum* chez l'un³⁶ ; *D'avoir grant habondance d'amis*, chez l'autre³⁷. Chez

³¹ Daudin rend compte de l'amitié parfaite, souvent dite en latin *amicitia honesta* ou *propter honestum* par la formule verbale *amez par honnesteté*. Pour les amitiés imparfaites, la formule stéréotypée est un latinisme qui se calque sur l'expression latine, *amicitiae delectabiles et utiles* : *amitiés délitables et proffitables*, *amis proffitables et délitables*.

³² I, 50, f. 77v : « Les amitez sont tresbuchables dont le fondement est delectacion et prouffit ».

³³ I, 50, f. 77v.

³⁴ Cf. ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea* XXVI, 1–3. Fasc. 3 : *Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive Liber Ethicorum. A. Recensio Pura*, 1159 a 12 – 1159 a 33, L. VIII, cap. VIII, 309 : « Multi autem videntur propter amorem honoris velle amari magis quam amare ».

³⁵ I, 50, f. 78r.

³⁶ ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea*, 1170 b 20 – 1171 a 20, IX, cap. XII, 340–341 : « Utrum igitur plures amicos faciendum ? »

les deux auteurs, l'axiome est le même : la quantité de l'amitié est exclusive de sa qualité. Pour le dire autrement, la vraie amitié est rare : « Vrayes amittiez sont un bien qui n'avient pas souvent »³⁸. La raison en est la même : on ne peut pratiquer la convivialité et la fréquentation intime, condition de l'amitié, avec tous ses amis : « c'est tres grant paine attribuer à plusieurs et de vivre ensemble familièrement »³⁹. La sympathie requise par l'amitié ne peut se vivre pleinement quand les amis sont trop nombreux : « Il puet avenir que en un meismes temps on se voie esjouyr avec l'un de ses amis et pleurer avec l'autre »⁴⁰.

Abondantes en revanche sont les amitiés feintes. Le thème des contrefaçons de l'amitié, évoqué par Aristote, fut un des terrains privilégiés de la réflexion médiévale sur l'amitié : la flatterie, modalité particulière du mensonge et de la feintise, en est l'expression la plus accomplie. Le vocabulaire français, proche du latin, rend compte de la non-transparence et de la fausseté du comportement flatteur : *voile, fainte begnivolence, se estapissent*. Par son jeu de séduction (*blanda modulatio*)⁴¹, le flatteur attende à la vérité tant il est vrai que flatteries et mensonges s'équivalent : *les menteries de tant de flateries*⁴² ... En amitié précisément, la flatterie est d'autant plus dangereuse que le flatteur singe l'ami, l'intime, le familier :

Et porte souvent nom d'amy celuy qui est privé ennemy, laquelle chose est tres fellonne et soubz le voile de fainte begnivolence, se estapissent par familiers aguiez.

Avec Pétrarque, à la suite de tous les penseurs politiques médiévaux, c'est la figure du favori, ce *privé ennemy*, qui est fustigée. De ce péril, nul puissant, prince ou roi, n'est exempt ; la mise en garde s'adresse *especialment aux puissans*⁴³.

Enfin, la double thématique du bonheur et de l'amitié, centrale chez Aristote, revient dans les propos de Pétrarque : « Par amittié suy beneureux », dit le personnage de *Joie*⁴⁴. Si chez Aristote, l'amitié vient s'ajouter à la félicité de l'homme heureux, comme un surcroît de bonheur, pour Pétrarque, il semblerait que l'amitié n'induisse pas le bonheur : les paroles de *Joie* sont réfutées par *Raison*. Quoi qu'il en soit, chez les deux auteurs, l'amitié n'est pas une condition nécessaire au bonheur. Elle vient s'y ajouter, mais ne le sous-tend pas.

Parce qu'elle est à la croisée de l'aristotélisme et du stoïcisme, la vertu, omniprésente dans le discours pétrarquien sur l'amitié, sature le propos. Sommet des valeurs, la vertu est ce qu'il y a de meilleur dans la vie. Après elle, vient

³⁷ I, 50, f. 77r-78v, le titre latin étant « De amicorum abundantia ».

³⁸ I, 50, f. 77v. Ou encore, I 50, f. 78v : « Dont te vient ceste cuidance que tes amittiez soient innombrables comme les vrayes amistiez de touz soient clersemees ».

³⁹ I, 50, f. 77v.

⁴⁰ I, 50, f. 77v.

⁴¹ I, 49, f. 76v : « Le doulx flaiolis de l'oyseleur appellant est pire aux oyseaulx que le rude son du villain espoventable » qui restitue le latin : « Peior est avibus invitantis aucupis blanda modulatio quam villici sonitus deterrentis ».

⁴² I, 50, f. 78v.

⁴³ I, 50, f. 77v.

⁴⁴ I, 50, f. 77v.

l'amitié : « Après vertu seule, rien n'est meilleur à homme en ceste vie »⁴⁵. La vertu est immortelle et toute-puissante dans le système stoïcien dont se réclame Pétrarque : « Ainsi vaint vertu descorde et tout vice mais elle n'est par rien vaincue »⁴⁶. Dans les deux systèmes, aristotélicien et stoïcien, la vertu tire sa force de sa mesure ; elle se définit par le juste milieu : « Laisses le trop. Qui a ce qui souffit ne doit plus riens demander »⁴⁷. La vertu est la condition de toute amitié vraie, puisque seuls les vertueux sont capables d'amitié : « Amittiez ne pevent estre fermes fors entre les bons »⁴⁸. Aristote ne disait rien d'autre : « Sola autem bonorum amicicia intransmutabilis est »⁴⁹. Cicéron enseignait à son tour : « Nisi in bonis amicitiam esse non posse »⁵⁰. À la suite de Cicéron, Pétrarque lui aussi s'appuie sur l'enseignement aristotélicien pour l'orienter en une tonalité plus stoïcienne⁵¹.

C'est dire, que sur la trame aristotélicienne, substrat incontournable de tout discours sur l'amitié en ce milieu du XIV^e siècle, le stoïcisme de Pétrarque vient se surimposer. Trois thèmes sont insistants : la fortune ou destinée, les vraies et les fausses richesses, l'absence des amis. Trois thèmes dont on retrouve l'omniprésence chez Sénèque, modèle incontestable de Pétrarque en ces développements. Le stoïcisme de Pétrarque est avant tout une révérence voire une allégeance au discours sénéquéen sur l'amitié. Comme l'écrit Christophe Carraud, « parler de stoïcisme chez Pétrarque, c'est d'abord parler de Sénèque »⁵².

Le thème sénéquéen de la fortune est annoncé dans le titre même de l'œuvre *De remediis utriusque fortune*, dont on sait qu'il est une citation explicite du *De remediis fortuitorum* que Pétrarque croit alors être de Sénèque⁵³.

⁴⁵ I, 52, f. 79v.

⁴⁶ II, 52, f. 209v.

⁴⁷ I, 50, f. 77v.

⁴⁸ I, 50, f. 78v.

⁴⁹ ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea*, 1157 a 20, VIII, cap. IV.

⁵⁰ CICÉRON : *De amicitia*, V, 18.

⁵¹ Cf. BANATEANU, Anne : *La théorie stoïcienne de l'amitié*. Fribourg : éd. Vestigia 2001, 13 : « Cicéron parvient à exposer la théorie aristotélicienne de l'amitié en l'incorporant à des doctrines stoïciennes ».

⁵² CARRAUD : *Les remèdes*, vol. 2, 25. L'auteur enchaîne : « Même si Pétrarque, comme ses devanciers, peut aller chercher des éléments de cette doctrine chez Cicéron, cette matière doit d'abord s'accorder avec ce qu'il retient de Sénèque, une atmosphère, à vrai dire, plus qu'un contenu accaparé par tant de mains, et un dispositif d'énonciation. [...] Mais surtout, Sénèque est le milieu le plus simple, pour ainsi dire le plus disponible, où faire à son tour baigner la philosophie morale ». Et 28 : « Sénèque est le nom d'une méthode d'exposition, en même temps que d'une représentation du monde ». Dans un autre ouvrage, Ugo Dotti insistait lui aussi sur l'influence de Sénèque dans la pensée pétrarquienne, voir DOTTI, Ugo : *Vaucluse. Le primat de la conscience et le mythe de la vie solitaire*. In: *La postérité répond à Pétrarque*, 279–290, ici 287–288 : « L'influence du philosophe de Cordoue sur l'idéologie de Pétrarque est certes communément admise, mais pourtant elle n'est pas encore suffisamment reconnue. Je crois que Sénèque est le véritable *auctor* de Pétrarque, probablement plus qu'Augustin. [...] Ce n'est pas un hasard si nous retrouvons dans le discours culturel et moral de notre poète toutes les caractéristiques de la méthode et de la pensée sénéquéenne ».

⁵³ Charles V reçoit avant 1380 une traduction du *De remediis fortuitorum* de Sénèque par Jacques Bauchant. D'après le prologue de ce texte, il semblerait que l'initiative de la traduction revienne à Jacques Bauchant lui-même.

Fortune et non providence divine, la nuance est d'importance. Non seulement la coloration chrétienne est écartée au profit d'une acception antiquisante des événements, mais surtout c'est la notion de causalité qui est supplantée. Le propre de la fortune est de n'être soumise à aucune cause, à aucune règle et à aucun déterminisme. Elle est fluctuante, capricieuse et aléatoire, c'est-à-dire « variable, inconstant et toujours incertaine »⁵⁴. Pétrarque ne disserte pas sur les causes des malheurs des hommes, mais sur les réactions humaines face à la bonne ou la mauvaise fortune. Il n'entend pas expliquer théoriquement la causalité des heurts et malheurs de la vie humaine, mais propose des réponses concrètes à la casuistique des situations humaines⁵⁵. Antithèse de la fortune, seule la vertu assure stabilité et peut parer à l'incertitude des assauts de la fortune :

Souvent telles choses ensuyent, ou fortune ou l'aage ou grace de biaulté, desquelles rienz n'est moins certain, mais celles qui sont fondees en vertu sont immorteles pour ce que vertu est une chose ferme et estable⁵⁶.

Nul n'est à l'abri d'un revers de fortune et le stoïcisme construit précisément son système sur une indifférence aux biens que l'homme ne peut maîtriser et aux événements qui peuvent lui advenir à tout moment : « Quant fortune se departira de toy [...] »⁵⁷. C'est pourquoi la vertu doit rendre le sage indifférent aux aléas de la fortune, trop capricieuse pour ne pas inquiéter à longueur de temps : « Vertu deffoule et a en despit les menaces de fortune »⁵⁸. Le mépris de la fortune, c'est la paix atteinte, l'absence d'émotions, l'apathie. Cet indifférentisme face aux faits qui ne sont pas « de notre pouvoir » signe la liberté véritable : « Car ces choses sont de la condicion de celles qui ne sont point subjettes à mort ne à fortune, mais à vertu, laquelle est franche et puet donner franchise à quelconques choses à li subgettes »⁵⁹. Asservissement par les inquiétudes face aux aléas de la fortune, liberté d'un dégagement face à ses caprices.

C'est peut-être sur le thème de l'absence des amis, c'est-à-dire de leur éloignement, de leur distance, que Pétrarque est très peu aristotélicien ou plutôt très sénéquéen⁶⁰. Aristote en effet niait qu'il y ait amitié dans la distance ou dans l'absence. Une amitié à distance est une amitié en puissance et non pas en acte : « Les distances ne détruisent pas l'amitié absolument, mais empêchent son exercice. Si cependant l'absence se prolonge, elle semble bien entraîner l'oubli de l'amitié elle-même. D'où le proverbe : “ *Un long silence a mis fin à*

⁵⁴ I, 49, f. 77r.

⁵⁵ Voir MANN : *Petrarch's role as moralist*, 11 : « Pétrarque ne prend pas en compte la providence divine ».

⁵⁶ I, 50, f. 77v-78r.

⁵⁷ I, 50, f. 78v.

⁵⁸ II, 37, f. 193r.

⁵⁹ II, 52, f. 210r.

⁶⁰ Voir l'ensemble du chapitre 52, livre II, f. 210v : « D'estre loing de ses amys », en latin : « De absentia amicorum ».

de nombreuses amitiés »⁶¹. Or Sénèque, quant à lui, avait déjà beaucoup disserté sur l'absence des amis⁶². En s'appuyant sur Sénèque, Pétrarque prend largement ses distances par rapport au discours aristotélicien ambiant. Comme l'écrit Claude Lafleur, « les développements relatifs au thème de l'absence constituent par leur fréquence et leur ampleur, l'un des traits les plus singuliers de la doctrine pétrarquienne de l'amitié », et il ajoute : « Ce qui surprend chez notre moraliste, c'est le nombre ainsi que l'étendue des développements sur l'absence, et non pas leur originalité. On n'y trouve guère, en effet, que des idées déjà exprimées avec plus de concision par Sénèque »⁶³. Pétrarque défend le vécu d'amitié dans la distance. Il pose la question : en quoi l'absence nuirait-elle à l'amitié, *quid amicitie nocet absentia* ?⁶⁴ Quels sont, dans l'optique stoïcienne de Pétrarque, les bénéfices de la distance en amitié ? C'est que la présence lasse et la distance garde de l'habitude. En effet, l'habitude nuit à la sève⁶⁵, de même d'ailleurs que « la familiarité engendre le mépris »⁶⁶. De plus, la mémoire de l'ami est douce quand sa présence peut parfois être amère, faite de susceptibilités et de manques de délicatesse⁶⁷. L'éloignement suscite la relation épistolaire, remède hautement délicat, parfois plus agréable que la présence⁶⁸. Enfin, c'est en pensée que se vit l'amitié : l'acte de pensée « présentifie », au sens phénoménologique du terme, l'ami. L'ami, désormais, est partout présent, où que j'aie. D'où le conseil d'ordre stoïcien proclamé par Pétrarque : « Embrasse ton amy en ta pensée »⁶⁹. La grandeur du sage vient de ce qu'il ne s'en tient pas à la vue, à la présence physique, à la réalité vécue mais qu'il la transcende par la seule force de sa raison et de sa pensée :

Se vous ne voiens riens que ce qui seroit devant voz yeux et que seulement les choses presentes vous donnoient delectacion, vostre veue et votre delectacion seroit merueilleusement briefve et estroite⁷⁰.

D'où la force d'âme qu'enseigne le stoïcisme face à la mort de l'ami : la mort ôte le corps, mais non l'âme de l'ami⁷¹. Dans les traités didactiques du XIV^e

⁶¹ ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea*, 1157 b 10- 13, VIII, cap. V, 304–305 : « Loca enim non dissolvunt amicitiam simpliciter, set operacionem. Si autem diuturna absentia fiat, et amicitie videtur oblivionem facere. Unde dictum est : 'Multas utique amicitias non appellatio dissolvit' ». Traduction de J. TRICOT : *Éthique à Nicomaque*. Paris : éd. Vrin 1990, 395.

⁶² SÉNÈQUE : *Epistola ad Lucilium*, 55, § 8–11.

⁶³ LAFLEUR, Claude : *Pétrarque et l'amitié. Doctrine et pratique de l'amitié chez Pétrarque à partir de ses textes latins*. Paris-Laval : éd. Presses Universitaires de Laval – Vrin 2001, 47.

⁶⁴ II, 53, f. 210v : « Que griefve l'absence de telle amittié [...] ? »

⁶⁵ II, 53, f. 211v : « Grant habondance rebourse, le souffrette l'aguise », traduction du latin : « copia ingens gustum hebetat, penuria acuit ».

⁶⁶ Sur cet axiome, voir SÈRE, Bénédicte : *Penser l'amitié au Moyen Âge*. Turnhout : Brepols 2007, 121, note 3.

⁶⁷ II, 52, f. 209v : « La memoire d'amis est douce et joieuse ; elle ne retient rien amer, rien n'est doulz qu'elle ne retiengne ».

⁶⁸ II, 53, f. 211r : « [...] le remede d'envoier espistre l'un à l'autre, duquel remede je ne scay se nulle presence est plus agreable ».

⁶⁹ II, 53, f. 211v.

⁷⁰ II, 53, f. 210v.

siècle destinés aux chevaliers, tel que le *Libro del Caballero Zifar*, le chevalier est instruit de la manière d'affronter la mort de ses proches et de ses amis. Dans cette littérature, Sénèque fut le maître de morale de tout chevalier bravant les assauts de la fortune.

Ce stoïcisme pétrarquien, de consonance sénéquienne, Jean Daudin, par sa mise en français, l'accentue encore. Ses choix de traduction radicalisent l'attitude *stoïque* induite par le matériau du *De remediis* latin. Le courage en est la valeur centrale au point de se confondre avec la vertu elle-même. Dans son prologue déjà, Jean Daudin n'emploie pas le terme à moins de six occurrences.

En telle maniere, humain courage, duquel, selon ce que dit Boece, la santé n'est aultre chose que vertu, ne la maladie aultre chose que vices, par les prouffitables enseignemens de ce livre soit preservé et gardé sain de toutes grevances de passions ou de mauvais affections⁷².

Le *courage* est, au sens propre, le cœur de la volonté, le siège de la vertu, la grandeur de l'âme. En réalité, cette insistance sur le courage est due à l'habitude qu'adopte Jean Daudin de traduire systématiquement *animus* par *courage*, alors que, dans le texte de Pétrarque, le terme renvoie à l'âme et à l'esprit (*animus*)⁷³. Parti pris philosophique ou inexactitude sémantique de la part du traducteur ? Toujours est-il que la version française est saturée de ce vocable stoïcien du courage, lié à la grandeur d'âme et à la virilité. Dans le même ordre d'idée, Daudin choisit de traduire *vir* par *vaillants hommes*⁷⁴, tant il est vrai que la virilité est constitutive de cette attitude de vaillance, d'héroïsme, de force d'âme, par opposition à la mollesse et à la faiblesse associées au tempérament féminin⁷⁵. Plus qu'une « morale laïque »⁷⁶, il s'agit ici de la véritable construction d'une éthique de la force, de la grandeur et de l'héroïsme. Parce

⁷¹ II, 52, f. 210r : « La mort puet oster le corps de l'amy mais l'amittié non l'amy aussi ». Daudin écrit *amy* là où il faut entendre *âme*, c'est encore une incorrection de sa traduction.

⁷² Prologue, f. 1r-v.

⁷³ Quelques exemples suffiront. Au Livre I, 51, f. 79v : « Tu cuidez veoir le courage de celui dont tu ne veis oncques le front » pour traduire « speras eius animum videre cuius nunquam frontem videris [...] ». Christophe Carraud traduit : « Tu espères voir l'âme de celui dont tu n'as jamais vu le visage », 259. Au Livre I, 52, f. 79v : « La conjecture et l'estimacion d'aucune chose n'est si forte comme de l'umain couraige » pour traduire : « Nullius rei tam difficilis quam humani animi conjectura extimatioque est ». Christophe Carraud traduit : « Rien n'est si difficile à apprécier que le cœur humain », 261. Au livre II, 53, f. 211r : « Je ne puis nier que aucune chose ne soit soustraite aux yeux par absence de corps mais rien au courage » pour traduire : « Non possum negare quin oculis aliquid per absentiam detrahatur, animo autem nihil [...] ». Carraud traduit : « Je ne peux nier que l'absence ôte quelque chose à la vue, mais elle n'ôte rien à l'âme », 781. Et au même endroit : « Et Tullus meismes dit en une espittre que non pas seullement il n'avoit mie en son courage mais portoit en ses yeulx Balbum son amy en Ga[u]lle de la chevalerie Julius César » pour traduire « Et Cicero ipse in epystola quadam, Balbum amicum suum in Gallis sub Cesarem militantem, non solum in animo habere, sed in oculis ferre, se dicit ». Carraud traduit : « Et Cicéron encore, dans une lettre, dit porter son ami Balbus, qui servait en Gaule sous les ordres de César, non seulement dans son cœur, mais aussi dans ses yeux », 781.

⁷⁴ II, 52, f. 210r.

⁷⁵ II, 53, f. 210v-211r : « C'est une chose commune, je le confesse, et de tous amans féminement desquelz toute delectacion gist es sens corporelz ».

⁷⁶ MANN: *Petrarch's role as moralist*, 16.

qu'il est au cœur de cet aristocratism moral, le courage définit et sous-tend la véritable noblesse, débat d'actualité en cette fin du Moyen Âge⁷⁷. En effet, la vraie noblesse, c'est la vertu, la *virtù* au sens déjà machiavélien du terme. La *nobilitat de coratge*, dont parlait un siècle plus tôt Raimon Lull dans son *Llibre del Ordre de Cavayleria*, « véritable manuel du chevalier chrétien »⁷⁸. Sans vertu et sans courage, il ne peut y avoir de noblesse authentique ni de gloire. L'amitié est précisément le lieu où s'éprouve la vertu aristocratique : « Amittié et desloyaulté ne se joingnent point ensemble. Celui qui commence estre desloyal, délaisse estre amy »⁷⁹. Véritable programme d'éducation nobiliaire, la version française du *De remediis* contient, de manière tout à fait remarquable, une éthique de l'héroïsme nobiliaire et de la grandeur aristocratique.

UN PUBLIC DE RÉCEPTION ARISTOCRATIQUE ET PRINCIER

Comment un tel programme éthique n'eût-il pas trouvé écho, en cette fin troublée de Moyen Âge, auprès d'une noblesse en quête d'identité ? Aussi ne s'étonnera-t-on pas d'observer une circulation manuscrite exclusivement confinée aux sphères princières et aristocratiques. Pour le dire autrement, la traduction française de Pétrarque au *De remediis* n'intéresse pas les cercles humanistes qui vont directement à l'original latin⁸⁰ ; elle n'intéresse pas non plus les milieux universitaires, mendiants et scolastiques qui possèdent déjà une construction morale très forte, celle d'Aristote ; elle n'intéresse pas enfin les publics monastiques et capitulaires qui forgent plutôt des abrégés et des florilèges à partir du matériau originel pour en faire des manuels moraux⁸¹. C'est

⁷⁷ Pour les débats sur la vraie noblesse, voir GILLI, Patrick : *La Noblesse du droit. Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XII^e–XV^e siècle)*. Paris : éd. H. Champion 2003, ch. I : « De la noblesse militaire à la noblesse du droit », 30–67 ; CONTAMINE, Philippe : *La noblesse au royaume de France de Philippe le Bel à Louis XII. Essai de synthèse*. Paris : éd. PUF 1997, notamment § « Débats et controverses sur la noblesse », 298–305 ; JORDE, Tilmann : *Cristoforo Landinos De vera nobilitate. Ein Beitrag zur Nobilitas-Debatte im Quattrocento*. Stuttgart: B.G. Teubner 1995 ; VANDERJAGT, Arie Johann: 'Qui sa Vertu anoblist'. *The concept of 'noblesse' and 'chose publique'*. In: *Burgundian Political Thought*. Groningue : éd. J. Miélot 1981, notamment 181 : « La controverse de noblesse » ou 163 : « le débat de honneur » ; WILLARD, Charity Cannon : *The Concept of True Nobility at the Burgundian Court*. In: *Studies in the Renaissance* 14 (1967) 33–48.

⁷⁸ Cf. « Raymond Lulle », dans *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge*. Paris : éd. Livre de poche 1992, 1246. Voir aussi BLACKMAN, Susan : *Observations sur les manuscrits religieux de Jacques d'Armagnac*. In: *Livres et bibliothèques (XIII^e–XV^e s)* (=Cahiers de Fanjeaux 31), Toulouse-Fanjeaux : 1996, 371–386, notamment 377 : « La *nobilitat de coratge* incarne toutes les autres vertus chevaleresques et est acquise par la conduite d'une vie morale. Le code de Lull et la condition d'un chevalier sembleraient ainsi avoir renforcé [...] la notion chrétienne qui avait alors cours et mettait à égalité la vertu et le courage ».

⁷⁹ II, 37, f. 188r. Il est intéressant de noter qu'*infidelitas* est rendue par *desloyaulté*.

⁸⁰ BROVIA, Romana : *Du nouveau sur la fortune du De remediis en France (XIV^e–XVI^e siècle)*. In: *La postérité répond à Pétrarque*, 87–110, notamment 92 ; HAMM : *Jean Daudin, chanoine*, 226–227.

⁸¹ À l'exception notable du chanoine non-noble Henri Romain de Tournai, qui possède le ms Paris, Arsenal 2671 – notre manuscrit de base –, dont le texte est abondamment utilisé dans le *Compendium historial* qu'il compose à partir de l'œuvre de Tite-Live. Le chanoine

précisément à partir de la cour des Valois, celle de Charles V à Paris, lieu de la commande de l'œuvre, que s'organisent la première réception du texte et la première circulation des manuscrits. En 1398, Louis d'Orléans avait commandé un manuscrit des *Remèdes de l'une et l'autre fortune* pour l'offrir à son oncle, Jean de Berry. L'inventaire de la bibliothèque du duc de Berry dressé en 1403 signale ce volume qui semble aujourd'hui perdu⁸².

Au XV^e siècle, le célèbre bibliophile et mécène, Jacques d'Armagnac, duc de Nemours, en possédait deux exemplaires que l'on identifie aujourd'hui comme les manuscrits conservés à Dresde (Dresden, Staatsbibliothek, O^c 54) et à Vienne (Wien, Nationalbibliothek, Vind. Pal. 2559), tous deux confectionnés dans le troisième quart du XV^e siècle. Les indications codicologiques sont irréfutables. Les deux manuscrits s'inscrivent parfaitement dans la bibliothèque du duc de Nemours au profil typique des bibliothèques nobiliaires des grands féodaux de province : les œuvres y sont majoritairement en français, dont beaucoup de traductions adaptées à l'usage des laïcs, les manuscrits sont souvent enluminés, destinés à la lecture plus qu'à l'apparat ; cependant, l'écriture y est belle et soignée, les commandes se situent majoritairement entre 1459 et 1474 d'après les colophons. Outre les traités de chevalerie et de chasse et les romans arthuriens, la philosophie morale y est à l'honneur puisque Jacques d'Armagnac possède aussi au moins deux exemplaires des *Éthiques* d'Aristote dans la traduction d'Oresme, un volume des *Politiques et Économiques* du même auteur et du même traducteur et un troisième manuscrit contenant les trois œuvres ensemble, *Éthiques, Politiques, Économiques*⁸³ ; outre de nombreux livres historiques, il possède également le *Livre du régime des princes* de Gilles de Rome et l'*Estrif de vertu et de fortune* de Martin le Franc⁸⁴. Non moins intéressant pour notre propos, Jacques d'Armagnac possède un volume de l'*Ordre de chevalerie* de Ramon Lull, aujourd'hui le Paris, BnF, fr. 19810⁸⁵. Après ses démêlés politiques avec Louis XI et sa décapitation exemplaire en 1477, le duc de Nemours perd sa bibliothèque et ses quelque 121 volumes partagés entre Tanne-guy du Châtel, vicomte de la Bellière, Jean du Mas, seigneur de l'Isle et Pierre de Beaujeu, gendre du roi qui, chacun à leur manière, recouvrent de leurs armes celles de Jacques d'Armagnac.

Un autre volume des *Remèdes à l'une et l'autre fortune* en français est repéré dans la bibliothèque de Louis de Bruges. C'est le Paris, BnF, fr. 593, qui ne contient que le livre II du texte de Pétrarque, le livre de la consolation en

considère le texte de Daudin comme un véritable miroir de prince réservé à la formation morale des nobles.

⁸² Voir DELISLE : *Recherches sur la librairie*, Vol. 1 : Inventaire général des livres ayant appartenu à Jean de France, duc de Berry, 251*, n. 171 : « Un livre de François Pétrarque, des *Remèdes de l'une et de l'autre fortune* translaté en François, à deux fermoirs d'argent dorés, esmailliés aux armes de Monseigneur et de mons. d'Orléans. A. 994, B. 23, C.562 – 30 l. – Guiffrey, I, p. 229 ».

⁸³ Correspondant respectivement aux Paris, BnF, fr. 207 et Chantilly, Musée Condé 278 [575] pour les *Éthiques* ; au Paris BnF, fr. 125 pour les *Politiques et Économiques* et au Paris, BnF, fr. 16962 pour les trois œuvres réunies.

⁸⁴ Cf. DELISLE : *Le cabinet des manuscrits*, vol. 1, 86-91, ici 86. À compléter par l'article du même auteur paru dans : *Bibliothèque de l'École des chartes* 66 (1905) 255–260.

⁸⁵ Cf. BLACKMAN : *Observations sur les manuscrits religieux*, 377.

132 dialogues. De nombreuses gloses copient marginalement les passages correspondant au texte latin. D'après Delisle, la main est anglaise du XV^e siècle. Le volume exécuté en France, aurait été porté en Angleterre d'où Louis de Bruges le ramena comme il l'a fait pour d'autres manuscrits. Dans cette autre bibliothèque aristocratique de 150 volumes environ, les manuscrits en langue française sont également omniprésents et les traités moraux abondent. Louis de Bruges, seigneur de la Gruthuyse, fut aussi grand mécène qu'il fut grand homme d'État : échanson de Philippe le Bon dès 1449, il fut nommé gouverneur de Bruges en 1452 puis de Hollande, de Zélande et de Frise en 1463. Diplomate et homme de guerre, il est, à la mort de Philippe le Bon en 1467, placé par Charles le Téméraire à la tête de son armée en 1468, puis de sa flotte en 1470. C'est dire que ce grand seigneur s'intéressait lui aussi autant aux légendes arthuriennes et aux traités de chevalerie et de chasse qu'à l'instruction des princes et des nobles. Nommé chevalier de la Toison d'Or en 1461, il est au cœur de l'identité nobiliaire dans le grand duché de Bourgogne à l'époque des derniers ducs Valois. Son fils Jean de Bruges ne reste pas au service du duc de Bourgogne, mais devient conseiller et chambellan du roi de France en 1483. En 1495, il récupère les manuscrits de son père dans sa somptueuse demeure. Dévoué serviteur de la monarchie de Charles VIII et de Louis XII, faut-il voir en lui le maillon qui explique la présence de la collection manuscrite de Louis de Bruges dans la bibliothèque royale de Louis XII à Blois ?⁸⁶

C'est dire, qu'à l'exception du chanoine non-noble Henri Romain de Tournai⁸⁷, tous les manuscrits que nous connaissons des *Remèdes* en français ont circulé dans le milieu aristocratique et princier. Peut-on y lire le fait d'une noblesse en pleine redéfinition et en quête d'identité culturelle en cette fin du Moyen Âge ? L'heure, en effet, est à la construction de l'État monarchique et, pour la deuxième moitié du XV^e siècle surtout, à la réaffirmation de l'autorité royale. Comment les grands féodaux du temps ont-ils vécu ces mutations des relations féodo-vassaliques ? L'identité nobiliaire en redéfinition semble aussi passer par l'affirmation d'un modèle culturel précis. D'une part, en effet, l'identité culturelle des grands imite le modèle royal ou du moins, le modèle princier directement supérieur. Ainsi, Jacques d'Armagnac s'inspire de Charles V dans la composition de sa bibliothèque au même titre que Louis de Bruges construit sa bibliothèque sur le modèle de celle de Philippe de Bourgogne, dont elle est « une sorte de réplique réduite »⁸⁸. La référence royale ou ducal ressortit d'une politique culturelle qui se veut prestigieuse, assurant ainsi aux grands aristocrates l'illusion d'une souveraineté princière dont leur bibliophilie serait la vitrine.

Pour autant, rappelons-le, la deuxième moitié du XV^e siècle est l'heure de toutes les révoltes féodales contre le roi. Jacques d'Armagnac participe acti-

⁸⁶ BAURMEISTER, Ursula / LAFFITTE, Marie-Pierre : *Des livres et des rois. La bibliothèque royale de Blois*. Paris : Bibliothèque Nationale 1992, 170–171 et 193–195, ici 195.

⁸⁷ Voir *supra*, note 74.

⁸⁸ LAFFITTE, M.-P. : *Les manuscrits de Louis de Bruges, chevalier de la Toison d'or*. In: CARON, M.-Th. / CLAUZEL, D. (dir.) : *Le banquet du Faisan, 1454. L'Occident face au défi de l'empire ottoman*. Arras : éd. Artois Presses Université 1997, 243–255, ici 249.

vement, aux côtés de Jean de Bourbon, à la Guerre du Bien public, signe des dernières résistances féodales et princières face à la construction de l'État monarchique et des derniers rêves de principautés territoriales. Les études de Cédric Pickford ont montré comment l'engouement pour la littérature arthurienne participait de cette quête d'identité culturelle dans les milieux de ces grands feudataires. La réception et l'intérêt d'une éthique stoïcienne exaltant la grandeur d'âme et la noblesse de cœur ne seraient-ils pas, d'une certaine manière, la projection de l'identité culturelle d'une noblesse en crise ? En effet, alternative à l'aristotélisme moral des milieux universitaires, cléricaux et scolastiques, la philosophie morale à base stoïcienne, telle que Pétrarque la propose et telle que Daudin la traduit, nourrit une identité princière propre. Elle y entend tous les mots d'ordre qui lui sont chers : la noblesse de courage, la vertu aristocratique, la vaillance, l'héroïsme, la grandeur des actions, l'amitié enfin, dont la thématique fascine le monde féodal. Les ordres de chevalerie en exaltent la pratique. Les relations diplomatiques en favorisent le vécu : pensons à l'amitié de Louis de Bruges et de Édouard IV d'Angleterre⁸⁹. Certaines devises en proclament la haute valeur. Jacques d'Armagnac doit-il à ses méditations pétrarquiennes sa devise « Fortune d'amis » ?⁹⁰

⁸⁹ LAFFITTE, *Les manuscrits de Louis de Bruges*, 244.

⁹⁰ La devise de Jacques d'Armagnac, « Fortune d'amis », est un ensemble de 12 lettres combinées de diverses façons que l'on retrouve sur les tranches et dans les encadrements de plusieurs de ses manuscrits.