Les intellectuels et le pouvoir au moyen âge : réflexions sur l'imaginaire social

Autor(en): **Paravicini Bagliani, Agostino**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1984)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870766

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LES INTELLECTUELS ET LE POUVOIR AU MOYEN ÂGE

Réflexions sur l'imaginaire social

L'histoire des intellectuels au Moyen Age peut être retracée à l'aide de nombreux documents et de différentes méthodes d'analyse. Peu de sources permettent pourtant de saisir comment les intellectuels se sont «pensés» à partir du moment où ils ont joué un rôle particulier au sein de la société (XIe-XIIe siècles).

Les textes qui ont trait à l'imaginaire social élaborent, surtout à partir de l'An Mil, des schémas de la répartition sociale sur la base d'une trifonctionnalité qui conduira à la théorie des «trois états». En suivant les différentes phases de l'irruption des valeurs intellectuelles dans ces schémas, nous pouvons mieux définir la position sociale — dominante — qui a été attribuée aux intellectuels et, partant, mieux comprendre les rapports — potentiellement conflictuels — qui s'instaurent entre cette nouvelle figure sociale et la première des trois fonctions de l'imaginaire social: celle du sacré.

Au déclin du Moyen Age, la position des intellectuels se présente de façon complexe. D'une part, la corporation universitaire fournit un «espace» au sein duquel un concept comme l'autonomie de la science (étranger en tant que tel au Moyen Age) a pu germer et se développer. D'autre part, l'aspiration consciente à l'immortalité des productions intellectuelles place les intellectuels, à plus ou moins grande échéance, sur une trajectoire laïcisante.

Au sein du débat historiographique actuel, le thème des intellectuels occupe une place importante.[1] Il est vrai que l'actualité politique, dans bien des pays du globe, nous rappelle presque quotidiennement la fragilité des acquisitions historiques somme toute assez récentes que sont la liberté et l'autonomie des intellectuels. Par ailleurs, les historiens semblent prendre de plus en plus conscience du fait qu'une réflexion historique générale ne peut éluder le problème des rapports entre intellectuels et pouvoir, surtout lorsque ce terme d'intellectuel est pris dans son acception large, englobant, outre les institutions et les groupes sociaux, les

---

Leçon inaugurale donnée le 26 mai 1983 à l'Université de Lausanne.

schémas de conduite qui influencent et déterminent le fonctionnement d'une société.[2]

Les historiens des sociétés occidentales à l'époque médiévale n'ont pas été absents d'un débat aussi central. Grâce aux études de médiévistes comme Jacques Le Goff[3] pour la France, Alexander Murray[4] pour l'Angleterre, Peter Classen[5] pour l'Allemagne, Giovanni Tabacco[6] et Claudio Leonardi[7] pour l'Italie, nous savons mieux aujourd'hui que le Moyen Age a façonné de manière originale et décisive la figure sociale de l'intellectuel moderne, encore que le Moyen Age lui-même n'ait pas connu le mot que nous sommes habitués à utiliser pour désigner des hommes de culture ayant une charge particulière, spécifique, au sein de la société.

S'il est bien évident que des fonctions de type intellectuel ont existé au sein de la répartition sociale de nos sociétés occidentales avant qu'un nouveau terme vienne délimiter et fixer la réalité de cette figure sociale, il est bon de rappeler qu'au Moyen Age le mot *intellectualis* est un adjectif et que son usage ne concerne que le domaine philosophique et théologique, et non le domaine social. En fait, il faut attendre le milieu du XIXe siècle pour voir s'imposer ce terme dans le langage social en tant que substantif — pour la première fois, semble-t-il, dans les milieux de l'intelligentsia russe.[8]

Le thème des rapports entre les intellectuels et le pouvoir au Moyen Age est trop vaste pour que je puisse l'aborder ici dans tous ses aspects. Aussi je me fixerai des limites précises.

Chronologiques tout d'abord. Je me tournerai surtout vers les XIIe et XIIIe siècles, c'est-à-dire vers la période qui marque la rupture la plus sensible dans la longue histoire des intellectuels au Moyen Age; une période qui coïncide — et ce n'est certes pas un hasard — avec la naissance des universités: une nouvelle structure d'enseignement supérieur, depuis lors au centre de l'activité intellectuelle occidentale, mais aussi un espace juridique nouveau, dont l'existence même était de nature à modifier en profondeur les rapports entre intellectuels et pouvoir, ne serait-ce que parce qu'il portait en son sein les germes capables de se transformer en un nouveau pouvoir.[9]

Limites thématiques, ensuite. Pour aller rapidement au cœur du problème, et en écartant d'autres méthodes d'analyse, plus lentes, comme la prosopographie, j'interrogerai surtout des textes ayant trait à l'imaginaire social. Je me demanderai surtout si, et

dans quelle mesure, l'émergence des nouvelles structures intellectuelles du XIIe siècle a influencé les définitions de l'imaginaire social, définitions auxquelles les médiévistes ont consacré d'importantes études[10] à partir des théories duméziliennes sur la trifonctionnalité des sociétés indo-européennes[11].

Quelle place occupe l'activité intellectuelle dans les définitions médiévales des répartitions sociales? Et surtout que nous disent ces dernières sur les rapports existant entre intellectuels et pouvoir?

Si, entre l'antiquité chrétienne[12] et le début du Moyen Age[13], les figures de l'imaginaire social élaborées par les élites dominantes furent relativement nombreuses, autour de l'An Mil se mit en place une figure ternaire destinée à une très longue histoire.

Les origines de cette figure ternaire sont aujourd'hui trop connues pour que nous devions les retracer ici. Rappelons simplement que cette formule fait surface plus ou moins explicitement dans des textes de l'extrême fin du Xe et du début du XIe siècle (gloses à la traduction du *De consolatione philosophiae* de Boèce par le roi Alfred le Grand, autour de 893-901; *Miracles de saint Bertin*, rédigés peu après 900; Rathier de Vérone, vers 936) et se trouve presque à l'état pur dans l'*Apologeticus* d'Abbon de Fleury (en 993)[14] et dans deux sermons du moine anglais Aelfric (environ 1005/1006) et de l'archevêque d'York Wulfstan (entre 1005/1006 et 1023)[15]. Les formulations les plus célèbres sont certes celles de deux évêques capétiens, descendants de la très haute noblesse carolingienne et plus particulièrement lorraine.

Le premier, Adalbéron, neveu de l'archevêque de Reims du même nom et cousin germain des ducs de Lorraine, chancelier du roi Lothaire (954-986), évêque de Laon depuis 977, dans un poème adressé au roi Robert que l'on peut faire remonter aux années 1025-1027, période charnière pour la royauté capétienne[16], résume ainsi la réalité sociale de son temps:

Triplex ergo Dei domus est quae creditur una.
Nunc orant, alii pugnant aliique laborant.
Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur:
Vnius offitio sic stant operata duorum,
Alternis uicibus cunctis solamina prebent.
Est igitur simplex talis connexio triplex.[17]

La maison de Dieu est donc triple, elle qui semble une.
Ici-bas, les uns prient, d'autres combattent et d'autres
[travaillent.

> Ces trois sont ensemble et ne se séparent pas:
> Aussi l'ouvrage de deux repose-t-il sur l'office d'un seul,
> Chacun à son tour apporte à tous le soulagement.
> Elle est donc simple cette triple liaison.

Le deuxième, Gérard, évêque de Cambrai de 1012 à 1051, cousin germain de la mère d'Adalbéron, membre influent de l'entourage de l'empereur Henri II, dont il avait été le chapelain, aurait prononcé une phrase analogue lors d'un de ses discours:

> Depuis l'origine, le genre humain est divisé en trois, entre les gens de prières *(oratores)*, les cultivateurs *(agricultores)* et les gens de guerre *(pugnatores)*; [...] chacun est l'objet de part et d'autre d'un soin réciproque.[18]

Cette figure ternaire, composée donc d'*oratores*, de *bellatores* et de *laboratores*, essayait de combiner les deux données fondamentales de l'organisation sociale du haut Moyen Age: hiérarchie et solidarité. Elle plaçait, comme l'a rappelé Georges Duby dans un ouvrage remarqué[19], deux ordres au-dessus du troisième. En outre, cette superposition de ceux qui prient (les *oratores*: le pouvoir spirituel) et de ceux qui combattent (les *bellatores*: le pouvoir féodal, le pouvoir civil) à ceux qui travaillent (les *laboratores*: le peuple) n'était que le prolongement d'une figure binaire beaucoup plus ancienne qui avait été élaborée au départ par des gens d'Eglise, pour lesquels la société chrétienne se trouvait divisée en deux: d'un côté le clergé, de l'autre le peuple.

A cette structure fondamentale, qui était considérée de droit divin, venait s'ajouter et se superposer à son tour une autre figure binaire qui concernait exclusivement les dirigeants de la société, qu'ils fussent chefs d'Eglise ou chefs du peuple; dans cette figure binaire les détenteurs du pouvoir — ecclésial et civil — se trouvaient en face du peuple: les dirigeants *(pre-lati)* face au peuple *(sub-diti)*.[20]

Cette deuxième figure binaire avait été formulée par le pape Gélase Ier vers l'extrême fin du Ve siècle. Elle constituait le fondement de la célèbre doctrine politique des deux pouvoirs:

> Ce qui principalement régit le monde est double, l'autorité sacrée des pontifes et la puissance royale.[21]

Formule que Charlemagne reprendra à son compte, dans les termes mêmes employés par le pape Zacharie s'adressant à Pépin le Bref:

> Aux princes, aux hommes du siècle et aux guerriers *(bellatores)* revient le soin de prendre garde à l'astuce des ennemis et de défendre le pays; aux évêques, aux prêtres et aux serviteurs de Dieu, il appartient d'agir par les conseils salutaires et par les prières — afin que, grâce à Dieu, nous priant *(orantibus)*, ceux-là combattant *(bellantibus)*, le pays demeure sauf.[22]

En ce qui concerne les fondements théoriques du pouvoir, la binarité avait été l'image dominante au haut Moyen Age, du Ve siècle à l'An Mil, époque où émerge une nouvelle formule de l'imaginaire social, riche d'un élément nouveau, qui était resté silencieux pendant un demi-millénaire: une formule trifonctionnelle qui était peut-être plus apte à décrire un monde en pleine mutation.[23]

Or, quelle place occupent les intellectuels à l'intérieur de ce schéma trifonctionnel?

Aucune, si nous nous référons au rôle social de l'homme de culture. Même la fonction intellectuelle dans son acception la plus stricte n'est pas considérée dans ces figures binaires ou ternaires de la société médiévale. Et ce n'est certes pas un hasard.

Aucune place ne pouvait lui être réservée. L'intellectuel du haut Moyen Age, comme vient de le souligner Claudio Leonardi[24], se comprend à l'intérieur d'une société à forte dominante ecclésiale, dans laquelle rationalité et fonction sociale de l'intellectuel se confondent avec son objectif premier qui est celui de produire des «normes» à partir de l'exégèse, de l'interprétation des Ecritures. Bien sûr, l'école existe au haut Moyen Age, comme existent aussi le maître, le penseur, l'intellectuel; mais leur action et leurs instruments d'élaboration critique sont hautement finalisés: les *artes liberales*, le *trivium* et le *quadrivium* sont l'instrument de la réception et de la transmission de la «norme» que constituent la Bible, les Pères de l'Eglise et les autres *auctoritates*. Chez un Isidore de Séville ou un Bède le Vénérable, le cosmos est étudié, analysé, pensé non pas par rapport à sa justification sociale, mais par rapport à sa finalité spirituelle, surnaturelle, qui seule peut fournir la clef de lecture de l'histoire et de la société. Les droits et les fonctions de la raison — et partant du rôle de l'intellectuel — doivent être considérés à l'intérieur de cette vision unitaire, spirituelle et intellectuelle à la fois, une vision unitaire, globale, qui ne pouvait pas conduire à une prise de conscience de l'intellectuel comme figure sociale particulière, autonome, distincte. Il faut le souligner: les intellectuels du haut Moyen Age ne se sont pas «pensés» comme tels.

Il est vrai qu'avec la «Renaissance carolingienne»[25], l'action d'Alcuin et la réforme scolaire de Charlemagne, les choses commencent à bouger. Le *magister* est placé beaucoup plus que dans le passé au centre de la vie sociale. La figure de l'intellectuel se précise. De nouveaux éléments, destinés à une très longue histoire, font timidement surface: volonté de spécialisation, désir d'autonomie, tendance à la corporation.[26]

Mais Alcuin, abbé de Saint-Martin-de-Tours ainsi que conseiller culturel de Charlemagne, transmet des techniques de connaissance en même temps qu'une vision globale et unitaire du savoir et de la vie.[27]

En fait, c'est seulement à partir du moment où cette vision globale est mise en discussion par la raison que l'on peut voir émerger une nouvelle figure de l'intellectuel. Les traits distinctifs de l'intellectuel — spécialisation, autonomie, corporation — acquièrent une force et une charge nouvelles: c'est dans ce sens, et dans ce sens surtout, qu'Abélard peut être considéré comme «le premier intellectuel du Moyen Age», selon la formule de Jacques Le Goff.

L'emploi de la raison et des instruments critiques qui la soutiennent — c'est-à-dire la dialectique et la logique, ces nouvelles structures mentales et pédagogiques qui se mettent en place dans l'Occident médiéval au cours du XIIe siècle, tant à Paris dans le domaine de la philosophie qu'à Bologne dans le domaine du droit — auront des répercussions importantes sur la nouvelle figure de l'intellectuel occidental.[28]

Les contemporains en sont pleinement conscients. A propos de la phrase de saint Paul «Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Cor. 3, 17), un élève d'Abélard utilise des concepts nouveaux, audacieux, qui font pressentir que les changements sont radicaux et que l'aventure de l'esprit déclenchée par Abélard et son école est irréversible.

Ce commentateur explique en effet que cette phrase signifie

> que l'esprit est libre sans qu'il y ait obstacle pour la compréhension. Nous possédons cette liberté dans notre prédication: nous croyons, en effet, ce que croyaient nos prédécesseurs, mais dans notre compréhension, dans notre travail critique, nous nous en éloignons parce que nous pouvons tout interpréter de la façon la plus minutieuse[29].

Le mouvement est lancé. Des mots comme «libertas intelligentiae», «libere intelligere» sont lâchés. Certes, ces termes n'ont pas

le même sens que nous leur donnons. Ils sont strictement réservés à l'étude «critique» des textes, ce qui constitue l'essence des nouvelles universités médiévales. Il n'y a au départ aucune contestation de type social ou politique derrière ces aspirations, du moins pas explicitement. Abélard n'est pas un intellectuel de la contestation ou de l'anarchie. Mais la primauté de la raison constituait déjà pour l'époque une gageure politique. Bernard de Clairvaux, le grand rival et accusateur public d'Abélard ne s'y était du reste pas trompé. Le fond du conflit que Bernard mène sans répit, jusqu'à la condamnation d'Abélard, touche au rôle qui doit être accordé à la raison. Bernard ne pouvait accepter qu'on opposât à la foi chrétienne les valeurs de sa propre raison. Il ne le cache du reste pas. Son accusation va au cœur du problème. «Abélard, dira-t-il, pendant qu'il se prépare à rendre raison de tout, même de ce qui est au-dessus de la raison, s'oppose et à la raison et à la foi.»[30]

Quelques générations plus tard, pour un homme de science de la valeur de Michel Scot, le célèbre traducteur d'Aristote et l'astronome de Frédéric II Hohenstaufen, le problème semblait résolu. Michel Scot, lui-même homme d'église, pouvait affirmer:

> Quatre sont les éléments qui font un homme sage: l'intelligence de la raison, l'application, l'expérience du savoir et une très bonne mémoire. La science est la noble possession de l'intellect, ou un état acquis par la contemplation de la puissance intelligible.[31]

Un siècle avant, un contemporain de Bernard de Clairvaux, Honorius Augustodunensis, déclarait: «Ce n'est pas la force de la discipline philosophique ou l'éloquence des arts libéraux qui fait un homme sage.» La sagesse, c'est l'amour de Dieu et l'obéissance à ses commandements, ajoutait-il encore.[32]

En un siècle — et quel siècle! — le binôme «sagesse-foi» était substitué — ou, pour être plus précis, pouvait commencer à être substitué — par celui de «sagesse-raison».[33]

Les réflexions de Michel Scot sur le rôle social de l'intellectuel doivent retenir encore notre attention. Dans un autre passage de l'introduction à son grand traité sur l'astrologie, encore inédit, Michel Scot opère, dans la représentation de la hiérarchie sociale, un changement de structure dont l'importance doit être soulignée ici.[34]

En se référant à l'un des ouvrages qui a le plus marqué le symbolisme social du Moyen Age — la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys[35], qui plaçait toute personne dans l'au-delà à l'intérieur d'une hiérarchie supranaturelle, Michel Scot se permet d'intervertir la succession des trois premiers ordres, ceux des Séraphins, des Chérubins et des Trônes. Les Séraphins, l'ordre de ceux qui aiment Dieu, passent au deuxième rang. La première place est occupée par l'ordre des Chérubins, dont font partie les savants, les *sapientes*. Les détenteurs du pouvoir spirituel (les *prelati*) sont placés seulement en troisième place, dans l'ordre des Trônes.[36] Ce changement de structure est important.[37] Le détenteur du savoir placé dans un ordre de la hiérarchie céleste supérieur à celui du pouvoir spirituel! Le fait est qu'en un siècle — entre le début du XIIe siècle et le début du XIIIe siècle, le savoir et l'acquisition du savoir étaient devenus des valeurs propres, distinctes, autonomes. Les intellectuels commencent à se «penser» comme tels.

Dans les années 1100, l'imaginaire social était encore celui que nous avons vu émerger dans les affirmations d'Adalbéron de Laon et de Gérard de Cambrai, affirmations qui ne faisaient aucune place à l'activité intellectuelle en tant que telle. Un siècle plus tard, un grand maître de Paris, futur archevêque de Cantorbéry et grand rival politique du roi d'Angleterre — Etienne Langton — décrit la société à l'image traditionnelle du corps. Lui aussi intervient dans la structure, et d'une façon bien visible. Pour Etienne Langton, les membres les plus nobles, les meilleurs, sont l'œil et le cœur. Ils représentent les clercs et les docteurs *(doctores)*.[38] La main droite, qui tient l'épée, symbolise les puissants, c'est-à-dire la deuxième fonction dans la tripartition sociale bien connue; la plante des pieds symbolise «les plus petits qui travaillent et peinent *(laborant)* sur la terre pour fournir la nourriture corporelle à ceux qui sont au sommet, c'est-à-dire aux grands *(maiores)*, afin que ceux-ci leur procurent la nourriture de l'esprit»[39].

On l'aura remarqué: une nouvelle figure, portée par un terme d'une signification nouvelle — *doctor* — fait irruption dans l'imaginaire social. Les détenteurs du savoir, les intellectuels des nouvelles universités médiévales, se placent de façon explicite à l'intérieur de la première fonction, celle du pouvoir spirituel. Leur pouvoir n'est du reste pas mince, puisque c'est d'eux, c'est des *doctores* et des *magistri* que les clercs reçoivent le savoir nécessaire pour leur fonction pastorale et ecclésiale.

Cette émergence du *doctor* à côté du clerc est, à plusieurs niveaux, de type conflictuel. Cette conflictualité potentielle concerne la structure entière, c'est-à-dire les trois ordres dont se compose l'image trifonctionnelle de la répartition sociale. Tout d'abord c'est le clerc illettré, non pourvu du nouveau savoir intellectuel et professionnel qui fera problème. Le clerc illettré[40] est rejeté dans un rôle marginal.

Dans sa *Summa*[41], Henri de Gand, l'un des grands maîtres parisiens de la fin du XIIIe siècle, ira jusqu'à se demander avec étonnement pourquoi le Christ avait choisi comme apôtres des hommes non savants, incultes. Henri de Gand admet avoir de très grandes difficultés à trouver une réponse. C'est un mystère, dit-il. La seule explication qu'il avance: les circonstances spéciales de l'époque historique à laquelle vécut le Christ. Mais, ajoute-t-il, maintenant les circonstances sont interverties, et les savants seuls devraient être appelés à guider le peuple de Dieu.[42]

En ce qui concerne le clerc illettré, les témoignages pourraient être multipliés. Citons encore un texte de Giraud de Barri, qui intéresse de plus près le propos qui est le nôtre. Chez Giraud de Barri les clercs illettrés sont considérés comme des nobles inhabiles à la guerre:

> Ils restent stupides à la vue d'un livre de lecture pour enfants comme devant un soudain spectacle de théâtre, car ils ignorent que ce sont là les instruments des clercs, alors que le forgeron sait que les filets sont les instruments des pêcheurs et que le pêcheur sait que l'enclume et le marteau sont les instruments du forgeron.[43]

Encore une fois: clercs, nobles, artisans. La trifonctionnalité est sauve. Mais seulement en surface. En fait, le terme même de clerc subit une transformation sémantique considérable.

Ce terme, qui servait depuis le très haut Moyen Age à désigner une élite ecclésiale, vient se charger, à partir du XIIe siècle, d'une signification intellectuelle: le terme de *clericus* (de *clergie*) devient synonyme de *savant*. Pour Boniface VIII, le grand médecin catalan Arnauld de Villeneuve était «maior clericus», le plus grand savant.[44] Wyclif est pour ses contemporains le plus grand clerc qu'ait connu l'Université d'Oxford, etc.[45]

Le *sapiens* et le *clericus*, le savant et le clerc: deux figures, deux concepts qui entrent en tension. Alexandre Murray parle d'usurpation inconsciente du terme de *clericus* de la part des

savants.[46] Inconsciente ou non, l'usurpation est réelle.[47] Le sens d'«élite» qui est sous-jacent au terme de *clericus* (à l'origine, le mot grec de *kleros* était un objet désignant une personne dans un tirage au sort, d'où le sens de personne choisie par le sort) ressurgit pour accompagner le changement structural que connaît la figure de l'intellectuel à partir du XIIe siècle.

L'irruption de la figure de l'intellectuel dans la première fonction de l'imaginaire social est source de conflit également avec la deuxième fonction, celle des *milites*, des chevaliers. Les raisons sont multiples. Face aux valeurs de la noblesse de sang, les valeurs intellectuelles opposent un ordre nouveau fondé sur le mérite. La nouvelle noblesse est celle de l'esprit.

Déjà vers 1070 nous lisons dans une lettre de Bernard d'Hildesheim, adressée à un élève aristocrate qui s'était distingué dans ses études et par ses vertus:

> qu'il avait distingué la noblesse de sang par la liberté de l'esprit et que par cette distinction il devait se considérer comme annobli.[48]

La nouvelle noblesse de l'homme, celle de l'esprit, image de la divinité[49], est placée par les Goliards avant l'antique noblesse de l'homme, celle des vertus dérivant du lignage, de la maîtrise de soi, de la promotion des humbles, qui symbolise ici le monde des chevaliers.

Jacques Le Goff faisait remarquer qu'au fond du fameux débat entre le clerc et le chevalier qui a inspiré tant de poèmes goliardiques il y a la rivalité de deux groupes sociaux face à la femme. Les Goliards ne croient pas pouvoir mieux dire leur supériorité en face des féodaux qu'en vantant la faveur dont ils jouissent auprès des femmes.[50]

Cette mutation profonde des valeurs est l'expression privilégiée d'une lutte entre groupes sociaux. Que se passait-il? Le fait nouveau était que le savoir devenait l'un des principaux moyens d'ascension sociale. Par l'acquisition de la *litteratura*, du savoir professionnel offert et diffusé par les nouvelles structures d'enseignement qui s'appelleront bientôt, vers la fin du XIIe siècle, les *universitates*, on pouvait s'élever dans la hiérarchie sociale et atteindre même l'enviable place réservée à la première fonction. L'ordre strictement hiérarchisé et peu mobile du haut Moyen Age était mis en péril par une mobilité sociale croissante.

L'acquisition du savoir pouvait permettre aux *servi* et aux *rustici*, c'est-à-dire aux représentants de la troisième fonction, de bénéficier de cette mobilité sociale. Walter Map, représentant illustre de l'intelligentsia anglaise de la fin du XIIe siècle, ne peut l'admettre vraiment. Se penchant sur l'Angleterre de son temps, il observe que

> les nobles de notre pays ou ne daignent pas élever leurs enfants dans les sciences ou en ont la paresse, et pourtant il n'est permis qu'aux *hommes libres* d'acquérir les arts, et c'est bien pour cette raison qu'ils sont appelés libres. Mais les serfs, que nous appelons paysans, s'efforcent au contraire d'élever leurs enfants, ignominieux et ignobles, dans les arts, qui ne les concernent en rien, et ceci non pas pour les éloigner de leurs vices, mais pour leur assurer des richesses. Plus ils accumulent de savoir dans les arts (c'est-à-dire: les arts libéraux), plus ils deviennent dangereux. Les arts sont en effet le glaive des puissants, qui se modifie selon l'usage qu'on en fait.[51]

Artes enim gladii sunt potentum: les affirmations de Walter Map, fortes et lucides à la fois, méritent toute notre attention. Dans ces dernières décennies du XIIe siècle, le savoir est perçu désormais comme un pouvoir, un pouvoir qu'il ne faut pourtant pas distribuer socialement à l'aveuglette, puisqu'il «se modifie selon l'usage qu'on en fait». Le témoignage de Walter Map constitue par ailleurs une défense nostalgique et tragique à la fois des anciennes valeurs sociales et intellectuelles, celles qui dérivaient de l'antinomie d'origine antique entre *arts libéraux* et *arts mécaniques*, qui étaient en train de céder sous la pression des nouvelles réalités sociales, celles de la société urbaine et marchande.[52] La lecture d'une situation sociale en pleine mutation — considérée ici sous l'angle des modifications apportées par l'irruption des nouvelles valeurs intellectuelles — suscitée par ce témoignage est d'autant plus saisissante pour nous qu'elle se situe, faut-il le souligner, dans la tradition de la représentation imaginaire de la société.

Le phénomène de l'ascension sociale permise ou provoquée par l'acquisition d'un savoir professionnel est, au XIIe siècle déjà, tellement fort qu'il se fixe dans des images iconographiques et littéraires. Ce n'est certes pas un hasard si le célèbre manuscrit des *Carmina Burana*[53] — le recueil de poésies goliardiques le plus complet, datant des premières années du XIIIe siècle[54] — porte sur son premier feuillet une des représentations les plus anciennes

de la roue de la fortune[55], image utilisée ici en tant que symbole de la mobilité sociale.[56]

Ce n'est certes pas un hasard non plus si Jean de Salisbury, l'un des plus influents intellectuels anglais du XIIe siècle, utilise l'image de l'échelle de Jacob pour décrire Paris, qui était alors en train de devenir la ville des intellectuels par excellence au sein de l'Occident médiéval. Dans une lettre de 1164, adressée à Thomas Becket, il dit:

> J'ai fait un détour par Paris. Quand j'y ai vu l'abondance de vivres, l'allégresse des gens, la considération dont jouissent les clercs, la majesté et la gloire de l'Eglise tout entière, les diverses activités des philosophes, j'ai cru voir, plein d'admiration, l'échelle de Jacob dont le sommet touchait le ciel et qui était parcourue par des anges en train de monter et de descendre. Enthousiasmé par cet heureux pèlerinage j'ai dû avouer: le Seigneur est ici et je ne le savais pas. Et ce mot du poète m'est venu à l'esprit: Heureux l'exilé qui a cet endroit pour demeure.[57]

Nous le voyons: pour un intellectuel de la valeur de Jean de Salisbury, le voyage à Paris est un heureux pèlerinage. Le pèlerinage par excellence, même. Devrons-nous nous étonner si à la même époque Paris est identifiée à la nouvelle Jérusalem? C'est ainsi que s'exclame en tout cas Philippe de Harvengt, en écrivant à un jeune disciple:

> Poussé par l'amour de la science, te voilà à Paris et tu as trouvé cette Jérusalem que tant désirent. C'est la demeure de David [...], du sage Salomon. Un tel concours, une telle foule de clercs s'y presse que ceux-ci sont en voie de surpasser la nombreuse population des laïcs. Heureuse cité où les saints livres sont lus avec tant de zèle, où leurs mystères compliqués sont résolus grâce aux dons du Saint-Esprit, où il y a tant de professeurs éminents, où il y a une telle science qu'on pourrait l'appeler la cité des belles-lettres.[58]

Paris est donc une nouvelle Jérusalem, du moins pour les intellectuels qui suivent le mouvement. Pour les autres, Paris est la nouvelle Babylone. L'aversion pour la civilisation urbaine naissante et ses valeurs se double d'un mépris profond pour les valeurs intellectuelles qu'elle représente désormais au niveau européen. Bernard de Clairvaux stigmatise ainsi Paris, cette ville

de perdition, et en appelle aux étudiants pour qu'ils fuient du milieu de Babylone et sauvent leur âme:

> Volez tous ensemble vers les villes du refuge [...] Vous trouverez bien plus dans les forêts que dans les livres. Les bois et les pierres vous apprendront plus que n'importe quel maître.[59]

Le moine Pierre de Celles enchaîne:

> Ô Paris, que tu sais ravir et décevoir les âmes. Chez toi les filets des vices, les pièges des maux, les flèches de l'enfer perdent les cœurs innocents [...] Heureuse école au contraire que celle où c'est le Christ qui enseigne à nos cœurs la parole de la sagesse, ou ni travail ni cours ne nous apprennent la méthode de la vie éternelle! On n'y achète pas de livres, on n'y paie pas de professeur d'écriture, là nul embrouillamini des disputes, nulle intrication des sophismes, la solution de tous les problèmes y est simple, on y apprend les raisons de tout.[60]

Le transfert symbolique opéré par Philippe de Harvengt était de taille: souvenons-nous, Jérusalem, avec le mouvement des croisades, c'est-à-dire, dès la fin du XIe siècle, était devenue pour les consciences de la chrétienté latine le centre du monde.[61] Sur le plan de l'imaginaire, le concept de «Jérusalem céleste» occupera une place toujours plus grande. Dès le début du XIIe siècle, Honorius d'Autun y opérera, du reste, un transfert intégral de la formule trifonctionnelle d'Adalbéron de Laon. Dans la Jérusalem céleste d'Honorius[62], les figures et les rôles sociaux sont distribués selon le même schéma tripartite: les *pre-lati* (ou sénateurs) dans la première fonction; les *milites* dans la deuxième; le *populus* dans la troisième.

Or, puisque Paris est la Jérusalem céleste, ne serait-elle pas aussi ordonnée selon une formule trifonctionnelle? Autour de 1200 c'est chose faite.

L'entrée triomphale à Paris de Philippe-Auguste après la bataille de Bouvines (1214) se structure selon les formules binaires et ternaires que nous avons examinées plus haut. Le très long poème que Guillaume le Breton[63] consacre aux gestes du roi doit être lu à la lumière des représentations imaginaires de la société. Obéissant à l'ordre gélasien, le cortège avance au-devant du roi, par la rue Saint-Denis, en deux corps distincts: le clergé, le peuple. Mais attention: le clergé est identifié par Guillaume le Breton de manière explicite «avec la multitude des gens des écoles»[64].

Quant à Paris, son agglomération urbaine est, toujours selon Guillaume le Breton, triple: les affaires sur l'une des rives, les études sur l'autre, l'île au milieu. C'est dans l'île, lieu médian entre les gens d'affaires et les gens d'étude que se trouve le siège du pouvoir, représenté par le palais où se tiennent la chapelle et la cour, et bien entendu l'église.[65]

D'autres textes du XIIIe siècle consacreront sur le plan de l'imaginaire ce que l'urbanisme semblait alors suggérer. Au milieu du XIIIe siècle, Thomas d'Irlande affirmera avec vigueur:

> La ville de Paris est, comme Athènes, divisée en trois parties: l'une, celle des marchands, des artisans et du populaire, qu'on appelle la grande ville; l'autre, celle des nobles hommes, où est la cour du roi et l'église cathédrale, qu'on appelle la cité; la troisième, celle des étudiants et des collèges, qu'on appelle l'université.[66]

L'émergence d'une nouvelle figure d'intellectuel avait fait irruption, l'on s'en souvient, dans la représentation symbolique de la composition sociale, à l'intérieur de la première fonction, celle du pouvoir spirituel, en posture potentiellement conflictuelle. Proposée, par ces mêmes intellectuels, comme la nouvelle Jérusalem, à partir de motivations au moins autant intellectuelles que spirituelles, la ville de Paris est aussitôt accaparée sur le plan de l'imaginaire, et toujours à l'intérieur de la trifonctionnalité. Une société aussi fortement subjuguée par la force du symbolisme que l'était la société médiévale — mais au fond quelle société ne l'est-elle pas?[67] — ne pouvait s'y soustraire.

La nouveauté c'est que deux fonctions de l'imaginaire social — la première et la deuxième, celle du pouvoir spirituel et celle du pouvoir civil — sont ici réunies, dans l'île de la Cité, tandis qu'une partie entière de Paris est réservée aux «gens des écoles». Cette partie, c'est celle d'une nouvelle structure: l'université. Une structure encore balbutiante à l'époque de la bataille de Bouvines, mais très vivante et sûre d'elle-même une génération après, au moment où Thomas d'Irlande écrit.

Une structure en tout cas assez puissante pour imposer — du moins au niveau de l'imaginaire — une nouvelle répartition des tâches à l'intérieur de la chrétienté médiévale tout entière.

Encore une fois, c'est une représentation symbolique basée sur la trifonctionnalité qui est proposée, en l'occurrence par un Germain, le chanoine de Cologne Alexandre de Roes, dans un

mémoire qu'il adressa au début des années 1280, c'est-à-dire une génération après Thomas d'Irlande, à un cardinal appartenant à l'une des familles romaines les plus prestigieuses — celle des Colonna —, au service duquel il se trouvait depuis une demi-douzaine d'années.

Intellectuel habitué aux larges espaces européens, Alexandre de Roes est capable de synthétiser dans des formules frappantes la réalité internationale dont il est le spectateur informé et passionné:

> Il correspond tout à fait à un ordre raisonnable et nécessaire que les Romains, en tant que plus anciens, possèdent le Sacerdoce, les Germains ou Francs, en tant que plus jeunes, l'Empire, les Français ou Gaulois, en tant que particulièrement perspicaces, l'étude des sciences.[68]

Encore une fois une trifonctionnalité, mais qui est en réalité l'enrichissement de l'ancienne figure binaire d'origine gélasienne. A côté des détenteurs du pouvoir spirituel et temporel, un nouveau pouvoir: le *studium*. Son siège principal: Paris.

Nous arrêterons là l'examen des textes concernant l'imaginaire social dans ses rapports avec l'activité intellectuelle. L'irruption de la figure de l'intellectuel dans les schémas fonctionnels de la composition sociale n'ira pas plus loin à notre connaissance. Dans les derniers siècles du Moyen Age, l'on assistera à un silence grandissant de ce genre de textes à propos des intellectuels.

Comment ne pas constater que ce silence coïncide avec le déclin de l'universalisme qui avait tant bien que mal présidé à la création des premières universités médiévales — Bologne, Paris —, destinées, à partir du XIVe siècle à entrer de plus en plus fortement dans l'orbite politique des états nationaux naissants.

Ce qu'il importe ici de souligner, c'est surtout le fait que le témoignage d'Alexandre de Roes consacre l'apogée d'une parabole qui, comme nous l'avons vu, était en train de se dessiner dès l'extrême fin du XIe siècle, époque à laquelle les valeurs intellectuelles ont commencé à faire irruption dans les figures imaginaires de la répartition sociale. Dans un certain sens, avec Alexandre de Roes nous nous trouvons au terme d'une évolution, puisque ses affirmations reconnaissent au savoir, représenté par le *studium* de Paris, c'est-à-dire par la plus prestigieuse structure juridique de l'époque réunissant des intellectuels, un rôle fondamental dans une tripartition symbolique de la conduite de la société chrétienne tout entière.

De fait, ce qu'Alexandre de Roes avait préconisé s'est vérifié plusieurs fois au cours de l'histoire. A l'époque du Grand Schisme d'Occident, par exemple, l'université de Paris fut appelée à jouer le rôle de principal arbitre, autant politique qu'ecclésial.[69]

Mais c'est encore sur un autre point que je voudrais attirer votre attention. En se réunissant en corporation, les membres de la communauté universitaire[70] avaient — dès le XIIe siècle — créé un nouvel espace juridique, dont la reconnaissance par des autorités médiévales à vocation universelle, l'Eglise et l'Empire, eut des conséquences imprévisibles pour l'évolution de la figure de l'intellectuel occidental.

La notion d'«espace juridique» est en effet fondamentale pour comprendre le long cheminement qu'ont connu, historiquement, des concepts qui nous sont très chers aujourd'hui, comme la liberté académique et l'autonomie de la science. Entendons-nous: ces termes n'ont pas eu et ne pouvaient pas avoir le même sens au Moyen Age qu'aujourd'hui[71], puisque le système juridique médiéval ne présupposait pas à l'homme une liberté globale mais se basait au contraire sur une somme de libertés diverses, fragmentées, acquises par des privilèges. En outre, si la société médiévale, basée sur un consensus général, dont les intellectuels étaient d'ailleurs les principaux porte-parole, n'a pas connu le concept d'autonomie de la science comme nous l'entendons aujourd'hui, elle en a pourtant jeté les bases.

D'un point de vue historique, et dans une perspective de longue durée, il est en effet important de faire remarquer[72] que la corporation universitaire a pu acquérir au Moyen Age déjà une sorte d'immunité face à l'autorité, face au pouvoir. De grands «hérétiques» comme Marsile de Padoue et Wyclif furent respectés aussi longtemps qu'ils occupaient des postes universitaires.

L'évolution, ne nous le cachons pas, fut sur ce plan très lente et le chemin semé d'obstacles. Mais l'évolution allait dans le sens de l'émancipation de l'activité intellectuelle, de son autonomie. Et cette évolution fut favorisée, supportée, par la nouvelle structure juridique qu'était la corporation universitaire. Une structure juridique à l'intérieur de laquelle il était devenu possible, non pas de mettre en discussion la base du consensus, c'est-à-dire le fondement de la foi chrétienne, mais de se demander au moins ce qu'était la foi. Une distinction sur laquelle le regretté Peter Classen a eu le mérite d'attirer l'attention et qui n'était pas alors aussi mince qu'on pourrait être amené à le croire.[73]

J'ai dit que la liberté, au Moyen Age, était avant tout participation aux privilèges. Les privilèges qui furent octroyés — de façon réelle ou symbolique — aux membres de la corporation universitaire médiévale étaient, au cours des siècles, devenus de plus en plus nombreux. Au début du XVIe siècle, un juriste érudit, Jean Rebuffi, en publia un commentaire très détaillé. Il en avait dénombré 180.[74]

Le premier concerne le droit, réputé alors essentiel, de travailler le dimanche et les jours fériés. Jean Rebuffi ne manqua pas d'en justifier le fondement à l'aide de considérations très générales, dérivées du droit romain qui reconnaissait que toute œuvre sans laquelle le monde ne peut être régi peut être accomplie aussi le dimanche. Or, et ici Jean Rebuffi rappelle un concept très ancien du droit romain, le monde ne peut être régi sans la science: «Sed mundus sine scientia regi non potest»[75].

Le privilège numéro trois est ainsi énoncé: «Lorsque le voisin d'un savant fait du bruit et dérange les pensées profondes de celui-ci, il peut être chassé de la maison.» Jean Rebuffi lui-même intenta un procès à un tisserand de Montpellier qui avait l'habitude de chanter et réussit à obtenir gain de cause.

Anachroniques et désuets, ces 180 privilèges sont bien sûr le reflet du très haut niveau de protection et de prestige social atteint par la classe des intellectuels vers la fin du Moyen Age grâce à leur appartenance — réelle ou symbolique — à la corporation universitaire née autour de 1200. Ils sont aussi une confirmation très concrète de ce que la lecture des textes se rapportant à l'imaginaire social nous a jusqu'ici suggéré et que nous pouvons en définitive résumer en adoptant une formule de Georges de Lagarde, l'historien de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age:

> Ce que revendiquent tous ces intellectuels acharnés à se dire laïques, c'est essentiellement leur part de cléricature, leur part de sacerdoce.[76]

Nous revoilà à l'intérieur de la première fonction, où deux figures semblent même cohabiter en osmose.

Bien sûr, à long terme, ces deux figures, celle du clerc et celle du lettré, étaient historiquement destinées à se dissocier, et, à bien des égards, l'histoire de cette dissociation est aussi l'histoire de l'intellectuel moderne. Les textes se rapportant à l'imaginaire social médiéval que nous avons évoqués plus haut nous avaient bien indiqué que l'irruption des valeurs intellectuelles à l'intérieur

des formules de la répartition sociale portait en son sein les germes d'une conflictualité. Nous savons bien cependant que cette conflictualité — au demeurant bien réelle — ne conduisit pas vraiment à une dislocation structurale de ces deux figures avant la fin du Moyen Age. L'identité sociale des grands humanistes du quattrocento italien et européen est du reste bien là pour le démontrer.

Il est vrai toutefois qu'en profondeur la figure de l'intellectuel vient s'enrichir, au déclin du Moyen Age, d'un élément nouveau, porteur d'importants développements ultérieurs. Il s'agit d'un phénomène qui nous semble naturel aujourd'hui, mais qui, comme tous les concepts dont nous avons parlé, a dû acquérir une dimension historique et s'affirmer par conséquent au niveau conscient. Je veux parler de l'idée selon laquelle l'activité intellectuelle (et aussi artistique) est immortelle, dans ce sens qu'une œuvre peut connaître une vie indépendante et autonome au-delà de la mort de son créateur, que ce soit l'intellectuel ou l'artiste. Il s'agit d'une aspiration qui ne fut pas exprimée au niveau conscient avant la fin du Moyen Age, pour différentes raisons que je ne peux analyser ici.

Au début du XIIe siècle, Michel Scot s'adressait encore ainsi à l'empereur Frédéric II Hohenstaufen:

> Ô bon empereur, je pense avec la plus profonde conviction que, si jamais une personne en ce monde devait pouvoir vaincre la mort par sa doctrine, tu es celui qui entre tous devrait y échapper. Mais la mort est un calice auquel tout le monde doit boire: le savant comme l'ignorant, puisqu'en ce bas monde personne n'est plus fort que la mort.[77]

Tout le monde est donc égal devant la mort, l'homme savant comme l'inculte. Mais, il est intéressant de le souligner: l'approche encore timide de Michel Scot vers l'aspiration «à vaincre la mort par sa doctrine» se fait en référence au puissant, au plus puissant même, c'est-à-dire à l'empereur. Lui seul pourrait, si...

Encore timide en ce début du XIIIe siècle, l'idée de l'immortalité[78] de l'activité intellectuelle et de ses fruits s'affirmera avec plus de force encore à partir du XIVe siècle dans les milieux des pré-humanistes, pour lesquels la gloire désirée n'est plus seulement la gloire céleste mais la gloire terrestre: une gloire que les lettres pouvaient dispenser — plus encore: qu'elles étaient seules à pouvoir assurer.

C'est ce qu'Alberto Tenenti a appelé le «mythe de la gloire», qui n'était autre chose que le désir intense de prolonger sa propre renommée au-delà de la mort. Un effort de prolongation de la vie, en quelque sorte.[79] La brièveté de la vie apparut de plus en plus comme une horreur (comme le montre l'iconographie du macabre)[80]. Et la dimension physique de l'existence prit une nouvelle importance.

Pour Pétrarque et pour les humanistes après lui, si la perte de toute trace physique est inévitable, il demeure une consolation: l'esprit vivra et continuera à posséder ce qu'il aura conquis. Il faut toutefois le noter: sur le plan social, rien ne semble avoir vraiment changé au déclin du Moyen Age. Nous avions vu les intellectuels se penser à l'intérieur de la première fonction, participant au pouvoir, titulaires d'un très grand nombre de privilèges, dans une position sociale dominante. Nous les y retrouvons. Le «mythe de la gloire» dérivait en effet de valeurs essentiellement aristocratiques, et en constituait même une défense solide.

«Peut-on concevoir de transmettre la mémoire de chacun?» Aux yeux des humanistes, une telle question faisait réellement problème.[81] Le mouvement humaniste est ici dans le droit fil de la tradition purement médiévale, elle-même, faut-il le rappeler, héritière de la tradition antique. En fait, c'est l'ancienne binarité gélasienne qui s'est enrichie, en se prolongeant sur le plan intellectuel. Les clercs (savants) face aux laïques (incultes).

Abélard ne disait-il pas déjà à son fils Astrolabe:

> Les philosophes n'ont jamais eu la même foi que le peuple; celui-ci s'est toujours servi des sens à la place de l'intellect. Il ne peut rien saisir que ce qui est corporel ou évident. C'est ainsi qu'il s'imagine Dieu. Il ne sait rien de ce qu'il ne peut voir ou entendre de ses yeux et de ses oreilles ni de ce qu'il ne peut faire de ses mains.[82]

Et pourtant une évolution importante pour l'avenir de l'intellectuel occidental s'était alors amorcée: le «mythe de la gloire» constituait en effet un élément de rupture face au passé, un germe indiscutable de laïcisation puisqu'il jetait les bases d'une appropriation consciente par l'homme de sa propre créativité intellectuelle et artistique, même au-delà de la mort.

Il est temps de conclure.

L'analyse des textes se rapportant à l'imaginaire social des XIIe et XIIIe siècles a eu comme principal mérite de nous

permettre de saisir de quelle manière les intellectuels eux-même se sont pensés à partir du moment où ils ont commencé à exister socialement, c'est-à-dire à jouer un rôle particulier, distinct, autonome, au sein de la société. De ce point de vue, les textes que nous avons examinés, uniques en leur genre, sont d'une netteté remarquable, puisqu'ils touchent à l'essentiel de la nouvelle structure sociale naissante.

L'émergence des nouvelles valeurs intellectuelles qui s'imposent dans l'Occident médiéval à partir du XIIe siècle est si forte qu'elle arrive à influencer de façon profonde les définitions de l'imaginaire social et à les soumettre à une restructuration considérable, dont nous avons pu suivre les différentes étapes.

En se plaçant à l'intérieur de la première fonction de la répartition sociale médiévale — celle du pouvoir spirituel et ecclésial (la seule du reste qui pouvait l'accueillir) — l'intellectuel du Moyen Age revendique une place importante dans la conduite de la société chrétienne.

Cette renvendication, si explicite, si consciente, si réelle puisqu'elle force une structure préexistante, fut favorisée et soutenue par le pouvoir, avant tout par les autorités médiévales à vocation universelle, l'Eglise et l'Empire, source de toute légitimité pour l'époque, qui ont accompagné le mouvement par l'octroi de très importants privilèges juridiques et sociaux, dont le nombre ne fit qu'augmenter jusqu'à la fin du Moyen Age.

L'existence de ces privilèges consacre une position sociale dominante des intellectuels, position qui ressort de façon si éclatante de la lecture des textes relatifs à l'imaginaire social. Mais ces privilèges et cette position sociale dominante, dont la défense fut en toute occasion si lucide, avaient une justification précise: si les intellectuels obtiennent une place de choix au sommet de la hiérarchie sociale, c'est bien parce qu'ils sont les porte-parole écoutés du consensus chrétien sur lequel la société médiévale est basée. Autrement dit, si les intellectuels sont devenus un pouvoir au cours des XIIe et XIIIe siècles, ils sont — structuralement parlant — à côté du pouvoir, à son service.[83] Ils continuent à être des producteurs de normes. Gardons-nous de tout anachronisme en la matière.

Le Moyen Age léguera pourtant à la postérité une figure beaucoup plus complexe de l'intellectuel occidental, en position potentiellement conflictuelle face au pouvoir.

D'une part parce que la corporation universitaire, la principale institution médiévale réunissant des intellectuels, la seule en

tout cas à les réunir à un niveau symbolique, a constitué sans aucun doute un lieu privilégié d'autoprotection, un espace au sein duquel, du moins à long terme, des concepts tels que celui de l'autonomie de la science pouvaient germer et se développer, comme ce fut du reste le cas.

D'autre part parce que, dans le domaine propre à l'esprit, et par conséquent une fois encore par des voies mentales — mais cette fois-ci ce ne fut pas tellement la raison ou l'esprit critique qui joua le rôle de détonateur mais l'aspiration consciente et désirée à l'immortalité de la créativité intellectuelle de l'homme —, un nouveau pas avait été franchi vers la désacralisation du savoir, et donc vers la séparation du sacré et du profane, qui est bien la trajectoire sur laquelle est venue se placer l'histoire post-médiévale de l'intellectuel occidental.

Agostino PARAVICINI BAGLIANI.

NOTES

[1] Très significative, à plusieurs titres, pour tout un courant historiographique récent, a été la parution en 1981 du très gros volume (1364 p.) *Intellettuali e Potere*, dans la *Storia d'Italia*, Annali, 4, de l'éditeur Einaudi.

[2] Alberto Asor Rosa, art. «Intellettuali» in *Enciclopedia Einaudi*, VII, Torino, 1979, pp. 801-827.

[3] Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1976² (1957).

[4] Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978.

[5] Peter Classen, «Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert», in *Archiv für Kulturgeschichte*, 48, 1966, pp. 155-180 et «Zur Geschichte des 'Akademischen Freiheit' vornehmlich im Mittelalter», in *Historische Zeitschrift*, 232, 1981, pp. 529-553.

[6] Giovanni Tabacco, «Gli intellettuali del medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali», in *Intellettuali e Potere*, *op. cit. supra note 1*, pp. 7-46.

[7] Claudio Leonardi, «L'intellettuale nell'altomedioevo», in *Il Comportamento dell'intellettuale nella società antica. Atti delle Settime Giornate Filologiche Genovesi*, 1979, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, Università di Genova, Facoltà di Lettere, 1980, pp. 119-139.

[8] A.A. Rosa, *art. cit. supra note 2*, p. 801.

[9] A propos de ce problème très débattu, voir Sophia Ménache, «La naissance d'une nouvelle source d'autorité: l'Université de Paris», in *Revue historique*, 544, 1982, pp. 305-328.

[10] Je ne peux signaler ici qu'un choix des travaux qui me paraissent les plus importants: Jean Batany, «Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'An Mil», in *Etudes ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales. Mémoires et exposés présentés à la Semaine d'études médiévales de Saint-Benoit-sur-Loire du 3 au 10 juillet 1969*, publiés sous la direction de René Louis, Auxerre, Publications de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne, 1975, pp. 9-18; Otto Gerhard Oexle, «Die funktionale Dreiteilung der 'Gesellschaft' bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter», in *Frühmittelalterliche Studien*, 12, 1978, pp. 1-54; Claude Carozzi, «Les Fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon», in *Annales*, 33, 1978, pp. 683-702; Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978; Jacques Le Goff, «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale», in *Annales*, 34, 1979, pp. 1187-1215; Claude Carozzi, *Adalbéron de Laon. Poème au roi Robert* (Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Age; 32), Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. CLVIII-50 (introduction très importante; voir surtout les pp. CXIX et suivantes).

[11] Georges Dumézil a résumé ses théories, entre autres, dans *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus; 31), Bruxelles, 1958, et dans *Mythe et Epopée*, I, Paris 1968. Pour une introduction aux travaux de Dumézil, voir, en langue française, Huguette Fugier, «Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne: la méthode de M. Georges Dumézil», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 45, 1965, pp. 358-374 et Michel Meslin, «De la mythologie comparée à l'histoire des structures de la pensée: l'œuvre de Georges Dumézil», in *Revue historique*, 248, 1972, pp. 5-24.

[12] Georges Follier, «Les trois catégories de chrétiens», in *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, II, Paris, 1954, pp. 631-644, et in *L'Année théologique augustinienne*, 14, 1954, pp. 81-96; F. Châtillon, «Tria genera hominum: Noe, Daniel et Job», in *Revue du Moyen Age latin*, 10, 1954, pp. 169-176.

[13] A propos de la tradition isidorienne voir J. Batany, *art. cit. supra note 10*, p. 17, note 15.

[14] C. Carozzi, *op. cit. supra note 10*, pp. CXX-CXXI; O.G. Oexle, *art. cit. supra note 10*, pp. 33-42.

[15] *Ibid.*

[16] La datation de cet ouvrage, proposée par Jean-François Lemarignier, *Le Gouvernement royal aux premiers temps capétiens*, Paris, 1965, pp. 79-81, note 53, a été confirmée par la suite (Carozzi).

[17] C. Carozzi, *op. cit. supra note 10*, pp. 22-23 (vers 295-299).

[18] Trad. par G. Duby, *op. cit. supra note 10*, p. 15. Le texte latin a été publié dans les *Monumenta Germiniae Historica, Scriptores*, VII, Hannoverae, 1846, p. 485:

> «Genus humanum ab initio trifariam divisum esse monstravit, in oratoribus, agricultoribus, pugnatoribus; horumque singulos alterutrum dextra laevaque foveri, evidens documentum dedit.»

[19] G. Duby, *op. cit. supra note 10*, p. 80.

[20] A propos de l'opposition, fondamentale au Moyen Age, entre *clerici* et *laici* et de son influence sur les structures imaginaires de la société, voir les textes

réunis et analysés par Herbert Grundmann, «Litteratus-illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter», in *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1980, pp. 1-65 (réimpr. in Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze*, III «Bildung und Sprache» (Schriften der Monumenta Germaniae Historica; 25/3), Stuttgart, 1978, pp. 1-66) et Yves Congar, «Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge: 'laicus' = sans lettres», in *Studia mediaevalia et mariologia. Mélanges P. Carolo Balic*, Roma, 1971, pp. 309-332.

[21] P. Schwanz, *Publizistische Sammlung zum acacianischen Schisma*, München, 1934, pp. 7 et sq.; pour la traduction, cf. G. Duby, *op. cit. supra note 10*, p. 100.

[22] «Principes et seculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provintiae defensionem, praesulibus vero sacerdotibus adque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et oracionibus vacare, ut, nobis orantibus et illis bellantibus, Deo prestante, provincia salva persistat, fiatque vobis in salutem laudem et mercedem perpetuam» (*Codex Carolinus*, in *Monumenta Germiniae Historica, Epistolae Merowingici et Karolini Aevi*, I, Berolini 1892, p. 480); pour la traduction, cf. G. Duby, *op. cit. supra note 10*, p. 101.

[23] L'émergence de la troisième fonction — les *laboratores* — signifiait aussi l'acceptation, dans une répartition sociale, de la «masse laborieuse». La figure ternaire de la société proposée par Adalbéron de Laon «actualisait» en quelque sorte une réalité sociale où le travail commençait à compter comme donnée autonome. En proposant ces figures, Adalbéron tentait naturellement d'«exorciser» l'émergence de cette nouvelle force et de la canaliser à l'intérieur d'une conception d'«ordres». Cf., à propos de l'idéologie sous-jacente à cette figure trifonctionnelle, J. Le Goff, *art. cit. supra note 10*, pp. 1187-1215.

[24] C. Leonardi, *art. cit. supra note 7*, pp. 135 et sq.

[25] Mise au point stimulante: Anita Guerreau-Jalabert, «La 'Renaissance carolingienne': modèles, usages linguistiques et structures sociales», in *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 139, 1981, pp. 5-35.

[26] C. Leonardi, *art. cit. supra note 7*, p. 137.

[27] C. Leonardi, «Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria», in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia. Un'equazione da verificare, Settimane di studio del Centro italiano sull'Alto Medioevo, XXVII, 19-25 aprile 1979*, Spoleto, 1981, I, pp. 459-496.

[28] A propos des rapports entre *fides*, *ratio* et structures sociales au XIIe siècle voir Ernst Werner, *Stadt und Geistesleben im Hochmittelalter. 11. bis 13. Jahrhundert* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte; 30), Weimar, 1980.

[29] «[...] in predicatione nostra defectum non patimur, qui sufficimus omnia ad unguem exponere» (*Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli*, éd. Arthur Landgraf (Publications in Mediaeval Studies; 2), Indiana, 1939, pp. 281 et sq.). Cf. Herbert Grundmann, «Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter», in *Historische Zeitschrift*, 183, 1957, pp. 47-49 et Ernst Werner, *Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts* (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse; 118), Berlin, 1976, p. 51.

[30] «Dum paratus est de omnibus redere rationem etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem.» (Cf. Jean-Barthélemy Hauréau, in *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 34, 2, p. 155.)

[31] Cité par Lynn Thorndike, *Michael Scot*, London, 1965, pp. 3-4.

[32] «Nunquid ille qui philosophicae tantum disciplinae pollet affluentia, vel liberalium artium splendet eloquentia [...] sed ille veraciter est sapiens qui Deum diligit, et qui eius mandata custodit, et quantum possibile est humanae fragilitati, eius voluntatem in omnibus studet implere, de quo dicitur: Bono homini dedit Deus sapientiam in conspectu suo, et scientiam et letitiam [...].» (*Patrologie latine*, 172, col. 335.)

[33] A. Murray, *op. cit. supra note 4*, p. 264.

[34] Sur le *Liber introductorius* de Michel Scot voir surtout Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, 1927, pp. 287 et sq., et Florentine Mütherich, «Handschriften im Umkreis Friedrichs II.», in *Probleme um Friedrich II.*, éd. Josef Fleckenstein (Vorträge und Forschungen; 16), Sigmaringen, 1974, pp. 19-21.

[35] Texte critique et traduction française dans la collection *Sources chrétiennes* (n° 58 bis, Paris, 1970), par Gunther Heil et Maurice de Gandillac.

[36] L. Thorndike, *op. cit. supra note 31*, p. 3; cf. A. Murray, *op. cit. supra note 4*, pp. 266-267.

[37] Dans un autre passage du *Liber introductorius*, l'ordre des Chérubins est encore à la deuxième place. Le passage est intéressant dans le contexte qui est le nôtre; je le cite d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris (*nouv. acq. lat.* 1401, f. 26r):

> «Secundus ordo angelorum est Cherubyn qui interpretatur scientie plenitudo. Est enim Cherubyn in mensa multitudo celestium spirituum qui inter sese aliquo munere divine gratie sileantur [...] Sunt etiam enim Cherubyn sublimiori agmina angelorum preter Seraphyn, eo quod vicinius divine sapientie suppositi, ampliori scientie divine dono gratie sunt repleta. Ipsi autem sunt sublimes potentates celorum, sciendo quod per eos, cooperante scientia qua sunt repleti, angelica misteria perhibentur [...]».

[38] G. Duby, *op. cit. supra note 10*, p. 384.

[39] Voir aussi le commentaire d'Etienne Langton au prophète Osée, que je cite d'après le manuscrit de la Bibliothèque Vaticane (*Vat. lat.* 1295, f. 24v):

> «Sapiens enim habet oculos suos in capite, id est in Christo. Stultus autem in finibus terre»; f. 34v: «laici [...] quia quasi quoddam capitale odium est inter laicos et litteratos [...]».

[40] Pour un choix de textes sur le mépris du clerc illettré, voir les articles cités à la note 20.

[41] Henri de Gand, *Summa*, art. 7, q. 6, ff. 81r-82v. Important, le passage au f. 82v:

> «Sicut ergo primi doctores in fundando hanc scientiam fi dei solum debebant divine auctoritati inniti [...] Sicut enim primorum doctorum principale opus fuit fidem suadere: sic opus posteriorum principale est fidem persuasam quantum possibile est homini in via intellectam

facere: ut quod mundus per priores doctores credit, per posteriores intelligat, et iste erat congruus ordo: quia nisi prius credidisset, postmodum intelligere non potuisset [...] Oportet igitur sequentes doctores non simplices esse et idiotas, sed peritos et instructos [...]»;

par opposition à ce qui avait été déclaré plus haut, f. 81r:

«Omnes enim Apostoli primo de idiotis sunt assumpti, scilicet ut confundantur sapientes.»

[42] A. Murray, *op. cit. supra note 4*, p. 265.

[43] Cité par J. Le Goff, *op. cit. supra note 3*, p. 69.

[44] Heinrich Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster, 1902, p. XXX: «Iste homo maior clericus mundi est et hoc fatemur et adhuc per nos non conoscitur.»

[45] A. Murray, *op. cit. supra note 4*, p. 262.

[46] Ibid. Voir aussi Mariano d'Alatri, «'Clerici' e 'magni clerici' nella Cronica di Salimbene da Parma», in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 30, 1976, pp. 439-449.

[47] On pourra voir le chapitre que Gossvin de Metz a consacré à la *clergie* dans son traité *L'Image du monde*, éd. O. Prior, Lausanne/Paris, 1913.

[48] C. Erdmann, «Studien zur Briefliteratur Deutschlands im elften Jahrhundert», in *Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde*, I, Leipzig, 1938, p. 222: «qui nobilitatem generis animi insigniturus et insigniendo videaris nobilitaturus»; cf. E. Werner, *op. cit. supra note 29*, p. 90, note 326.

[49] «Nobilitatis hominis mens est, deitatis imago» *(Carmina Burana)*.

[50] J. Le Goff, *op. cit. supra note 3*, p. 39.

[51] «[...] quod generosi parcium nostrarum aut dedignantur aut pigri sunt applicare literis liberos suos, cum solis liberis de iure liceat artes addiscere, nam et inde liberales dicuntur. Servi vero, quos vocamus rusticos, suos ignominiosos et degeneres in artibus eis indebitis enutrire contendunt, non ut exeant a viciis, sed ut habundent diviciis, qui quanto fiunt periciores tanto perniciores. Artes enim gladii sunt potentum, qui pro modis utendium variantur» (Walter Map, *De nugis curialium*, éd. Th. Wright, London, 1850, p. 61.)

[52] Sur les *artes liberales* et les *artes mechanicae* au Moyen Age, bonne mise au point récente dans le *Lexikon des Mittelalters*, I, München, 1980, col. 1058-1062.

[53] Ms. clm 4660 et 4660a de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, édité en fac-similé par Bernhard Bischoff, München, 1967.

[54] Pour la bibliographie la plus récente voir le *Lexikon des Mittelalters*, II, München, 1982, col. 1513-1517, article *Carmina Burana*.

[55] Giorgio Stabile, «La ruota della fortuna: tempo ciclino e ricorso storico», in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 477-503.

[56] Intéressantes à ce propos les remarques de A. Murray, *op. cit. supra note 4*, pp. 98-101.

[57] «[...] inter Parisios deflexi. Ubi quum viderem victualium copiam, laetitiam populi, reverentiam cleri, et totius ecclesiae majestatem et gloriam, et varias occupationes philosophantium admirans velut illam

scalam Jacob, cuius summitas coelium tangebat, eratque via adscendentium et descendentium angelorum, laete peregrinationis urgente stimulo coactus sum profiteri, quod vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam. Illud quoque poeticum ad mentem rediit: Felix exilum, cui locus iste datur.» (*Iohannis Sarebiriensis postea episcopi Carnotensis opera omnia*, éd. J.A. Giles, I, Oxonoii, 1848, p. 189.)

58 «[...] sic et tu amore ductus scientiae Parisius advenisti, et a multis expetitam optato compendio Ierusalem invenisti. Hic enim David decachordum psalterium manu tangit, hic tactu mystico psalmos pangit: hic Isayae legitur, legendo detegitur prophetia, hic prophetae caeteri diversos modulos concordi proferunt melodia. Hic sapiens Salomon erudiendos convenas operitur, hic eius promptuarium studiosis pulsantibus aperitur: hic ad pulsandum tantus concursus, tanta frequentia clericorum, ut contendat supergredi numerosam multitudinem laicorum. Felix civitas, in qua sancti codices tanto studio revolvuntur, et corum perplexa mysteria, superfusi dono spiritus resolvuntur, in qua tanta lectorum diligentia, tanta denique scientia scripturarum, ut in modum Cariatsepher merito dici possit civitas litterarum [...]» (*D. Philippi abbatis Bonae-Spei sacri Ordinis Praemonstratensium auctoris disertissimi... opera omnia*, Duaci, 1621, p. 17).

59 Pour le texte en traduction française, voir J. Le Goff, *op. cit. supra note 3*, p. 25. Sur le thème, très cher à Bernard, de la Jérusalem céleste et de son opposé, Babylone, voir les textes cités par Bernard Jacqueline, *Episcopat et Papauté chez saint Bernard de Clairvaux*, Sainte-Marguerite-d'Elle, 1975, pp. 287 et sq.

60 Cité par J. Le Goff, *op. cit. supra note 3*, p. 25.

61 Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, pp. 275-283. Important, à cause de la documentation qui s'y trouve rassemblée, au niveau bibliographique et iconographique: *La Gerusalemme Celeste. Catalogo della Mostra*, Milano, Vita e Pensiero, 1980. A propos de la Jérusalem céleste en général, voir l'article du *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, Paris, 1974, pp. 940-958.

62 «Huius civitatis senatores sunt praelati, contemplativae vitae sectatores, per quorum scripta, vel dicta, vel exempla haec publica res disponitur, et populus huius civitatis moribus et disciplinis competenter regitur. Milites autem huius civitatis martyres sunt qui pro legibus sui imperatoris usque ad mortem certaverunt. Porro populus huius civitatis sunt omnes fideles, non secundum hominem, sed secundum Deum viventes; hiique filii Dei et cives huius civitatis sunt qui non secundum se, id est secundum desideria carnis, sed secundum Dei voluntatem vivunt, dum eius praecepta faciunt. Hoc sunt casti, modesti, humiles, misericordes, benigni, pacifici, vel aliis virtutibus florentes.» (*Patrologie latine*, 172, col. 1096.)

63 Guillaume le Breton, *Gesta Philippi Augusti*, in *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, éd. H.F. Delaborde, II, Paris, 1885, p. 296.

64 G. Duby, *op. cit. supra note 10*, pp. 415-417.

65 *Ibid.*, p. 417.

66 Cité par J. Le Goff, *op. cit. supra note 3*, p. 81.

67 Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société* (Collection «Esprit»), Paris, Seuil, 1975.

[68] «Et est nota dignum, quod debitus et necessarius ordo requirebat, ut sicut Romani tamquam seniores sacerdotio, sic Germani vel Franci tamquam juniores imperio, et ita Francigene vel Gallici tamquam perspicatiores scientiarum studio ditarentur [...]» (*Die Schriften des Alexander von Roes*, éd. H. Grundmann et H. Heimpel (Deutsche Mittelalterische Kritische Studientexte der Monumenta Germaniae Historica; 4), Weimar, 1949, p. 48).

[69] Jacques Verger, «The University of Paris at the End of the Hundred Years' War», in *Universities in Politics. Case Studies from the Late Middle Ages and Early Modern Period*, éd. par J.W. Baldwin et R.A. Goldthwaite, Baltimore-Londres, 1972, pp. 47-78.

[70] Sur les différentes significations du mot *universitas* au Moyen Age, voir surtout Pierre Michaud-Quantin, *Universitas: expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin* (L'Eglise et l'Etat au Moyen Age; 13), Paris, 1970.

[71] Voir surtout P. Classen, *art. cit. supra note 5*, pp. 529-553.

[72] A. Murray, *op. cit. supra note 4*, p. 262.

[73] P. Classen, *art. cit. supra note 5*.

[74] Jean Rebuffi, *De scholasticorum, bibliopolarum atque caeterorum Universitatum omnium ministrorum juratorumque privilegiis*, Paris, 1540.

[75] P. Classen, *art. cit. supra note 5*, p. 535.

[76] Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque*, I, Louvain-Paris, Editions E. Nauwelaerts, 1956, p. XI.

[77] «O bone imperator, per memetipsum oppinor venementer quod si unquam fuisset homo in hoc mundo qui per suam doctrinam evasisset mortem, tu es ille qui inter ceteros debuisses evadere. Sed mors est talis calix et tam communis quod ex eo bibit et bibet omnis sapiens et insipiens, cum in hoc mundo nihil reperiatur fortius morte. Tamen doctrina sapientum virorum et mortuorum que in hoc seculo dicitur vel scripta reperitur ad instruendum indoctos et ad memorandum peritos donec vita permanet proficit multis et in multis, videlicet quantum ad corpus et quantum ad animam, de qua multum curandum est.» (Introduction au *Liber particularis*, cité par C.H. Haskins, *op. cit. supra note 34*, p. 294.)

[78] Un texte de Michel Foucault, que vient de citer Elisabeth de Fontenay, «Nous marchons tous à l'éternité», in *Le Temps de la réflexion*, 3, 1982, p. 121, nous rappelle l'actualité d'un problème aux racines historiques bien médiévales:

> «Eh quoi! tant de mots entassés, tant de marques déposées sur tant de papier et offertes à d'innombrables regards, un zèle si grand pour les maintenir au-delà du geste qui les articule, une piété si profonde attachée à les conserver et les inscrire dans la mémoire des hommes, — tout cela pour qu'il ne reste rien de cette pauvre main qui les a tracées, de cette inquiétude qui cherchait à s'apaiser en elles, et de cette vie achevée qui n'a plus qu'elles désormais pour survivre? Il faudrait que je suppose que dans mon discours il n'y va pas de ma survie?»

[79] Alberto Tenenti, *Il Senso della morte e l'Amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1957, pp. 21-43 et 80 et sq. Voir aussi Heiko O. Oberman, «The reorientation of the XIVth century», in

Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier, éd. par Alfonso Maier et Agostino Paravicini Bagliani (Storia e Letteratura; 151), Roma, 1981, pp. 528-529.

[80] Sur l'iconographie de la mort, voir le très récent album *Images de l'homme devant la mort*, par Philippe Ariès, Paris, Seuil, 1983, et l'ouvrage, également très récent, de Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours* (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, Gallimard, 1983.

[81] A. Tenenti, *op. cit. supra note 79*, p. 41.

[82] «Philosophis populoque fides numquam fuit una; Huic semper sensus pro ratione fuit; Nil nisi corporeum, nisi sensile mens capit eius; Tale quid et summum cogitat esse Deum; Quem nisi cum membris audire videreque nescit; Nec Quid agat novit si manus absit ei. Ipse quidem totus manus est oculusque vel auris, Ex se cuncta potest qui creat omnibus haec.» (*Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 34, 2, p. 175.)

[83] Importantes, à ce propos, les réflexions de G. Tabacco, *art. cit. supra note 6*, pp. 7 et sq.

A. P. B.