

**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:** 58 (2011)

**Heft:** 1

**Artikel:** Richard de Mediavilla fut-il aussi un exégète? : Première partie : enquête sur les annotations du commentaire de l'Apocalypse dans le ms. Assise 82

**Autor:** Boureau, Alain

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761058>

#### 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:** 26.01.2026

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

ALAIN BOUREAU

## Richard de Mediavilla fut-il aussi un exégète ?

### Première partie:

#### Enquête sur les annotations du commentaire de l'Apocalypse dans le ms. Assise 82

La carrière du franciscain Richard de Mediavilla n'a laissé aucun commentaire biblique rédigé. Chez un grand penseur médiéval, la chose est rare, du moins jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle. Mais un minuscule indice suggère une relation énigmatique entre Richard et le monde de l'exégèse. En effet, la copie d'une postille sur l'Apocalypse dans le manuscrit *Assise 82* (désormais A1) s'achève par un bref *Testamentum fratris Richardi in fine summarium*. Ce testament, attribué à Mediavilla par les catalogues anciens, procède d'une autre main que la postille. Sa présence est-elle fortuite ?

#### INTRODUCTION : UN TESTAMENT

Considérons donc ce testament en lui-même<sup>1</sup>. Au sommet de la page, chaque colonne est surmontée l'une de *Ihesus*, l'autre de *Christus*, à la façon dont une formule graphique signale l'unité première d'un texte dans un chirographe. L'expression bi-partie balise le texte pour indiquer qu'il comporte ces deux colonnes et elles seules. L'adjectif *summarius* rendrait compte de l'aspect informel d'un document important, mais passé sans notaires ni témoins, sur le modèle de la procédure sommaire<sup>2</sup>.

Le texte pourrait être une simple admonition, mais il proclame sa circonstance d'énonciation (*ex testamento vobis recommando, in fine ... vobis recommando*). On note aussi l'esquisse d'une métaphore du testament matériel : l'auteur lègue les deux deniers (*duo minuta*) que sont l'amour et patience, en écho lexical à la parabole évangélique sur les deux

<sup>1</sup> Texte édité en annexe 1. L'édition difficile de ce texte est issue d'une coopération étroite et amicale avec Luc Ferrier que je remercie vivement. Il a aussi attiré mon attention sur les Patarins des annotations. Je remercie aussi Sylvain Piron qui m'a signalé la mention du testament du ms. 82 dans les catalogues de manuscrits.

<sup>2</sup> Il faut certainement exclure une scansion graphique qui ferait de *summarium* un sous-titre du document.

deniers de la veuve<sup>3</sup>. Un franciscain n'a à léguer que des enseignements livrés à des disciples (*addiscere volentibus*). Le testament peut se diviser en trois parties.

La première traite des vices à éviter ; le propos est commun et correspond, *grosso modo*, aux péchés capitaux : dans l'ordre du texte, on trouve la luxure, la gourmandise, la vaine gloire, la paresse, l'envie, l'orgueil, l'avarice et la colère, avec un flottement sur la vaine gloire, courant à l'époque, qui aboutit à huit péchés, et non sept. La transformation de l'acédie en paresse est aussi assez commune dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. La distinction de la gourmandise entre ventre et gorge met en valeur les dangers de la boisson, en une tendance que l'on repère fréquemment chez Thomas d'Aquin et chez Mediavilla. L'emphase sur l'amour de l'argent pourrait être franciscaine.

En deuxième lieu, le texte considère le mode de formation de la connaissance nécessaire. Deux disciplines (*artes*) sont nécessaires : l'art de la dispute et la science des nombres<sup>4</sup>. Cette dernière fonde l'autre en apprenant à réduire la pluralité à l'unité et à traquer les fausses unités.

La dernière partie, la plus longue, donne une recommandation morale et affective (*quantum autem ad affectivam*) en vantant le pur amour (*cari-tas*) et la patience. Si le legs d'amour est vite expédié au moyen d'une citation d'Augustin, l'éloge de la patience est posé plus longuement. La vie sur terre est un combat, et le combattant a besoin du bouclier triangulaire (*scutum*) qu'est la patience, forme la plus puissante du courage. La métaphore est longuement développée : la patience, comme le bouclier, reçoit et repousse les coups.

Le testateur lègue donc un art mémoriel (*hanc in vis faciet ... recordatio*) de la patience en traçant la figure d'un écu militaire à partir de l'image de la croix, constamment remémorée (*jugiter memorata*), placée dans les replis de la mémoire (*quodam sinu memorie ... in alio sinu memorie*). Cette croix, sans montant supérieur, correspond à la croix en forme de *thau* des franciscains. Deux droites sont tracées à partir des extrémités du montant transversal vers le pied du montant vertical, ce qui donne le triangle d'un écu. Cette figure prend la vie d'une chose en croissance (*nata, nutrita, roborata*), engendrée par la mémoire et l'espérance. Le tracé des lignes se double d'une écriture (*depingatur [...] scribatur*), qui inscrit des versets bibliques dans la figure. Comme dans les arts de la mémoire, un parcours est suggéré, du bas du triangle (la mémoire de la fugacité du monde), puis vers la gauche (désignée comme droite, suivant l'orientation médiévale et renaissante des figures, décrites depuis leur propre position et non depuis

<sup>3</sup> Cf. Marc 12,52.

<sup>4</sup> Cet étonnant éloge d'une mathématique ontologique se retrouve chez Richard de Mediavilla.

celle du spectateur<sup>5</sup>), qui implique le souvenir de l'éternité, pour arriver à la droite de l'espérance.

Le testateur ne pouvait ignorer le *scutum fidei*, figuration graphique de la Trinité dont les premières traces se trouvent chez Pierre Alfonse et Joachim de Fiore et dont on repère la première occurrence dans un manuscrit du victorin Pierre de Poitiers (daté de vers 1202-1216). La figure relie en triangle les cercles des trois personnes de la Trinité autour de la centralité de Dieu, en y logeant aussi la croix et qui avait été repris dans une illustration d'un manuscrit de la somme des vices du dominicain Guillaume Peyraut vers 1265-1266<sup>6</sup>. Le schéma du testament critiquait-il implicitement une figure quaternaire de la Trinité, au centre des débats avec Joachim de Fiore?

Par ailleurs, cette fin du testament est fort curieuse, car la patience qu'elle loue n'a rien de spécifiquement chrétien et pourrait se trouver dans un traité stoïcien antique. Elle exalte le pouvoir créateur d'un sujet qui dépasse la contingence par un effort volontaire pour atteindre l'impassibilité. La croix se transforme en un écu de protection sous l'effet de la volonté (*dos impassibilitatis et vita eterna*).

## I. DU TESTAMENT AU COMMENTAIRE

A. Ce testament, sans rapport apparent avec l'Apocalypse, ni avec son commentaire, est-il venu dans le manuscrit, au hasard d'une page libre ? Il semble que non : sous le texte, le scribe de la postille a ajouté « *omnes quaterni huius libri sunt VI et duo folia si aliqua scriptura.* » Ces quaternions sont de 6 feuilles doubles, donnant 12 de nos folios. Il restait donc deux feuilles doubles de libre et le scribe (main 1) ne mentionne pas dans ce lot le verso du f° 68 ; or, il n'est pas inhabituel d'utiliser un verso vierge<sup>7</sup>. Ce scribe aurait pu soit inscrire la mention finale au sommet de la page libre, soit en condamner l'usage par une position médiane et ornée. La place du testament lui était donc réservée, ce qui implique une forte proximité temporelle entre les deux rédactions.

Mais alors pourquoi ce testament se trouve-t-il ici ? En quoi est-il une conclusion du commentaire ? Pour l'instant, nous remarquons que quatre des six citations scripturaires de ce court texte se retrouvent dans le commentaire, dont deux s'enchaînent de façon identique. L'argument n'est sans doute pas suffisant à soi seul, mais un second fait établit une relation entre le testament et le commentaire : la main qui a écrit ce testament, reconnaissable à certaines particularités (notamment la forme des pieds-de

<sup>5</sup> Cela se retrouve dans les usages héraldiques.

<sup>6</sup> EVANS, Michael: *An Illustrated Fragment of Peraldus's Summa of Vice. Harleian MS 3244*, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 45 (1982) p. 14-68.

<sup>7</sup> Ces feuillets blancs ont disparu du manuscrit.

mouche, la graphie de la préposition *de*) a largement annoté le texte, pour la première moitié du commentaire (jusqu'au f° 32v inclus). Et jusqu'au folio 40, on trouve encore des croix et des lignes verticales destinées à noter des passages importants. Puis toute annotation cesse. Il est possible que le testateur soit mort en annotant le commentaire.

Mais quel auteur annotait-il ? La tentative d'identifier le rédacteur semble désespérée, tant les commentaires de l'Apocalypse, à part celui de Pierre de Jean Olivi et de quelques autres, cultivent l'intemporalité et charrient des matériaux anciens sans allusion à l'actualité<sup>8</sup>. Le commentaire, que je nommerai désormais *Ipse revelat*, d'après son incipit, est connu en sept manuscrits<sup>9</sup>. Sur la foi d'un de ces manuscrits (Assise 321, désormais A2), il a été attribué au franciscain Guillaume de Méliton, successeur de Jean de La Rochelle en sa chaire parisienne, mort vers 1257<sup>10</sup>. Or, on le verra, le commentaire n'a pu être écrit avant 1263, au plus tôt, du fait qu'il utilise des passages du commentaire *Vox Domini*.

Or, cette attribution est donnée, dans ce manuscrit, qui paraît dater aussi de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, par un *incipit* d'une autre main que celle du scribe qui semble être celle du rubricateur du texte, qui est intervenu aussi comme correcteur. Une de ses interventions marginales identifie le Gilbert (le pseudo-Gilbert de la Porrée), mentionné et glosé pour son prologue dans *Ipse revelat*, avec Guibert de Tournai, franciscain, postérieur de plus d'un siècle. L'ampleur de l'erreur jette un doute sur l'*incipit*. Par ailleurs, bon nombre de ses corrections manifestent une mauvaise compréhension du commentaire. Ainsi, bien des lemmes bibliques sont systématiquement complétés en marge en dépit des choix précis du commentateur. On peut donc écarter cette attribution.

Quel auteur franciscain peut avoir composé, entre 1263 et la fin du siècle, date approximative du manuscrit 82 ? La possibilité de Mediavilla, suggérée par l'attribution du testament par les catalogues anciens pour le testament et par la mention d'époque de frère Richard, ainsi que la probable identité de l'auteur du testament de l'auteur du commentaire, est confortée par la seule mention dans le commentaire d'un terme de la langue vulgaire. Sur le verset 21,8, le commentateur note : « Il dit donc : la

<sup>8</sup> Voir la précieuse contribution de BURR, David: *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press 1993.

<sup>9</sup> Assisi, Communale 82 ff. 1-68 (A1); ms Assisi, Communale 321 (S. Francesco), 1r-133v (A2); ms Orleans 53 ff. 212-223; Zwettl, Cisterzienser 64 ff. 212-318; Epinal 144 (51) ff. 1-101 et ms Salzburg Univ. M II 167 ff. 155r-338r; Prague, National Museum XVI D 9. Voir WACHTEL, Aloïs : *Die weltgeschichtliche Apocalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen*, in: Franziskanische Studien (1937) 201-259 (voir note 169); STEGMÜLLER: *Repertorium biblicum medii aevi*. Madrid : Consejo superior de investigaciones científicas, 1940-1980, tome II., no. 418-428 et 2960, tome IX. 2927 et 2966.

<sup>10</sup> La similitude des lieux supposés de provenance, qui sont rassemblés par la plume de David Burr sous le nom de Middleton a pu jouer. L'attribution à Guillaume n'est pas absurde en soi et les travaux d'Irène Rosier-Catach ont montré l'importance de ce penseur.

structure – c'est-à-dire le matériau – du mur – de la cité – était ... On appelle ici *structure* ce avec quoi est construit un mur et comme on le dit en langue vulgaire son *estophe*<sup>11</sup>. » L'auteur provient donc d'une région de langue d'oil, qu'on peut préciser comme le nord de cette région : la première attestation du mot en cette graphie, relativement minoritaire (par différence avec *estoffe*, *estofle*, *estofe*, *estuffe*, *etofe atofe*, *astop*<sup>12</sup>) signalée par les dictionnaires se trouve en 1241 dans un testament de la comtesse de Nesle, Marie de Chimay. Chimay est dans les Ardennes et la Picardie natale de Mediavilla semble bien proche.

Un autre indice de poids nous oriente vers Mediavilla : trois des quatre manuscrits<sup>13</sup> de la postille sur l'Apocalypse du franciscain Vital du Four (1260–1327) que j'ai consultés attribuent une analyse à un certain *Ricardus*. Ils donnent cette attribution dans le texte, en la répétant en marge. À propos de l'agneau « comme tué » (« *tamquam occisum* ») d'Apoc. 5,6, Vital note : « en raison de ce mot, des hérétiques se sont dressés pour dire que le Christ n'avait pas eu un vrai corps, mais un corps imaginé et par conséquent qu'il n'était pas vraiment mort. Richard a répondu que le *tamquam* exprime la vérité comme en Jean 1,14 : ‘comme le Fils unique du Père’<sup>14</sup> ». Or, ces mots se retrouvent de très près dans *Ipse revelat*<sup>15</sup>. Rien d'approchant ne se trouve chez Richard de Saint-Victor, ni dans la tradition antérieure au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. L'allusion à un argument des hérétiques ainsi formulé renvoie assez précisément au fameux sermon prononcé en 1163 par le bénédictin Egbert de Schönau<sup>17</sup> contre des Cathares de Cologne et à un autre du cistercien Hélinand de Froidmont<sup>18</sup>, qui reprit le thème au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Certes, l'histoire de ce fragment reste complexe : on

<sup>11</sup> Dicit igitur erat structura, id est materia, muri, id est civitatis. Structura hic dicitur ex quo struitur murus et, ut dicunt in vulgari dicitur estophe, A1 64 vb.

<sup>12</sup> GODEFROID, tome I, p. 616.

<sup>13</sup> Assise 46, f° 149va, Assise 66, f° 52rb ; Assise 358, 6ov. Le quatrième (Assise 71, 23v) replace le *respondet Ricardus* par un *respondeo*.

<sup>14</sup> Ex hoc verbo insurgunt heretici dicentes Christum non habuisse verum corpus set fantasticum et per consequens non vere mortuum. Respondit Ricardus quod li tamquam est expressivum veritatis sicut Ioh. I (14) : quasi unigeniti a Patre.

<sup>15</sup> Tamquam occisum propter proximam resurrectionem II Cor. XIII (4) : crucifixus est ex infirmitate : sed vivit ex virtute etc. & Sed quare dixit tamquam ? Nonne vere fuit occisus ? Ex hoc dicunt quidam ipsum habuisse carnem fantasticam. Responsio : tamquam est expressivum veritatis glorie – Ioh. I (14) : quasi unigeniti a Patre. A1 19vb, A2 37 ra.

<sup>16</sup> Recte autem non occisus, sed tamquam occisus in ecclesia cernitur, etsi mortuus est ex infirmitate, vivit ex virtute Dei. Vel certe in medio electorum suorum tamquam occisus stat Christus quia quotidie in suis moritur electis, qui se mortificant cum vitiis et concupiscentiis, Haymon d'Auxerre, PL 117, col. 1018. Tamquam occisum quia, etsi mortuus est ex infirmitate, vivit ex virtute Dei, Richard de Saint Victor, PL 196 col 757.

<sup>17</sup> PL 195.

<sup>18</sup> KIENZLE, B.N. : *Mary speaks against. An Unedited Sermon of Hélinand for the Purification*, Paris, B.N., ms. lat. 14591, in: *Sacris Erudiri* 32 (1991) p. 291–308.

le trouve aussi dans les commentaires<sup>19</sup> *Vidit Jacob et Aser Pinguis*, mais au moins trois scribes et certainement Vital du Four l'ont attribué à un Richard qui n'est pas le victorin et qui ne peut être que Mediavilla. Le style d'analyse et en particulier la notion d'expressivité est fort scolastique. Le commentaire de Vital cite à deux autres reprises un *Ricardus*, mais cette fois il s'agit de citations de Richard de Saint-Victor, fort prisé comme commentateur de l'Apocalypse. La polysémie des prénoms ne gênait pas les auteurs médiévaux qui passent, par exemple, d'un Hugo à l'autre sans plus de précision.

Mais ces deux indices ne sauraient nous dispenser d'une enquête sur l'ensemble du commentaire.

B. Et d'abord comment situer alors ce texte dans la profusion des commentaires du XIII<sup>e</sup> siècle ? *Ipse revelat* suit de très près et de façon continue, sans le nommer, le commentaire anonyme *Aser pinguis*, avec qui *Ipse revelat* partage le prologue du pseudo-Gilbert de la Porrée, commenté dans les deux cas<sup>20</sup>. La structure d'ensemble est la même. Certains détails singuliers ne semblent se retrouver que dans ces deux textes : ainsi, au chapitre II, les Nicolaïtes sont évoqués par une reprise littérale d'*Aser pinguis* comportant le même vers, tiré sans indication de source, des *Héroïdes* (vers 133) d'Ovide : « *docebant vulgatam venerem, secundum illud quod Iupiter esse pium statuit quocumque iuvaret*' ». Certes, le vers n'était pas inconnu et fut quelquefois cité dès le XII<sup>e</sup> siècle (Absalon de Saint-Victor, Gauthier de Châillon), mais il n'appartenait pas à une culture fort partagée. Il en va de même du nom *Iesuani*, mis en parallèle avec *Christiani* au chapitre II : « maintenant, les Chrétiens sont appelés ainsi en raison du Christ ; alors ils seront nommés Jésuens en raison de Jésus parce qu'alors il y aura un salut complet par le nom de Jésus, c'est-à-dire par, la connaissance »<sup>21</sup>.

Une variante du texte biblique est commune aux deux textes sans être partagée par d'autres : le verset 6,10 dit : « jusqu'à quand Seigneur saint et véritable, tarderas-tu à faire justice et à venger notre sang sur les habitants

<sup>19</sup> En revanche, il ne trouve ni chez Matthieu d'Acquasparta Assise, 57, f° 84, ni chez Pierre de Jean Olivi (éd. Lewis).

<sup>20</sup> Il faudrait revenir sur l'utilisation, fort rare de ce prologue, ce qui implique une vaste enquête sur les nombreux commentaires de l'Apocalypse.

<sup>21</sup> *Quia enim nunc a Christo dicuntur Christiani, tunc a Iehsu iehsuani quia tunc a nomine Iehsu, id est noticia, erit salus plena*, f°. 9ra, A1. La notation est répétée au f° 13rb. À ma connaissance, l'adjectif *jesuanus* ne se trouve que plus tard, chez Nicolas de Cues (sermon XVIII), avant de devenir, au XVI<sup>e</sup> siècle, une catégorie rêvée par Guillaume Postel. Pierre-Antoine Fabre, que je remercie, me signale une occurrence dans la chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite (1126–1199), mais ce texte de langue arménienne, ne pouvait guère être connu avant Guillaume Postel.

de la terre ?<sup>22</sup> » Or *Aser pinguis* et *Ipse revelat* lisent non pas *iudicas* et *vindicas*, mais deux fois *vindicas*, ce qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Graphiquement les deux mots peuvent se confondre assez facilement, mais dans les deux commentaires, cette version est revendiquée et glosée par une question : dans *Aser pinguis*, le traitement est rapide : « Répétition du verbe venger ; c'est l'expression du désir », mais l'élaboration est plus grande dans *Ipse revelat* et propose deux solutions :

« Pourquoi cette répétition ? Réponse : ce n'est pas une répétition, mais par le premier emploi s'exprime le désir de vengeance sur les tyrans qui persécutent dans l'effusion de sang, par le second la vengeance sur les autres, comme les hérétiques, les faux frères et les hypocrites. C'est pourquoi on écrit les habitants de la terre, comme le sont les hérétiques et les hypocrites qui sont enracinés dans la terre par le désir de vaine louange et l'amour des possessions. Ou bien dans le premier cas on exprime le désir de venger le sang versé, dans le second on exprime envers qui, c'est-à-dire envers les tyrans et les autres qui sont attachés à la terre.<sup>23</sup> »

Et l'auteur reprend une troisième fois la question dans le paragraphe supplémentaire qu'il ajoute à sa paraphrase développée d'*Aser pinguis* : « Note : il répète deux fois le mot *tu venges*, ce qui est une marque de l'expression du désir. » En outre, il conforte cette valeur de la répétition par la citation d'un psaume qui comporte aussi une répétition volontaire<sup>24</sup>.

Comment expliquer cette étrangeté ? La tradition depuis les temps carolingiens donnait « jusqu'à quand, Seigneur, tarderas-tu à faire justice et à venger notre sang sur les habitants de la terre ?<sup>25</sup> » Or, l'auteur d'*Ipse revelat* usait constamment de la Glose et d'Haymon d'Auxerre. C'est que le XIII<sup>e</sup> siècle avait introduit une autre duplication avec deux verbes différents, mais le même régime : « jusqu'à quand Seigneur, tarderas-tu à faire justice pour notre sang et à venger notre sang sur les habitants de la terre ?<sup>26</sup> ». On trouve ce texte dans les commentaires *Vidit Jacob* et *Vox domini*. Les auteurs d'*Aser pinguis* et d'*Ipse revelat* se sentaient donc libres

<sup>22</sup> *usquequo Domine sanctus et verus, non iudicas, et non vindicas sanguinem nostrum de hiis qui habitant in terra ?*

<sup>23</sup> F° 23 va. : *quare repetitur illud ? Responsio : non est repetitio, sed per primum exprimitur desiderium vindicte de tyrannis consequentibus in effusione sanguinis, per secundum aliorum, ut hereticorum, falsorum fratrum et hypocitarum. Unde subditur qui habitant in terra, quales sunt heretici et hypocrite appetitu vane laudis et amore possessionum radicantur in terra. Vel in primo exprimitur desiderium vindicte sanguini effusi, in secundo exprimitur in quibus desideratur, quia in tyrannis et aliis qui terrenis inherent.*

<sup>24</sup> F° 23vb et 44vb : *Nota : bis repetit le vindicas, quod est nota expressionis desiderii – Ps. (93,3) : usquequo peccatores, Domine, usquequo peccatores gloriabuntur.*

<sup>25</sup> *usquequo Domine sanctus et verus, non iudicas, et non vindicas sanguinem nostrum de hiis qui habitant in terra ?*

<sup>26</sup> *usquequo Domine sanctus et verus, non iudicas sanguinem nostrum, et non vindicas sanguinem nostrum de hiis qui habitant in terra ?*

devant un fragment instable et ils étaient ainsi confortés dans une probable erreur de lecture.

Dans les mêmes pages, on relève une autre singularité exclusive d'*Aser pinguis* et d'*Ipse revelat* : au verset 6,11, les âmes en peine et en soif de vengeance sont invitées à une courte attente « jusqu'à ce que soit accompli le nombre de vos compagnons de servitude et de vos frères, qui vont être tués<sup>27</sup> ». La tradition latine et les grands commentaires du XIII<sup>e</sup> siècle usent du verbe *impleatur* (« soit accompli, rempli »). *Aser pinguis* et *Ipse revelat* substituent le verbe *compleatur* (« soit achevé, complété »), qui est signalé comme une variante par *Vidit Iacob* et *Vox domini*. La nuance peut sembler mince, mais le mot alternatif *compleatur* suggère une continuité et une conclusion progressive du processus d'élection, alors que la version classique reporte ce processus, qui doit aboutir à un nombre fixé. Or, c'est là une thèse importante d'Olivi, qui, dans son commentaire, reprend le verbe *impleri*<sup>28</sup>. Ces deux variantes situent les deux commentaires dans une relation forte.

On note très souvent le même choix de petites questions, souvent insolites, sur le texte, suivies immédiatement de réponses, explicitement désignées comme telles dans le commentaire<sup>29</sup>. Plus généralement, la quasi-totalité des contenus d'*Aser pinguis* est reprise, avec quelques éli- sions et changements, qu'on examinera, ainsi que quelques suppléments, empruntés à un autre commentaire anonyme, *Vox domini*<sup>30</sup>, mais de façon plus limitée et plus épisodique. Cette forte proximité, jamais désignée ni dissimulée, est troublante.

En effet, *Aser pinguis* a été placé par les éditions incunables dans la Glose du dominicain Hugues de Saint-Cher<sup>31</sup>. L'érudition contemporaine a parfois tenté de rajeunir le commentaire, car ce qu'on nomme la première glose d'Hugues est datée de vers 1236, la seconde de vers 1240–1245. Robert

<sup>27</sup> *Donec impleatur numerus conservorum eorum et fratrum eorum.*

<sup>28</sup> Mais il abandonne le mot *numerus*, sans doute pour éviter de le compromettre dans une phase trop précoce de l'histoire du salut.

<sup>29</sup> Entre des dizaines d'exemples, voici une de ces questions rapides, très proche (même lieu, même longueur) du commentaire *Aser pinguis* au f° 8rb du ms. Assise 82 : *Queritur quare peccatum luxurie et gule dicitur maxime scandalum quam alia peccata ? Responsio : quod inter omnia sunt maxime notabilia et ad malum allientia.*

<sup>30</sup> J'utilise le texte donné par le remarquable site du *Corpus Thomisticum*.

<sup>31</sup> Voir BATAILLON, Louis-Jacques/DAHAN, Gilbert/GY, Pierre-Marie (dir.) : *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien* (= Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 1). Turnhout : Brepols 2004. Malheureusement pour mon propos, aucune des sept contributions sur « Hugues de Saint-Cher bibliste » ne traite du commentaire sur l'Apocalypse. J'utilise l'édition généreusement diffusée par le site *Postille* et par l'Université de Chambéry et par l'excellent site *Glossae* (IRHT). HUGUES DE SAINT-CHER : *Opera omnia Hugonis de Sancto Charo... editio ultima praecaeteris*. Vol. 7. Venise : Apud Nicolaum Pezzana 1703. – Pour les passages essentiels à mon interprétation, j'ai vérifié le texte dans l'édition bâloise de 1504.

Lerner a préféré parler d'une « école de Hugues de Saint-Cher », peut-être dans les années 1260<sup>32</sup>.

La source occasionnelle mais gardée tout au long du travail, le commentaire *Vox Domini*, qui a été édité à deux reprises dans des œuvres complètes de Thomas d'Aquin, semble, pour l'érudition contemporaine, de provenance franciscaine. La présence de la vie de François y apparaît à deux reprises : et précisément pour David Burr<sup>33</sup>, une certaine association étrange, dans *Vox Domini*, de la *Vita* de Thomas de Celano et la *Legenda maior* de Bonaventure le conduit à situer *Vox domini* entre 1263, date de rédaction de la *Legenda maior*, et 1266, date où un chapitre général de l'ordre ordonne la destruction des exemplaires de Thomas de Celano au profit de la *Legenda maior*, qui prenait le statut de texte hagiographique officiel. Mais à David Burr, je rétorque : qui pouvait ainsi jongler avec ces textes et ces interdictions, sinon le ministre général et auteur de la *Legenda maior*, Bonaventure lui-même ? *Vox domini* a une très forte orientation christologique qui correspond fort bien à la pensée de Bonaventure. Je rajoute donc cette hypothèse à mon panier déjà largement fourni.

L'usage inégal de ces deux sources dans *Ipse revelat* est souvent littéral, mais avec certaines réécritures, de larges sauts, et une réélaboration fréquente de la construction. Les sources patristiques (Augustin, Ambroise, Jérôme, Bède), assez rares et brèves, proviennent souvent de l'un des deux commentaires anonymes). Mais le commentateur a parfois un recours direct à la Glose (et sa version *interlinearis* est mentionnée une fois explicitement – A1 f° 6rb) et surtout il utilise nommément Haymon d'Auxerre et Bernard, cités longuement et indépendamment des deux commentaires anonymes, bien que certains recours à Haymon semblent incités par *Vox Domini*. Cet emploi va au-delà d'un hasard de disponibilité : un long développement sur la patience nécessaire aux prélats (début du chapitre II), absent de la tradition exégétique prend source ou prétexte d'un passage d'Haymon, présenté comme une interprétation alternative : le Christ, dans sa lettre à l'ange-évêque d'Ephèse, loue en lui trois qualités : les œuvres, le labeur et la patience. L'interprétation commune les associe en une succession : la capacité de supporter les troubles précède leur présence effective qui met en œuvre la qualité de longanimité

<sup>32</sup> Voir STIRNEMANN, Patricia : *Les manuscrits de la Postille*, et CARRA DE VAUX, Bruno : *La constitution du corpus exégétique*, in : *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliote et théologien*, op. cit., p. 31–42 et 43–63. LERNER, Robert: *Poverty, Preaching and Eschatology in the Revelation Commentaries of 'Hugh of Saint-Cher'*, in : *The Bible in the Medieval World.+ Essays in Memory of Beryl Smalley*. Ed. by Katherine Walish/Diana Wood. Oxford : Blackwell 1985, p. 157–169.

<sup>33</sup> BURR, David: *Olivi's Peaceable Kingdom*, op. cit., p. 29.

qui attend patiemment les récompenses de cette attitude<sup>34</sup>. Haymon interprète différemment, en plaçant la patience au sommet des vertus :

« Pourtant, selon Haymon, ce passage s'explique autrement ; il dit que les œuvres et les labeurs sont communs aux bons et aux mauvais, mais que la patience véritable, est un don singulier, conféré aux êtres célestes ; s'il fait défaut, les labeurs sont réduits à rien. La patience véritable, est celle qui tolère les maux qui viennent d'autrui et aime ceux qu'elle supporte quand ils agissent mal. »<sup>35</sup>

Bien entendu, quel que soit le contexte d'un commentaire vieux de plus de quatre siècles, cette exaltation de la patience se trouvait au cœur du testament présenté plus haut. Pour l'instant, en raison de ces sources, toute la période 1263–1300 reste possible comme date de rédaction.

C. Faute de certitude sur le contenu du commentaire, il faut revenir aux formes qui nous le font connaître, et notamment au ms. 82 avec son mystérieux testament. Le ms. 321, déjà évoqué en paraît très proche. L'un copie l'autre, sans intermédiaire. Mais en quel sens ? La question n'est pas vaine car les deux manuscrits ont une allure fort différente et renvoient à des usages divers. Mon travail s'attache à ces deux manuscrits d'Assise, parce qu'on le verra, je considère l'un comme le texte *princeps* de son auteur et l'autre comme une copie immédiate<sup>36</sup>. D'autre part, cette copie immédiate offre le cas rare et intéressant des difficultés d'un scribe.

Le manuscrit 82, qui ne contient que le texte du commentaire, présente, en 68 folios fort denses (64 lignes par colonne pour un format de page de 265 mm par 200 mm, deux colonnes), dans une écriture cursive et serrée, un texte très propre, mais sans visée de communication ; il n'est pas rubriqué, ni scandé. Chaque chapitre aurait dû recevoir une lettrine de très petite taille (deux lignes du texte). La lettre initiale du chapitre est restée en blanc et notée discrètement par le copiste dans la marge, à côté des mentions marginales des chapitres.

Le ms. 231 rassemble en 201 feuillets au format de 280 x 200 mm, écrits assez largement (de 41 à 46 lignes selon les textes) en quatre écritures de type *libraria* à deux colonnes, quatre textes sans unité de thème ni de provenance institutionnelle, mais sans doute de dates de rédaction voi-

<sup>34</sup> 6rb: *Prima tangitur cum dicitur Scio etc., ubi tria tangutur, operatio bonorum – ibi : scio opera tua, sustinentia tribulationum et laborem, unde interlinearis : id est tribulationem, longanimitas in expectatione premiorum – ibi : et patientiam tuam non murmurat de dilato premio.*

<sup>35</sup> Ibid.: *Secundum tamen Haymonem aliter exponitur qui dicit sic : opera et labores bonis et malis sunt communia, patientia autem vera, singulare munus collatum est celestibus; que, si desit ad nichil labores rediguntur. Patientia autem vera est que et mala proximorum equanimiter tolerat et quos prave agentes portat sinceriter amat.*

<sup>36</sup> Je réponds à une objection de Maaike van der Lugt, lectrice attentive que je remercie vivement.

sines : le commentaire *Ipse revelat* aux folios 1r-159r est suivi (f° 134r-159r) par un traité de l'augustin Agostino Trionfo (1243-1328) qui met en rapport les dix commandements avec le *Magnificat* (le cantique de la Vierge emprunté à Luc). Ensuite viennent deux sermons anonymes (f° 159v-164v et 165r-170r) sur la Passion du Christ et la douleur de la Vierge dont les thèmes sont *Omnia tempus habent, et suis spatiis transeunt universa* (Ecclesiastique 3,1) et *Et inclinato capite tradidit spiritum* (Jean 19,30). Mais le premier s'ouvre sur les premiers mots du *Stabat mater* de Jacopone da Todi, ce qui rend probable, à cette époque une provenance franciscaine, tandis que le second est introduit par des considérations sur les demandes de la Vierge au Fils. Le manuscrit s'achève par un traité sur le *Credo* (170v-201r) que le scribe lui-même attribue dans son *explicit* au dominicain Aldobrandino de Tuscanella (mort dans les années 1290)<sup>37</sup>. Les quatre scribes ont visé la lisibilité, mais seul *Ipse revelat* est soigneusement rubriqué.

La dépendance immédiate entre les deux manuscrits se manifeste par l'absence complète de variations et par la reproduction d'erreurs faciles à corriger<sup>38</sup>, par exemple dans les références bibliques ou dans quelques confusions entre les citations patristiques, ou même les mots ordinaires et les lemmes bibliques, seuls à devoir être soulignés : les mêmes absences ou excès de soulignement se retrouvent dans les deux manuscrits, au mot près. J'en ai une cinquantaine d'exemples et je n'en donne qu'un : aux folios 24ra (ms. 82) et 45rb (ms. 321), le commentateur propose plusieurs interprétations de la lune de sang. Il commence une de ses phrases par *aliter luna* (« d'une autre façon, la lune se comprend comme ... »). Le mot *luna* est souligné comme terme du lemme commenté, mais les scribes, prenant leur élan, soulignent le mot précédent *aliter*, jamais souligné ailleurs dans le texte. La même inversion de particules (*quod quam* pour *quam quod*, f° 18va) se trouve dans les deux manuscrits.

C'est le ms. 82 qui a fait fonction de modèle, car les erreurs de lecture vont toutes dans le même sens. Et on ne relève dans ce manuscrit aucun saut du même au même (homéotélete) par rapport à l'autre, alors qu'on en trouve une cinquantaine dans l'ensemble du ms. 321<sup>39</sup>, qui rendent la

<sup>37</sup> *Explicit tractatus super Credo in Deum editus a fratre Aldobrandinus de Tuscanella ordinis fratrum predicatorum.*

<sup>38</sup> On le constatera dans mon édition de ce texte : sur environ 200.000 mots, je ne préfère qu'une seule fois la lecture du ms. 321 et il s'agit d'un simple accord morphologique.

<sup>39</sup> J'en donne quatre exemples 12va : *sicut iustus [prius te ipsum accuses – Prov. XVIII (17):] iustus et ; 30rb : Sed ex quo princeps [mundi est dyabolus – Ioh. XIV (30) : venit enim princeps] mundi hujus, et in me et (A1 22va/A2 42va). Per tres bilibres [sex opera misericordie, quia tres bilibres] faciunt sex libras.* En ce dernier cas, la phrase ne peut aucunement se restituer. (A1 23ra/A2 42ra). *Per equum pallidum, falsi fratres, seu ypocrite, quorum persecutio gravissima est [ propter quod ultimo ponitur II Cor. XI : periculis in falsis fratribus, in signum quod hec persecutio gravissima est].* En ce cas l'appui sur Paul perd tout sens.

phrase incompréhensible. Et dans l'autre sens, dans ce long commentaire (près de 200.000 mots), je n'ai trouvé que trois apparences d'homéotéleutes dans le ms. 82. En fait, ce sont des homéotéleutes faussement imputés au ms. 82 par le scribe du ms. 321.

Ainsi, le texte du ms. 82 donne

« En des aubes, c'est-à-dire en habit d'immortalité. Car ceux qui suivent ici-bas le Christ en aubes, c'est-à-dire dans une gloire mortelle – il s'agit de l'habit nuptial dont parle Matthieu XXII – <seront dans l'au-delà>, selon ce qui est dit plus loin XIX (14), les armées qui sont au ciel et le suivaient sur des chevaux blancs, vêtus d'un habit de lin blanc et pur. »<sup>40</sup>

La construction est un peu elliptique et j'ai ajouté entre crochets, dans ma traduction, ce qui peut se rétablir aisément en comprenant la juxtaposition des allusions bibliques comme le passage depuis Matthieu (et l'habit nuptial qui concerne la condition terrestre dans la parabole du Christ), vers le texte de l'Apocalypse qui évoque la condition céleste. Le scribe du ms. 321 a cru à un homéotéleute et rajouté un fragment qui se termine aussi par *in albis*:

« *En des aubes, c'est-à-dire en habit d'immortalité. Car ceux qui suivent ici-bas le Christ en aubes, c'est-à-dire dans la pureté des vertus, suivent le Christ dans le futur en aubes, c'est-à-dire dans une gloire mortelle – il s'agit de l'habit nuptial dont parle Matthieu XXII –, selon ce qui est dit plus loin XIX (14), les armées qui sont au ciel et le suivaient sur des chevaux blancs, vêtus d'un habit de lin blanc et pur.* »

Le texte devient absurde, en faisant équivaloir le futur et la gloire mortelle, puis les deux mentions de l'habit (terrestre et céleste). Le scribe, faux bon élève, scrupuleux, mais intempestif, s'est trompé en reconstituant un saut là où il n'y avait qu'une rapidité<sup>41</sup>.

Le deuxième exemple est encore plus net encore : au verset 6,8, il a été donné au cavalier du cheval blême « sur les quatre parties de la terre, le pouvoir de tuer par le glaive, par la faim, et par la mort et par les bêtes de la terre. »<sup>42</sup> Le commentaire du ms. 82 glose successivement le glaive, les bêtes et la faim, en laissant de côté la mort, effet des trois autres termes, donc difficile à interpréter. Le terme ne trouve sa résolution qu'au paragraphe suivant où, dans une lecture plus allégorique, il désigne la mort seconde qu'est la damnation. Pour l'instant, le commentaire donne : « tuer

<sup>40</sup> *In albis, id est in veste immortalitatis ; qui enim hic sequuntur in albis, id est in mortali gloria, hoc est vestis nuptialis de qua Matth. XXII ; infra XIX (14) : Et exercitus qui sunt in celo, sequebantur eum in equis albis, vestiti byssino albo et mundo.*

<sup>41</sup> Il a peut-être été égaré par le fait que le scribe du ms. 82 (main 1) a rajouté *hic* (sur terre) dans la marge, ce qui, pour le scribe du ms. 321, aurait noté l'embarras de l'écriture et justifié le balancement du *in futuro* (dans l'au-delà).

<sup>42</sup> *data est illi potestas super quatuor partes terre, interficere gladio, fame, et morte, et bestiis terre.*

par le glaive matériel, corporel, comme on le lit dans la vie de Barthélemy ; et Jérémie dit : ‘celui qui va à la mort, va à la mort, celui qui va à l'épée, va à l'épée’<sup>43</sup> ». Puis, il passe aux bêtes et à la faim.

Le scribe du ms. 321 a cru repérer un saut, du fait que les deux adjectifs *materiali*, *corporali* sont juxtaposés et que la mort est « oubliée » dans ces quatre sortes de meurtre. Il ajoute donc, après *materiali*, cette proposition *dicit Glosa : et morte, id est langore corporali* : « La Glose dit *et par la mort*, c'est-à-dire par la maladie corporelle ». Il s'agit sans doute des diverses pestes et lèpres envoyées par le démon. La proposition se termine par un *corporali* autre que celui du glaive et l'homéotéleute est inventé<sup>44</sup>. Le scribe avait donc eu recours à la Glose, où se trouve cette proposition.

Mais l'erreur est manifeste car la phrase *d'Ipsa revelat*, sans aucun saut, se poursuivait par une allusion à la vie de Barthélemy et par une citation de Jérémie mentionnant le glaive. La vie de Barthélemy semble curieusement mentionnée : les martyrs qui ont péri par le glaive étaient fort nombreux. Pourquoi choisir Barthélemy ? Parce que trois versions de sa mort circulaient : il aurait été crucifié la tête en bas, ou écorché vif, ou encore décapité (mais en aucun cas de maladie). Jacques de Voragine avait réussi à combiner les trois versions et la mention du glaive ici confortait cette interprétation. La précision du *corporali* indiquait que le glaive proprement dit n'était pas matériellement le seul instrument possible du supplice corporel.

Le dernier exemple est plus complexe, car, en ce cas, le scribe de A1 ou le rédacteur ont brûlé une étape d'exposition, sans qu'on ait à repérer une faute par homéotéleute. L'avant-dernier verset du texte (« celui qui porte témoignage dit : ‘oui, je viens bientôt’. – Amen, viens, Seigneur Jésus<sup>45</sup>. ») fait suite aux versets qui interdisent de modifier la révélation, sans qu'on puisse aisément en repérer l'application. Ce verset fait aussi l'objet d'une réparation maladroite d'homéotéleute. Le découpage ultime d'un lemme implique toujours le sens sommaire du début du lemme sans mention du fragment initial, car la première partie commence toujours avec le début du texte à découper, puis la seconde partie reçoit aussi une signification, suivie, elle, d'une brève citation introduite par *ibi*, qui désigne la césure et montre le lieu du découpage (*ibi : veni, Domine Ihesu*).

Chacun des deux fragments est repris ensuite par une analyse plus détaillée, qui commence par un *dicit igitur*. Or, le scribe de A1 va sans doute trop vite, car toute division disparaît et le balisage du texte s'achève

<sup>43</sup> *Interficere gladio : materiali, corporali sic legitur in vita Bartholomei. Ier. XV (2) : qui ad mortem, ad mortem, et qui ad gladium, ad gladium, etc.*

<sup>44</sup> Le mot n'est pas répété, mais le mot *materiali* se trouve exactement à la fin d'une page.

<sup>45</sup> *22,20 dicit qui testimonium perhibet istorum. Etiam venio cito : amen. Veni, Domine Ihesu.*

sur une citation qui aurait dû signaler le début de la seconde partie du lemme : « ici est donnée une affirmation du *Seigneur* sur la décision de Jean en vue d'interroger le Seigneur sur sa confirmation ; c'est à partir (*ibi*) de Viens, *Seigneur Jésus*.<sup>46</sup> » La forme du commentaire est tronquée et son sens obscur, alors que la suite mentionne bien deux parties (Dicit igitur *dicit...*, Dicit igitur *venio cito*), mais elles ne correspondent pas au découpage précédent : une seconde partie du verset commence avec *venio cito*, plus tôt dans le verset. C'est sans doute cette hésitation (de pensée et non de copie) entre deux ou trois segments du verset qui a provoqué la lacune du scribe ou plutôt du rédacteur de *A1*.

On peut hypothétiquement restituer les mots manquants : « seconde-ment, il se tourne » (<Secundo ille convertitur>) pour arriver à cette phrase : « ici est donnée <premièrement> une affirmation du Seigneur sur la décision de Jean ; <secondement, il se tourne vers le Seigneur> pour l'in-terroger sur sa confirmation. »

Le scribe de *A2* repère l'anomalie et veut donc y voir une erreur par homéotéleteute. Il lui faut donc insérer un *primo* et un *Iohannes* dans un fragment restitué. Cela donne « ici est donnée une confirmation du Seigneur sur la décision de Jean. Premièrement est évoquée la confirmation, secondement la conversion de Jean en vue d'interroger le Seigneur sur sa confirmation<sup>47</sup>. »

La forme est bien respectée, mais le sens devient absurde : dans cette version, la réponse du Seigneur précède la question de Jean. D'autre part, la première partie du lemme est bien une *affirmation* (corrigée en *confir-mation* par le scribe de *A2* pour les besoins de la cause) : « Il dit donc *j'affirme, moi qui produit le témoignage des saints* – du Christ, dont les té-moignages sont vrais : ‘tes témoignages sont vraiment sûrs ; de ta maison.’ Ainsi, la Glose, sur *moi qui produit le témoignage*, dit ceci : ‘le Christ, avec moi, excommunie et il en est comme il dit’. Et alors, pour que soit mieux établie la vérité de ce qui se dit – que de tels damnés doivent être punis ainsi – il introduit le Seigneur qui promet de venir vite pour l'accomplir. » Cette portion du verset est donc bien une affirmation de Dieu sur lui-même, qui se poursuit ensuite :

« Il dit donc *je viens vite*: c'est pourquoi, il faut veiller à ne rien ajouter ni ôter. Plus haut (22,12) : *je viens vite, et la récompense que je donne est avec moi. Amen* : c'est le mot de l'apôtre quand il confirme la parole divine et qu'il souhaite son accomplissement *Amen* en effet est parfois une marque d'asser-tion, parfois de souhait. »

<sup>46</sup> *Hic ponitur affirmatio Domini de sententie Iohannis ad rogandum Dominum de confirmatione ; ibi : veni, Domine Ihesu.*

<sup>47</sup> *Hic ponitur confirmatio Domini de sententie Iohannis Primo hic tangitur confirmatio, secundo conversio Iohannis ad rogandum Dominum de confirmatione ; Veni, Domine Ihesu ad rogandum Dominum de confirmatione ; ibi : veni, Domine Ihesu.*

La demande de confirmation n'intervient qu'alors : *Viens, Seigneur Jésus : Jean se fait petit devant le Seigneur en le suppliant de venir pour venger le méfait, s'il se produit – Isaïe 25,4: et voici : votre Dieu de vengeance apportera la récompense et vous sauvera.*

La tentative de restitution du scribe de A2 n'a fait que déformer le sens du verset et du commentaire.

Par ailleurs, le scribe du ms. 321, sans doute habitué aux seuls textes exégétiques, ne disposait pas de capacité de déchiffrement des textes spéculatifs : ainsi il ne peut reconnaître la *pervietas*, la pénétrabilité, néologisme scolaire qui, présent, mais rare chez Thomas d'Aquin, fut répandu par Duns Scot. Il ne reconnaît pas non plus, au f° 3ra la classique distinction aristotélicienne entre acte premier et acte second ; il est vrai que la cursive n'emploie pas l'abréviation la plus courante de *secundi*.

Le scribe du ms. 321 a tendance à recopier mécaniquement : à un moment, le commentaire illustre la dimension spirituelle de la faim (6,6) par une citation d'Amos, qui commence, en début de ligne, par le mot *mittam* abrégé avec un *t* suscrit, qui évoque la graphie de Matthieu, que le scribe écrit entre le nom d'Amos et le texte, avant de le rayer (f° 43va).

Un contre-sens énorme du scribe du ms. 321 achève de confirmer cette dépendance : au f° 18rb, l'auteur énumère trois justifications de l'or des couronnes des 24 vieillards ; la deuxième est l'incorruptibilité de ce métal. La conclusion en donne la portée : « à partir de ce moment, seront incorruptibles par puissance ceux qui, maintenant, sont incorruptibles par substance » (*Ex tunc autem erunt incorruptibiles per potentiam qui nunc sunt incorruptibiles per substantiam*). La pensée, fort spéculative, est claire : au ciel, les âmes peuvent totalement exercer leur caractère incorruptible qui, dans la chair terrestre, était entravé dans son expression, même en jouissant du statut ontologique et théorique (substantiel) d'incorruptibilité. Le scribe du ms. 321, loin de la culture spéculative, mal à l'aise avec l'écriture cursive, a lu *peccatum* parce que *potentiam* y est abrégé en *pot<sup>m</sup>* d'une façon serrée qui peut donner à voir dans *ot* deux *c* et ainsi les élus, au ciel, seront incorruptibles grâce au péché !

Les scribes disposent d'une normalisation si régulière de la graphie que les particularités cursives leur échappent. Et leur « professionalisation », en cette fin du XIII<sup>e</sup> siècle les retient de considérer le sens de ce qu'ils copient. Le malentendu (ou plutôt le mal-vu) entre les praticiens de la *libraria* et ceux de la cursive se repère en d'autres lieux du texte où il conduit à des erreurs manifestes : au folio 44vb du ms. 321, le *scelus* (« crime ») évident et condamné par Dieu selon une citation biblique devient *zelus* (le zèle), parce que le *s* et le *c* étroitement accolés produisent un signe proche du *z* de la *libraria*. De façon moins absurde, au folio 45va, le *h* cursif, assez large, sans l'aspect élancé de sa version dans la *libraria* se lit comme un *f* et la poussière (*humus*) à qui est comparée le sang versé devient une fumée (*fumus*).

Une chronologie relative de la copie peut encore se préciser : le texte du ms. 82 a été écrit par un scribe (main 1) qui a très peu corrigé son texte, avant que passent deux annotateurs (mains 2 et 3). Or, le scribe du ms. 321 ne tient jamais compte de ces annotations (2 et 3), même quand elles relèvent des fautes évidentes. En revanche, il intègre au fil de sa copie les rares rectifications marginales ou supralinéaires du ms. 82. Je prends deux exemples contrastés dans le même folio au chapitre 4, quand il s'agit d'interpréter les six ailes dont sont dotés les quatre animaux. La première paire d'ailes protège de « la confusion de la nudité, c'est-à-dire de la honte des péchés » (*peccatorum confusio nuditatis, id est turpitude peccatorum*). Le scribe du ms. 82, qui avait oublié *turpitude* le rajoute au dessus de la ligne ; le scribe du ms. 321 l'intègre normalement dans sa phrase. Quelques lignes plus loin, le premier scribe associe les deux dernières ailes à l'humilité et à la pénitence. Or, les deux termes fonctionnent mal ensemble et surtout, la pénitence a déjà servi pour la première paire d'ailes. Ce n'est que l'annotateur plus tardif (main 2) qui par un ajout en marge suggère le remplacement de la pénitence par la *patience*. Mais le scribe du ms. 321 avait copié *pénitence* sans sourciller<sup>48</sup>.

Enfin, une autre erreur de scribe prouve que le ms. 82 a été directement recopié par le scribe du ms. 321 : au f° 41 vb, ce scribe recopie le fragment *facta sunt ostenderetur audivi*, sans aucun rapport lexical, syntactique, ni thématique avec la phrase commencée (*Videns autem dyabolus se nichil proficere interficiendo martyres, sed ecclesiam magis roborari, suscitavit hereticos [interpolation]... qui*). Le texte de ce fragment interpolé venait un peu avant dans le commentaire ; mais le scribe ne se recopie pas lui-même par erreur, car le fragment initial a été écrit au recto de la même feuille du ms. 321, avec d'ailleurs une petite différence (*ostenderet* au lieu de *osten-*  
*deretur*). Or ce fragment parasite (qui n'est rayé que par le correcteur plus tardif du ms. 321) et la phrase en écriture se trouvent sur la même page du ms. 82 ; le fragment interpolé correspond à une fin de ligne du ms. 82, sur la première colonne du f° 22r, à une hauteur voisine (3 lignes d'écart sur les 65 d'une page). Et dans les deux colonnes, la phrase déjà copiée et la phrase en cours d'écriture se situent juste au dessous du même lemme biblique souligné *cum aperuisset*, répété dans le texte de l'Apocalypse, alors que la suite différente (*sigillum secundum/sigillum tertium*) n'est pas soulignée. En outre cette fin de ligne s'achève sur le *au-* coupé *audivi*, qui ressemble fort, dans la cursive du ms. 82 au *qui* achevant la ligne commencée. Le regard du scribe du ms. 321a donc glissé d'une colonne à l'autre.

Le rubricateur-correcteur (main 2) du ms. 321 est sans doute intervenu assez tard, ce qui pourrait expliquer ses confusions quant à l'attribution du

<sup>48</sup> Autre exemple : une simple faute morphologique signalée par une minuscule annotation de la main 3 du ms. 82 n'est pas relevée dans la copie du ms. 321 (f° 17vb de A1).

texte. Il ne disposait pas du ms. 81. En effet, là où il repère des erreurs qui seraient aisément amendables par recours au ms. 81, il tente de reconstruire un texte. Par exemple, au verset 16,16, le premier scribe du ms. 321 a commis un saut homéotèleute : là où l'auteur évoquait ainsi l'Antéchrist : « En outre, il est appelé Mont de l'englobement parce qu'il englobe dans le châtiment ceux qu'il avait englobés dans la faute » (*Item dicitur mons globosus quia conglobabit in pena quos hic conglobavit in culpa*, f° 97vb), le premier scribe saute *in pena quos hic conglobavit*, ce qui donne une phase sans signification, avec un pénible manque de complément d'objet. La main 2 ajoute en marge un complément d'objet : *suos ministros*, ce qui répare la syntaxe, mais non le sens.

On a ainsi l'ordre suivant : ms. 82 (main 1) => ms. 321 => annotations 2 et 3 du ms. 82 => annotations 2 du ms. 321.

L'aspect du ms. 82, qui ne contient que ce commentaire, permet de resserrer le rapport entre l'annotateur et le commentaire, dont il serait le rédacteur, car il exerce une autorité forte sur son texte et sur le manuscrit qui le transmet.

Ce texte paraît avoir été dicté : on l'a vu, on ne relève aucun homéotèleute, pratiquement inévitable dans les copies textuelles, sauf dans le cas d'une relecture minutieuse qui en laisse trace. On repère quelques erreurs, notamment dans l'attribution des références bibliques ; elles peuvent fort bien venir de défaillances de mémoire de celui qui dicte son commentaire.

Une autre erreur, non corrigée, témoigne d'une confusion auditive et non visuelle (f° 6va)<sup>49</sup> : une citation littérale d'Haymon d'Auxerre nomme comme hérétique, repéré par une enquête, Ebion, personnage mentionné comme opposant judaïsant dès Clément d'Alexandrie. Sans variante connue, Haymon écrit « *Hebion et ceteri...* » : « Ebion et tous les autres (hérétiques) ». Le manuscrit 82 comporte *Hebion et Cheritus*<sup>50</sup>. La confusion visuelle semble peu probable à cause du *h*, fortement marqué dans ces écritures du XIII<sup>e</sup> siècle et la fréquence de *ceteri/cetera* aurait entraîné assez naturellement son déchiffrement. En revanche la mention de deux personnages pouvait s'entendre : quelques lignes auparavant, Haymon mêle Ebion et Cheritus comme hésiarques. Dans A1, la relecture, rapide et orientée vers la composition éditoriale, a ignoré cette transformation qui ne trahit pas le texte d'Haymon.

Les corrections du scribe (main 1) sont donc très rares, puisque la dictée permet une modification immédiate, avant l'écriture. Seules trois ou quatre corrections du texte sont apportées, ce qui correspond à un texte dicté et récent. Un exemple fort rare d'une correction marginale un peu

<sup>49</sup> Une autre confusion plus auditive que visuelle se remarque au f° 8rb, une citation d'Isaïe est donnée avec *estis* au lieu de *testis*.

<sup>50</sup> Le scribe du manuscrit *Assise* 321, pourtant peu scrupuleux, rétablit la lettre d'Haymon.

longue<sup>51</sup> du scribe (main 1) est significatif : elle donne le texte exact d'un verset biblique : « Amos III (7) : *non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas* ». Le texte du commentaire comportait *non est verbum quod non revelet Deus servis suis*, ce qui constitue une approximation, un souvenir textuel, sans doute provisoire. Ensuite, le texte littéral a été ajouté en marge sans doute dans les heures qui ont suivi, sans que l'approximation première soit biffée<sup>52</sup>.

Les corrections ultérieures (celles des mains 2 et 3) sont également assez rares. Par exemple, au f° 26vb, l'annotateur ajoute un mot sauté (*intentio* par la main 3). La persistance de ce manque, facile à repérer et suppléer, confirme, avec d'autres indices que le ms. Assise 321 a été copié avant les annotations du manuscrit 82. L'ordre entre la dictée, la copie et les annotations pose la question du statut du ms. 32 : cet exemplaire personnel du commentaire aurait été cependant à la disposition du copiste du ms. 321 : un *studium* franciscain ne favorisait pas la possession personnelle d'un manuscrit qui demeurait accessible aux frères dans la bibliothèque.

Le principe même de la dictée implique un statut magistral assez élevé. Ce manuscrit pourrait avoir constitué une copie personnelle de son auteur, constituant un brouillon méticuleux, mais compact et peu balisé de pieds-de-mouche. Il aurait été dicté en vue d'une édition, non réalisée du vivant de son auteur, qui dota ce texte préparatoire d'un testament, à l'approche de sa fin, survenue au cours de la tâche. Le style même des annotations suggère cette situation : les corrections sont très peu visibles à un œil extérieur, les annotations d'un lecteur différent du rédacteur, visant à une nouvelle lecture ou à une utilisation future, impliqueraient une recherche de lisibilité et de simplification. Or, les notes ici sont nombreuses, mais discrètes et d'une lecture difficile, comme si elles étaient le fait de celui qui allait dicter une nouvelle version en se fiant à son écriture et à ses habitudes. Un lecteur externe laisse des traces de commentaires, afin de guider son utilisation future. Or, ici, les annotations sont de type formel et éditorial, avec quelques indications de suppléments. Voyons-en le détail.

## II. LES ANNOTATIONS DU MS. ASSISE 82

L'annotateur insère assez souvent de discrets pieds-de-mouche<sup>53</sup> dans le texte même, parfois mais rarement en réitérant ce signe sans autre mention. La visée éditoriale se manifeste au f° 11ra : avant le lemme *esto vigilans* (3,2), coupé d'une ligne à l'autre entre *e/et sto*, l'annotateur (main 3)

<sup>51</sup> Autre exemple : le scribe (main 1) rajoute un passage oublié et nécessaire au raisonnement : (10 va) *qui vicerit, et custodierit etc. Quod dixit.*

<sup>52</sup> Le scribe du manuscrit Assise 321 recopie ces deux versions à la suite, sans sourciller. Par ailleurs il ne tient jamais compte des annotations du ms. 82.

<sup>53</sup> J'ai noté conventionnellement les pieds-de-mouche par le caractère &.

place dans la marge, mais juste devant le *sto* un pied-de-mouche et le *e* de *esto*, comme pour rompre la continuité du commentaire et matérialiser une coupure graphique.

En dehors de ces interventions à l'intérieur du texte, j'ai relevé 793 annotations<sup>54</sup> marginales (et plus rarement infrapaginaires ou suprapaginaires) que je classe en quatre groupes ; les trois premiers groupes (A, B et C) reprennent le commentaire, alors que le dernier (D) le modifie.

A. Des références (des autorités) sont données en abrégé sur le bord extérieur des marges, ce qui fait que dans certaines pages, l'indication a été rognée par ceux qui ont procédé aux différentes reliures du manuscrit au cours des siècles. Elles reportent des indications présentes dans le commentaire. Composées d'une à trois lettres (*a* pour Augustin, *b* pour Bernard, *be* pour Bède, *glo* pour la Glose, *io* pour Joachim, etc.), leur attribution à tel ou tel scribe est difficile. Mais certaines semblent d'une main différente (main 2), avec une encre plus foncée. Dans un cas, une note de la main 3 englobe et cerne d'un trait une de ces mentions, qui était donc préalable. Le travail incomplet a été repris sans être achevé : de nombreuses références ne sont pas notées.

Le folio 10va donne un exemple frappant de cette succession des mains : à la même hauteur de la marge, de gauche à droite, se suivent une indication du scribe (main 1) qui signale *Notatur*, suivie de la mention *Ieronimus* par la main 2, puis de *Chrysostomus* par la main 3. On peut reconstituer le scénario suivant : le texte comporte *Contra quos Ieronimus. Crisostomus : vis apparere sanctus ? etc.* Les lignes qui suivent appartiennent à l'*Opus imperfectum in Mattheum*, texte latin mystérieux, considéré au Moyen Âge comme une traduction de Jean Chrysostome et intégré comme tel dans la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin (chapitre 23 sur Matthieu). Mais certains manuscrits du texte complet l'attribuaient aussi à Jérôme (et on le fit jusqu'à l'époque moderne). L'auteur du commentaire, en dictant, ne savait plus à quel saint se vouer et donna les deux noms à la suite, en faisant noter le doute par le scribe qui intervient très rarement en marge. La main 2 reprit le nom de Jérôme, qui vient en premier, tandis que la main 3 sans doute, après un possible recours à la *Catena*, ajouta le nom de Chrysostome. Cette densité marginale n'était pas justifiée par l'importance du texte, assez banal, mais par un souci d'exactitude pour le manuscrit à venir. Plus loin, mais dans la même page (10vb), on trouve dans le commentaire la même coexistence de *Ieronimus* et de *Crisostomus* pour un autre extrait de l'*Opus imperfectum in Mattheum* ; mais cette fois seule la référence *Crisostomus* est relevé par l'annotateur (main 3).

<sup>54</sup> Chiffre à augmenter des indications disparues et des pieds-de-mouche ajoutés. On atteindrait le millier.

Il est possible que les deux mains 2 et 3 appartiennent à la même personne, en des moments distincts : la différence de graphie tiendrait essentiellement à l'encre utilisée et à une hâte plus pressante dans le cas de la main 3<sup>55</sup>. En effet, ces indications cessent exactement au même endroit du manuscrit. Il faut donc penser que l'annotateur a procédé page par page, ou section par section, en commençant lui-même par un repérage provisoire, incomplet et encore incertain, à moins qu'il n'ait confié cette tâche à un secrétaire ou un familier. Quoi qu'il en soit, ces marques très discrètes visaient sans doute non pas à faciliter une lecture ultérieure, mais à indiquer une graphie spéciale ou une mise en forme particulière des références pour une copie « éditoriale », élaborée à partir de cet exemplaire.

À ce groupe, il faut ajouter deux indications isolées de sources bibliques, déjà présentes dans le texte qui ne paraît pas y accorder une importance particulière. Est-ce la trace avortée d'un projet de marquage des citations bibliques, tâche gigantesque, pourtant notée dans le manuscrit 321 par une très légère rubrication ?

B. L'annotateur trace, en dehors du texte, des *tableaux de signification*. Par là, je désigne des rassemblements définis de qualifications, reliées par une locution de succession définie (*item*, *preterea*, ou *quandoque*), qui diffèrent des *listes d'interprétations*, juxtaposées de façon indéfinie par une locution d'énumération (*vel* ou *aliter*) et de *matrices de sens* (les quatre sens de l'exégèse médiévale, par exemple), articulées en ensembles systématiques par des désignations spécifiques (*mistice*, *moraliter*) ou par une locution qui indique le parcours d'un ensemble clos (*quantum ad ...*). Le tableau, davantage assumé en propre par le commentateur, peut livrer des connotations ou des associations qui n'appartiennent pas à la substance du mot, mais à son emploi<sup>56</sup>: ainsi, au f° 11vb, le mot *vestis* (habit) est glosé par huit adjectifs (immaculé, sans couture, double, subtil, multicolore, étincelant, odoriférant, très long)<sup>57</sup>.

Seuls les tableaux (et non les matrices ni les listes) figurent dans les marges<sup>58</sup>: des arborescences de divisions sont schématisées graphiquement en pleine marge avec reprise du mot ou de l'expression distinguée et avec de 3 à 8 traits qui relient les éléments de la division à des lignes du

<sup>55</sup> Une circonstance complique la situation : certaines pages du manuscrit Assise 82 ont conservé, plus que d'autres, une encre plus vive et plus foncée. En outre, certains folios, d'un parchemin plus mince, laissent voir par transparence les annotations de la page suivante (voir, par exemple, les pages du f° 12, vers le haut du folio).

<sup>56</sup> C'est le cas, aussi, de la note qui matérialise les six significations de *lectus* (le lit), f° 9v.

<sup>57</sup> Ces significations se trouvent dans *Aser pinguis*, de façon bien plus chaotique.

<sup>58</sup> À une exception près qu'on examine plus loin.

commentaire<sup>59</sup>. Cette aide, qui paraît simplement guider la lecture ou la relecture, peut être aussi formelle et éditoriale, car le texte même comporte bien ces divisions, sans pourtant les marquer graphiquement et ces marques ajoutées sont souvent très discrètes et peu apparentes. Ainsi, de très fins traits séparent souvent ces significations dans le texte. Dans le cas de la *vestis*, le pied-de mouche, le mot et les huit traits sont relégués dans l'étroite marge située entre les deux colonnes d'écriture, et non dans la marge externe, plus visible et plus large.

Un cas manifeste une insistance de l'annotateur : au folio 6ra, l'annotateur, au début du chapitre 2 (les lettres aux évêques d'Asie), reprend une division qui énumère dans le texte les quatre analogies entre les évêques et les anges (*prelati dicuntur*) avec les quatre lignes de renvoi aux passages du texte. Ce schéma englobe à même hauteur que le thème verbal une notation de la main 2 : *angeli dicuntur*. Et le début de la division avait reçu une autre annotation de la main 2 : *nota*. C'est dire que ce passage avait une importance particulière.

Un autre tableau, infrapaginal, à la page 18va, reprend exactement le commentaire, mais détache le tableau de la marge. A-t-il une importance particulière ? Ce n'est pas sûr, car sa situation dans la page peut provenir de son partage entre deux colonnes, qui nuirait à une signalisation marginale. Mais il s'attache aux sens du livre scellé qui conduit à l'ouverture des sept sceaux. Et la tendance commune des interprètes était d'en faire l'équivalent général de la vie naturelle et surnaturelle. Le commentaire *Aser pinguis* énumérait huit sens de ce livre (équivalant à la préscience, au Christ, à la vie, à la nature, à la peine, à la peinture, à l'Écriture, à l'eucharistie). Or, l'annotateur propose une liste de sept sens qui se rapportent au seul livre de la Bible. Les sept anges prennent une fonction d'exégètes, bien en deçà de leur activité traditionnelle d'exécuteurs menaçants des décisions providentielles :

& profunditas sententiarum  
 & multiplicitas intelligenciarumarum  
 & velamen figurarum  
 & incomprehensibilitas causarum  
 & obscuritas misteriorum  
 & obscuritas parabolarum  
 & infaillibilitas promissorum

Dans ce groupe B, je n'ai considéré que les tableaux qui redoublent le commentaire, mais d'autres le modifient et relèvent du groupe D.

<sup>59</sup> Dans le cas du tableau *Christus sanctus dicitur* (f° 12ra), ces traits sont un peu décalés, signe probable de la fatigue de l'annotateur.

C. Du commentaire sont extraits des titres ou annonces de thème. Généralement, ils reproduisent des expressions du commentaire, en les paraphrasant rarement. Je n'ai relevé qu'un cas de différence nette entre l'annoce et le texte, quand, au f° 23rb, la note signale le « meurtre des bons » (*bonorum occisio*), alors qu'il s'agit de la vision des âmes sous l'autel. Précédés d'un pied-de-mouche, ces titres pourraient offrir une nouvelle présentation pour une copie à venir, en signalant le développement particulier d'un thème. Quand cette inflexion n'a pas été balisée dans le commentaire, un très fin pied-de-mouche est inséré par l'annotateur. De nombreux pieds-de-mouche sont introduits dans le texte sans renvoi marginal. Une exception notable à la simple mise en forme du texte intervient en trois pages qu'on analyse plus loin (31r et 32).

D. En 19 cas, l'annotateur introduit des compléments, indépendants du commentaire, soit en marge (8 cas), soit au-dessus ou au-dessous d'une colonne (12 cas). Je présente ces compléments dans leur fonction probable.

D1. Il s'agit d'abord de simples *prolongements ou ajustements annexes* au texte (5 cas).

\* Un court fragment ajoute un simple résumé à propos de l'adresse à l'église d'Ephèse (2, 1-7), au folio 6vb : *Exlaudatur in quo laude orat ne desperaret de culpa sed ageret penitentiam de ruina*.

\* Ailleurs (f° 29va), un tableau systématisé différemment le texte, à propos de la grêle, du feu et du sang :

<i>&amp; in grandine: cordis duritia,</i>	
<i>culpa &amp; in igne: furor et iracundia,</i>	
<i>&amp; in sanguine quod est homicidium spirituale</i>	

\* Enfin, un tableau de signification infrapaginal donne quatre interprétations du *denier* du verset 6,6 (« Et j'entendis une voix au milieu des animaux qui disait : une double livre de froment pour un denier, et trois doubles livres d'orge pour un denier et, quant au vin et à l'huile, n'y fais aucun dommage ») : c'est le denier de l'intelligence, de la Passion du Seigneur, de la foi des catholiques et de la vie éternelle (*intelligentie/passionis dominice/fidei catholicorum/vite eterne*). Les trois dernières significations correspondent au texte du commentaire, dans le même folio 22v. Le tableau marginal, là encore, serait rendu difficile par le passage d'une colonne à l'autre (comme un des cas de B). Mais l'ajustement semble plus important : comme on le verra (section VIII, B), la signification d'intelligence provient d'un complément ultérieur, emprunté à Joachim de Fiore et prélude sans doute à une recomposition du commentaire.

\* Ou encore l'annotateur apporte une explication lexicale absente du texte : la note marginale du f° 2ra, à propos de l'île de Jean l'évangéliste, ajoute une explication qui implique un fort intérêt grammatical : « *Nota*

*quod dicitur hec Pathmos et hec Pathmus. Pathmus in eadem significatione et utrumque habet Pathmo in dativo et ablativo, sicut Claros/Claro, Tenedos/Tenedo, Delos/ Delo. »*

\* Une de ces notes a l'intérêt de nous orienter vers une source. Pour expliquer le mot d'apocalypse (f° A1 1va), l'annotateur se réfère à une étymologie grecque absente de la tradition : *Calipto verbum grecum est et idem quod velo vel operio et componitur cum apo, quod est re et dicitur apocalipto revelo et unde dicitur apocalipsis nomen verbale.* Or, cette explication semble provenir du commentaire de Pierre de Jean Olivi<sup>60</sup> : *est nomen Grecum ; et est idem quod revelacio Latine ab apo quod est re, et chalypso quod est velo seu aperio.* Cette occurrence reste pour l'instant bien mince, mais la lecture d'Olivi va se confirmer. La chose importe quand on sait le sort extraordinaire fait à cette postille, achevée en 1297 (un an avant la mort d'Olivi), partiellement traduite en langue vulgaire, condamnée après les longues enquêtes de 1318-1319 et de 1322-1326<sup>61</sup>.

D2. Des rectifications ou des élaborations complémentaires relèvent d'une intervention propre de l'annotateur sur l'interprétation de l'Apocalypse (4 cas).

\* un bref extrait de la Glose<sup>62</sup> (f° 8vb) signale une interprétation complémentaire du caillou offert (*calculus* en Apoc. 2,17), qui était présente, mais non développée dans *Aser pinguis*. Cette indication brève et allusive, tout en haut de la marge suggère sans doute un paragraphe plus complet à élaborer éventuellement : le renvoi à Isaïe porte sur le seul passage biblique qui met en scène les chérubins, qui s'emparent de cailloux brûlants sur l'autel. Et on connaît l'importance centrale des chérubins pour les franciscains. Le parallèle devait se construire.

\* Un exemple de rectification est celui de l'interprétation des sept attributs divins chantés par les 24 vieillards (5,12) : *Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem.* L'annotateur en livre, selon la technique du tableau, une interprétation commune :

<sup>60</sup> J'utilise la transcription faite par Warren Lewis pour sa thèse de Tübingen soutenue en 1972, présentement revue par lui et d'autres chercheurs pour une prochaine édition. Je le remercie vivement de m'avoir communiqué sa révision.

<sup>61</sup> Voir BURR, David : *Olivi's Peaceable Kindom*, op. cit. p. 198-206 et les contributions de PIRON, Sylvain : *Bonagrazia de Bergame, auteur des Allegationes sur les articles extraits par Jean XXII de la Lectura super Apocalipsim d'Olivi*, dans : *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta*. A. CACCIOTTI/P. SELLA (éds.). Roma : Edizioni Antonianum 2002, vol. 2, p. 1065-1087. « La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim* », in : *Oliviana* 3 (2009).

<sup>62</sup> *Glossa super Ysai : calculus est lapis igneus.*

benedictio *qua patris est*,  
*claritas qua magnus*  
*sapientia qua providens*,  
*canitur gratiarum actio qua largitor omnium bonorum*,  
*honor qua Dominus*  
*virtus qua solus potens*  
*fortitudo qua per omnia victoriosus*  
*Deo nostro etc.*

Or, le commentateur, dans son texte, avait une interprétation fort originale : les quatre premiers termes louent le Christ-Dieu (essence divine, le Fils, le Père et l'Esprit) et les trois derniers le Christ-homme (pour son ascension, sa passion, et sa résurrection)<sup>63</sup>, avec une accentuation de la différence entre les deux instances du Christ marquée avec éclat par le passage précédent qui dit l'adoration de l'agneau par les 24 vieillards (*adoraverunt Deum*). Ces deux mots ont été peu commentés. Dans la tradition du premier millénaire (la Glose, Haymon d'Auxerre), ils manifestent la divinité du Christ, par l'acte et le mot. *Aser pinguis* demeure vague (*adoraverunt Deum : Ipsum exaltando. In hoc notatur comparatio ipsorum ad Deum*). *Vox Domini* et *Vidit Iacob* évoquent le culte de latrie<sup>64</sup>, notion qui affirme à nouveau la divinité de l'agneau et donc du Christ. *Ipse revelat* a une considération étonnante : « ils ont adoré le Christ : on note ici le culte manifesté au Christ en tant que Dieu – c'est la latrie – et au Christ en tant qu'homme (voir plus haut 5,14 : *ils se sont prosternés*) – c'est l'hyperdulie<sup>65</sup> ».

La notion d'hyperdulie a été créée en 1253 par Bonaventure et immédiatement reprise par Thomas d'Aquin, dans son commentaire sur les *Sentences*, en vue d'accorder une place éminente, mais non divine au culte marial. En scolastique, ce terme a été réservé exclusivement à la Vierge, sauf chez le jeune Thomas d'Aquin, on le verra. Son application au Christ-homme a dû heurter les esprits. Cet emploi unique renvoie pourtant à une tendance ancienne à limiter le culte de l'incarnation, manifestée dès l'époque carolingienne par l'évêque Claude de Turin et perpétuée chez les Vaudois<sup>66</sup>.

Pour en revenir aux sept termes de la louange à Dieu, l'ajout d'une liste comportant des interprétations plus communes pourrait tendre à protéger

<sup>63</sup> *quatuor Christo secundum quod est Deus conveniunt, tria secundum quod est homo.*

<sup>64</sup> *Vox Domini* qui est adorandus latria ratione summae majestatis. *Vidit Iacob* : id est adorationem latriae, quae soli Deo debetur.

<sup>65</sup> 26vb : *adoraverunt Deum* : hic notatur cultus Christo exhibitus in quantum est Deus, scilicet latria ; supra V(14) – ibi et *ceciderunt in facies*, in quantum est homo, scilicet yperdulia.

<sup>66</sup> Voir BOUREAU, A. : *Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjoncture de 825*, in : F. BOESPFLUG/N. LOSSKY (dir.) : *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses*. Paris : Les Editions du Cerf 1987, pp. 247–262.

du soupçon cette affirmation sur le Christ-homme, en lui associant la reprise d'une tradition anodine, selon la tactique du *vel dicitur*, de la possibilité multiple du choix herméneutique parmi des options citées et non assumées.

\* La plus volumineuse des notes, qui est la seule à occuper, en 24r, l'espace total d'un bas de page, et non une seule colonne, est le seul cas d'une matrice de sens, qui établit les quatre sens exégétiques de la ternarité soleil/lune/étoile, à propos des événements qui surviennent à l'ouverture du sixième sceau *et sol factus est niger tamquam saccus cilicinus : et luna tota facta est sicut sanguis : 13 et stelle de celo ceciderunt super terram* (6,12-13). La tradition n'a pas fait un sort systématique à cette ternarité, plutôt considérée comme une manifestation de la terrible globalité ontologique des événements qui affectent l'univers. L'annotateur choisit une voie différente. Il s'agit d'un véritable brouillon de rédaction future, car, en cette liste, cinq des douze sens s'appuient sur une autorité biblique rapidement mais intégralement citée. Trois des sens sont nommés comme tels (allégorique, tropologique et mystique) et rassemblés par une accolade graphique. Mais le quatrième sens, qui devrait être le sens littéral, ne comporte aucune qualification et s'il est de la même main, il est rédigé en une écriture légèrement plus grande, comme s'il avait ajouté à la hâte. Cette longue élaboration pourrait pointer vers une identification de la période présente avec la sixième période de l'histoire apocalyptique. Nous en verrons les enjeux.

\* Ensuite, l'annotation infrapaginale, en 5vb, ajoute une liste complète des sens du nom des sept églises d'Asie mentionnées aux chapitres 2 et 3 :

& Ephesum interpretatur lapsus profundus  
& Smirna interpretatur mirra  
& Pergamum dividens cornua  
& Tyaritas illuminata  
& Sardis principium pulchritudinis  
& Philadelphia id est salvans hereditatem  
& Laodicie vomitus seu tribus amabilis

Cette liste regroupe les étymologies qui sont présentes dans le texte du commentaire, mais elle est donnée sous la description de l'ange d'Ephèse, qui, seule, omet toute explication préalable du nom de la cité. Dans *Aser pinguis*, on remarque la même lacune d'Ephèse. La note effectue alors une restitution et un rappel en vue de l'édition future, en signalant la suite des explications lexicales, sans doute à marquer dans la graphie (couleur ou soulignement).

La tradition était très fragmentaire et très variable sur ce point : la Glose ordinaire ne comportait que trois interprétations (Ephèse, Smyrne et Sardes). De ci, de là on trouvait d'autres explications. Cette absence de cohérence tient peut-être à l'apparition lentement successive des sept églises

en deux chapitres, ce qui suspendait l'effet de liste. En outre, les rédacteurs devaient affronter une incertitude sur le sens, laudatif ou péjoratif, de ces noms qui renvoyait à la valeur elle-même ambivalente des sept cités dans l'Apocalypse. Et les anciennes listes étymologiques (dont celles de Jérôme) avaient tendance à trancher assez arbitrairement dans l'ambivalence.

En revanche, Haymon d'Auxerre avait été systématique et complet sur le sens du nom des sept cités. Les noms glosés des cinq dernières cités se retrouvent dans les séries textuelles et infra-paginaires *d'Ipse revelat*. Les deux premiers s'en distinguent. Dans la liste infra-paginale, le sens de Smyrne et celui d'Ephèse, ajouté au commentaire, (« chute profonde ») vient de la Glose ordinaire.

Pour finir, la liste de l'annotateur coïncide assez précisément avec celle d'Olivi qui, seul en son temps, glosait la totalité des noms au fil de la narration. Nous avons donc un deuxième indice possible (quoique plus fragile) de la lecture du commentaire d'Olivi par l'annotateur et par l'auteur *d'Ipse revelat*.

D3. Des *suppléments externes* assez longs sont ajoutés sans indication d'auteur, ce qui était usuel pour les auteurs vivants ou récents (4 cas).

Trois viennent *ad verbum* du commentaire *Vidit Iacob*, dont je donne le texte en annexe 3<sup>67</sup>. Le texte de ce commentaire avait été connu, mais rarement utilisé par l'auteur de *Ipse revelat*. On peut penser alors à une vérification cursive des contenus *d'Ipse revelat* à partir d'une source connue, mais moins exploitée qu'*Aser pinguis* et *Vox Domini*, suivis de plus près.

Enfin, un quatrième emprunt nous conduit à nouveau vers Pierre de Jean Olivi : *& Sicut flatus ex tuba, ita spiritualis de corde littere progreditur intellectus ; emittunt, sicut tuba canunt, spiritualem intelligentiam, que similis est flatui procedenti ex tuba. Que vero pronunciare debeant in tuba littere formant* (29va). Or cette interprétation du souffle dans la trompette comme production du sens spirituel qui ne se trouve pas dans la tradition précédente est donnée dans les mêmes termes par Olivi : *emictunt spiritalem intelligentiam que est similis flatui procedenti ex tuba ; nam spiritualis intellectus sic progreditur de corde litere sicut flatus ex tuba*. Et cette explication, qui fait passer le souffle naturel et physiologique du souffle par l'instrument qui le « sonorise », n'est pas triviale. Pour la troisième fois, nous avons un indice d'un usage d'Olivi.

D4. Enfin, à six reprises, les annotations procèdent à une application nouvelle à une réalité contemporaine. Cette fois, le processus se coule dans le système des annonces marginales (ma catégorie C) et s'y conforme graphiquement.

<sup>67</sup> J'utilise le texte donné par le site du *Corpus Thomisticum* qui attribue le texte à Hugues de Saint-Cher en marquant un doute par le signe (?).

La page 31rb note cette annonce : dans le chapitre 9, au moment d'exercice de la cinquième trompette des anges et de l'ouverture de l'abîme qui livre ses pestilences et ses sauterelles, l'annotateur signale que cet épisode explique l'origine des Patarins : *& origo Patarenorum*. Les Patarins, ici désignés par le nom italien de la dissidence milanaise de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, renvoient dans les textes du XIII<sup>e</sup> siècle, aux Cathares. Le commentaire du pseudo-Joachim sur Jérémie, rédigé dans les années 1240 en milieu franciscain et fort influent dans l'ordre, mentionne trois attaques contemporaines contre les hommes spirituels, de la part de l'Empire, des Patarins (ainsi nommés) et de l'Islam, en y associant précisément les bêtes de l'Apocalypse. Or, le commentaire d'Olivi, au même endroit du texte biblique, relève trois dangers contemporains : le premier est le relâchement des mœurs cléricales, le troisième la multiplication, des hypocrites et le deuxième « l'inondation forte et pestifère des hérétiques Manichéens et des Vaudois, pareils à eux en bien des choses » (*hereticorum Manicheorum et Valdensium eis in multis consimilium multa et pestifera inundacio*). Dans la tradition précédente, ce cinquième temps est celui de la préparation de la venue de l'Antéchrist, mais c'est essentiellement le relâchement et l'hypocrisie qui sont signalés et bien peu l'hérésie, qui n'est jamais qualifiée.

Comment comprendre la différence des appellations par Olivi et par l'auteur de *Ipse revelat*? Olivi parle plus loin des Cathares et l'équivalence avec les Manichéens s'impose. La mention des Vaudois lui est propre : les spirituels de tendance olivienne leur vouaient une haine tenace qui s'exprimait même au cours des procès inquisitoriaux qui parfois rassemblaient les deux groupes. L'assimilation mentionnée par Olivi (*in multis consimilium*), qui n'a guère de sens historique, procédait sans doute de la classique rivalité forte des dissidences. Les Vaudois partageaient avec les Spirituels le désir de retourner à la simplicité évangélique et de pratiquer la pauvreté itinérante. Les Spirituels jettent alors Cathares et Vaudois dans le même sac de l'erreur. L'annotateur et le rédacteur de *Ipse revelat* en revanche manifestent, on l'a vu, une certaine affection pour les Vaudois, ce qui le rapprocherait de la vigueur de la protestation anti-inquisitoriale de Mediavilla vers 1297<sup>68</sup>. Cette tendance du commentateur pourrait rendre compte de son affirmation surprenante de l'hyperdulie due au Christ-homme, qui entraînerait son usage plus moral que religieux de la croix dans le testament.

Le folio suivant (32ra) précise encore cette application aux Cathares. Les mauvais n'ont pas le droit de tuer les hommes mais de les torturer pendant cinq mois (*Sed ut cruciarent mensibus quinque*). L'annotateur ajoute cette annonce en marge : « détermination de la durée des Patarins »

<sup>68</sup> Voir BOUREAU, A. : *Une parole destructrice. La diffamation. Richard de Mediavilla et le droit individuel au péché*, in : CLAUSTRE, Julie/MATTÉONI, Olivier/OFFENSTADT, Nicolas (dir.) : *Un Moyen Âge pour aujourd'hui. Mélanges Claude Gauvard*. Paris : Presses Universitaires de France 2010, p. 308-316.

(*& durationis Patarenorum determinatio*). Or, cette détermination ne se trouve guère dans le passage correspondant : la Glose, citée ici, associe le chiffre aux cinq sens corporels. Se succèdent d'autres interprétations : cinq signifie un petit nombre (7 est le tout, 6 une partie et 5 une petite partie). Ou alors le chiffre cinq symbolise la pénitence. Ou encore l'auteur évoque les six ou sept temps du monde, mais en une certaine confusion. En revanche, on trouve une vraie détermination chez Olivi et l'annonce de l'annotateur prévoyait alors un véritable emprunt ou une réécriture de ce passage d'Olivi: « Pour certains, les cinq mois désignent cinq trentenaires de jours en prenant un jour pour une année, ce qui donne les 150 ans pendant lesquels devait durer la plaie de cette puanteur et ces sauterelles, vers la fin de la cinquième étape »<sup>69</sup>. Une telle durée se trouvait chez Joachim de Fiore pour la plaie des Manichéens<sup>70</sup> et Olivi le voit comme une désignation des nouveaux manichéens puisque, dit-il, les Manichéens originels auraient émergé vers 281, ce qui les exclurait de la cinquième période de l'histoire, commencée vers le VIII<sup>e</sup> ou IX<sup>e</sup> siècle. La constitution des nouveaux Manichéens remonterait donc à 1147 (1297 moins 150 ans), ce qui effectivement correspond à peu près à l'émergence des Cathares et des Vaudois<sup>71</sup>.

Quatre autres annonces, en parallèle avec le texte d'Olivi, balisent le folio 32 par lequel s'achèvent ces annotations : *& malicia Patarenorum* (f° 32rb), *conspiratio Patarenorum contra Ecclesiam* (f° 32va) *colligatio eorumdem cum principibus* (f° 32va), *pseudo papa Patarenorum* (f° 32va). Au même lieu commenté, Olivi cite Joachim de Fiore : *Et subdit Joachym : "Puto ego de hujusmodi pseudopapa" quod "ipse veniat tenere locum antichristi."*

La densité et la nouveauté des annotations pour ce chapitre 9 suggère une autre explication à leur interruption brusque au verset 9, 13 (f° 32vb) : ce sommet de l'interprétation olivienne aurait rendu insuffisante une simple réfection du commentaire. La présence du commentaire d'Olivi ne se limite pas aux annotations : le commentaire lui-même en porte, même si le moment de l'annotation lui accorde plus d'importance. Ainsi, au chapitre II, quand il faut commenter la durée de dix jours de tribulation qui accable les proches de l'évêque de Smyrne, une des interprétations évoque une extension du terme des persécutions de Domitien à Constan-

<sup>69</sup> *Per "menses quinque" designantur secundum quosdam quinque tricenarii dierum sumendo diem pro anno, id est CL anni quibus, ut dicunt, plaga hujus fumi et istarum locustarum erat circa finem quinti status duratura.*

<sup>70</sup> *Joachym tamen dicit hoc de plaga Manicheorum, quamvis non assertorie.*

<sup>71</sup> *Subdit autem Joachym quod, "Fortassis quinque menses significant quinque generaciones annorum, scilicet annos CL." Quamdiu est ex quo ista secta fuit exorta? Licet nesciamus a quo fuerit inchoata vel aucta. Quod est intelligendum respectu ortus eius in quinto tempore quia alias certum est eam fuisse exortam a quodam qui vocabatur Manicheus qui, prout in cronicis scribitur, anno Domini CCLXXXI sub Imperatore Probo emersit de Perside; fuit enim genere Perses. Sicut eciam patet ex multis libris Augustini, tempore suo fuit eius heresis in Africa; unde et Contra Faustum Manicheum magnum librum scripsit.*

tin, selon « certains » (*quidam*), qui ne peuvent être autres qu'Olivi<sup>72</sup>. La phrase suivante enchaîne sur une autre interprétation d'Olivi<sup>73</sup>.

Cet usage certain d'Olivi permet de dater le commentaire et ses annotations avec précision, entre la fin de la rédaction d'Olivi (1297) et l'interdiction par le chapitre général de lire ses œuvres (1299). Sans qu'on ait à lui supposer une obéissance automatique, un franciscain pouvait difficilement se proposer une mise à jour en partie fondée sur une œuvre condamnée. Or, cette date correspond assez exactement avec la mort de Mediavilla, et donc de son testament, rédigé au cours de la tâche de préparation éditoriale du commentaire. Cette hypothèse, qui attribue *Ipse revelat* à Mediavilla, suscite immédiatement deux objections fortes.

Comment se fait-il que « Mediavilla » ignore ou passe sous silence l'identification faite par Bonaventure entre l'ange du sixième sceau et saint François, alors que Bonaventure l'a affirmée en 1263, dans sa *Legenda maior*, texte imposé dans l'ordre en 1266, à l'exclusion de toute autre vie de François ? Et comment expliquer que « Mediavilla » ait utilisé, bien davantage que le substantiel commentaire *Vox Domini*, l'exégèse dominicaine d'Aser Pinguis, (et très accessoirement celle de Vedit Jacob), alors que d'autres exégèses franciscaines ne manquaient pas (Matthieu d'Acquasparta, Raymond Rigaut, entre autres).

La première objection se résout assez facilement : une part importante de l'exégèse franciscaine ne mentionne pas l'assimilation bonaventurienne de François à l'ange du sixième sceau. Et *Ipse revelat* ne fait aucune mention de l'application actuelle ou récente des prophéties de l'Apocalypse, peut-être en réagissant aussi contre le culte de la personnalité propre aux groupes sectaires, qui détournaient les propos de Bonaventure plus qu'ils ne les prolongeaient.

Bonaventure, dans le prologue de la *Legenda maior*, ne faisait pas œuvre d'exégète, mais d'hagiographe. Le genre implique des comparaisons qui fleurissent dans les lignes qui précèdent la comparaison avec l'ange du sixième sceau dans ce prologue (*quasi stella matutina, ... et tamquam arcus refulgens : secundum imitatoriam quoque similitudinem Praecursoris, ... sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi*). Le rapprochement se fait non par une identification, qui situerait François dans une chronologie générale, comme chez Olivi, mais par une comparaison

<sup>72</sup> *Ipse revelat : Beda in originali secundum quod recitat Haymo : dicit enim fuisse tempationes a tempore Neronis usque ad Domitiani, vel, sicut quidam dicunt, Constantini ; Olivi : duraverunt martyria a paganis inficta usque ad Constantimum.*

<sup>73</sup> *Ipse revelat : Vel diebus decem quasi sub decem principibus Romanis qui significati sunt per bestiam habentem decem cornua – Dan. X. Olivi : Potest igitur dici quod isti decem imperatores, has decem generales persecuciones suo generali edicto facientes, fuerunt decem cornua quarte bestie dissimilis ceteris tribus, de qua habetur Dan. VII.*

(*similitudine*). Comme l'a montré Joseph Ratzinger<sup>74</sup>, le statut de François relève chez Bonaventure d'une exception ou d'une anticipation qui ne saurait fonder une mutation réelle des temps.

La présence du parallèle (comparaison, métaphore, schéma typologique ou « angélisation » de François) chez Matthieu d'Acquasparta, Raymond Rigaut, Pierre de Jean Olivi et Vital du Four doit donc s'expliquer cas par cas<sup>75</sup>. Par exemple, la table des matières de la Postille sur l'Aocalypse de Vital du Four, dans le *ms. 66*, note ce parallèle entre l'ange du sixième sceau comme *collatio* (« parallèle »), terme utilisé pour d'autres saints dans le même manuscrit (Lucie, Claire, Clément, Vincent, Jean). Un passage du commentaire est même ouvert au choix : « *collatio de beato Iohanni evangelista vel beato Francisco* ». Ceci ne veut pas dire que l'intention de Vital était de fournir des matériaux de prédication, mais c'est en tout cas la visée de ce scribe.

### III. ASER PINGUIS FUT-IL UN COMMENTAIRE FRANCISCAIN ?

A. La seconde objection se résout aussi si l'on considère, à l'encontre de la tradition, qu'*Aser Pinguis* est une entreprise franciscaine et non dominicaine, en dépit de la tradition et de l'édition du commentaire dans la Glose d'Hugues de Saint-Cher<sup>76</sup>.

On peut<sup>77</sup> m'objecter cependant une phrase du chapitre 3, dans *Aser pinguis*, qui glose ainsi les sept étoiles que détient celui qui s'adresse à l'évêque de Sardes : « c'est-à-dire tout l'ordre des Prêcheurs qui brillent par l'exemple d'une manière de vivre et illuminent par le verbe d'un savoir ajusté<sup>78</sup> ». On aurait là une claire proclamation de l'identité supérieure des dominicains.

On peut écarter cette objection de deux façons : en premier lieu, on peut penser à un rajout, à une estampille dominicaine sur un manuscrit, qui aurait permis sa captation, soit au Moyen Âge, soit à la Renaissance. Et on ne peut pas exclure un tel mélange de sources franciscaines et dominicaines, soit en vue d'une entreprise éditoriale, soit par une option religieuse particulière : ainsi mon édition du commentaire d'Olivi sur Job<sup>79</sup> m'a fait trouver une copie dominicaine, produite en Espagne, de ce com-

<sup>74</sup> RATZINGER, Joseph : *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure* (= Théologiques). Paris : P.U.F 1988 (texte original de 1959).

<sup>75</sup> Sur ce point, je diverge de l'analyse de David Burr, qui accorde une valeur plus contrainte à cette analogie.

<sup>76</sup> Je réserve le cas de *Vidit Jacob* à une étude ultérieure.

<sup>77</sup> Communication personnelle de Charles de Miramon (5 octobre 2010) que je remercie vivement.

<sup>78</sup> [376vb] *Id est omnem predicatorum ordinem, qui rutilant exemplo bone conversationis et illuminant verbo discrete eruditio-*

<sup>79</sup> À paraître prochainement dans le *Corpus Christianorum* (Brepols).

mentaire fortement imprégné d'un esprit eschatologique et certains dominicains n'en étaient pas indemnes. Or, le texte, parfois abrégé, respecte l'original d'Olivi, tout en remplaçant une fois, sans rature, « notre père François » par « notre père Dominique ». Un mot suffisait pour la captation du texte. Bien entendu, il conviendra de suivre l'histoire manuscrite d'Aser *pinguis*, mais la possibilité d'une récupération éditoriale ancienne n'est pas à exclure. Les cas équivalents en sont légion : tout le monde s'accorde maintenant sur l'appartenance franciscaine du commentaire anonyme *Vox Domini* qui pourtant a été édité un temps comme l'œuvre de Thomas d'Aquin. Et l'hétérogénéité de ce qu'on nomme la glose d'Hugues de Saint-Cher est telle qu'elle ouvre la possibilité à de nombreux reclassements.

Ensuite, l'identité entre *l'ordo Predicorum* (l'ordre dominicain) et *l'ordo predicatorum* (la classe ecclésiale de ceux qui prêchent) n'a rien d'évident et semble même peu probable. Dans ce passage, le Christ dispose des sept dons de l'Esprit et de sept étoiles : la revendication exclusive de tels attributs christiques, au détriment des autres composantes de l'Église, serait vraiment difficile à justifier, même pour une fraction eschatologique de l'ordre dominicain. Dans le reste du commentaire, on trouve assez fréquemment la dualité des *prelati* et des *predicatores* qui oppose les gestionnaires et les messagers dans l'Église. Par exemple, à propos du trône céleste du chapitre 4, le commentateur en trouve comme équivalence « les personnes les plus grandes, qui sont dans l'Église, les prêcheurs et les prélates.<sup>80</sup> » Ces deux groupes constituent des ordres en ce sens que chacun a une fonction distincte et supérieure. Et la notion d'ordre vise à limiter, de façon assez vague, une prérogative qui doit demeurer ecclésiale. Dans le passage traduit plus haut, l'équivalence avec les prêcheurs en est précédée d'une autre : les sept étoiles désignent tous les modes d'exposition des Écritures, liés précisément au Christ pour noter ses différents aspects (l'Agneau, le Fils, le Christ-homme). Et la phrase qui suit la mention des prêcheurs, à l'aide d'une citation de Job, note que les sept étoiles de la lumière évoquent la liberté totale de Dieu quant au choix de ses messagers : « le Seigneur les a <hos : ceux qui prêchent> parce qu'il les envoie où et quand il veut. » Le chiffre sept renvoie à cette diversité, non à l'unicité d'un ordre. Ailleurs encore, le commentaire distingue quatre ordres dans l'Église les prêcheurs, les contemplatifs, les actifs et les pénitents : les premiers sont éminents parce qu'ils diffusent la lumière (sans se contenter de diriger autrui) aux autres (et non à soi seulement). En tous ces cas, l'allusion à un ordre religieux particulier est exclue.

Cet emploi laudatif et général du mot pour désigner une haute catégorie de l'Église, n'appartient pas au seul auteur du commentaire : saint

<sup>80</sup> 381ra : *de throno, id est de maioribus personis, que sunt est in ecclesia, scilicet de predicatoribus et prelatis.*

Bonaventure, peu suspect de ralliement aux dominicains, ne cesse, dans ses sermons, de représenter et d'illustrer le type du *predicator* : « le prêcheur est désigné comme ange en raison de sainteté et de sa pureté »<sup>81</sup>.

B. Pour le contenu, je me contente d'un indice, avant une enquête plus serrée : au chapitre 9 de l'Apocalypse, l'auteur *d'Aser*, le signe protecteur des hommes qui doivent être épargnés est assimilé avec une insistance bien franciscaine au *thau*, qui devint très rapidement une marque de l'ordre. Là non plus, cette mention ne fait pas preuve en soi, puisque la référence au *thau* dans Ezéchiel était possible à tout commentateur, mais la minceur des usages thomistes en suggère l'appropriation franciscaine. Enfin, on le verra, une violente charge contre les canonistes paraît bien plus franciscaine que dominicaine. En sens inverse, je n'ai repéré aucun détail spécifique à une orientation dominicaine.

C. Mais, si mon hypothèse franciscaine tient, elle appelle une recherche sur l'auteur ou les auteurs *d'Aser pinguis*, dans sa version complète : les candidats franciscains ne manquent pas, sans exclure un travail collectif sur le mode de la *Summa Halensis*, car *Aser pinguis* comporte certains aspects analytiques de glose.

Or, une trace minuscule de débat exégétique nous permet de mettre un peu d'ordre (chronologique) dans la profusion des commentaires de l'Apocalypse et de proposer une hypothèse sur *Aser pinguis*. Dans le chapitre II, celui qui morigène les églises d'Asie, à plusieurs reprises conclut ses exhortations par une formule d'insistance: « Que celui qui a une oreille entende ce que dit l'Esprit aux églises » (*Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis*). Ce verset est cité sous cette forme pendant des siècles, sans attirer d'amples remarques, ni de variations. Encore dans les années 1260 (ou plus tard), le commentaire franciscain *Vox Domini* suit la tradition.

Un commentaire, celui du franciscain Matthieu d'Acquasparta (vers 1240-1302), rompt avec cette version, de façon peut-être fortuite, mais décisive. La première apparition du lemme *qui habet aurem, audiat* introduit cette version *qui habet aures audiendi audiat* (« Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende »). Or, cette formule intervient à diverses reprises dans la bouche du Christ selon les évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc). La substitution a pu se faire en raison d'une trop grande familiarité avec les évangiles. Elle ne donne pas lieu à un développement particulier, mais la suite reprend la forme plurielle *aures*. Or, le ms. Assise 51, le seul à donner cette portion du commentaire de Matthieu d'Acquasparta, comporte *qui habet audiendi*, avec un mot sauté, complété

<sup>81</sup> « *Predicator enim angelus dicitur ratione sanctitatis et mundutie* », in : BONAVENTURA : *Sermones dominicales. Ad fidem codicum nunc denovo editi*. Studio et cura Iacobi Guidi Bougerol. Grottaferrata : Collegio S. Bonaventura Padri Editori di Quaracchi 1977, p. 253.

en marge par *aures*, écrit par une autre main, qui a rayé d'un trait fin le mot *audiendi* du texte<sup>82</sup>.

Avant de voir les enjeux de cette variante, poursuivons en l'histoire. Le commentaire *Vidit Jacob* utilise la forme classique, au singulier, sans détermination, mais le commentaire du chapitre 2 s'achève sur cette mise en garde : « Et note que certains livres comportent à chaque fois dans les exhortations *qui habet aures audiendi*. Mais les livres corrigés n'ont jamais *audiendi* dans ce livre, mais il en va différemment dans le livre évangélique<sup>83</sup> ». Ici, le mot *liber* désigne à la fois le texte biblique global et ses différents « livres » (l'Apocalypse, tel ou tel évangile) ; il pourrait aussi inclure le sens de « livre de commentaire ». En effet, je ne vois pas de version du texte biblique qui comporte le pluriel déterminé. *Vidit Jacob* pourrait donc s'en prendre à Matthieu d'Acquasparta.

L'hypothèse peut faire hésiter : on connaît que deux manuscrits du commentaire de Matthieu d'Acquasparta, abondants, mais incomplets : le ms. Assise 51 (f° 121-202), fort difficile de lecture, ne comprend que les neufs premiers chapitres et le ms. Assise 57 (69r-85v) ne traite que des versets 2,13-5,9. Comment cette variation a-t-elle pu atteindre les auteurs de *Vidit Jacob*? Et les corrections sur le ms. 51, écrit de la main même de l'auteur (et donc d'usage personnel), ont dû faire disparaître dans les copies l'ajout d'*audiendi*, biffé comme on l'a vu. Je réponds que l'état actuel des manuscrits ne doit pas faire préjuger d'un état ancien, que la personnalité de Matthieu dans l'ordre était telle que ses écrits durent être scrutés. Lé témoignage du ms. 57 atteste le passage au pluriel (*d'aurem* à *aures*), même sans l'ajout d'*audiendi*.

Or, *Aser pinguis* reprend la forme plurielle et déterminée, puis la commente avec une curieuse insistance :

« Que celui qui a des oreilles extérieures pour entendre intérieurement, entende par l'effectuation et l'obéissance. Et ici trois choses sont notées car l'oreille extérieure doit s'accommoder au Verbe, dont le son la nourrit sans la saturer (Ecclésiastique : l'œil n'est pas saturé par la vision ni l'oreille par l'audition). De même, l'oreille intérieure doit se donner au Verbe pour être illuminée par l'intellection du Verbe (Job : L'oreille – comprendre l'intérieure – n'évalue-t-elle pas les mots ?). Et troisièmement, <le verset> dit – entendez que les deux auditions doivent se transformer en œuvre<sup>84</sup>.»

<sup>82</sup> Ms. Assise 51, f° 136vb.

<sup>83</sup> *Et nota quod quidam libri semper habent in exhortationibus, qui habet aures audiendi, audiat. Sed libri correcti nunquam habent audiendi in libro isto : in evangelico vero aliter habetur.*

<sup>84</sup> *Qui habet aures exteriores, audiendi interius, scilicet audiat per effectum et obedientiam. Et notantur hic tria, quia auris exterior verbo debet accommodari ex cuius bono pascitur, licet non satiatur – Eccles. V (1) : oculus non satiatur visu nec auris auditu. Item auris interior debet verbo dari ut ex verbi intellectu illustretur – Iob XII (11) : Nonne auris verba*

Tout se passe comme si l'auteur d'*Aser pinguis*, qui ne pouvait ignorer la version classique, exploitait la leçon de Matthieu d'Acquasparta en montrant la grande richesse de sens.

En effet, le pluriel s'applique non pas à la dualité physiologique de deux oreilles, mais à la complémentarité de l'audition physique et de la saisie mentale. Le conseiller des églises cesse de donner un simple avertissement littéral, mais incite à l'interprétation spirituelle. D'autre part, l'auto-citation signe plus clairement la présence du Christ en cet épisode et en cette phrase qui recommande l'écoute de l'Esprit. Immédiatement après, quand l'auteur d'*Aser pinguis* commente « ce que dit l'Esprit », il note « c'est-à-dire toute la Trinité ». Ceci irait dans le sens de l'insistance « médiavilienne » sur la séparation ferme du Christ-homme et du Christ-Dieu. Et implicitement la variation minime sur le texte classique pouvait s'expliquer par une inattention des scribes, argument souvent brandi pour introduire une nouvelle nouveauté dans le texte transmis.

L'auteur d'*Ipse revelat* reproduit *ad verbum* ce passage sans rien retrancher, mais en insérant quatre nouvelles citations bibliques, qui étouffent la démonstration exégétique. L'un de ces ajouts présente le verset similaire de Luc<sup>85</sup>, comme s'il répondait à la remarque de *Vidit Iacob* en notant la reprise de la formule et en rejetant l'idée d'une confusion des deux textes. La multiplication des autorités bibliques irait dans ce sens. L'identité entre les auteurs d'*Aser pinguis* et d'*Ipse revelat* se confirme par cet emploi littéral et cette insertion dans un passage original.

Cette appropriation de l'intervention de Matthieu d'Acquasparta en effet n'était pas partagée : en 1297, Pierre de Jean Olivi note :

« pour chaque victoire, est donné un mot qui suscite l'attention en disant 'Que celui qui a une oreille entende etc.' (*Qui habet aurem, audiat etc.*). Et nulle part dans ce livre il n'y a 'pour entendre' (*audiendi*), mais, dans les évangiles, il est parfois utilisé par le Christ. Ici aussi, il y a partout *aurem* et non *aures* au pluriel comme dans les évangiles, bien qu'il n'y ait guère de différences quant au sens littéral.<sup>86</sup> »

*diividicat ? – et tunc uterque auditus in opus transformari et tertio dicit (audiat) quia debet uterque auditus in opus transformari.*

<sup>85</sup> *Dicit igitur qui habet aures : hic notatur triplex auditus, scilicet quoad sensum – qui habet aures –, quoad intellectum – audiendi –, id est intelligendi, quoad effectum per operationem – audiat. Simile Luc. VIII (8) : qui habet aures audiendi : aures exteriores audiendi interius, scilicet audiat per effectum et obedientiam. Debet enim auris exterior verbo accommodari ex cuius bono pascitur, licet non satiatur – Eccles. V (1) : oculus non satiatur visu nec auris auditu. Eccles. V (13) Esto mansuetus ad audiendum verbum Iac. I (19) : Sit autem omnis homo velox ad audiendum. Item auris interior debet verbo dari ut ex verbi intellectu illustretur – Job XII (11) : Nonne auris verba diividicat ? – et tunc uterque auditus in opus transformari, ut possit dici : in auditu auris obedient michi (II Reg. 22,45). Sed multi sunt qui exterius audient et interius non intelligunt – Is. VI (9) : Aure audietis et non intelligetis.*

<sup>86</sup> *circa quamlibet victoriam immediate ponitur verbum excitativum attentionis dicendo "qui habet aurem audiat," et cetera. Et nusquam in hoc libro est ibi "audiendi," set in Evan-*

Olivi s'en prenait sans doute davantage à son rival Mediavilla qu'à Matthieu d'Acquasparta. On aurait donc une suite 1) Matthieu d'Acquasparta, 2) Mediavilla 1 (= *Aser pinguis*), 3) une entreprise dominicaine – *Vidit Iacob*, 4) Mediavilla 2 (= *Ipse revelat*) avec ses annotations.

Le commentaire de Matthieu d'Acquasparta ne peut se dater précisément. On peut le situer entre 1276 (date de son obtention de la maîtrise de théologie) et 1287, date de son élection comme ministre général de l'ordre franciscain, suivie rapidement de sa promotion comme cardinal<sup>87</sup>. *Aser pinguis*, *Vidit Iacob* et *Ipse revelat* se succèderaient des années 1270 à 1298. La datation de *Vidit Iacob* dans les années 1260 n'établissait qu'un moment le plus ancien possible sans restriction postérieure. Le concept d'"école de Hugues de Saint-Cher" est si flou qu'il permet de franchir la date de décès du maître dominicain<sup>88</sup>.

J'arrive donc à la conclusion que Mediavilla est l'auteur commun d'*Aser pinguis* et d'*Ipse revelat*, à deux périodes distinctes. Ainsi, *Ipse revelat* pourrait être une nouvelle version tardive d'*Aser pinguis*, qui serait l'œuvre de Mediavilla lui-même, rédigée à la suite des ses leçons de bachelier biblique, dans les années 1280. Le texte de Vital du Four que j'ai utilisé plus haut (section IA) pour monter l'attribution d'une analyse de *Ipse revelat* à Richard le confirme : la citation est, encore plus littérale dans *Aser pinguis* : « *Hic insurgunt Manichei qui dicunt Christum eum habuisse fantastical carnem set li tamquam est expressivum veritatis sicut Ioh. I (14) : quasi unigeniti a Patre.* » Vital a utilisé *Aser pinguis* et non *Ipse revelat*, réfection tardive dans la vie de Mediavilla qui ne se diffusa que lentement. On note ici dans *Ipse revelat* un amendement du texte : il s'agit de l'expression de la vérité de *gloire*, ce qui était sous-entendu, mais peu clair dans d'*Aser pinguis*. D'autres rectifications, en d'autres passages, confirmant et historicisent la réécriture d'*Aser pinguis* : Mediavilla aurait composé, dans les années 1280, une première version de son commentaire, ce qui expliquerait sa très forte présence dans *Ipse revelat*.

*geliis aliquando ponitur a Christo; hic eciam ubique est "aurem" in singulari, non "aures" in pluri sicut est in Evangelii, quamvis non multum differat hoc ab illo quoad sensum literalem.*

<sup>87</sup> Cette « fourchette » chronologique n'est que probable : elle peut s'étendre à la situation légèrement antérieure de Matthieu d'Acquasparta comme bachelier biblique (ce qui est peu certain, en raison de l'ampleur du commentaire) ou à la période postérieure à l'activité institutionnelle (peu vraisemblable pour les mêmes raisons).

<sup>88</sup> Pour restituer à Hugues de Saint-Cher son importance, ici écornaée, il faut noter l'apport essentiel du principe de la concordance biblique, qui permet un renouvellement considérable des commentaires, en suggérant de nouveaux rapprochements.

#### IV. D'UN COMMENTAIRE À L'AUTRE

A. Dans l'ensemble, *Ipse revelat* reprend la presque totalité d'*Aser pinguis* lui donnant plus d'ordre, en évitant les retours sur un même lemme du texte. Mais en quelques lieux, un complément apparaît.

Ainsi, une singularité de composition, sans autre équivalent dans le commentaire place, Au chapitre 4, après la glose achevée et complète, qui est fort proche d'*Aser pinguis*, un long développement original, qui reprend les seuls versets 4–6. Aucun mode de lecture, aucune strate de l'exégèse n'est indiquée. Un simple *vel aliter* lie les deux parties.

Il s'agit en partie d'un simple complément, mais deux points attirent l'attention : notamment Mediavilla ajoute deux lignes essentielles : sur un lemme du verset 4,4 (« ils portent des robes blanches » : *Circumamicti stolis albis*), il glose « c'est-à-dire d'immortalité. *Robe* désigne la soutane (*vestis talaris*), ainsi nommée à partir de *telon*, long. On relève la complète gloire du corps en disant *portant des robes blanches* ; voir 19,8 : *il leur est donné qu'un lin blanc et resplendissant les recouvre*.<sup>89</sup> ». Le début du chapitre avait été rapide : (« *ils portent des robes blanches*, où on relève la pureté complète – Eccles. (9,8) : *que vos vêtements soient toujours blancs*. Note : il parle des vêtements au pluriel, comme il dit ils portent des couronnes sur leur tête, c'est-à-dire, en leurs esprits<sup>90</sup> ». Ce dernier détail reprend la seule et brève glose d'*Aser pinguis* : « et voici la gloire du corps ».

Cette reprise finale dote les 24 vieillards d'un habit liturgique, dont Mediavilla relève la longueur, référée à une étymologie. On pense alors à la notation, au chapitre 3, sur la soutane, la *talaris* qu'on analysera dans la section VII, sur les controverses avec les Spirituels et Olivi en particulier. Le repentir de rédaction vient sans doute de la remémoration de l'enseignement ou de la lecture d'Olivi, avec une autre étymologie, qui évacuait la question controversée de la longueur de l'habit religieux.

« Par les *robes blanches*, dont ils sont revêtus, est désigné l'éclat de la gloire et la pureté singulière, adéquate et nécessaire aux premiers et plus proches conseillers et assesseurs de Dieu le très pur. Bien que, selon Isidore et Papias, la robe soit un ornement des matrones leur couvrant la tête et les épaules et que *stola* vienne de *stolon*, l'envoi, car elle est envoyée du côté droit vers

<sup>89</sup> F° 17rb : *Circumamicti stolis albis*, id est immortalitatis : *stola* dicitur *vestis talaris* a *telon* quod est longus. Unde notatur completa gloria corporis per hoc quod dicitur *circumamicti stolis albis* – infra XIX (8) : *datum ei ut cooperiat se byssinum candidum et splendidum*.

<sup>90</sup> quo notatur puritas et nota quod dicit *circumamicti* quo notatur puritas integra – Eccles. IX (8) : *omni tempore sint vestimenta tua candida*. Nota ; dicit vestimenta pluraliter idem quod dicit *circumamicti in capitibus*, id est mentibus

l'épaule gauche, pourtant, dans l'Ecriture sacrée, le mot désigne tout vêtement pur et orné.<sup>91»</sup>

Suivent six citations bibliques. La robe cesse alors d'être ecclésiale.

La lourde insistence d'Olivi tient sans doute à une récente version (franciscaine ?)<sup>92</sup> du texte biblique : la tradition jusqu'à *Vidit Jacob* lisait *Circumamicti vestimentis albis*. Seuls *Aser pinguis*, *Aser pinguis*, *Vox Domini Ipse revelat* et Olivi ont stolis.

Mais la partie initiale, la plus longue, de l'ajout est consacrée à une discussion détaillée de Joachim de Fiore sur l'identité des 24 vieillards. Formellement, cette section (qui constitue un bon tiers du supplément) présente des objections faites à Joachim, puis leur réfutation. On reviendra, en section finale (VIII) sur les rapports complexes de Mediavilla avec les interprétations de Joachim de Fiore. Pour l'instant, il suffit de noter que la nouvelle version (*Ipse revelat*) doit se porter sur ce terrain, devenu sensible dans ces années de rédaction du commentaire d'Olivi. Ces compléments étaient sans doute en attente d'intégration dans un commentaire qui était déjà plus homogène qu'*Aser pinguis*.

Dans le détail, la transformation du commentaire montre un véritable travail sur le texte premier. Ainsi une des façons d'expliquer le scellement septuple du livre, au chapitre 5, consiste à le relier à sept épisodes de la vie du Christ, appartenant à l'intérieur du livre et manifestés à l'extérieur par autant d'épisodes véréto-testamentaires. *Aser pinguis* et *Ipse revelat* donnent la même liste, avec les mêmes exemples, choisis dans un ensemble possible très ample. Mais de très minces changements signalent une réélaboration consciente : ainsi les sept épisodes, nommés œuvres (*opera*) du Christ dans *Aser pinguis*, deviennent sept sacremens, terme mieux adaptés au scellement. Six de ces sept épisodes sont identiques (incarnation, nativité, passion, résurrection, ascension et venue au jugement). L'envoi de l'Esprit (Pentecôte) est remplacé par la descente aux enfers : en reprenant son commentaire, l'auteur a dû se dire que l'envoi de l'Esprit convenait mal à la liste christique ou impliquait une discussion compliquée sur la trinité, alors que la glose des chapitres 4 et 5 privilégie le Fils, contre la tradition. Dès lors, il déplace un signe annonciateur : il avait associé la résurrection

<sup>91</sup> Per "stolas" autem "albas" quibus sunt induti, designatur candor glorie et singularis mundicie quam decet et oportet inesse primis et propinquioribus consiliariis et assessoribus purissimi Dei. Quamvis secundum Ysidorum et Papiam "stola" sit ornamentum matronarum operiens earum capud et scapulas dictaque "stola" a "stolon," quod est "missio," quia mictitur a dexstro latere in levum humerum, in scriptura tamen sacra sumitur pro quacumque veste munda et ornata; unde Gen. XLI<sup>o</sup> dicitur quod Farao vestivit Yosep stolam bissinam; et capitulo XLV<sup>o</sup> dicitur Yosep dedisse singulis fratribus suorum binas stolas; et capitulo XLIX<sup>o</sup> dicitur de Christo ex Iuda nascituro, lavabit in vino stolam suam, et Lev. XVI<sup>o</sup>, quod sacerdos induetur stola linea et vestibus sanctis, et Marc. XII<sup>o</sup> dicitur, "Cavete a scribis qui volunt in stolis ambulare," et Luc. XV<sup>o</sup> dicit pater: "Cito proferte stolam primam et induite illum."

<sup>92</sup> Le correcteur du ms. A2 rétablit *vestimentis*.

avec le retour de sa force chez Samson ; désormais, il passe à l'illustration de la descente aux enfers, par le biais du bris des portes de Gaza, assimilé à la rupture des portes de l'enfer. La souplesse et l'économie des moyens renvoient certainement au même auteur qui adapte son premier texte plutôt que de le recommencer complètement.

On pourrait multiplier les exemples, mais je préfère me concentrer sur des transformations qui ont une pertinence historique précise.

B. En effet, le commentaire du début du chapitre 2 (les lettres aux évêques d'Asie), reproduit en grande partie *Aser pinguis*, et en particulier les considérations sur les quatre analogies entre les évêques et les anges. Ce dernier texte mettait en relation les qualités communes avec un détail de l'apparat liturgique : le *baltheum* et les *femoralia* pour la pureté, la *tunique* et la *chasuble* pour l'élévation de la contemplation, le *bâton pastoral* pour la correction épiscopale et le *manipule* pour l'administration de la pénitence : ce vêtement liturgique était rapporté à la fonction de nettoyage et d'absorption. Or, ce quatrième membre de la division est le seul à être changé : dans *Ipse revelat*, ce développement se réduit à ceci : « Ils sont rapprochés des anges dont l'office est d'annoncer la volonté de Dieu car ils doivent annoncer à leurs sujets les joies et autres choses nécessaires. »<sup>93</sup> On ne peut s'empêcher de penser à ce moment des années 1280 où la remise en cause du privilège des ordres Mendians sur la pénitence a atteint son comble, pour un franciscain, il devenait périlleux d'associer le sacrement de pénitence exclusivement aux évêques ou aux ordres majeurs, à qui était réservé, depuis le XI<sup>e</sup> siècle l'usage du manipule.

Une autre et longue élision supprime dans *Ipse revelat* une violente attaque d'*Aser pinguis* contre les canonistes et les civilistes, à propos de l'évêque de Smyrne, attaqué par de faux frères. Cette réaction ne se ramène nullement aux attaques un peu plus tardives des civilistes de l'entourage de Philippe le Bel contre les décrétistes du pape. De façon générale, une hostilité se déclare à partir des années 1270, chez certains frères des ordres mendians. Vers 1278, dans son *De regimine principum*, Gilles de Rome, taxe les juristes d'« idiots politiques »<sup>94</sup>. Dans les ordres mendians, une actualité plus précise serait celle du début des années 1280, avant que l'attente d'une décision favorable du pape sur le privilège de la confession ne rende dangereuse toute attaque contre de proches collaborateurs du pape. Une telle véhémence n'était plus de saison. Je cite :

<sup>93</sup> 6ra : *Preterea angelis comparatur quorum officium est nuntiare voluntatem Dei quia subditis debent gaudia et alia illis necessaria nuntiare.*

<sup>94</sup> Voir KRYNEN, Jacques : *Les légistes 'idiots politiques'. Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes, en France, au début du règne de Charles V*, in : AAVV : *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*. Rome : Ecole Française de Rome, p. 171-198.

« *Ils sont blasphémés par ceux qui se disent juifs*]. Ce sont les décrétistes qui prétendent confesser Dieu parce qu'ils disent enseigner la Loi et l'Evangile ainsi que les institutions évangéliques et ecclésiastiques. Ils en parlent mais refusent des les observer.

*Et ils ne le sont pas*] ils ne sont pas juifs, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas de vrais confesseurs de la foi, mais sont des Spartiates qui se prétendent frères des juifs (I Mach. XII). Les Spartiates désignent les décrétistes, qui sont si fort illuminés de la science des lettres pontificales et des constitutions de l'Église qu'ils expédient autrui et que, parfois, ils l'engluent par de faux délais, des exceptions et de fausses allégations...

En effet, les théologiens, s'ils tenaient bien les livres dans leur mains, c'est-à-dire dans leurs actions et s'ils les comprenaient bien, sans aucun doute n'auraient nul besoin des décrétistes pour conseiller les âmes. Car les décrets ont été tirés des livres de la théologie. Mais aujourd'hui tout est chamboulé, puisque non seulement les décrétistes, mais aussi, ce qui est plus abominable, les juristes <du droit civil>, prétendent qu'ils n'ont pas besoin du conseil des théologiens ; et, ce qui est pire, ils se préfèrent à eux pour conseiller les âmes, sans considérer, et même en négligeant les états intérieurs dont Dieu se soucie le plus. Du haut de leur statut extérieur, ils veulent juger des choses cachées et ainsi ils pervertissent le tout, car, en faisant gouverner la servante, ils chassent la maîtresse<sup>95</sup>. »

Le verset suivant (*Ecce missurus est aliquos ex vobis in carcerem*) donne lieu à un commentaire sur les conséquences néfastes et contemporaines de cette emprise des juristes : « cela a été prédit de certaines églises de moines et cela a déjà été accompli en grande partie, car elles sont dans la prison de l'obligation pour dettes. »<sup>96</sup> Or Julie Claustre<sup>97</sup>, éminente spécialiste de la prison pour dettes au Moyen Âge m'a ainsi donné le contexte de cette plainte :

95 *ab his, qui se dicunt Iudeos esse. Isti sunt decretistae qui dicunt se esse confidentes Deo quia dicunt se legem, evangelium et evangelicas et ecclesiasticas institutiones docere ; verum dicunt sed nolunt eas tenere.*

*et non sunt Iudei, id est vere confidentes, sed sunt Spartiatse qui se dicunt fratres Iudeorum. I Mach. XII Spartiate significant Decretiste qui ad hoc illuminati sunt scientia litterarum domini pape et constitutionum Ecclesie ut alios expediunt et ipsi aliquando impediunt per dilationes falsas et exceptionum et falsas allegationes.*

*Theologi enim si bene sanctos libros tenerent in manibus, id est in operibus, et eos bene intelligerent, proculdubio Decretistis non indigerent in ullo horum que pertinent ad consilia animarum. Unde et decreta ex sacris libris theologie extracta. Sed hodie fit e converso. [...] quoniam non solum Decretiste sed Legiste, quod est abominibilius, dicunt se non indigere consilio theologorum, immo, quod deterius est, se preferunt illis in consiliis animarum, et non attendentes immo negligentes interiora que magis curat Deus ; secundum sua statuta exteriora volunt iudicare de occultis et sic totum pervertunt quia ancilla dominari facientes dominam eiciunt, f°. 372v.*

96 *hoc fuit predictum de quibusdam monachorum ecclesis, quod iam pro magna parte impletum est ; que sunt in carcere obligationis debitorum. F° 372v.*

97 Voir CLAUSTRE, Julie : *Dans les geôles du roi. L'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Age*. Paris : Publications de la Sorbonne 2007.

« Les années autour de 1280 sont un palier dans l'histoire de l'emprisonnement pour dette. Passé 1280, les textes juridiques français enregistrent désormais le fait qu'il s'applique à plus que les dettes dues au roi, à toutes les dettes ayant fait l'objet d'une obligation scellée sous sceau royal (c'est spécifiquement clair dans Beaumanoir) ; le civiliste Revigny se penche dans les mêmes années sur la notion d'*obligatio* et en tire le sens vers l'exécution, l'application, en faisant plus que le 'lien de droit' de la tradition romaine : on pourrait penser qu'il enregistre et justifie, l'exécution d'obligations spéciales sous la forme de saisies de biens ou de corps ; – la clause d'obligation (générale des biens, puis spéciale de certains biens, puis spéciale du corps) se répand très vite dans les actes de contrats ; – 1280 est aussi l'année où une ordonnance installe partout des sceaux royaux aux contrats qui vont faire beaucoup de tort aux sceaux ecclésiastiques. La controverse entre juridictions royales et ecclésiastiques sur ce thème se développe immédiatement et s'élargit ensuite à toutes les questions relatives aux contrats pour atteindre son acmé dans les années 1320. Que des clercs soient soumis à l'emprisonnement pour dette n'a rien d'étonnant dans les décennies qui suivent<sup>98</sup>. En revanche, pour les années 1280, je ne connais par les archives que j'ai pu dépouiller que des cas de clercs ou d'églises recourant à l'emprisonnement ou à l'obligation du corps sur leurs propres débiteurs et des cas de possessions d'abbayes faisant l'objet de saisies ou de 'poursuites' (ce qui est vague !) en exécution des obligations passées sous sceau royal (cas de l'abbaye de St-Maixent, Parlement de 1281). Mediavilla mentionnerait donc un fait qui peut lui sembler scandaleux et nouveau, mais qui très bientôt sera perçu, s'agissant des clercs moyennant quelques aménagements (du *privilegium canonis*), comme 'normal'. »<sup>99</sup>

Le ton de l'invective évoque celui de saint Bernard dans le *De consideratione*, et, comme par hasard, l'auteur d'*Ipse revelat* ajoute à *Aser pinguis* un certain nombre de citations de Bernard. L'usage d'Haymon d'Auxerre, qui allait, en son temps, dans un sens analogue s'expliquerait aussi par la frustration d'un commentateur qui se bride. Notons aussi au passage que ce fragment d'*Aser pinguis* rend encore plus improbable une attribution à Hugues de Saint-Cher ou à son école. Lors du colloque sur Hugues de Saint-Cher, Charles de Miramon, dans une étude fouillée, a écarté, mais avec beaucoup de prudence et sans certitude<sup>100</sup>, l'hypothèse d'une carrière

<sup>98</sup> Voir CLAUSTRE, Julie : *Dans les geôles du roi*, p. 262–264, pour des exemples des années 1380 et suivantes.

<sup>99</sup> Communication personnelle du 8 septembre 2010 de Julie Claustre, que je remercie très vivement. Charles de Miramon, consulté aussi sur ce point et que je remercie aussi, émet l'hypothèse d'une suspension volontaire et illégale du privilège du fort, de la part des dirigeants de monastère, afin d'offrir plus de garanties à un prêteur. Mais on ne peut exclure une exagération rhétorique de l'auteur, sans expérience réelle du fait.

<sup>100</sup> Voir CHARLES DE MIRAMON : *La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfices (1230-1240)*, in : *Hugues de Saint-Cher*, op. cit., p. 341–386.

de canoniste chez Hugues et j'avais moi-même insisté<sup>101</sup>, à propos du sacrement du mariage, sur l'ampleur des ses références canonistes. L'ordre dominicain était bien plus inséré dans ce monde juridique que les franciscains : il suffit de penser à Raymond de Penafort qui fut chargé, au début des années 1230 par le pape de rassembler les Décrétales avant de devenir maître général de l'ordre<sup>102</sup>. On ne trouve guère d'équivalent aux charges de Roger Bacon (vers 1214-1292) et d'Olivi contre le juridisme. Chez Mediavilla, on l'a vu, la critique de la procédure inquisitoriale, en 1297, rend possible une critique plus ancienne du droit canonique, source essentielle de la procédure.

C. À la suite de cet épisode, l'adresse à l'ange-évêque de Pergame, dans *Aser pinguis*, contient une autre digression polémique fort longuement développée, encore plus certainement franciscaine, même si nous pouvons moins directement la relier à un contexte précis. La douceur de la manne divine qui consolera les persécutés de Pergame induit un rapprochement inattendu avec l'étonnante fable du prophète Yota dans les Juges (9,8-15)<sup>103</sup>. Les arbres de la forêt veulent se choisir un roi. Ils demandent successivement à l'olivier, au figuier et à la vigne qui refusent en disant préférer la jouissance et le don de son huile, pour l'un, de ses fruits pour le second et de son vin pour le troisième. Seul le *rhamnus*, buisson de ronces, accepte à ses conditions : « Si vous me choisissez vraiment comme roi, venez, et reposez-vous sous mon ombre. Mais si vous ne le voulez pas, que le feu sorte de la ronce et dévore les cèdres du Liban. »<sup>104</sup> Cette fable, qui illustre l'avènement et la chute du roi Abimelech, relève de l'aspect violemment anti-monarchique des Juges, qui se prolonge dans Samuel. L'auteur d'*Aser pinguis* applique la fable : « le figuier est le religieux qui, après avoir goûté la douceur du saint Esprit ne veut pas du tout l'abandonner pour des

<sup>101</sup> Voir BOUREAU, Alain : *Hugues de Saint-Cher commentateur des Sentences. Le cas du sacrement du mariage*, in : BATAILLON, L.J./DAHAN, G./GY, P.M. (dir.) : *Hugues de Saint-Cher*, op. cit., p. 427-464.

<sup>102</sup> Pour l'accueil du droit canonique au XIII<sup>e</sup> siècle, voir BRUNDAGE, James A. : *Medieval Canon Law*. Londres : Longman 1995.

<sup>103</sup> Je ne connais pas d'usage antérieur de ce passage, qui n'est pas évoqué dans BUC, Philippe : *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*. Préf. de Jacques Le Goff. Paris : Beauchesne 1994.

<sup>104</sup> *Ierunt ligna, ut ungerent super se regem : dixeruntque olive : Impera nobis. Que respondit : Numquid possum deserere pinguedinem meam, qua et dii utuntur et homines, et venire ut inter ligna promovear ? Dixeruntque ligna ad arborem ficum : Veni, et super nos regnum accipe. Que respondit eis : Numquid possum deserere dulcedinem meam, fructusque suavissimos, et ire ut inter cetera ligna promovear ? Locutaque sunt ligna ad vitem : Veni, et impera nobis. Que respondit eis : Numquid possum deserere vinum meum, quod letificat Deum et homines, et inter ligna cetera promoveri ? Dixeruntque omnia ligna ad rhamnum : Veni, et impera super nos. Que respondit eis : Si vere me regem vobis constituitis, venite, et sub umbra mea requiescite : si autem non vultis, egrediatur ignis de rhamno, et devoret cedros Libani.*

préлатures, des fonctions ou des dignités temporelles. »<sup>105</sup> Cette attitude est louée et rapportée au Christ, qui fuit sur la montagne pour éviter la royaute et à Marc, qui s'ampute du pouce pour échapper à l'épiscopat.

L'auteur oppose à ces modèles ceux qui acceptent « et ce qui est pire, se procurent par eux-mêmes ou par d'autres, le fait d'avoir des administrations ».<sup>106</sup> Le portrait de ces mauvais hommes de religion se précise alors par un retour à la fable et au *rhamnus* :

« ils sont semblables à la ronce qui ne refusa pas cette honneur ; et la comparaison est bonne, car, bien qu'ils soient humbles, c'est-à-dire issus de l'humble peuple, ils sont parvenus à des préлатures et des fonctions, cependant ils ne supportent pas d'être atteints par la critique tout en usant des épines des excuses et en piquant durement par la dureté de leurs discours<sup>107</sup>. »

Ce vocabulaire semble assez franciscain, mais aucune circonstance n'est donnée.

L'auteur précise alors son image : « le *rhamnus* est un arbrisseau plein d'épines aigües, qui produit des fruits, pourtant aigres<sup>108</sup>. » Mais ni la Bible, ni les commentaires chrétiens n'évoquaient ces fruits. La Glose ordinaire n'évoquait que l'aspect épineux de l'arbrisseau : « le *rhamnus* est un genre de ronce (*rubi*) qu'on appelle communément épine d'ours (*senticem ursinam*), assez dur et épineux, par laquelle est signifiée l'Antéchrist qui va dévaster le genre humain par toute sa dureté et sa sauvagerie. »<sup>109</sup> La Glose interlinéaire se contentait de reprendre l'assimilation à l'Antéchrist. Or, cette description des fruits importe : d'abord, elle doit nuancer la traduction de *rhamnus* par ronce, et renvoyer à des épineux méditerranéens (comme le nerprun ou le lyciet). Une typologie de la ronce, selon qu'elle produit des fruits exquis (les mûres), ou désagréables (les fruits du *rhamnus* dans notre texte), ou purgatifs (une des espèces du *rhamnus* selon Pline) donne lieu à des interprétations fort différentes. Le choix des fruits peu abondants et amers convient à l'invective de l'auteur d'*Aser pinguis* :

« Ainsi, bien qu'ils accomplissent peu d'œuvres, elles leur semblent de grandes œuvres. Ils veulent donc dans leur cœur, sans le dire de leur bouche, se soumettre tous les autres, comme si on ne pouvait trouver personne

<sup>105</sup> *Ficus est religiosus, qui, gustata dulcedinem Spiritus sancti nullatenus vult eam dimittere pro prelationibus, officiis, vel dignitatibus terrenis*, f°. 374rb.

<sup>106</sup> *Quid ergo fiet de illis qui volunt et immo, quod est deterius procurant vel per se, vel per alios, quod ipsi habent administrationes*, *ibid.*

<sup>107</sup> *Similes sunt rhamno qui non recusavit hunc honorem. Bene rhamno quia, quamvis ipsi sunt humiles, id est de humili plebe, venerint ad prelationes et officia, tamen non permittunt tangi increpationibus, pretendentes aculeos excusationum acute pungentes per duritiam sermonum*, *ibid.*

<sup>108</sup> *Rhamnus enim parva arbor est et aculeis plena valde acutis et parvos fructus, tamen acerbos facit.*

<sup>109</sup> PL 113, col. 529-530.

d'autre pour accomplir ce qu'ils font. Ils croient donc qu'ils protègent tous les autres sous leur ombre. Et s'il arrive qu'ils soient démis de leur fonction, alors le feu sort de la ronce. Je veux dire le feu de l'indignation, de l'envie, de la haine, ou du moins de la rancœur et de la suspicion. Et ainsi l'homme de ce type veut dévorer les cèdres du Liban en imputant une tache aux élus, en disant 'Un tel etc., un tel et un tel m'ont fait déposer de mon administration et d'autres fonctions' et ils imputent de l'avoir fait à bien des gens qui n'en ont jamais parlé ni même n'y ont pas pensé<sup>110</sup>. »

Je ne vois qu'un contexte à cette protestation, celui des dépositions de frère Elie, qui ont fortement marqué l'ordre franciscain. Il fut un proche compagnon de François qui le nomma en 1221 vicaire général de l'ordre, qu'il dirigea provisoirement de la mort du saint en 1226 et jusqu'à 1227. Un chapitre général de l'ordre l'exclut au profit de Jean Parenti, en lui reprochant de mobiliser des fonds énormes pour la basilique d'Assise. Au cours des années suivantes, il tenta en vain de faire déposer Jean Parenti, avant d'être élu ministre général au chapitre de Rieti, le 29 mai 1232. En 1239, après sept ans d'un généralat ressenti comme despote, un groupe réuni autour d'Aymon de Faversham en appela au pape Grégoire IX pour le faire déposer. Ce dernier convoqua un chapitre à Rome et le pressa de démissionner. Elie résista et fut déposé par le pape, le 15 mai 1239. Il transféra alors son allégeance à l'empereur Frédéric II et fut excommunié en 1240 par Grégoire IX, puis il le fut à nouveau en 1244 par le pape Innocent IV, quand Frédéric le nomma son ambassadeur à Nicée et Constantinople. Le mélange étrange de fastes et d'austérité, la suffisance et les manœuvres agressives concordent point par point au portrait dressé dans *Aser pinguis*. L'origine modeste d'Elie, attestée par Salimbene de Adam, est notée, on l'a vu, dans *Aser pinguis*.

Mais alors on peut se demander pourquoi ce souvenir surgit dans un texte des années 1280. En premier lieu, il faut noter que, contrairement au passage sur l'emprisonnement pour dettes, aucune allusion au caractère récent de l'épisode n'est donnée. Ensuite, comme l'a bien montré Jacques Dalarun<sup>111</sup>, le souvenir de l'épisode a été fortement conservé dans l'ordre, notamment par le témoignage insistant de Thomas de Celano. Enfin, certains des *zelanti*, précurseurs du courant spirituel, ont curieusement revendiqué son héritage, en partie parce qu'il représentait une structure

<sup>110</sup> *Sic isti, etsi aliqua pauca opera faciant, videntur sibi magna valde. Unde et alios omnes volunt corde, etsi non dicant ore subici, quasi non potest aliquis alias ad illud quod ipsi faciunt ita utilis et idoneus inveniri. Unde se credunt protegere alios omnes sub umbra sua. Et si aliquando subtrahuntur ab officio, tunc ignis egreditur de rhamno. Ignis dico indignationis, invidie, odii, saltem rancoris et suspicionis, quo eiusmodi homo vult omnes cedros devorare imponens maculam in electis, dicens ille fecit etc., hic vel ille fecit me deponi de mea administratione et similibus et multis imponit quantum ficerint, qui numquam inde locuti sunt, nec forte cogitaverunt.* f°. 374rb.

<sup>111</sup> DALARUN, Jacques : *Vers une résolution de la question franciscaine. La « Légende ombrienne » de Thomas de Celano*. Paris : Fayard 2007.

d'opposition et de « persécution », mais aussi, comme le note aussi Jacques Dalarun, Elie avait suscité vers la fin des années 1230, l'opposition des prêtres et docteurs, qui eux-mêmes devinrent une des cibles des *zelanti*. Mediavilla, qui avait participé à la condamnation d'Olivi en 1283 retrouvait sans doute une des résurgences du souvenir d'Elie et en tirait le prototype du sectaire, sûr de sa grandeur et de sa nécessité. Il n'est pas exclu que le jeu entre *oliva*, l'olivier de l'épisode des Juges et Olivi n'ait pas joué.

Là encore, l'élosion de cette charge est comme compensée par d'abondantes citations de Bernard critique des abus de l'Église. Mediavilla, au fil des années, a modéré ses critiques et radicalisé sa différence théologique.

Reste à repérer des signes directs de la pensée de Mediavilla dans ces commentaires.

(à suivre)