

L'utopie chez les Chartrains

Les philosophes et théologiens que l'on désigne improprement sous le terme général de Chartrains ou d'École de Chartres, parce qu'ils ont vécu et travaillé dans cette ville au XII^e siècle en y exerçant la fonction d'écolâtre, ont en commun l'amour des spéculations intellectuelles (parfois tournées vers les mathématiques) (1) et le culte d'un platonisme qu'ils vont puiser à bonne source, par des intermédiaires peut-être juifs (2), dans des textes aussi difficiles d'accès à l'époque que le *Corpus Hermeticum* (3). De ce platonisme procède chez eux toute une pensée idéaliste, qui croit au progrès par la connaissance. Le mal est le fruit vénéneux du non-savoir ; l'homme se sauve aussi par la science, qui concourt efficacement à l'action de la grâce divine. Où cette doctrine touche à l'utopie, c'est lorsqu'elle élargit son humanisme de l'individu à la société, en proclamant l'avènement futur d'une humanité rendue meilleure non seulement par le triomphe des vertus sur les vices, mais aussi par la défaite de l'ignorance. Ce sont quelques aspects de cette espérance

(1) Voir Edouard JEAUNEAU, *Mathématiques et trinité chez Thierry de Chartres*, *Miscellanea medievalia ...*, Cologne, 1961, t. 2, pp. 289 *sqq.*, et Fernand BRUNNER, *Creatio numerorum rerum est creatio*, *Mélanges René Crozet*, Poitiers, 1966, pp. 719 *sqq.*

(2) Gilbert DAHAN, dans une correspondance privée, m'a confirmé que des juifs chartrains allaient au XII^e siècle étudier en Espagne. Voir ArieH GRABOIS, *The Hebraica veritas and jewish-christian intellectual relations in the XIIth century*, *Speculum*, t. 50, 1975, pp. 613-634 (mais il parle surtout de Troyes et de Paris), et Salo W. BARON, *The Jewish factor in medieval civilization*, in Robert CHAZAN, *Medieval Jewish Life*, New York, 1976, pp. 3-80.

(3) Voir Robert B. WOOLSEY, *Bernardus Silvestris and the Hermetic Asclepios*, *Traditio*, t. 6, 1948, pp. 340 *sqq.* Mais l'*Asclepios* a été transmis dans un corpus de textes attribués à Apulée.

utopique, par ailleurs très diverse d'un auteur à l'autre, que je voudrais examiner ici, dans le cadre d'un exposé qui n'est qu'une première approche, et qui ne prétend donc pas épuiser une immense question. Car il s'agit d'un sujet important : la philosophie chartraine n'est pas un jeu de mandarins ; elle exerce un impact non négligeable sur la littérature médiévale, tant latine que française — et l'on sait quelle a été l'influence de Bernard Silvestre et d'Alain de Lille sur Jean de Meung ! — Comment l'utopie apparaît-elle chez les Chartreux, dans quels textes et selon quelles modalités ?

L'École de Chartres affirme volontiers sa foi dans la valeur méliorative des *artes liberales*. Ses maîtres sont des professeurs, qui aiment leur métier, et se passionnent pour les disciplines qu'ils enseignent. Ils constatent sur le terrain l'efficacité de leur pédagogie ; leur tâche est de former de bons clercs, vertueux et compétents, en les initiant au *trivium* et au *quadrivium* (4).

Ils évoluent dans un milieu privilégié. L'espace urbain qui est le leur est relativement préservé par rapport à la violence qui sévit ailleurs et aux calamités qui menacent le monde rural. La ville elle-même est un chantier dynamique (5) où s'élabore, en même temps que la cathédrale, une mentalité nouvelle, plus ouverte à l'échange, à la confrontation, à la recherche.

C'est aussi le lieu du beau, d'un travail bien fait, le plus souvent (mais point toujours) *ad maiorem Dei gloriam*. On réhabilite les techniques, et les *artes mechanicae* (6). On réapprend le goût de l'objet qui plaît à l'œil et du chef-d'œuvre

(4) Voir l'ouvrage collectif : *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, colloque de Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal, 27 août-2 septembre 1967, Montréal, Institut d'Études Médiévales et Paris, Vrin, 1969.

(5) Voir Jacques LE GOFF, *Les intellectuels du Moyen Age*, Paris, 1965.

(6) Cf. Le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor. Consulter : Jérôme TAYLOR, *The « Didascalicon »*. *A medieval guide to the arts*, New York, 1961, et Jean CHATILLON, « Le *Didascalicon* » in Maurice PATRONNIER, de GANDILLAC et collab., *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Neufchâtel, la Baconnière, 1966, pp. 63-76.

bien fini (je prends le mot dans son sens initial et dans son sens actuel : le test auquel se soumet le futur compagnon, l'ouvrage dont la perfection coupe le souffle). Chartres ou le renouveau de l'esthétisme...

Pour des clercs érudits, cet esthétisme aboutit à une confusion des valeurs, le Beau coïncide avec le Bien : convergence qui n'est pas seulement une théorie d'intellectuels, puisqu'elle se retrouve dans la poétique du temps (où l'on n'imagine guère que la beauté soit trompeuse ; le personnage séduisant mérite qu'on l'aime ; la laideur est l'indice du mal). A quelques exceptions près (les faux ermites dénoncés par Païen Bolotin, ou Tristan déguisé en fol ou en lépreux — mais son masque est alors la rançon de la marginalité qu'il assume à cause de sa passion transgressive) (7), le XII^e siècle ne connaît guère l'hypocrisie ; il croit que l'apparence est transparente, comme si le diable n'avait pas encore appris à ne plus faire peur...

De Platon, l'on ne pratique, paraît-il, que le *Timée*, transmis par Chalcidius. Mais c'est déjà beaucoup : le *Timée* enseigne que Dieu a conçu le Cosmos, mais qu'il ne s'y est pas investi. Au démiurge, à Génies, de réaliser le projet créateur. L'univers est donc imparfait, mais non le monde idéal de l'intellection divine, dont il est le reflet, la semblance. Aller quérir l'Idée, c'est contribuer un peu à remodeler le réel sur la perfection de l'Être .

S'élever de l'amour des corps à l'amour des âmes, puis à l'amour de Dieu, telle est la radieuse voie du *Banquet*, aperçue à travers la pensée des Pères. Chez beaucoup d'entre eux toutefois, le message est mal compris, parce qu'on l'interprète dans le sens d'un *contemptus mundi* ascétique (8). Mais les Chartrains ne sont pas si catégoriques : ils savent que la sexualité continue la Création, et qu'elle est, comme le travail,

(7) Voir Jean BATANY, *Approches du Roman de la Rose*, Paris, Bordas, 1973, pp. 97 sqq.

(8) Voir Robert BULTOT, *Christianisme et valeurs humaines, la doctrine du mépris du monde en Occident de Saint Ambroise à Innocent III*, Louvain et Paris, 1964 (seuls volumes parus, les deux tomes qui concernent le XI^e siècle).

une manière de coopérer avec Dieu à l'achèvement du grand œuvre. Bernard Silvestre métaphorise le sexe en termes d'outils (le soc, le marteau, le stylet) et l'on sait le sort que Jean de Meung fera de ces métaphores (9).

Au début du XII^e siècle, la théologie même est encore platonisante. Saint Anselme s'efforce de comprendre la chute du démon; il veut conférer une substance au mal et au péché; et pourtant il est tenté de réduire ce *peccatum* sinon à un non-être, au moins à un moindre être: la volonté qui dévie, qui choisit la faute, dégrade une liberté qui s'appauvrit en devenant peccamineuse (10). Au contraire, l'option bonne fait confluer notre volition finie dans le vouloir infini de Dieu. Morale ontologique, où tout se juge au critère de l'esse. *To be or not to be*.

Platonisante aussi, la croyance que la connaissance de soi est le premier degré du salut. L'*Ethique* d'Abélard a pour titre *Scito te ipsum*, et saint Bernard, pour une fois, surenchérit: se connaître soi-même, oui, mais comme pécheur (11). Compléter le message de Socrate, qui a connu la révélation de l'Esprit, mais de façon confuse et brouillée, au contraire des prophètes, qui eux étaient à même de décrypter la parole.

Les Chartrains disposent, dans leur arsenal culturel, d'autres sources où ils n'ont aucun scrupule à puiser. Moins réticents devant l'héritage antique et païen que beaucoup d'autres que gêne leur appartenance monastique, ils méditent sur le *De consulatu Stilichontis* de Claudien, qui leur présente la

(9) Voir *le Roman de la Rose*, éd. Félix LECOY, Paris, Classiques Français du Moyen Age, t. 3, 1970, v. 19513 *sqq.*, et mon livre: *La Rose et l'utopie*, Paris, 1976, p. 205.

(10) Voir Sofia VANNI-ROVIGHI, Libertà e libero arbitrio in San Anselmo d'Aosta, in *Images of man in ancient and medieval thought*, *Studia Gerard VERBEKE*, Louvain, 1976, pp. 271-285, et Maurice HUFTIER, Libre arbitre, liberté et péché chez saint Anselme, *La Normandie bénédictine autour de Guillaume le Conquérant*, Lille, 1967, pp. 501-548.

(11) Voir Pierre COURCELLE, « Connais toi toi-même » de Socrate à saint Bernard, Paris. Etudes augustiniennes, 3 vols, 1974-1975.

forge où Nature élabore la succession des espèces (12). Et leur humanisme préuniversitaire les incite à relire les *Noces de Mercure et de Philologie* où Martianus Capella fait l'apologie des arts libéraux (13).

Je viens de lancer le mot d'humanisme. Les Chartrains parleraient d'*humanitas*. Le terme appartient au lexique de Cicéron. Il définit une qualité complexe, fait de culture et de civilité. Afficher son *humanitas*, c'est manifester son appartenance à une élite qui s'est initiée aux belles lettres, et qui sait vivre dans le monde parce qu'elle évite les excès et les démesures. Si élitaire qu'elle soit, l'*humanitas* ne se coupe pas de la nature : c'est le monstrueux qui s'avère dénaturé, non la mesure, ni sa corollaire la *sapientia* qui consent à l'ordre des choses.

Il n'est pas indifférent que, pour Thierry de Chartres, les *artes* concourent *ad cultum humanitatis* (14), alors que pour Jean de Salisbury, ils concourent seulement *ad cultum virtutis* (15). Jean de Salisbury est un moraliste qui raisonne sur des catégories simples : le vice, la vertu, le salut ou la damnation. Thierry de Chartres est plus qu'un simple moraliste : il pressent qu'au-delà de l'aventure individuelle, se joue un devenir collectif où les *artes* (je devrais dire : les « humanités ») sont un puissant facteur de mieux être pour toute une société.

Il faut donc contribuer à la diffusion du savoir. Tout commence précisément par un combat pour la restauration des études classiques. Celles-ci ont mauvaise presse chez les austères censeurs qui légifèrent dans les communautés mo-

(12) Voir l'édition M. PLATTNAUER des œuvres complètes de Claudien, Londres et Cambridge (USA), 1956, t. 1, pp. 364 *sqq.*, et t. 2, pp. 2-69.

(13) Edition Adolf DICK, Leipzig, 1925.

(14) Voir son *Prologus in Heptateuchon*, éd. E. JEAUNEAU, *Medieval Studie*, t. 16, 1954, pp. 174 *sqq.* Sur ce point, consulter Winthrop WETHERBEE, *Platonism and poetry in the XIIth century*, Princeton, 1972, p. 27.

(15) Voir son *Metalogicon*, éd. C.C.J. WEBB, Oxford, 1929, t. 1, 23, p. 53, et Winthrop WETHERBEE, *loc. cit.*

nastiques. Ces gens-là froncent les sourcils quand ils entendent parler de *fabula*. Ils redoutent le prestige d'Horace et de Virgile ; ils reprochent à Sénèque de ne pas avoir été chrétien.

C'est ici que j'évoquerai la *Metamorphosis Goliardi Episcopi*. Ce texte assez mystérieux est peut-être fort étranger à la pensée chartraine, mais il participe d'une même offensive pour réhabiliter l'Antiquité profane. En ce qui me concerne, je vois dans la façon dont cette œuvre traite la mythologie et les figures allégoriques une écriture assez proche de celle qu'illustrent les livres de Bernard Silvestre ou d'Alain de Lille. Mais la mise en forme de l'ensemble est contaminée par l'impact du Goliardisme (qui se réclame du mythique évêque Goliard). Et l'emphase du style y peut apparaître comme une façon d'occulter la réelle provocation du contenu. Car ce qui est en cause est bien la contestation de l'ascétisme culturel affiché par les intellectuels du monachisme. Qu'on en juge. L'ordre olympien initial vient d'être perturbé par l'irruption tumultueuse des Satyres. Une violente querelle s'élève alors entre Pallas et Vénus. C'est alors qu'interviennent les poètes et les philosophes, qui vont prendre le parti de la science et bannir au loin les moines, à commencer par saint Bernard (16).

Ce texte, qu'on date de 1142, contient un certain nombre de poncifs : ouverture sur un songe, caverne intemporelle où l'on entend la musique des sphères et où l'on contemple en peintures les Muses, Adonis, Mars et Vénus. Pallas y ordonne la nature, tandis que siègent à ses côtés Mercure et Philologie dans leurs vêtements de noces. Les Satyres sont les figures de l'ignorantisme. Parmi les défenseurs de la culture, outre les grands anciens, se trouvent Thierry de Chartres, Gilbert de la Porée, Pierre Abélard et Pierre Lombard. L'abélardisme et le courant chartrain convergent dans une même apologie du savoir, à laquelle concourt aussi le plus grand maître parisien de l'époque. Ce qui est

(16) Voir l'édition R.B.C. HUYGENS, *Mitteilungen aus Handschriften, Studi medievali*, t. 3, 1962, pp. 764-772.

mis en cause est évidemment la défiance monastique à l'égard de l'humanisme païen. L'utopie n'est pas absente du poème : le mieux-être de l'humanité sera l'heureuse conséquence du triomphe assuré aux *artes* ; de ce triomphe, les artisans vont être les intellectuels, qui travaillent à l'avènement d'un monde plus harmonieux. Telle est la leçon implicite de cette *visio* qui reste à maints égards assez énigmatique (17).

Dans ce combat contre l'ignorance, les Chartrains sont en effet au premier rang. Il ne s'agit pas encore d'une démocratisation des connaissances : au XII^e siècle, les clercs entendent conserver le privilège de leur exclusivisme mandarinal. Mais ils se veulent le fer de lance d'une vaste offensive au nom de l'esthétisme. Ils aspirent à une rédemption par la poésie et par l'art, au service de laquelle vont se mettre à leur tour les auteurs de manuels : je pense à Mathieu de Vendôme et à Geoffroi de Vinsauf, théoriciens de la poétique, originaires de cette région de Loire, proche de Chartres, où fleurit depuis Hildebert de Laverdin et Baudri de Bourgueil une riche renaissance des lettres médiolatines (18).

Leur optimisme fondamental ne saurait être mis en doute. Pour les Chartrains, l'homme est souverainement libre de se promouvoir. Il n'est pas l'esclave des déterminismes. Les astres ne lui imposent pas de destin : Jean de Meung se souviendra de cette leçon, magistralement inscrite dans le *Mathematicus* de Bernard Silvestre : l'enfant marqué par une terrible prédiction (il est voué à tuer son père) sauve Rome

(17) Voir J.F. BENTON, *Philology's search for Abelard in the Metamorphosis Goliardi, Speculum*, t. 50, 1975, pp. 199-217 (ce poème *de nuptiis Goliardi* dont la *nupta* est Philologie s'inspire étroitement des Chartrains et surtout de l'*Heptateuchon* de Thierry de Chartres. Plus qu'une réflexion sur l'amour, il se veut une méditation sur les rapports entre éloquence et sagesse, et les véritables noces qu'il relate sont celles du *trivium* et du *quadrivium*). Voir aussi Peter von Moos, « Palatini quaestio quasi peregrini », *Mittellateinisches Jahrbuch*, t. 9, 1974, pp. 124-158 (commente les vers 213-6 du poème, qui traitent d'une *humiliatio* sexuelle qui a pour effet une *conversio* — allusion à Abélard — et amorcent une critique de l'*immoderatus amor* au nom du *verus amor* qui est *amicitia*).

(18) Voir R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la société courtoise en Occident*, Paris, t. 2, vol. 2 (1960), pp. 370 *sqq.*

des Carthaginois, et lorsqu'il est confronté à celui qui se résigne à devenir sa victime, il refuse avec hauteur de se soumettre à la fatalité (19). L'humanité peut et doit se prendre en charge : tel est le message de ce poème délibérément rationaliste, qui réfute avec vigueur la notion stoïcienne de *l'amor fati*.

Point de fatalité, mais une Nature posée comme bonne dans son essence, et travaillée par une grâce qui n'est pas en conflit avec elle. Les Chartrains visent à reconcilier la Nature et la grâce. Ici deux textes capitaux, dont les auteurs ont largement contribué à diffuser l'esprit chartrain : Jean de Hanville, qui fut *magister* à Rouen, a composé le premier, l'*Architrenius*, à une date qu'il est actuellement impossible de préciser. Alain de Lille a rédigé l'autre, l'*Anticlaudianus*, vers 1180, au moment où il rejoignait l'ordre de Cîteaux, où l'on n'aurait pourtant guère apprécié, quelques décades auparavant, ce genre de composition littéraire. Mais à la fin du XII^e siècle, la citadelle cistercienne s'ouvre à son tour à l'utopie : elle accepte de voir naître en son sein le prophétisme apocalyptique de Joachim de Fiore, qui dégage des concordances entre les deux Testaments et l'Histoire de l'Eglise depuis le Christ l'avènement prochain d'une société gouvernée par le Saint Esprit et dominée par les moines. Aucun rapport entre cette théocratie et le lumineux platonisme de Chartres, sauf le rêve commun d'une *concordia* universelle fondée sur l'avènement d'une société vertueuse. Une différence essentielle entre les deux systèmes : l'un (celui de Joachim) croit en une Histoire qui progresse et l'autre (celui d'Alain) se réfère à l'âge d'or, c'est-à-dire au temps où une humanité dans l'enfance vivait dans l'innocence ingénue.

(19) Voir l'éd. B. HAUREAU, Paris, 1895, et W. WETHERBEE, *op. cit.*, pp. 153 *sqq.* Le héros de ce poème reçoit le nom de Patricida. Son père ordonne sa mort dès sa naissance, mais sa mère, émue de sa beauté, le confie à des parents adoptifs qui font de lui un chevalier accompli. Porté sur le trône de Rome, il retrouve son père qui se déclare prêt à mourir ; mais Patricida repousse avec horreur un tel *amor fati*. Il finira même par abdiquer pour ne pas aliéner sa propre liberté.

L'utopie mystique (Joachim) est donc moins « passéiste » que l'utopie psychomachique (Alain) qui demeure le lieu d'une *laudatio temporis acti* radicalement nostalgique et moralisante.

Architrenius est déchiré par le mal universel. D'où son nom (celui qui ne cesse de se lamenter). Il met d'abord Nature en accusation, en évoquant les monstruosités qu'elle produit (20), puis s'engage dans une quête qui tend à découvrir les ressorts secrets de l'univers. Sa première étape a lieu à la cour de Vénus, dont il visite le *hortus secretior* : métaphore limpide d'une initiation décevante à l'amour charnel. Après la *luxuria*, la *gula*, dont il dénonce les adeptes, ce qui lui permet bizarrement d'attaquer l'enseignement parisien (21). Et voici qu'il arrive au palais d'Ambition, où une tapisserie, œuvre d'Arachné, met en relief la fragilité des passions humaines et s'achève par l'évocation de Fortune. Puis il parvient à Thulé, où se sont retirés les sages. Il s'y fait chapitrer par Caton, Diogène, Démocrite, Cicéron, Sénèque, Boèce, Xénocrate, Pythagore et beaucoup d'autres, qui l'exhortent au mépris de la vaine gloire et des plaisirs mondains. Solon se fait l'avocat de Nature que le héros peut enfin approcher : elle consent à lui parler et lui prescrit le devoir de procréation. Elle l'incite à épouser *Moderantia* et se moque d'eux (Hyppolyte, Lucrèce) qui ont voulu s'op-

(20) Voir Thomas WRIGHT, *Anglo-Latin Satirical Poets of the Twelfth Century*, 2 vols, Londres, 1872, t. I, pp. 240-391, et plus précisément, p. 248 :

*Illā potest rerum solitos avertere cursus
Enormesque serit monstrorum prodiga formas...*

(passage cité par W. WETHERBEE, *op. cit.*, p. 243).

(21) Qui ne permet pas aux clercs de vivre décemment, d'où le scandale entre leur condition matérielle de fait et l'éclat de leur rayonnement intellectuel. Ce qui permet d'introduire cette digression (éd. cit., pp. 290-91), c'est le motif de la faim, antithétique à celui de la saturation. Mais peut-être le poète joue-t-il sur toute une scholastique : il vient de dénoncer les gloutons qui réduisent outrageusement au chaos digestif la vie des plantes et des animaux, transformant ainsi, de manière excessive, les « substances » en « accidents » ; or le véritable savoir consiste au contraire à retrouver la substance à travers ses avatars accidentels...

poser à Vénus ; elle condamne Démocrite, coupable de s'être châtré. Le poème s'achève par le mariage du protagoniste, définitivement réconcilié avec la loi naturelle, et prêt à cultiver, grâce à son épouse, une sereine *aurea mediocritas*.

L'*Architrenius*, ainsi résumé, s'avère un roman très profane. Il donne tranquillement la parole au moralisme païen des antiques ; il flétrit sans vergogne les apôtres du *contemptus carnis* et se contente d'énoncer comme règle de vie le *nihil nimis* des vieux philosophes. C'est d'ailleurs grâce à leur assistance que le jeune homme accède auprès de Nature : c'est donc à la philosophie qu'il incombe d'introduire l'individu au savoir et à la sagesse. Et pourtant, dans ce pèlerinage peu dévot, il est des affleurements chrétiens : c'est ainsi que sa partie mondaine met en allégories les tentations majeures de la chair (*luxuria* et *gula*) puis de l'esprit (*superbia*), que conjurent ensuite, à Thulé, les discours des *auctores*. Imprégné aussi de christianisme est le passage où Pythagore exhorte son auditeur à restaurer l'âge d'or par une vie de sainte pauvreté (22). Le naturalisme de Jean de Hanville semble exclure toute ouverture vers les réalités spirituelles, mais il ne saurait éliminer son contexte, qui est la chrétienté cléricale où il a vu le jour. Je dirais même que la rareté des référents chrétiens n'est pas un indice probant dans ce genre de poème : l'*Architrenius* est une sorte de roman, ce qui implique tout un processus de « profanisation ». Il serait déplacé de citer la Bible et les Pères dans un ouvrage qui participe de la *fabula*, même si l'imaginaire qui s'y donne libre cours vise tout autant à *docere* qu'à *delectare*. Ce qui

(22) *Ed. cit.*, pp. 248 *ssq.* Comme presque toujours dans ce type de discours médiéval qui met en relation l'âge d'or et l'utopie, l'éloge de la société originelle, posée comme égalitariste, a pour corollaire la *laudatio temporis acti* et la dénonciation d'une dépravation contemporaine due au luxe de quelques-uns. D'où aussi la critique de la *modernitas* qui passe par la satire de la mode. Pythagore conclut ses propos en évoquant le jugement dernier, ce qui ne contribue pas peu à revêtir sa sagesse d'un habillement chrétien. Jean de Meung a-t-il utilisé l'*Architrenius* ? J'ai tendance à le penser, tout en convenant que son *Roman de la Rose* a délibérément occulté les aspects pour le moins « passéistes » de Jean de Hanville.

prend forme est un humanisme de type laïc (même s'il procède d'un clerc) qui occulte à dessein toute parénèse proprement religieuse au profit d'un moralisme universel.

L'*Architrenius* pose le problème du mal et non celui du péché, et il y répond en campant Nature dans ses ambiguïtés : celle qui apparaît d'abord comme une entité assez maléfique s'avère ensuite la mère universelle d'une vie dont l'expansion même implique le risque de la démesure et de la monstruosité. A l'homme de prévenir par le choix du juste milieu les dangers de semblables débordements. Il est le maître de ses orientations. Ce qui se dessine est une éthique de la liberté. Cette éthique méconnaît le rôle de la grâce, mais Jean de Hanville n'écrit pas un traité d'édification, et ce qu'il énonce n'est pas si contradictoire qu'on pourrait le penser avec l'enseignement moral de l'Eglise romaine. Le protagoniste du poème veut devenir un modèle du juste ; il sera soumis à la loi ; rien ne lui interdit de s'ouvrir à une vocation plus haute. Dieu n'est absent qu'en apparence dans son itinéraire de progrès. La pensée chartraine lui soumet étroitement l'ordre des choses. *Natura vicaria Dei* : ce postulat sous-jacent réinscrit le poème dans la ligne d'une relative orthodoxie.

La leçon majeure du texte est qu'un bonheur individuel est possible, qui soit stable et serein, et qui s'atteigne par une réforme intérieure fondée sur le savoir et sur la mesure : humanisme utopique, plus individualiste que social, qui préfigure celui des érudits de la Renaissance. Il lui manque bien évidemment — et cela réduit considérablement sa portée — une dimension collective qui élargirait à l'humanité toute entière l'espérance de promotion contenue dans son message. C'est donc ailleurs qu'il faut rechercher une démarche moins solitaire et plus globale, dans une épopée où la psychomachie s'achève sur la constitution d'un ordre nouveau. Il est temps d'en venir à l'*Anticlaudianus*.

L'utopie dans l'*Anticlaudianus* a déjà fait l'objet d'une communication que j'ai prononcée au colloque de Lille sur Gautier de Châtillon et maître Alain en octobre 1978, et je renvoie pour l'essentiel aux actes de ce colloque : ils sont sous presse et vont paraître prochainement. Mais je voudrais

reprendre ici quelques points de cet exposé, pour qu'ils confirment mes hypothèses concernant la continuité d'un utopisme chartrain. Alain de Lille est le dernier fleuron de cet utopisme, et celui qui lui a conféré son expression la plus nette et la plus féconde. Après Alain de Lille, viendra Jean de Meung, qui à très long terme, comme j'ai tenté de l'établir, inspirera à son tour Jean-Jacques Rousseau (23) ... L'*Anticlaudianus* source indirecte du *Contrat social* ? L'idée n'est pas si folle, si l'on analyse de près le passage où le poète décrit l'avènement d'une société nouvelle après le triomphe des Vertus :

*Regnat Amor, nusquam Discordia, Foedus ubique,
Nam regnum mundi legum moderatur habenis
Ille beatus homo, quem non lascivia frangit,
Non superat fastus, facinus non inquinat, urget
Lucuriae stimulus, fraudis non inficit error.* (24)

Le *Foedus* universel (je ne traduis pas encore ce mot) est illustré par le fait que l'homme « gouverne le royaume du monde par les rênes des lois » (j'en reste pour l'instant à l'interprétation littérale). La condition de cette harmonie est réalisée par la disparition des vices. L'univers moralisé sera celui de la concorde.

Foedus est un terme fréquent chez Lucrèce (mais ici, nouveau problème : comment les Chartrains ont-ils connu Lucrèce, alors qu'ils ne disposaient, semble-t-il, d'aucun manuscrit qui contînt le *De natura rerum* ?) (25). Il signifie alors « loi naturelle ». Ce *foedus* continue de régir les astres, mais non le monde sublunaire, depuis que l'homme

(23) Voir mon article : Jean-Jacques Rousseau et le *Roman de la Rose*, *Revue philosophique*, 1978, pp. 351-358.

(24) Ed. Robert BOSSUAT, Paris, 1955, p. 196, l.IX, v. 387 sqq.

(25) Voir cependant J. PHILIPPE, Lucrèce dans la théologie chrétienne du III^e au XIII^e siècles, et spécialement dans les écoles carolingiennes, *Revue d'Histoire Religieuse*, t. 32, 1895, pp. 284-302 ; t. 33, 1896, pp. 19-36 et 125-162 ; voir aussi G.D. HADZITS, *Lucretius and his influence*, Londres, 1935.

s'est abandonné au désordre et que l'âge d'or a pris fin (26). Revenir à l'innocence primordiale, n'est-ce pas se soumettre de nouveau à l'ensemble de l'ordre cosmique ?

Autre sens possible : celui d'« alliance ». L'Histoire Sainte est une succession de pactes entre Dieu et son peuple, depuis Noé, Abraham et Moïse, jusqu'à la Nouvelle Alliance dont parle l'*Épître aux Hébreux*. La restauration de l'humanité dans la béatitude inaugurerait une amitié plus étroite et parfaite du Père à l'égard d'un homme définitivement purifié : troisième temps de l'Histoire, celui d'une eschatologie comparable à celle du joachimisme.

Cette explication n'est pas si sottise : l'*Anticlaudianus*, comme l'*Apocalypse*, peut se lire à un double niveau, moral et eschatologique. Au niveau moral, l'ouvrage relate une réforme intérieure qui restitue en l'homme l'*imago Dei* par le renoncement à toutes ses faiblesses. Au niveau eschatologique, l'humanité rendue meilleure réalise dès ici-bas la société parfaite qui trouvera son achèvement au paradis. Le chemin de cette félicité d'abord terrestre passe par la connaissance : ce sont les arts libéraux qui vont demander à Dieu la constitution d'un *homo novus*, et c'est la Théologie qui leur sert de guide jusqu'au trône de gloire. Mais la reconquête de la *concordia*, illustrée par la psychomachie, se révèle être une victoire de la liberté, non une victoire de la grâce : pélagianisme implicite, sous-jacent à toute démarche qui se veut moralisante et non mystique. Alain de Lille n'écrit pas un traité de spiritualité, et ce que j'ai dit tout à l'heure de Jean de Hanville pourrait s'appliquer à lui.

Mais au contraire de l'*Architrenius*, l'*Anticlaudianus* s'ouvre à la dimension collective. Le *Foedus* qu'il célèbre est une sorte de contrat social. Le *regnum mundi* du vers suivant n'est peut-être pas métaphorique. Le rétablissement de la *concordia* supprime les barrières entre les hommes. La confusion des langues et la dispersion des peuples, c'était la

(26) Voir l'article *foedus* in Johannes PAULSON, *Index Lucretianus*, Darmstadt, 1961, p. 57 ; on consultera aussi Louis ROBERTS, *A concordance of Lucretius*, suppl. to *ΑΓΩΝ*, 1968.

punition de l'orgueil humain après l'érection de la tour de Babel. Mais le retour universel à l'obédience abolira toute frontière. *Pax hominibus bonae voluntatis*. D'où une société ordonnée, pacifique, respectueuse des lois. Partout, la discipline librement consentie. *Legum habenis* : tous obéiront moins à un code qu'à une exigence intérieure, celle de l'engagement délibéré entre parties contractantes.

L'homme gouvernera le monde et se gouvernera par la soumission au *Foedus*, lui-même défini comme l'ensemble des *leges* qui interviennent comme freins. D'où la disparition définitive de ces facteurs d'*inordinatio* que sont les débordements divers de la chair et de l'esprit. La suite du texte, que je ne cite pas, est beaucoup moins novatrice, puisqu'il s'agit d'une description fort traditionnelle de l'âge d'or. Mais ce qui est important, c'est de souligner que cet âge d'or procède non seulement de l'élimination des vices, mais aussi d'un *consensus* sans réserve sur une légalité unanimement assumée par chacun dans l'intérêt de tous.

Ce contrat universel n'a rien à voir avec le serment féodal, qui sanctionne une relation de seigneur à vassal, d'individu à individu. Il participe d'une mentalité neuve, plus sensible à la totalité. S'inspire-t-il de pratiques corporatives ? J'incline à le penser, et j'y lis l'influence urbaine. Alain de Lille est originaire d'une ville importante ; il a vécu longtemps à Chartres, qui est une autre cité florissante, mais aussi attachée que la métropole du Nord à ses libertés communales. La lente substitution du contrat au serment est d'autre part l'indice d'un embourgeoisement qui contamine peu à peu les juridictions. On se met d'accord non sur une conduite générale et mal définie (les devoirs d'*auxilium* et de *consilium*), mais sur des stipulations précises et fixées une fois pour toutes sur le parchemin. D'où une autre justice, qui récuse la violence de l'ordalie et lui préfère les méandres plus sûrs de l'enquête et de la chicane (27).

(27) Voir Howard BLOCH, *Medieval French Literature and Law*, Berkeley, 1977.

Individu et collectivité. Le bourgeois appartient à des corporations et à des confréries où il découvre une solidarité active, en même temps que son individualisme est aiguisé par la concurrence. Plus que le chevalier, il aspire d'autre part à un bonheur matériel fondé sur un confort qui s'achète. Il rêve d'une société d'abondance, et son utopie s'appelle Cocagne. La profusion de l'Eden retrouvé selon maître Alain n'est pas si contradictoire avec cette chimère.

Le salut de l'humanité selon l'*Anticlaudianus* est celui de l'*homo* enfin redevenu *beatus*. Architrenius était un élu solitaire qui se sauvait grâce à sa culture de clerc, mais l'homme que chante Alain de Lille n'est ni clerc ni noble : il est le citoyen vertueux que ne favorise plus aucun privilège. Sans verser dans l'anachronisme ni vouloir faire de notre poète un démocrate, constatons qu'il n'est pas sensible à l'esprit de caste et que son *Foedus* présuppose chez tous ceux qui s'y soumettent une haute conscience de leur propre autonomie. On pourrait ajouter non sans naïveté feinte que les notions mêmes de catégories sociales inférieures ou supérieures seraient déplacées dans ce contexte de généralisation idéaliste, et que de toute façon, la constitution d'un contrat suppose la reconnaissance réciproque de toutes les parties dans leur dignité propre. Tout ceci pour dire que la perspective choisie par maître Alain se fonde sur un relatif égalitarisme de fait, qui ne serait pas sans lien avec l'appartenance urbaine de ce penseur.

Car quels que soient, au XII^e siècle, les conflits à l'intérieur de la cité (entre patriciat et bourgeoisie plus humble, entre maîtres et compagnons ou entre métiers honorables et métiers moins flatteurs — car les drapiers ont le pas sur les fripiers et les cordonniers sont mieux considérés que les savetiers), il n'en reste pas moins que tous les habitants de la ville, s'ils sont de naissance libre, ont théoriquement les mêmes droits et les mêmes devoirs. La commune, dans son principe, est égalitaire. Comme sont égaux dans l'*Anticlaudianus* les co-signataires du contract, puisqu'ils obéissent à des lois qui sont l'expression de la *concordia* et que le ciment

de cette concorde est l'adhésion individuelle au pacte collectif.

On objectera que la clergie est une réalité ouverte et que l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne, au début du XIII^e siècle, était dit-on un fils de serf. Reste que les clercs sont le plus souvent très attachés aux privilèges de leur savoir. Alain de Lille lui-même ne vient-il pas de faire l'apologie de la culture cléricale quand il a lancé les *artes* à l'assaut du ciel ? Mais la science a triomphé, lorsque les vertus ont défait les vices. Le temps est alors venu où tout est devenu possible à tous (faut-il sous-entendre : le temps où tous auront accès au savoir ?)...

Alain de Lille aurait-il dépassé son époque en faisant fi des cloisonnements ? Il n'est pas indifférent de noter que, dans la phase terminale de la psychomachie, il fait vaincre Avarice, le dernier adversaire en lice, par Largesse, qui est par excellence vertu chevaleresque (et cet ultime affrontement met en présence deux comportements opposés quant à l'usage de l'argent). Comme si chevaliers, clercs et bourgeois communiaient enfin dans le même culte d'une générosité efficace. Autre vision utopique des choses ! mais à partir de la constatation toute matérielle que tout se paie...

L'*Anticlaudianus* aurait donc inventé le contrat social, qui n'est, semble-t-il, jamais attesté avant lui (28), et qui n'intervient guère chez Jean de Meung, à moins d'interpréter dans ce sens les passages du *Roman de la Rose* qui relatent l'élection du premier roi ou l'institution du mariage (29). Faut-il

(28) Ce qui préexiste toutefois à cette notion de contrat est l'idée que le bon ordre de la cité présuppose le *consensus* des citoyens, et la conception d'une loi supérieure, d'ordre moral, auquel est soumis le détenteur du pouvoir : l'infraction à cette foi détermine la dégradation de son autorité en tyrannie. Tout ceci se trouve déjà dans la *Politique* d'Aristote, qui en principe n'est pas encore accessible aux auteurs du XII^e siècle ; et pourtant on constate la présence de cette politologie dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury (éd. C. WEBB, Oxford, 1909).

(29) *Ed. cit.* (voir n. 9), t. 2, v. 9579 *sqq.* et 13877 *sqq.* Le premier de ces passages relate comment, après la dégradation de l'âge d'or initial, la multiplication des tensions et des désordres obligea les hommes à choisir, pour arbitrer les conflits et exercer une repression

déduire que Jean-Jacques Rousseau connaissait Alain de Lille ? Je laisse la question ouverte, qui appellerait bien des enquêtes. Mais je souhaite que l'on y réfléchisse. Le XVIII^e siècle était mieux informé qu'on ne le croit sur la pensée du moyen âge (30). L'entreprise, n'en doutons pas, serait fructueuse, et riche de surprises diverses !

Pour en revenir à maître Alain, force est de le ranger parmi les utopistes. Il dépeint un meilleur des mondes à partir d'un âge d'or nostalgique marqué par l'abondance et par l'ingénuité. L'avenir qu'il dessine est celui d'un bonheur universel qui aura pour effet d'abolir l'Histoire. Et comme presque tous les utopistes, son prophétisme est celui d'un intellectuel qui croit de toutes ses fibres à l'efficacité du savoir. C'est ce qui fait sa modernité, mais cette modernité relève de tout un héritage.

L'*Anticlaudianus* s'inscrit dans une tradition qui n'est pas seulement celle des chantres de l'âge d'or. Les Chartrains ont cru en l'homme ; ils ont rêvé de le sauver par la connaissance. Leur amour de la nature et de la vie n'était pourtant pas toujours inconditionnel (31), mais ils n'en croyaient

nécessaire, *un grand vilain fort et cosru*, qui fut le premier souverain et s'empressa de se constituer une armée et une police qu'il rétribua grâce à l'invention de la fiscalité. Le second passage expose qu'après un long stade dévolu à une érotique trop libre, l'humanité se vit contrainte à instituer le mariage pour éviter les querelles successives aux raptés et conférer aux enfants la stabilité d'une éducation familiale à la fois sereine et continue.

(30) Sur la connaissance du *Roman de la Rose* à cette époque, voir Marc-René JUNG, *Der Roseroman in der Kritik seit dem XVIII Jahrhundert, Romanische Forschungen*, t. 78, 1966, pp. 203-252.

(31) Voir le c.r. dans *Speculum*, t. 50, 1975, pp. 537-540, par Winthrop WETHERBEE, de Brian STOCK, *Myth and Science in the XIIth Century. A study of Bernard Silvestre*. Pour Brian Stock, la notion d'*involutrum* (opacité des choses, dont le sens est à dégager d'une confusion initiale qui participe de la matière et du chaos) est évidemment complémentaire de celle d'*integumentum* (qui lit sous les phénomènes sensibles une série d'interprétations symboliques). Le sage déchiffre le réel et le rend cohérent, et il défriche ainsi, métaphoriquement, la *silva* ou forêt primitive qu'il ouvre à la culture : conception optimiste du monde et de la science à laquelle ne souscrit pas W. Wetherbee. Celui-ci rappelle en effet que dans son *De mundi universitate* ou *Cosmographia*, Bernard Silvestre présente

pas moins à une sorte de progrès continu, métaphorisé par l'image des nains perchés sur les épaules des géants, qui est déjà en soi une vision utopique de l'évolution humaine (32). La vraie question est peut-être de savoir quelle fut leur exacte audience ; ils produisaient en milieu relativement clos, et leur message était trop novateur pour être intégralement perçu. Les aspects utopiques de leur pensée ont longtemps échappé même aux critiques modernes — et Winthrop Wetherbee passe beaucoup trop vite, à mon sens, sur les textes qui m'ont retenu, dans son magistral ouvrage sur la poésie platonisante au XII^e siècle —. Mais il est quelqu'un qui ne s'est pas trompé sur les virtualités de mutation idéologique en germe dans leurs écrits : c'est Jean de Meung, qui s'est voulu le diffuseur de leur message, et qui l'a propagé partiellement dans son *Roman de la Rose*. Ici s'ouvrirait un autre dossier, celui de l'utopie dans ce chef-d'œuvre immense. J'ai moi-même, naguère, entrepris cette recherche (33) que je n'ai certes pas épuisée. Le débat sur l'utopisme clérical au moyen âge est loin d'être clos. Puisse la discussion qui va suivre lui apporter quelques nouvelles clartés.

Université de Caen

(†) Jean-Charles PAYEN

l'union, à la naissance, de l'âme et du corps comme une chute de l'âme dans la matière, et insiste sur le fait que l'âme appréhende la vie. L'*hylé* est pesante et son poids sur le *noys* est dramatique. Voir aussi *Platonism and Poetry ...* (cf. n. 14), p. 176 (Physis forme le corps humain et Nature lui adjoint l'âme qui procède d'Urania), et p. 185 (la génération est indissolublement liée à la fragilité de la vie). Le contraste entre la permanence de l'univers et la mortalité de l'homme donne lieu, dans le texte, à l'expression d'un pessimisme relatif, celui du *vanitas vanitatum* (*ibid.*, p. 182).

(32) Voir Winthrop WETHERBEE, *Platonism and Poetry ...*, p. 250.

(33) Dans ma *Rose et l'utopie*, voir ci-dessus, note 9.