

---

# “*Panser d’or en avant a vous meismez seulement*”: le récit du moi comme ressort de l’expression en langue vulgaire chez Jean Gerson

Isabel Iribarren

---

**Abstract:** This article examines a group of interconnected texts written in bilingual version (Latin-French) by Jean Gerson between 1405 and 1408, as an example of the impact that the exercise of introspection had on late-medieval doctrinal expression. Although writing both in Latin and in the vernacular is not unusual during the Middle French period (1330-1500), Gerson is one of the rare authors of this period to render a bilingual version of one and the same work. The letter he addressed to Philippe de Mézières shortly before the latter’s death along with a collection of treatises on *ars moriendi* offer a privileged framework to examine the way bilingualism operates and the reasons leading to it. That the use of the vernacular responds to pastoral preoccupations regarding the laity is well attested in the Middle Ages; less obvious within a context of clerical elitism is the hypothesis according to which the vernacular responds to a penitential approach freed from all logic of subordination. In this perspective, the choice of the vernacular would be dictated by a discipline of introspection seeking moral perfection.

**Keywords:** Jean Gerson, Philippe de Mézières, *ars moriendi*, introspection, bilingualism Latin-vernacular.

## Introduction

Le 18 janvier 1405, Jean Gerson, alors chancelier de l’Université de Paris, adressa une lettre en français à l’intention d’un *noble et religieux seigneur*, dont le contenu permet de reconnaître une vieille connaissance de Gerson<sup>1</sup>. Dans un article paru en 1960, l’historien canadien et grand spécialiste de Gerson, Max Lieberman, montra de manière convaincante que le correspondant de Gerson était Philippe de Mézières, l’ancien chancelier du royaume de Chypre<sup>2</sup>. Après l’assassinat de Pierre Ier de Lusignan, il avait regagné la France pour rejoindre la cour de Charles V en qualité de précepteur du dauphin. À la mort du roi en 1380, il quitta la cour et se retira au couvent des célestins à Paris jusqu’à sa mort en mai 1405. C’est donc quelques mois avant le décès de Philippe de Mézières que Gerson s’adresse à lui, personnage qu’il connaissait probablement par le biais de Pierre d’Ailly, son ancien mentor, et de Pierre Poquet, prieur des célestins de Paris et ami de Gerson.

L’article de Lieberman reconstitue les circonstances dans lesquelles la lettre fut écrite, basé pour l’essentiel sur des indices livrés par son contenu. Au début de la lettre, Gerson se félicite que son destinataire ait pu bénéficier d’un opuscule qu’il lui avait transmis autrefois (*ceste petite escripture que javoye faicte autrefois*), et l’exhorte à mettre en application les préceptes qui y sont contenus. Arrivant au terme de sa vie, le correspondant doit cesser de s’occuper des affaires du monde et ne songer désormais qu’à soi-même, à sa mort et à son salut (*penser d’or en avant plus qu’autrefois a vous meismez seulement*). Gilbert Ouy a montré plus tard qu’il s’agissait de l’opuscule latin connu sous le titre de *Lamentatio anime agonizantis*, repris en version française dans *Le Tresor de Sapience*, un autre récit du moi pénitent sur lequel on se penchera plus loin<sup>3</sup>. On y retrouve l’une des idées centrales développées dans la lettre: «J’ai porté toute mon attention à l’assistance des autres plus qu’il ne l’était nécessaire, me négligeant moi-même» (*aliorum adiutorio plus quam necesse fuit vel quam michi forsan expediebat intendebam et meipsum negligebam*). À cet égard, Gerson rappelle dans sa lettre un passage de son sermon de la veille où il citait les paroles de l’ange à saint Antoine: *O Antoine, pense de toy et laisse a Dieu le gouvernement des autres*<sup>4</sup>. En effet, le 17 janvier Gerson avait prêché un sermon à l’abbaye royale de Saint-Antoine-des-Champs à l’occasion de la fête du patron de l’église. La date coïncidait avec l’anniversaire de la mort de Pierre de Lusignan, ce qui explique selon Lieberman la présence de Philippe de Mézières. Gerson s’était sûrement entretenu avec lui à l’issue de la cérémonie, et jugea pertinent de réitérer dans sa lettre certains de ses conseils de la veille. Il l’exhorte ainsi de se faire accompagner jour et nuit par quelqu’un sachant lire le français et le latin, lequel se verrait confier une double tâche: il devra d’abord lui lire des prières et des enseignements (*doctrines*) qu’il aurait particulièrement affectionné par le passé; deuxièmement, il veillera à ne pas laisser sa réflexion se détourner vers des choses mondaines, comme s’il était *mort au monde*.

À sa lettre, Gerson joint *ung petit traitie que je fis pieça pour apprendre a morir*, rédigé en français afin que «Robert et autres» puissent le lui lire. Ce traité, que Lieberman identifie avec la *Science de bien mourir*, constitue la troisième partie de l’*Opus tripartitum*, suivant le *Livre des .x. Commandemens* ou *Mirouër de l’Ame* et la *Briefve*

*manière de confession pour jones gens* (intitulé plus tard *l'Examen de conscience*). Ce recueil de trois opuscules catéchétiques on été écrits en version bilingue par Gerson entre 1405 et 1408. Dans chacun des cas, la version française, rédigée ultérieurement, constitue un fidèle reflet de la rédaction latine. Le Prologue de *l'Opus tripartitum* contient des indices précieux quant aux destinataires type de ce genre d'opuscule. Gerson dénombre quatre catégories de personnes: des simples curés (*illiterati atque simplicibus*) qui s'occupent des confessions; les *simples personnes*, clercs ou laïcs, qui méconnaissent les commandements divins; les jeunes écoliers qui doivent être instruits dès leur enfance sur les bases de la religion chrétienne<sup>5</sup>; enfin, les personnes qui fréquentent les malades dans les hôpitaux ou ailleurs. Selon Gerson, il incombe respectivement aux prélats, aux maîtres d'école et aux chefs d'hôpitaux de veiller à l'instruction des «simples» et de diffuser cette doctrine pour le bien de l'Église. À cette fin, il demande que ses opuscules soient affichés dans les paroisses, les écoles et les établissements publics, et sollicite les pouvoirs temporels et ecclésiastiques en vue d'enjoindre les fidèles de respecter leur contenu par ordonnance ou par octroi d'indulgences<sup>6</sup>. Le tableau sociologique dépeint par le Prologue n'est pas sans trahir l'influence d'une conception typiquement dionysienne de la société ecclésiale: d'un côté les *perficiendi*, «simples» fidèles ou curés avec peu d'instruction; de l'autre les *perficientes*, prélats et maîtres, dont la tâche (*officium*) est d'illuminer les simples. Prélat et docteur qu'il était lui-même, Gerson ne tarda pas à se mobiliser dans cette perspective: il destina d'abord le recueil à l'évêque de Paris; il le fera ensuite parvenir à l'évêque de Thérouanne – qui à son tour le fera placarder dans le chœur de sa cathédrale en 1414 –; il enverra la troisième partie à Philippe de Mézières en 1405; suite aux troubles parisiens de 1413, il confiera le recueil par précaution au couvent des Célestins de Marcoussis, où Jean, prieur du couvent et jeune frère de Gerson, en fera une copie<sup>7</sup>; enfin, les trois versions françaises de *l'Opus* figureront dans une liste d'ouvrages que Gerson recommande au précepteur du dauphin en 1417<sup>8</sup>. Le texte jouit par la suite d'une très large diffusion: l'on connaît plus de trente manuscrits, liste qui n'est pas exhaustive<sup>9</sup>.

On est donc en présence ici d'un ensemble de pièces intriquées en version bilingue: la lettre adressée à Philippe de Mézières, qui renvoie à son tour à un sermon français de la veille et à deux traités sur la mort, «textes couplés<sup>10</sup>» comptant avec deux rédactions, l'une latine et l'autre française: la *Lamentatio anime agonizantis* (antérieure à la lettre) couplée avec le *Tresor de Sapience*, et *l'Ars bene moriendi* couplée avec la *Science de bien mourir* (joint à la lettre). Alors que la rédaction en latin et en langue vulgaire n'est pas inusuelle pendant la période du moyen français (1330-1500), Gerson est l'un des rares auteurs à donner d'une même œuvre une version bilingue. Ces textes nous offrent ainsi une plateforme privilégiée sur laquelle on peut examiner les fonctionnements du bilinguisme et les motivations qui mènent à y recourir. Que l'emploi du vulgaire répond à un souci d'instruction religieuse et à des préoccupations pastorales est bien attesté et n'a de quoi surprendre. Dès 1388, l'archevêque de Sens, Guy de Roye, avait rédigé en français un *Doctrinal de Sapience* à l'intention du bas clergé dans le but de pal-

lier à leur ignorance des bases de la religion chrétienne<sup>11</sup>. Gerson émoulera cette initiative à plusieurs reprises, insistant sur la nécessité de fournir des *tractatuli faciles et ad pietatem idonei*: entre autres, la *Montagne de la contemplation*, la *Mendicité spirituelle*, *l'A.B.C. des simples gens*, *De libris legendis a monacho*, ainsi que la série de sermons *Poenitemini* sur les péchés capitaux et les lettres adressées aux Chartreux et aux Célestins concernant des cas de conscience<sup>12</sup>. Dans chacun de ces exemples le prédicateur est mené à ajuster son langage aux circonstances et au statut de son auditoire sans un souci didactique<sup>13</sup>.

Moins aisée à deviner dans un contexte d'élitisme cléricale est l'hypothèse selon laquelle l'emploi du vulgaire répondrait à une démarche pénitentielle et affective affranchie de toute logique de subordination. Dans cette optique, le choix du français serait dicté par un regard intérieur, un «souci de soi<sup>14</sup>» qui doit l'emporter sur les autres occupations en vue du perfectionnement de l'âme. Ainsi, la lettre à Philippe de Mézières nous avait révélé que l'emploi du vulgaire était motivé non seulement par un souci d'instruction religieuse accessible aux «simples» (ici «Robert et autres» chargés de l'accompagner jusqu'au trépas), mais également par un sentiment d'affection (*bon amour se me fait faire*) qui se trouve reflété dans une écriture *familier et comme en enseignant*. Comme on le verra, Gerson semble recourir au français comme langue de choix pour exprimer une «sagesse» de type affectif et intime – le livre de la Sagesse est omniprésent dans le sermon à saint Antoine et dans les traités d'*ars moriendi*. Dans cette optique, le latin universitaire est décrié comme «langue babylonienne» davantage adaptée à une science spéculative frisant la *curiositas*<sup>15</sup>.

Dans les pages qui suivent, je voudrais examiner de plus près l'ensemble de pièces tissées dans la lettre à Philippe de Mézières, comme un exemple de l'inflexion que l'exercice d'introspection opère sur l'expression doctrinale au Moyen Âge.

## I. Le sermon *Dedit illis scientiam* et l'impératif de la connaissance de soi

Construit sur le verset de la *Sagesse* 10, 1: *Dedit illis scientiam sanctorum*, le sermon prononcé par Gerson le 17 janvier 1405 à l'occasion de la fête de saint Antoine entend établir le contraste, typiquement paulinien, entre la science du monde et la «science des saints». Adressé à un public mixte comprenant des laïcs, des membres du clergé et des religieux, Gerson expose les raisons qui ont menée saint Antoine à se détourner du monde et à entrer en religion. La technique rhétorique déployée consiste à présenter la conception aristotélicienne de la science à la fois comme modèle antithétique de la sagesse des saints et comme critère de validation de cette dernière. Puisque toute science doit remonter aux causes, la sagesse de saint Antoine sera mise à l'épreuve suivant le schéma aristotélicien des quatre causes. Mais comme on le verra, la science qu'il s'agira alors de prôner sera bien une science, mais issue d'une autre école.

«Tous les hommes désirent naturellement savoir<sup>16</sup>», déclare Gerson avec Aristote en ouverture du sermon. Ainsi, à chaque science correspond une expertise et une école, qu'il s'agisse des arts libéraux, des arts mécaniques

ou des *scientiae lucrativae* comme la médecine et le droit. Mais ce n'est pas aux savoirs profanes que l'Eglise fait référence lorsqu'elle rend gloire à la sagesse de saint Antoine. *Et qui est la science des saintz ?* Le passage mérite d'être cité en entier:

C'est congnoistre soy mesmez; c'est la science laquelle nous ne pouons ignorer sans grant blasme. Car qui demanderoit de toutes les sciencez dessusdictez se on les scet, on porroit sans honte repondre nenny. Mais on n'oseroit sans blasme dire que on ne se cognoit point (...) Trop aveugle est et non sachant qui ne se congnoit (...) Qui bien congnoit soy mesmes et sa vie, il scet toute theologie<sup>17</sup>.

Le précepte delphique qui ouvre ce passage postule une forme de savoir dont le but est le perfectionnement de l'âme, non pas dans le sens d'un bonheur terrestre, mais comme progrès spirituel dont la référence ultime est toujours Dieu. «Socratisme chrétien<sup>18</sup>» certes, mais qui s'apparente tout autant à une «culture de soi<sup>19</sup>» typiquement antique qui consiste essentiellement en l'acquisition d'une certaine sagesse nous préparant à la mort. Prônée en milieu chrétien par la spiritualité cistercienne, la connaissance de soi est conçue comme la seule science *nécessaire*, car indispensable au salut<sup>20</sup>. Gerson reprend à son compte cette conception utilitaire du savoir qui met en son centre un individu préoccupé pour son salut et douloureusement conscient de sa finitude. L'individu assume sa temporalité en un double sens du terme: la vie est brève et elle constitue un simple lieu de passage<sup>21</sup>. La toile de fond représente une danse macabre<sup>22</sup> – rien d'étonnant pour un XV<sup>e</sup> siècle ravagé par la guerre, les famines et la peste –, qui nous oblige à détourner les yeux du superflu et de l'inutile pour sonder notre conscience et y discerner le chemin qui ramène à Dieu: *Discamus non tam disputare quam vivere, memores finis nostri*, exhorte Gerson dans ses *Lectiones contra vanam curiositatem* de 1402<sup>23</sup>. Dans notre sermon, cette exhortation se traduit par un constat: *Nous sommes mortelz*. Compte tenu de la fugacité de la vie, toute science s'attardant dans des questions mondaines est vaine et superflue<sup>24</sup>. L'art de bien mourir prescrit moins une doctrine théologique qu'il ne programme un examen de conscience étayé par un esprit de pénitence<sup>25</sup>. Le conseil de considérer chaque jour comme une vie entière<sup>26</sup> résume le contenu de cette sagesse à la fois stoïcienne et bernardine que Gerson reprend à son compte pour exemplifier non pas l'imperturbabilité du philosophe, mais l'humilité du saint.

Cette réorientation pratique du savoir aura des conséquences sur le plan linguistique. Comme l'a bien montré Michel Zink, la «prise en compte du temps de la vie comme mesure et comme cadre de relation à Dieu<sup>27</sup>» est caractéristique de la tendance autobiographique qui apparaît d'abord et de façon emblématique dans les *Confessions* de saint Augustin, et qui se fait jour peu à peu dans la littérature vernaculaire au Moyen Âge tardif. Ce retour à soi se fonde sur l'idée qu'il faut se connaître soi-même pour connaître Dieu, connaissance qui passe par une démarche pénitentielle laissant entrevoir l'évolution du processus pénitentiel depuis le XII<sup>e</sup> siècle: de l'expiation routinière des fautes on passe à l'importance de l'acte du repentir<sup>28</sup>. L'intention et les dispositions intérieures du pénitent ainsi que la sincérité de son repentir gagnent dès lors

toute leur importance, ayant comme conséquence sur le plan psychologique la nécessité pour l'homme de se connaître lui-même par-dessus tout autre savoir:

A ce que les pécheurs soient réconciliés à Dieu, troys choses sont requises: c'est contrition, confession et satisfaction. Contrition est avoir grant douleur au cueur et grant repentance de tous ses péchiez, et avoir entencion et ferme propos de se garder et abstenir de tous pechiez, car qui a entencion de rencheoir en péché mortel, sa confession ne lui vault rien pour lors... Si tu te veulx bien confesser, tu dois premièrement bien penser a ta conscience comme celui qui veult rendre compte a Dieu, et tu dois dire tous les péchés dont il te souvient que tu as faiz ou que tu eusses volentiers faiz se tu eusses osé... Pour ce convient il que de tout ton pouoir tu dies et décaires bien tous tes pechiés, nuement et purement, en la manière et ainsi comme tu les as fais, tant que le prestre t'entende par quoy il te puisse conseiller... Satisfaction est de faire et acomplir pénitence et tout ce que le prestre te enjoint en confession. Le prestre ne te doit pas donner pénitence de faire chanter messes et de mettre au pardon se tu peuz bien faire pénitence de corps... Et quant plus te voit repentant, meindre pénitence te doit donner, *car grand pénitence est douleur de cueur et la meilleure qui soit*<sup>29</sup> (je souligne).

Dans le même ordre d'idées, Gerson dénonce dans son sermon le caractère périssable du savoir mondain<sup>30</sup>: de longues années d'études et une riche bibliothèque ne garantiront pas l'acquisition de la science dont saint Antoine fit preuve et qui n'est autre que la connaissance de notre véritable nature, de notre destinée en tant qu'hommes mortels. C'est ainsi que le saint connaît le fond de sa conscience selon les quatre causes: dans la fragilité de son corps (cause matérielle), dans la dignité de sa raison (cause formelle), dans la béatitude qu'il a voulu assurer à son âme (cause finale), enfin dans l'humilité et la foi inébranlable qu'il a témoignées à son créateur (cause efficiente). De même, c'est en raison de leur pureté d'âme que les gens «simples et sans clergie» arrivent à mieux assurer leur salut que ceux qui se prétendent savants<sup>31</sup>: *Nous avons les livres en nous mesmes; nous sommes l'escole*<sup>32</sup>. La vraie théologie, celle qui nous mène à Dieu, ne s'apprend pas dans les livres, encore moins par de vaines disputes; elle est inscrite dans notre âme. La *reductio* des savoirs s'opère toujours, mais dans une autre perspective. L'école unique que le prédicateur préconise n'est pas celle de la nature (la philosophie) ni de la Révélation (la théologie spéculative), mais *l'escole d'umaine creature, l'escole de nostre ame*<sup>33</sup>.

Le thème des trois écoles apparaît à nouveau, mais dans un autre registre, dans le *De mystica theologia* de 1403. Dans ce traité issu de la culture universitaire, l'école de la Révélation et l'école de l'âme se rejoignent pour constituer l'école de l'affect, qui désigne le savoir mystique. Ce que le langage théologique décrit comme une démarche contemplative réservée aux plus hauts esprits, véhicule en langue vulgaire une forme de connaissance intime qui nous mène à Dieu par l'humilité du cœur<sup>34</sup>. L'idée est la même, le langage et le sujet du savoir différents.

Un dernier détail du sermon sur saint Antoine mérite un commentaire. À mi-parcours, le prédicateur se mue en conseiller spirituel et introduit une digression pour adresser des questions de conscience que les religieux pourraient soulever au sujet de la vie religieuse. Une bonne œuvre faite sous un vœu est-elle plus méritoire qu'une

œuvre faite sans vœu ? Un même péché est-il plus grave s'il est commis par un religieux que par un séculier ? Peut-on licitement détourner une personne qui veut entrer en religion ? Un religieux pêche-t-il mortellement lorsqu'il agit contre sa règle ? À chacune de ces questions, Gerson donne une réponse aussi succincte et claire que possible, laissant les subtilités doctrinales *a l'escole* ou bien renvoyant ses auditeurs les plus instruits à ses traités latins<sup>35</sup>. Cette sorte d'incise casuistique en français n'est pas inusuelle dans l'œuvre oratoire de Gerson. Comme le montre la fine analyse de Rudolf Schüssler<sup>36</sup>, elle est symptomatique d'une évolution du modèle de l'autorité théologique et de la normativité doctrinale, jusqu'alors fondée sur le consensus des savants. Or, dans une période d'incertitude et d'instabilité politique et ecclésiastique, il est urgent aux yeux de Gerson de dépasser les divisions sectaires de la pratique du savoir universitaire et de cultiver au contraire une faculté de discernement capable de concilier une ferme activité de réforme avec le désarroi moral qui hantait les âmes des laïcs comme des religieux. La voie était ouverte à un pluralisme intellectuel dont l'effet paradoxal fut d'avoir apaisé les consciences par moyen d'un discours majoritairement vulgaire. Comme dira Gerson dans un ouvrage tardif: *theologia velut humano more loquens*<sup>37</sup>.

## II. La Science de bien mourir comme examen de conscience

La *Science de bien mourir*, connue d'abord sous le titre de *Sermon de la consideracion de nostre fin*<sup>38</sup>, constitue la troisième partie de l'*Opus tripartitum*, que Gerson avait rejoint à la lettre à Philippe de Mézières. Ce triptyque, comme le sermon à saint Antoine, doit se lire dans le contexte de la réforme des études théologiques prônée par le chancelier et dont les points essentiels se trouvent dans une lettre adressée à Pierre d'Ailly le 1<sup>er</sup> avril 1400. Dans ce texte à caractère programmatique, Gerson déplore que les théologiens parisiens consacrent autant de leur temps à de vaines disputes et de spéculations stériles, au détriment de l'étude des Écritures et de leurs obligations pastorales envers les «simples». Dans une Église acéphale et une ville ravagée par la guerre civile, les temps non sont plus s'entretenir dans des débats sophistiqués<sup>39</sup>.

Dans le même ordre d'idées, la *Science de bien mourir* est tout d'abord une admonestation adressée aux amis du malade afin qu'ils l'incitent à songer davantage à son salut et à sa vie spirituelle. Le contenu est rédigé dans la forme d'un dialogue entre *l'amy ou amie* et le malade, où le premier guide le second à travers un effort d'introspection dans un esprit de pénitence. L'ami lui rappelle ainsi l'inéluctabilité de la mort, l'exhorte de s'abandonner à la Providence et à la grâce divines, de faire examen de conscience en vue de la rémission des péchés passés, de demander pardon à Dieu et à ceux qu'il a offensés, enfin d'implorer Dieu, la Vierge et les anges de conduire son âme en paradis. Comme dans la lettre à Philippe de Mézières, le traité encourage l'ami à lire au malade *les oraisons ou histoires es quelles il prenoit en sa vie plus de devocion, ou les commandemens de Dieu pour adviser comment il a pechié encontre, ou aucune tele instruction*<sup>40</sup>. Enfin, Gerson plaide pour que l'administration

de médicaments au corps d'un malade à l'article de la mort soit interdite par ordonnance pontificale, afin que l'agonissant soit laissé entièrement entre les mains du *medecin de l'ame, c'est assavoir son confesseur*. Comme Sénèque<sup>41</sup> au premier siècle de notre ère, et comme le Pétrarque du *Secretum*<sup>42</sup>, Gerson se sert des métaphores médicales pour assimiler la pratique du confesseur à celle du médecin. Appliquant son jugement à des cas particuliers, sur la base de son expérience, le directeur spirituel cherche à soigner l'âme des déroutés mondaines.

Ici, «la démarche d'introspection et le discours de la confession se combinent» pour former le cadre d'un récit autobiographique<sup>43</sup>. Car davantage qu'un dialogue, ce petit traité se lit comme un soliloque où *l'amy ou amie* ne serait qu'une allégorisation de la conscience du malade. De façon similaire, la *Lamentatio anime agonizantis* destinée à Philippe de Mézières, rejoint le thème de la méditation sur le salut sous la forme d'un dialogue allégorique entre l'agonissant et la Mort. Dans une brève introduction, l'auteur recommande à son correspondant de s'isoler pour méditer sur la mort par moyen d'un effort réflexif par lequel il doit se représenter comment se passeront ses derniers instants. Devant la Mort, il exprime ses regrets de ne pas avoir appris à bien mourir en négligeant pendant sa vie le salut de son âme. Il se tourne ensuite vers ses amis et leur reproche de ne pas l'avoir encouragé davantage à la pénitence alors qu'il était malade. À la fin, il s'adresse à Dieu pour implorer sa miséricorde<sup>44</sup>. Le *Tresor de Sapience*, pendant français de la *Lamentatio*, reprend la forme allégorique tout en respectant le genre de la *lamentatio*. Mais alors que le traité latin déploie des véritables centons bibliques (puisés pour l'essentiel dans les livres de Salomon), la version française se limite à en dégager le message moral:

Hé, vray Dieu, que me vault maintenant mon orgueil ? Quel prouffit me fati la ventance (*gloriole*) de mes parens ne de mes richesses ? Tout est passé plus tost que l'ombre du soleil. Tantost que je fu né, je commençay a mourir et a tendre a la fin. Je ne peüz oncques monstrier ung tout seul signe de grace ne de vertus ne de quelconque bien, maiz j'ay esté tousjours avironné de bobans (*comportement vaniteux*) et de pechiés<sup>45</sup>.

L'effusion du je qui remémore – et regrette – le temps passé de sa vie opère une inflexion autobiographique sur le récit qui a pour fonction de révéler le sens de la vie de l'individu. Dans les exemples mentionnés, le monologue et l'allégorie sert à la mise en scène d'une expérience existentielle<sup>46</sup>. Certes, le recours aux images allégoriques et aux «gros exemples» était de rigueur dans un discours destiné aux «illettrés». La personnification des abstractions morales servait à évoquer une image concrète et plus parlante que l'univers souvent équivoque des discussions doctrinales<sup>47</sup>. Mais comme l'a bien montré Michel Zink, l'allégorie est le «reflet d'une vérité dans une conscience<sup>48</sup>» permettant de tisser le lien entre le discours doctrinal et la conscience de soi. Dans la même perspective, Gerson emploie l'allégorie dans son œuvre française non seulement pour mieux fixer dans l'imagination les vérités qu'il se propose d'inculquer, mais aussi parce que l'allégorie invite à un retour sur soi-même, sur sa conscience.

### III. Conclusions: langue et *sancta rusticitas*

Depuis la traduction de la Bible par saint Jérôme, la question se pose d'adapter la langue à l'usage réel de la majorité des fidèles dans un style bas ou ordinaire. La valorisation du *sermo humilis*, qui côtoie toujours la *sublimitas* du mystère divin, constitue la spécificité même de la pastorale chrétienne: Jésus s'adresse à ses ouailles dans un langage simple derrière lequel se cache une réalité spirituelle qui transcende les sens<sup>49</sup>. Selon Jérôme, la simplicité un peu rustre de Jésus et ses apôtres est moralement supérieure à l'éloquence des doctes férus de science profane: la locution *sancta rusticitas* désigne cette inversion des valeurs typiquement chrétienne<sup>50</sup>. La sensibilité rhétorique d'Augustin et de Grégoire le Grand<sup>51</sup> abonde dans le même sens lorsqu'ils recommandent l'emploi d'un *sermo affectuosus* dans le but d'éveiller l'affect des auditeurs envers le message chrétien.

Mais la cohabitation entre l'humble et le sublime n'allait pas de soi. Suivant l'héritage des Pères, la tradition cléricale au Moyen Âge est souvent tiraillée entre l'imposition d'une langue savante réservée à un groupe élitare par souci de contrôle, et une certaine condescendance envers les langues vulgaires motivée par les besoins de la prédication et de la confession. Gerson n'en fait pas exception. Alors que dans les *Lectiones contra vanam curiositatem* (1402) il entend pallier à la confusion linguistique universitaire par l'interdiction de toute traduction vulgaire de la Bible<sup>52</sup>, il n'hésitera pas à recourir au français pour des thèmes aussi délicats que la préparation à la mort et aussi hauts que la théologie mystique.

Le lieu théorique du débat sur le rapport entre l'intelligence de la doctrine et les impératifs de sa communication est I Cor 14, 13-17, où Paul mesure la valeur relative du don de prophétie (entendue dans le sens large comme la faculté d'interpréter l'intention divine) vis à vis le don des langues:

C'est pourquoi, que celui qui parle une langue demande le don de l'interpréter, car si je prie en une langue, mon esprit prie, mais mon intelligence est sans fruit. Que ferai-je donc ? Je prierai d'esprit mais je prierai aussi avec intelligence; je chanterai d'esprit des cantiques, mais je les chanterai aussi avec intelligence. Que si vous ne louez Dieu que de l'esprit, comment celui qui tient la place du peuple répondra t-il «Amen» à la fin de votre action de grâce puisqu'il n'entend pas ce que vous dites ? Ce n'est pas que votre action de grâce ne soit bonne, mais les autres n'en sont pas édifiés<sup>53</sup>.

Il est révélateur de comparer le commentaire que Thomas d'Aquin fait de ce péricope au XIII<sup>e</sup> siècle avec la valorisation du vulgaire par Gerson au XV<sup>e</sup>. Le *Commentaire aux I Corinthiens* de Thomas reste assez catégorique quant à la supériorité du savoir doctrinal comme seul moyen d'édifier les fidèles:

Il y a deux sortes de prière: l'une privée, quand on prie en particulier et pour soi; l'autre publique, quand on prie en présence du peuple et pour les autres. Or dans l'une et l'autre il peut arriver qu'on se serve du don des langues et du don de prophétie. L'Apôtre veut donc montrer que, dans l'une et l'autre prière, le don de prophétie est préférable au don des langues... Il va de soi que celui qui prie et comprend profite plus que celui qui prie seulement de langue, c'est-à-dire qui ne comprend point ce qu'il

dit; car celui qui comprend reçoit de la force et quant à l'affection et quant à l'intelligence; mais l'esprit de celui qui ne comprend pas ne retire aucun fruit qui puisse le fortifier. Donc, comme il est préférable de recevoir la nourriture spirituelle quant à l'affection et quant à l'intelligence, que quant à l'affection seulement, il demeure certain que dans la prière, le don de prophétie est préférable au don des langues seul... Si vous n'avez béni Dieu que du cœur, c'est-à-dire d'une langue que vous ne comprenez pas, ou encore dans votre imagination et par l'impulsion de l'Esprit Saint, comment celui qui tient la place de l'homme simple répondrait-il Amen? On appelle ainsi celui qui ne connaît pas d'autre langue que celle du pays où il est né... Mais pourquoi les prières d'actions de grâces ne se font-elles pas en langue vulgaire ? Le peuple les comprendrait et s'y associerait de sentiments. Il faut répondre que ce fut peut-être l'usage dans la primitive Eglise; mais, depuis que les fidèles sont instruits et comprennent ce qu'ils entendent dans l'office public, les prières d'actions de grâces se font en latin.<sup>54</sup> (Je souligne.)

Deux énoncés dans le commentaire de Thomas signalent un changement de paradigme par rapport à la spiritualité que prône Gerson. Le premier énoncé affirme comme préférable «de recevoir la nourriture spirituelle quant à l'affection et quant à l'intelligence, que quant à l'affection seulement», là où l'intelligence est associée au don de prophétie et l'affection au don des langues. Or, pour Gerson l'affect est non seulement le lieu de la conversion spirituelle, mais aussi le siège psychologique où s'opère l'union à Dieu. Un exemple suffira pour étayer notre propos: le *Canticordum du pèlerin*, composé par Gerson en français en 1426, décrit l'ascension de l'âme vers Dieu, au moyen d'un dialogue allégorisé entre Cuer Seulet et Cuer Mondain. Afin de mener Cuer Mondain à la conversion spirituelle, Cuer Seulet se sert du modèle de la gamme musicale comme instrument pédagogique pour marquer le passage graduel du sens littéral au sens spirituel, des réalités visibles au domaine de l'invisible. Il s'agit de retrouver le chant intérieur du cœur en dépassant les affections du «chant de la bouche» où règnent la discorde et la confusion<sup>55</sup>. La dévotion correspond à la basse gamme, la spéculation à la moyenne et la contemplation à la haute gamme. À ce stade final de la connaissance de soi, point n'est besoin de maître ni de science mais de pratique dévotionnelle dans un dialogue intime, clé du retour à Dieu<sup>56</sup>. Cette «commune voix de charité et de piété» intègre les différentes voix des affections, en évitant à la fois l'assimilation totale et l'éclatement linguistique<sup>57</sup>. Le projet de vulgarisation gersonien se réalise ainsi par un dépassement du vocabulaire scolastique et du statut social du théologien, vers un langage spirituel commun à tous les chrétiens<sup>58</sup>. La simplicité de l'âme devient donc analogue à la simplicité divine, dans une vision dionysienne de *reductio ad unum* qui explique également la conception gersonienne des «simples» comme davantage capables de contemplation spirituelle que les clercs<sup>59</sup>.

Le deuxième énoncé auquel je voulais attirer l'attention véhicule une conception bien cléricale de la langue. Selon Thomas, l'imposition du latin signalerait une évolution doctrinale allant dans le sens d'une vérité et d'un rite uniques, loin de l'état «babylonien» qui régnait dans l'Église primitive, assujettie qu'elle était à une pluralité linguistique et liturgique. La vie spirituelle que préconise Gerson cherche au contraire à «associer les sentiments» du fidèle au message que lui est prêché à travers

l'emploi de la langue vulgaire. On l'a vu, le français chez Gerson sert de style tempéré lorsqu'il s'adresse à un public laïc non cultivé en vue de leur conversion morale. Dans la belle formule de Serge Lusignan, «la traduction d'un auteur du latin en français s'apparente à son déplacement d'un registre sublime de style à un registre familier». Ainsi, dans un autre ouvrage Gerson qualifiera le langage théologique de *stylus humilis et simplex*<sup>60</sup>. Symptomatique à cet égard est la valorisation gersonienne de la *sancta rusticitas* des disciples du Christ comme une forme de noblesse supérieure à la noblesse de sang<sup>61</sup>. De façon similaire, le *Collectorium super Magnificat*, vaste traité mystique en forme de dialogue composé par Gerson pendant son exil lyonnais (1427-1428), prône les bienfaits de l'isolement et de la méditation solitaire comme une *sancta rusticitas* qui perfectionne l'individu. L'ex-chancelier plaidera pour la légitimité de s'abandonner à une telle poursuite dans la mesure où l'on n'en fait pas un mauvais usage. Car aucun mal n'est infligé à la barque de l'Église par ceux qui n'ont pas la responsabilité de la conduire<sup>62</sup>. En d'autres termes, mieux vaut un Cueur Seulet adonné à la dévotion et à la considération de son âme que le vain affairément d'un Cueur mondain.

L'argument reflète certes l'état d'esprit d'un Gerson désabusé après des années de combat pour la paix et l'union dans l'Église. Il n'en reste pas moins que la quête de méditation solitaire révèle l'un des traits fondamentaux de la réforme gersonienne: à savoir le dépassement des vaines rivalités politiques et intellectuelles par moyen d'un effort d'introspection de nature affective. Il s'agit pour l'âme de se dissocier des occupations centrifuges afin de retrouver sa voix intérieure. La *lingua propria* viendrait désigner ici non seulement la langue vulgaire, propre à chacun, mais aussi et surtout la langue de l'affect, la langue de la conscience, là où l'anonymat du latin serait mieux adapté à la transmission des vérités doctrinales.

Mais le rapport entre le latin et le vulgaire ne saurait être aussi linéaire: cette «vulgarisation» de la doctrine opérée par un effort d'introspection signale tout autant l'imposition d'un *habitus* savant au sein d'une culture «vulgaire» et donc orale, assujettie au temps présent. L'individualisation de l'expérience personnelle, l'objectification du «moi» qui résulte d'un examen intensif de la conscience trahissent l'influence d'une culture écrite et latine dont l'acte fondateur fut les *Confessions* d'Augustin<sup>63</sup>. La symbiose prônée par Gerson entre *expérience* intime et doctrine chrétienne a comme résultat un rapport d'influence réciproque. De même que l'expérience vécue opère une inflexion morale et vulgarisatrice sur la doctrine, une vaste tradition doctrinale vient nourrir et gouverner le regard rétrospectif sur soi-même.

## Notes

<sup>1</sup> Dans son édition des œuvres complètes du chancelier, P. Glorieux avait proposé d'identifier Arnoul le Charlier, père de l'auteur, comme destinataire de la lettre. Voir Glorieux, «Comment Gerson préparait son père à la mort», *Mélanges de science religieuse*, 14 (1957), p. 63-70. La lettre se trouve dans le vol. 2 de l'édition de Glorieux, p. 76-77.

<sup>2</sup> «Jean Gerson et Philippe de Mézières», dans «Chronologie gersonienne 9», *Romania*, 81 (1960), p. 338-379.

<sup>3</sup> G. Ouy, *Gerson bilingue. Les deux rédactions, latine et française, de quelques œuvres du chancelier parisien*. Paris: Honoré Champion, 1998,

liii-lix. L'opuscule est aussi connu sous le titre de *De meditatione mortis*.

<sup>4</sup> Il s'agit du sermon *Dedit illis scientiam* du 17 janvier 1405 (Glorieux le date plutôt de l'année 1403), éd. Glorieux, 7.2 585-598, ici p. 596.

<sup>5</sup> Gerson consacra de nombreux traités pédagogiques à l'éducation religieuse des enfants. Voir par exemple *Entendez tous petits enfants* ou *L'Alphabetum puerorum* (A.B.C. des simples gens), éd. Glorieux, 7.2.154-157.

<sup>6</sup> Prologue, *Opus tripartitum*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 6-7.

<sup>7</sup> Voir G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. xvii-xxi.

<sup>8</sup> Glorieux date la lettre de juin 1417: *Claro eruditori*, 2.203-215, ici p. 212-213: «Item collectorium quorundam opusculorum in gallico nuper editorum: de praeceptis Dei; de examine conscientiae; de scientia bene moriendi; de contemplatione; de mendicitate animae; sermo de passione Christi, qui incipit *Ad Deum vadit*; sermo de mortuis incipientes *Sancta ergo et salubris est cogitatio*; item exhortatio de triplici vita regis: *Vivat regis*; de scola mystica sub metro; collatio exhortatoria ad pacem, *Fiat pax*; collatio exhortatoria ad justitiam et concordiam jurisdictionum ecclesiasticae et temporalis; et quaedam alia.» Selon M. Lieberman, le dauphin serait Charles VII, après la mort de son frère Jean le 5 avril 1417. Son précepteur est probablement encore Arnulf Charreton. Voir M. Lieberman, «Chronologie gersonienne», *Romania*, 73 (1952), p. 487-496.

<sup>9</sup> Pour la tradition manuscrite, voir G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. xxi-li.

<sup>10</sup> L'expression est de Gilbert Ouy, *Gerson bilingue*, p. ix.

<sup>11</sup> G. Ouy voit chez le jeune Gerson l'auteur du *Doctrinal aux simples gens*, œuvre analogue rédigée au début du XVe siècle et souvent attribuée au même Guy de Roye alors devenu archevêque de Reims. Voir *Gerson bilingue*, p. xv et lix. Glorieux fait figurer le *Doctrinal* dans les *suppléments* au vol. 10 de son édition des *Œuvres complètes*, p. 295-323.

<sup>12</sup> Parmi l'abondante littérature à ce sujet, voir G. Hasenohr, «Aperçu de la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Âge», in N.R. Wolf, éd., *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung*. Kolloquium 5-7 Dezember 1985, Reichert, Wiesbaden 1987, surtout p. 67-69 et 80; Dorothy C. Brown, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; M. J. Pinet, *La Montaigne de la contemplation. La Mendicité spirituelle de Jehan Gerson. Étude de deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927; Daniel Hobbins, «Gerson on Lay Devotion», *A Companion to Jean Gerson*, éd. Brian P. McGuire, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 41-78. Au sujet de la sensibilité linguistique et de la pratique de la prédication à la fin du Moyen Âge, voir Franco Morenzoni, «Les prédicateurs et leurs langues à la fin du Moyen Âge», *Zwischen Babel und Pfingsten*, p. 501-517; Carla Casagrande, «*Sermo affectuosus*. Passions et éloquence chrétienne», *Zwischen Babel und Pfingsten*, p. 519-532; Silvana Vecchio, «*Dispertitae linguae*: le récit de la Pentecôte entre exégèse et prédication», *Zwischen Babel und Pfingsten*, p. 237-251; Yvonne Cazal, *Les voix du peuple. Verbum Dei. Le bilinguisme latin/vulgaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998.

<sup>13</sup> Voir par exemple la *Montagne de la contemplation*, ch. 30: «Que ne tiengne mie une maniere de pensées toudiz, mais tres diverce, selon les personnes, le lieu et le temps et la grâce de Dieu et la doctrine ou science.»

<sup>14</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 3: «Le souci de soi», Paris: Gallimard, 1984.

<sup>15</sup> Voir Gerson, *Lectiones contra vanam curiositatem*, éd. Glorieux, vol. 3, surtout p. 233-239, 248-249. À ce sujet, voir Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*. Pierluigi Lubrina Editore: Bergamo, 1988. Je me permets de renvoyer le lecteur également à mon «Le Paradis retrouvé: l'utopie linguistique de Jean Gerson», dans *Langue et autorité théologique à la fin du Moyen Âge*, numéro thématique de la *Revue de l'histoire des religions*, dir. I. Iribarren, 231/2 (2014), p. 223-251; aussi «Curiositas» dans *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zvattero. Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et études du Moyen Âge 53, Brepols: Porto, 2010, p. 5-15.

<sup>16</sup> Notons au passage que cette célèbre formule se trouve également, en contexte laïc, à l'ouverture du *Convivio* de Dante et dans le *Chemin de long estude* de Christine de Pizan (v. 5175-76).

<sup>17</sup> Gerson, *Dedit illis scientiam*, éd. Glorieux, 7.2.586.

<sup>18</sup> Terme forgé par E. Gilson dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin 1989, p. 214-233.

<sup>19</sup> J'emprunte le terme de M. Foucault, *Histoire de la sexualité* 3: «Le souci de soi», Gallimard, Paris 1984, en part. p. 57-85.

<sup>20</sup> La ressemblance est frappante entre la démarche de Gerson et certains passages de Bernard De Clairvaux, *De consideratione* II, 3 (PL 182, col. 745), auteur mystique que Gerson cite volontiers. Voir par exemple Glorieux, 2.33 et 5.325-339. Voir également mon analyse du même sermon dans "Curiositas", *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, p. 5-15.

<sup>21</sup> Voir Gerson, *Consolation sur la mort des amis* (1403), Glorieux 7.1.317.

<sup>22</sup> Un poème sur la *Danse macabre* est attribué à Gerson: Glorieux 7.1.286-301, qui date le texte de l'année 1423 environ. Gerson a également consacré un bref traité, la *Medecine de l'âme*, à la «science de bien mourir» (Glorieux, 7.1.404-407). A ce sujet, voir A. Boret, «La Danse macabre du cimetière des Innocents», in N. Nabert (ed.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Cultures et Christianisme 4, Université Catholique de Paris 1996, p. 79-94.

<sup>23</sup> Gerson, *Lectiones contra vanam curiositatem*, Glorieux 3.247. Exhortation qu'on trouve également dans la bouche d'Augustin dans le *Secretum* de Pétrarque (U. Dotti (ed.), Archivio IZZI, Roma 1993, p. 8, 34, 36).

<sup>24</sup> Gerson, *Dedit illis scientiam*, Glorieux, 7.2.592. Voir également *Tre-sor de Sapience*, Glorieux 10.356 et 358.

<sup>25</sup> Gerson, *Tre-sor de la Sapience*, Glorieux 10.346.

<sup>26</sup> Gerson, *Tre-sor de Sapience*, Glorieux 10.351. Concernant Seneca: *De la brièveté de la vie*, VII.9; *Lettres* 101,10; 12, 8.

<sup>27</sup> M. Zink, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, Paris: PUF, 1985, surtout p. 172-188, ici p. 173.

<sup>28</sup> Evolution doctrinale préparée par Abélard et Bernard de Clairvaux, la doctrine du contritionnisme est finalement sanctionnée par le canon 21 de Latran IV (1215), qui oblige tous les fidèles à se confesser désormais à leur propre prêtre et à communier au moins une fois l'an dans leur paroisse.

<sup>29</sup> Gerson, *Le Doctrinal aux simples gens*, éd. Glorieux, 10.314-317.

<sup>30</sup> Augustin, *Confessions* IV, 10, 15; *Enarrationes in Psalmos* 76:6 (*cogitavi dies antiquos et annos aeternos in mente habui*): «Quelles sont ces années éternelles? Sublime pensée. Voyez si cette pensée n'exige point un grand silence. Loin de moi tout bruit du dehors, tout fracas des choses humaines, quand je veux méditer intérieurement les années éternelles». Le passage rappelle également les réflexions de Pétrarque durant sa célèbre ascension du mont Ventoux. Voir *Lettres Familières* IV, 1, dans *Lettres familières I-III. Rerum familiarum I-III*, U. Dotti (ed.), A. Longpré (trad.), Les Belles Lettres, Paris 2002, p. 31, 28. Au sujet d'Augustin, voir E. Vance, «Saint Augustine. Language as Temporality», dans John D. Lyons et Stephen G. Nichols Jr., *Mimesis. From Mirror to Method, Augustine to Descartes*, Hanover-Londres: University Press of New England, 1982, p. 20-35; repr. in E. Vance, *Marvelous Signals. Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, University of Nebraska Press, 1986, p. 34-50.

<sup>31</sup> Gerson, *Dedit illis scientiam*, Glorieux 7.2.595.

<sup>32</sup> Ibid., Glorieux 7.2.587.

<sup>33</sup> Glorieux 7.2.1045. Pour une autre variante du thème des trois écoles, mais suivant le registre du «miroir», voir le *Videmus nunc per speculum* en la fête de la sainte Trinité (1402), éd. Glorieux, 7.2.1125-1137: «En l'autre année, bien m'en souvient, je parlay de trois miroirs de nature, de l'Écriture et de humaine creature. A present je ne parleray principalement que du tiers miroir de humaine creature, et de la belle ymaige de la benoite Trinité qui dedans y reluist quant il est purifié et nettoyé et bien poly par bonne vie et saine doctrine... Et est encores tres plus grant miracle quant je en puis mesmes riens apparcevoir, nez mesmes en umbrage et en miroir, mais c'est par sa vertus et par sa lumiere qui raye et resplandit aucunement sur mes yeulz esprituelz, et sur toy, mon Ame, qui es le miroir et l'image pour congnoistre la Divinité... dy moy, je te pry, les condicions de nostre Dieu, selon ce que tu le puez congnoistre comme en umbrage et en miroir». La métaphore du «miroir», souvent employée dans la littérature catéchétique, manifeste chez Gerson une conception de l'âme à la fois comme image révélatrice de l'histoire du salut (le miroir dont parle Paul dans I Cor 13, 12) et comme reflet de la nature divine. Dans son sermon, Gerson présente l'âme comme un miroir spirituel qui, semblable au miroir matériel, jouit d'une connaissance plus ou moins parfaite de Dieu selon le degré de sa pureté. Cf. Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. 15, éd. J.S. Brewer, p. 55: «Et anima deturpata peccatis est sicut speculum rubiginosum et vetus, in quo non possunt species rerum apparere, ut pulchre dicit Algazel in Logica; et anima ornata virtute est sicut speculum novum et politum in quo apparent clare rerum imagines».

<sup>34</sup> Pour le *De mystica theologia*: Glorieux, 3.275. Pour une version de la théologie mystique en contexte laïc, voir Gerson, *La montaigne de la contemplation*, Glorieux 7.1.16-55.

<sup>35</sup> Gerson, *Dedit illis scientiam*, éd. Glorieux, 7.2.591: «Toutesvoiez la declaracion de ceste demande requeroit plus longue response. Maiz pour

ce qu'elle appartient mieulz a l'escole, je la passe. Ceste matiere est traictee bien a loing et tres clairement par icelui maistre Jehan Gerson en son livre De vita spiritali, es deux dernieres lecons».

<sup>36</sup> Voir à ce sujet R. Schüssler, «Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of ancient Scepticism», *Renaissance Studies*, 23/4 (2009), p. 445-462. Voir aussi par le même auteur, *Moral im Zweifel*, Paderborn: Mentis-Verlag, 2006, vol. 2.

<sup>37</sup> *Scriptura cum experientia* constitue le programme gersonien du *De consolatione theologia*: éd. Glorieux, 9.218. A ce sujet, voir Mark Burrows, *Jean Gerson and De Consolatione theologiae*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 91-102.

<sup>38</sup> L'opuscule se trouve dans l'édition de Glorieux sous le titre «La médecine de l'âme», vol. 7 p. 404-407. Je suivrai ici l'édition critique et bilingue proposée par Gilbert Ouy dans *Gerson bilingue*, p. 84-92.

<sup>39</sup> Gerson, lettre *Reverende Pater* à Pierre d'Ailly (Bruges, 1<sup>er</sup> avril 1400), éd. Glorieux, 2.23-28, surtout p. 27-28: «Item monendi viderentur magistri nostri, specialiter qui dederunt occasionem, quatenus suos baccalares et scolares monerent fugere aut dimittere vanissimas doctrinas, inutiles et steriles, nec approbando, nec morose aut curiose reprobando sicut jam, Deo propitio, sophismata fere sunt expulsa a theologia; et quod materiae secundi, tertii et quarti Sententiarum magis tractarentur, quia vix legitur nisi primus, occupando tempus in praemissis doctrinis; et similiter Biblia... Et pro honore Dei attendatur diligenter quanta est necessitas pro instructione populorum et pro resolutione materiarum moralium temporibus nostris. Et tunc credendum quod in tanta angustia temporis et inter tot animarum pericula non multum placebit ludere, ne dicam phantasiari, circa ea quae prorsus supervacua sunt. Videbitur etiam quod non est parvi ingenii aut rudis, tales materiae elucidare et funditus perscrutari, sed alibi est perfectio et alta profunditas, quam non ita sentiunt illi qui non vacant circa eas opere et sermone... Item forte pro omnibus praeteritis scandalosis dogmatizationibus, ad providendum de futuris sufficeret quod in una schedula poneretur; quae schedula publicaretur per scholas, dicendo quod tales doctrinae non placent magistris, et quod deinceps cessent omnes a talibus et similibus. Et nisi facultas hoc faciat aut aliquid simile, forsan incumbet cancellario per aliquem talem modum providere, non admittendo scilicet ad licentiam eos qui in talibus doctrinis fuerint culpabiles, etiam ubi facultas hoc vellet, quamvis sanctis sit ambulare unanimiter in tali re cancellarium cum facultate». Les mêmes idées seront reprises dans une lettre adressée par Gerson à un évêque récemment nommé. Glorieux propose Gilles Deschamps comme destinataire possible de la lettre et la date de 1408 pour sa composition: *Scriptum est*, éd. Glorieux, 2.108-116. Les similarités entre la conception du savoir de Gerson et celle de Roger Bacon sont remarquables. Voir *Opus majus*, I, cap. 3-4, éd. J.H. Bridges; *Opus minus*, éd. J.S. Brewer, surtout p. 322-359; *Opus tertium*, éd. J.S. Brewer, cap. 5. A ce sujet, voir C. Koenig-Pralong, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris: J. Vrin, 2011, p. 128-165.

<sup>40</sup> Gerson, *La Science de bien mourir*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 90-91.

<sup>41</sup> Seneca, *Lettre* 2, 2-5.

<sup>42</sup> Pétrarque, *Secretum* II, 16, 1-9, p. 106-110.

<sup>43</sup> M. Zink, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, p. 188 et 201.

<sup>44</sup> Gerson, *De meditatione mortis*, avec les reprises dans le *Tre-sor de Sapience*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 94-125.

<sup>45</sup> Gerson, *Tre-sor de Sapience*, éd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 101. Cf. *De meditatione mortis*, ééd. G. Ouy, *Gerson bilingue*, p. 100: «Heu! Quid michi profuit superbia? Quid divitiarum et voluptatum concupiscentia? Quid alienarum rerum rapina? Quid vana gloria? Transierunt omnia ista tanquam umbra preteriens et tanquam nuntius percurrens et tanquam navis que pretransiit fluctuantem aquam, cuius cum pertransierit non est vestigium invenire; aut tanquam avis que transvolat in aere, cuius nullum invenitur argumentum itineris illius, sed tantum sonitus alarum verberans levem ventum; aut tanquam sagitta in locum destinatum emissa: divisus enim aër in se continuo reclusus est ut pertransitus illius ignoretur. Sic ego continuo natus desii esse, et nullum virtutis signum in me valui monstrare; in iniquitate autem propria consumar nunc. Vita mea, spes mea tanquam lanugo que a vento tollitur, tanquam spuma gracilis que a procella dispergitur, et tanquam fumus qui a vento diffusus est, et tanquam memoria hospitii unius diei pretereuntis.»

<sup>46</sup> Voir par exemple *L'Ecole de Conscience*, éd. Glorieux, 7.1.5-10; aussi *L'Ecole de la Raison*, éd. Glorieux, 7.1.103-111; *La mendicité spirituelle*, éd. Glorieux, 7.1.206-280. L'allégorie est souvent employée par Gerson dans sa prédication française. Voir notamment le sermon déjà mentionné *Videmus nunc per speculum* pour la Trinité (1402), éd. Glorieux, 7.2.1126.

<sup>47</sup> Gerson suit ici un principe popularisé par la *devotio moderna*, selon lequel les scènes imagées facilitent l'ascension spirituelle de l'âme en y

ajoutant force dramatique et persuasion. Voir à ce sujet Isabelle Fabre, *La doctrine du chant de Jean Gerson. Édition critique, traduction et commentaire du «Tractatus de canticis» et du «Canticordum au pèlerin»*, Genève, Droz, 2005, p. 106-107.

<sup>48</sup> M. Zink, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, p. 166-172, ici p. 166.

<sup>49</sup> Voir par exemple la lettre de Jérôme à Paulinus, *Epistulae 1-70*, CSEL 54, éd. I. Hilberg 1910/1918; éd. révisée et augmentée 1996, p. 463: «Nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quae vel vitio interpretum vel de industria sic prolatae sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus.» Voir à ce sujet Erich Auerbach, *Sermo humilis. Le Haut Langage: langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Âge*, trad. de l'allemand par Robert Kahn, Paris, Belin, 2004. A ce sujet, voir Y. Cazal, *Les voix du peuple*, en part. p. 22-23.

<sup>50</sup> Voir par exemple Jérôme, *Commentarii in Daniele*, lib. 4, c. 12: «solut nonnulli quaerere: utrum doctus sanctus et simplex sanctus eandem mercedem habeant et unam in caelestibus mansionem; unde nunc iuxta theodotionem dicitur: quod docti similitudinem caeli habeant, et absque doctrina iusti stellarum fulgori comparentur: tantum que sit inter eruditam sanctitatem et sanctam rusticitatem, quantum caelum distet et stellae»; *Commentarii in prophetas minores*, SL 76, *In Jonam*, cap. 3: «ex quo perspicuum est, praedicationem christi reges mundi audire nouissimos, et deposito fulgore eloquentiae et ornamentis ac decore uerborum, totos se simplicitati et rusticitati tradere, et in plebeum cultum redactos sedere in sordibus, et destruere quod ante praedicauerant»; *Tractatus lix in psalmos*, Psalmus 77: «sed ista multo melior est, quoniam habemus thesaurum pretiosissimum in uasis fictilibus, hoc est in uerbis rusticis scripturarum... Ecclesiastici enim rustici sunt et simplices: omnes uero haeretici aristotelici et platonici sunt. Denique ut sciatis quoniam omnis eloquentia saecularis aurum dicitur, hoc est, quoniam lingua eorum quasi propter splendorem aurum dicitur: «calix aureus babilon in manu domini»; *Tractatus lix in psalmos*, Psalmus 78: «ego uero simpliciter rusticana simplicitate et ecclesiastica ita tibi respondeo: ita enim apostoli responderunt, sic sunt locuti, non uerbis rhetoricis et diabolicis...»; *Epistulae*, Epist. 7: «in mea enim patria rusticitatis uernacula deus uenter est et de die uiuitur: sanctior est ille, qui ditior est»; *Epistulae*, Epist. 46: «in christi uero, ut supra diximus, uillula tota rusticitas et extra psalmos silentium est. Quocumque te uerteris, arator suum tenens alleluia decantat, sudans messor psalmis se auocat et curua adtondens uitem falce uinitor aliquid dauiticum canit. Haec sunt in hac prouincia carmina, haec, ut uulgo dicitur, amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae»; *Epistulae*, Epist. 49: «si rusticani homines et uel rhetoricae uel dialecticae artis ignari detraherent mihi, tribuerem ueniam inperitiae nec accusationem reprehenderem, ubi non uoluntatem in culpa cernerem, sed ignorantiam; nunc uero, cum deserti homines et liberalibus studiis eruditi magis uolunt laedere quam intelligere, breuiter a me responderunt habeant: corrigere eos debere peccata, non reprehendere»; *Epistulae*, Epist. 52: «nec rusticus et tantum simplex frater ideo se sanctum putet, si nihil nouerit, nec peritus et eloquens in lingua aestimet sanctitatem multo que melius est e duobus imperfectis rusticitatem sanctam habere quam eloquentiam peccatricem»; *Epistulae*, Epist. 53: «uides, quantum distent inter se iusta rusticitas et doctas iustitia? Alii stellis, alii caelo comparantur, quamquam iuxta hebraicam ueritatem utrumque possit; ita enim apud eos legimus: qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti et, qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates. Cur paulus apostolus uas electionis? nempe quia uas legis et sanctorum scripturarum armarium». Le thème de la *sancta rusticitas* fut popularisé par un adage du poète et théologien Sédulius Scotus au IXe siècle: *Collectaneum miscellaneum*, diuisio 8, subdiuisio 3: «7. Hieronimus: Vides quantum inter se distent iusta rusticitas et docta iusticia; alii stellis, alii celo comparantur. 8. Melior est paupertas cum scientia quam multe diuitie cum ignorantia. 9. Filius Sirach: Cum stulto ne multum loquaris. 10. Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum edificat uitae merito ecclesiam Christi, tantum nocet si destruentibus non resistat. 11. Hieronimus: Vir sapiens, quando in aurem loquitur imprudentis, uerba eius quasi in profundo gurgite pereunt. 12. Constantia est robur et fortitudo mentis cunctarum que columna uirtutum, quae, si lapsa fuerit, omnia prorsus animi bona simul corrunt»; *Ibid.*, diuisio 25, subdiuisio 18: «14. Melior est sancta rusticitas quam scientia peccatrix».

<sup>51</sup> Pour Augustin, voir surtout le livre IV du *De Doctrina Christiana*, mais aussi *De ciuitate Dei*, livres IX (4-5) et XIV (5-9). Pour Grégoire le Grand, voir *Homiliae in euangelium*, XI, 5; *Moralia in Iob* («Sources chrétiennes», 476), 2003, p. 11-69; *Regula pastoralis*, II, 3, 1. A ce sujet, voir C. Casagrande, «*Sermo affectuosus*»; *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, éd. Gilbert

Dahan et Irène Rosier-Catach, Paris, J. Vrin, 1998; Constantino Marmo, «*Suspicio*. A key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in Thirteenth-Century Scholasticism», *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 60 (1990), p. 145-193.

<sup>52</sup> Une longue tradition associe l'épisode biblique de la tour de Babel (*Gn.* 11, 4) au péché de la curiosité. Ainsi, Gerson verra dans les *sophisticas paralogizationes* et les fantaisies linguistiques de Raymond Lulle «*quaedam babilonica confusio*»: Gerson, *Super doctrinam Raymundi Lulle* (1423), Glorieux 10.121-128. A ce sujet, voir K.H. TACHAU, «*God's Compass and Vana Curiositas*: Scientific Study in the Old French Bible Moralisée», *Art Bulletin*, 80 (1998), p. 7-33.

<sup>53</sup> *I Cor* 14, 13-17: «et ideo qui loquitur lingua oret ut interpretetur. Nam si orem lingua spiritus meus orat mens autem mea sine fructu est. Quid ergo est? Orabo spiritu orabo et mente psallam spiritu psallam et mente, ceterum si benedixeris spiritu qui supplet locum idiotae quomodo dicit amen super tuam benedictionem quoniam quid dicias nescit. Nam tu quidem bene gratias agis sed alter non aedificatur».

<sup>54</sup> Thomas d'Aquin, *Super I Ad Corinthios XI – XVI*, caput 14, lectio 3: «Circa primum sciendum est quod duplex est oratio. Una est privata, quando scilicet quis orat in seipso et pro se; alia publica, quando quis orat coram populo et pro aliis: et in utraque contingit uti et dono linguarum et dono prophetiae. Et ideo uult ostendere quod in utraque plus ualet donum prophetiae, quam donum linguarum... Constat quod plus lucratur qui orat et intelligit, quam qui tantum lingua orat, qui scilicet non intelligit quae dicit. Nam ille qui intelligit, reficitur et quantum ad intellectum et quantum ad affectum; sed mens eius, qui non intelligit, est sine fructu refectionis. Unde et cum melius sit refici quantum ad affectum et intellectum, quam quantum ad affectum solum, constat quod in oratione plus ualet prophetiae donum quam solum donum linguarum... Et ideo melius est in oratione prophetia seu interpretatio, quam donum linguarum. Sed numquid quodcumque quis orat, et non intelligit quae dicit, sit sine fructu orationis? Dicendum quod duplex est fructus orationis. Unus fructus est meritum quod homini prouenit; alius fructus est spiritualis consolatio et deuotio concepta ex oratione. Et quantum ad fructum deuotionis spiritualis priuatur qui non attendit ad ea quae orat, seu non intelligit; sed quantum ad fructum meriti, non est dicendum quod priuatur: quia sic multae orationes essent sine merito, cum uix unum pater noster potest homo dicere, quin mens ad alia feratur. Et ideo dicendum est quod quando orans aliquando diuertit ab his quae dicit, seu quando quis in uno opere meritorio non continue cogitat in quolibet actu, quod facit hoc propter Deum, non perdit rationem meriti. Cuius ratio est, quia in omnibus actibus meritoriis, qui ordinantur ad finem rectum, non requiritur quod intentio agentis coniungatur fini, secundum quemlibet actum: sed vis prima, quae movet intentionem, manet in toto opere, etiam si aliquando in aliquo particulari diuertat; et hic prima vis facit totum opus meritorium, nisi interrumpatur per contrarium affectionem, quae diuertat a fine praedicto ad finem contrarium... Dixi quod donum prophetiae in oratione privata plus ualet, caeterum, pro sed, et in publica, quia si benedixeris, id est si benedictionem dederis, spiritu, id est in lingua quae non intelligatur, seu imaginatione, et motus a spiritu sancto, qui supplet locum idiotae? Idiota proprie dicitur qui scit tantum linguam in qua natus est... Si non intelligit quae dicit, quomodo conformabit se dictis tuis?... Dicendum est quod hoc forte fuit in Ecclesia primitiua, sed postquam fideles instructi sunt et sciunt quae audiunt in communi officio, fiunt benedictiones in Latino...»

<sup>55</sup> Gerson, *Canticordum*, Glorieux, 7.1.117-118. Pour une excellente étude sur la doctrine mystique de Gerson développée dans le *Canticordum*, voir I. Fabre, *La doctrine du chant du cœur*.

<sup>56</sup> Gerson, *Canticordum*, Glorieux, 7.1.133. Aussi p. 138-139, n. 26: «L'union actuelle de l'âme devote à Dieu... s'acquiert mieulx par bonne vie que par clergie, combien que sobre clergie ou theologie vaille moult tant a l'obtenir comme a l'enseigner, tant que enseigner se peut, car nul, fors Dieu, ne puet donner l'expérience en la quelle seule est parfaite science en toutes choses».

<sup>57</sup> Gerson, *Canticordum*, Glorieux, 7.1.139, n. 29: «La voix et la parole de Jhesucrist selon la diuinité produit avecques le Pere la flame amoureuse du Saint Esperit... Sy n'est pas de merveilles se la parole de Jhesucrist estoit enflamant les cuers, comme il fut démontré tant ycy comme jour de Penthecouste, visiblement et invisiblement, et chascun jour es cuers deuots». Aussi p. 139, n. 30: «La voix et la parole du Filz avec le Pere et le Saint Esperit comme par une bouche parlant toute chose cree, c'est-à-dire tout le monde par dehors, qui est comme une chanson tres melodieuse en la quelle sont tant de cordes sonnans... tant de douces voix chantans, comme il y a de creatures; et de ce vient que toute riens creé magnifie, honnore, loue et glorifie le souverain Dieu comme son chant, sa voix et harmonie; mais en especial la creature raisonnable et intellectuelle...» Comme l'a observé I. Fabre, «la théorie du *Canticordum* comporte une dimension de théodicée et le problème de

l'intégration des dissonances». Voir *La doctrine du chant du cœur de Jean Gerson*, p. 106-107.

<sup>58</sup> La lecture musicale de la *concordia discors* rétablie avec la Pentecôte se retrouve dans la poésie sacrée de Paulin de Nole au début du V<sup>e</sup> siècle. Voir par exemple *Carm. 27, 72 (Natalicium 9)* et 20, 58. Il s'agit d'un *topos* dans les commentaires patristiques des Psaumes. À ce sujet, voir Jacques Fontaine, «Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole», *Romanitas et Christianitas. Studia J. II. Waszink oblata*, éd. Willem den Boer, Pieter Gijsbertus van der Nat, C. M. J. Sickling et alii, Amsterdam-Londres, North-Holland Publishing Company; New York, American Elsevier Publishing Company, 1974, p. 123-143, en part. p. 131-132.

<sup>59</sup> D'une façon qui rappelle le programme de réforme de Roger Bacon dans les années 1260, la connaissance du latin relèvera pour Gerson davantage d'une maîtrise technique et grammaticale qu'une quelconque supériorité spirituelle du clergé vis-à-vis des *illiterati*. Voir par exemple Roger Bacon, *Opus tertium*, p. 103: «Unde licet laici non habeant vocabula logicae quibus clerici utuntur, tamen habent suos modos solvendi omne argumentum falsum. Et ideo vocabula sola logicorum deficiunt laicis, non ipsa scientia logicae»; aussi *Comp. Stud.*, p. 428: «Et ideo manifestum est quod praedicatio non dependet a studio theologiae, sed a doctrina ecclesiae quae cuilibet nota est».

<sup>60</sup> S. Lusignan, «Autorité et notoriété», p. 192. Pour Gerson, voir *Octo regulae super stylo theologico*, éd. Glorieux, 10.256-260. La théorie des trois styles, sublime, tempéré et simple, se trouve dans la *Rhétorique à Herennius*, IV, 8, 11, trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1997: «Le style sublime résulte de l'emploi d'expressions nobles dans une phrase pleine d'harmonie et d'éclat. Le style tempéré emploie des mots de condition moins relevée, mais qui n'ont rien de trop bas ni vulgaire. Le style simple s'abaisse jusqu'au langage le plus familier d'une conversation correcte». À ce sujet, voir aussi Z. Kaluza, «La doctrine selon Jean Gerson», *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, éd. Philippe Büttgen, Ruedi Imbach, Ulrich Johannes Schneider et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 115-140, en part. p. 136-138.

<sup>61</sup> Gerson, *De nobilitate*, éd. Glorieux, 9.486: «Notavimus jam paucorum culpas in aliorum non esse retorquendas detrimentum, et multo minus in statum de se laudabilem, bonum, insignem, pulchrum, nobilem, egregium, qualem deduximus esse istum qui Christum imitatur, qui veneratur Ecclesiam, qui humilitatem monstrat, qui exercet caritatem, qui devotionem excitat, qui postremo christianam sublimat et extollit religionem. Plane quis nesciat apud eos qui foris sunt, apud quos odorem famae bonum daturi sunt, quod plus honoris et reverentiae sit habitura de duobus bonis nobilitas humilis et sancta, quam humilis et sancta rusticitas».

<sup>62</sup> Gerson, *Collectorium super Magnificat*, Tract. XI, éd. Glorieux, 8.494-495: «M. – Propositum solitarii talis est: uti mundo quasi non utatur. Non enim satis fudit in viribus propriis aut corporis aut animi posse pati solitudinem vel deserti vel claustrum; facit quod potest. Accipit solitudinem tecti, non semper ad litteram sed per similitudinem. Sicut enim manens in tecto non respicit quae fiunt in domo, sic nec iste solitarius ea curare vult quae fiunt in mundo. Vivit sibi et Deo; curam suam totam et cogitatum suum, et suam sollicitudinem projicit in Deum. Finis suus est triplex praetactus. Primus vitare facilius peccata futura... Secundus recogitare omnes annos suos in amaritudine animae suae. Tertius proximum Deo... Curam illam Deo linque et rem tuam age. D. – Omnes hoc modo si dicere facereque statuerent, quis persequeretur vitiosos, quis bonorum profectui, pacis conciliator, intenderet? Sancta rusticitas, ait Hieronymus, sibi soli prodest; immo dum non opitulatur aliis obest, dum non est pro Christo contrariatur ei. Nauta dum navem deserit nonne submergit?... M. – Cur metueret qui nihil erogandum suscepit ex officio, cui nihil ex articulo necessitatis incumbit agendum? Tradit ad usuram talentum omne quod accepit, dum utitur illo qualiter et quousque se lex et voluntas erogantis extendit. Si non abutitur donis sibi traditis, quando et qualiter non oportet, profecto non retinet talentum, non est contrarius Christo; non deserit navem qui custodiam ejus non accepit...»

<sup>63</sup> Sur les conséquences de l'écrit sur la culture, voir le célèbre essai de Jack Goody et Ian Watt, «The Consequences of Literacy», *Comparative Studies in Society and History*, 5 (1963), p. 304-345, surtout p. 337-345.