



HAL
open science

**Les sermons de Guillaume de Sauqueville: l'activité
d'un prédicateur dominicain à la fin du règne de
Philippe le Bel**

Christine Boyer Chevalier

► **To cite this version:**

Christine Boyer Chevalier. Les sermons de Guillaume de Sauqueville: l'activité d'un prédicateur dominicain à la fin du règne de Philippe le Bel. Histoire. Université Lumière - Lyon II, 2007. Français. NNT : 2007LYO20011 . tel-00782897

HAL Id: tel-00782897

<https://theses.hal.science/tel-00782897>

Submitted on 30 Jan 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Lumière – Lyon 2

Faculté de Géographie, Histoire, Histoire de l'art et Tourisme -
Centre interuniversitaire d'histoire et d'archéologie médiévales
(UMR 5648)

Ecole doctorale « Sciences humaines et sociales »

*Les sermons de Guillaume de Sauqueville :
l'activité d'un prédicateur dominicain à la fin du
règne de Philippe le Bel*

Tome premier : étude des sermons

Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l'université Lyon 2

présentée et soutenue publiquement par **Christine BOYER**

le 12 février 2007

Directrice de thèse : Mme Nicole Bériou

Devant un jury composé de Mme Elizabeth Brown, et de Messieurs Jacques Berlioz, Jacques Verger, Franco Morenzoni.

SOMMAIRE

TOME PREMIER : ETUDE DES SERMONS

<u>INTRODUCTION.....</u>	<u>3</u>
<u>CHAPITRE 1 : LE RECUEIL DE SERMONS DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE.....</u>	<u>11</u>
I - GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	11
II - DESCRIPTION DES SERMONS DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	19
III - ETUDE CODICOLOGIQUE.....	34
<u>CHAPITRE 2 : LA PREDICATION DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE.....</u>	<u>63</u>
I - LA CONSTRUCTION DU SERMON	63
II - LES INSTRUMENTS DE TRAVAIL DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE.....	91
III- LA LANGUE DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE.....	107
<u>CHAPITRE 3 : UN PREDICATEUR TEMOIN DES DEBATS DE LA CITE</u>	<u>122</u>
I - A L'UNIVERSITE DE PARIS : LA PHILOSOPHIE.....	123
II – LA FETE DE LA CONCEPTION DE LA VIERGE.....	153
III - FACE AUX POUVOIRS SPIRITUEL ET TEMPOREL	180
<u>CONCLUSION.....</u>	<u>210</u>
<u>TABLE DES MATIERES</u>	<u>287</u>

TOME II : SERMONES DE TEMPORE

TOME III : SERMONES DE SANCTIS

INTRODUCTION

Le premier quart du XIV^e siècle est loin d'être la période de prédilection des recherches en matière de prédication médiévale, en particulier pour le royaume de France. En ce qui concerne la connaissance des prédicateurs médiévaux et de leur activité, le XIII^e siècle apparaît comme le vrai siècle d'or de la prédication et a fait l'objet depuis longtemps d'études nombreuses et aujourd'hui encore fondamentales, depuis les premières notices biographiques publiées dans les *Scriptores ordinis fratrum Predicatorum* par Quétif et Echard jusqu'aux travaux d'érudition du XIX^e siècle, notamment ceux de Lecoy de la Marche et de l'abbé Welter¹. Ces ouvrages offrent un aperçu détaillé de la vie des hommes qui prêchèrent au XIII^e siècle et de leurs œuvres. Plus près de notre époque, on constate que l'historiographie du XX^e siècle a approfondi ce travail sur le XIII^e siècle par des travaux plus précis, en particulier par des éditions de textes de qualité². Il n'en va pas de même pour les prédicateurs du XIV^e siècle, au sujet desquels les connaissances sont encore assez parcellaires. En effet, malgré quelques travaux érudits comme ceux de Charles de La Roncière³ sur la campagne florentine, malgré le vaste panorama de la prédication au Moyen Âge dressé par Hervé Martin, les éditions de sermons de la période 1310-1330 sont aujourd'hui extrêmement rares et l'on connaît à vrai dire surtout les noms des prédicateurs de premier plan. H. Martin⁴ constatait en 1988 que, « à se fier aux ouvrages classiques, le tour du petit monde de la prédication au

¹ Jacques Quétif, o.p., Jacques Echard, o.p., *Scriptores ordinis Fratrum Predicatorum*, Paris, 1719-1721, repr. Paris, 1910-1914. Albert Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge spécialement au XIII^e siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris : Renouard, 1886, repr. Genève : Slatkine, 1974. J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris-Toulouse, 1927, réimpr. Genève : Slatkine, 1973.

² Nicole Bériou, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Etudes augustiniennes, 2 vol., 1987. *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise, 1253-1277*, sous la dir. Nicole Bériou, Rome : Ecole française de Rome, 2001 (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge ; 3). Jean Longère, *La prédication médiévale*, Paris : Etudes augustiniennes, 1983. Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris : Honoré Champion, 1976.

³ C. de La Roncière, « L'influence des franciscains dans la campagne de Florence au XIV^e siècle (1280-1360) », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 1975, p. 27-103. Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris : Cerf, 1988.

⁴ H. Martin, *op. cit.*, p. 23.

trecento serait vite fait. L'*Histoire littéraire de la France* nous donne une brève liste de 16 dominicains "prêchant au XIV^e siècle, on ne sait en quelle langue". » Aussi, tout comme lui, nous allons nous intéresser à présent à la face cachée du milieu des prédicateurs du XIV^e siècle, grâce au cas particulier de Guillaume de Sauqueville.

Loin d'être considéré par l'historiographie ancienne comme un prédicateur de talent, Guillaume de Sauqueville a laissé une collection de sermons dont la valeur apparaît néanmoins aujourd'hui clairement. Ces sermons posent d'emblée un certain nombre de problèmes, encore à approfondir, mais qui à eux seuls constituent une première approche de la question, tant l'homme et l'œuvre sont restés dans l'ombre jusqu'à aujourd'hui. Dès la première lecture, la notice descriptive donnée par J.-B. Schneyer¹ dans son *Repertorium* indique en effet plusieurs pistes à suivre dans l'étude des sermons du dominicain. Guillaume est signalé comme membre de l'ordre dominicain et contemporain du règne de Philippe le Bel, période très importante pour l'évolution du royaume de France, du point de vue politique et religieux notamment. On sait que le roi chercha en plusieurs occasions, notamment dans sa lutte contre le pape Boniface VIII, le soutien des ordres mendiants, lors d'assemblées tenues dans les couvents. On connaît aussi l'influence intellectuelle et religieuse des dominicains autour du roi, par exemple du confesseur du roi, traditionnellement choisi dans l'ordre de saint Dominique². Jacques Krynen³ parle même de faction pour désigner le milieu dominicain qui gravite autour du roi de France, notamment dans la première décennie du XIV^e siècle. L'un des thèmes importants de l'étude sera donc la vie même de Guillaume de Sauqueville, pour tenter de préciser le flou chronologique qui l'entoure ; puis il sera intéressant de s'attacher à déterminer les liens entre ses sermons, leur auteur et la vie politique du premier quart du XIV^e siècle, avec la plus grande précision possible.

Le répertoire de Schneyer souligne une autre particularité de l'œuvre de Guillaume de Sauqueville : il s'agit d'une véritable collection de sermons, abondante et ordonnée en deux parties *de tempore* et *de sanctis*, et non de sermons conservés de manière éparse. De telles collections sont rares dans le premier quart du XIV^e siècle. Le seul autre exemple contemporain est la collection des sermons de Jacques de Lausanne, d'une ampleur encore supérieure à celle de Guillaume et qui a pour le moment découragé toute tentative d'édition

¹ Johannes-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, 1969, vol. 2, p. 587-596.

² Xavier de la Selle, *Le service des âmes à la cour : confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle*, Paris : Ecole des chartes, 1995.

³ Jacques Krynen, *L'empire du roi : idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : Gallimard, 1993.

critique. Il faut remonter aux environs de 1290 pour trouver un autre exemple : Guy d'Evreux avait composé une série de sermons modèles qui connut un grand succès¹. Les Mendians contemporains de Guillaume ont laissé des écrits davantage tournés vers la controverse théologique, comme le fit Hervé Noël, maître général des dominicains de 1318 à 1323, ou consacrés à la définition des pouvoirs temporel et spirituel, comme les traités de Durand de Saint-Pourçain. Hormis Jacques de Lausanne et Guillaume de Sauqueville, les grands noms de l'ordre dominicain des années 1310-1320 ne se sont pas illustrés par leurs œuvres de prédication, bien que cette activité ait certainement occupé une partie de leur temps. Nous définirons donc la collection de sermons en tenant compte de cette singularité et nous essaierons de déterminer quel fut le travail de composition de l'auteur.

Enfin, une autre piste de lecture sera le style même du dominicain, qui a attiré l'attention de Noël Valois² dans la notice qu'il rédigea pour l'*Histoire littéraire de la France*, parue en 1914. En effet les sermons de Guillaume de Sauqueville, souvent dès l'incipit, sont illustrés par de nombreux traits puisés dans la vie courante qui peuvent concerner la médecine, le droit ou un proverbe populaire. De même, l'usage régulier du dialecte normand et la présence de rimes dans les passages en français démontrent l'effort fait par le prédicateur pour se forger un style personnel, simple et compréhensible de tous. Tous ces éléments, déjà repérés par les biographes de Guillaume de Sauqueville, seront réexaminés et remis en perspective grâce à l'édition complète du recueil de sermons.

Mais ces pistes d'étude attendues et avant tout historiques ne peuvent suffire à guider une recherche sur une collection de sermons aussi abondante et dont l'auteur a laissé peu de traces. Ainsi la tradition manuscrite de la collection est par exemple restée extrêmement restreinte, et l'étude d'un seul auteur à l'origine d'une œuvre unique se heurte inévitablement à ses propres limites. Notre objectif ne peut se limiter à placer Guillaume de Sauqueville dans un paysage historique relativement flou en mettant en relation les sermons avec certains faits de la période 1300-1325. Le manque d'informations sur Guillaume de Sauqueville³ et sur les conditions de composition du recueil imposent donc aujourd'hui de cerner au plus près la

¹ Pierre Michaud-Quantin, « Guy d'Evreux, op, technicien du sermonnaire médiéval », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 20, 1950, p. 213-233.

² Noël Valois, « Guillaume de Sauqueville, Dominicain », dans *Histoire littéraire de la France*, 34, 1914, p. 298-304.

³ Martine de Reu souligne l'importance de la connaissance du prédicateur, sa personnalité, son éducation et sa culture. Voir M. de Reu, « Divers chemins pour étudier un sermon », dans *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Actes du coll. int. (Louvain-la-Neuve, juil. 1992), ed. J. Hamesse et X. Hermand, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 331-340.

nature même de la source étudiée. D'autre part, l'étude de la technique de prédication, du sermon en tant que pièce rédigée en fonction de règles rhétoriques précises et obéissant à un objectif pastoral, est maintenant très avancée et l'on doit se garder d'envisager la collection de sermons sous un angle uniquement descriptif.

C'est la nature même de ce type de source manuscrite, le sermon médiéval, c'est-à-dire la mise par écrit d'une pièce orale, qui nous donnera un angle de vue fructueux pour l'étude des sermons de Guillaume de Sauqueville. Dans bien des cas, comme dans celui de Guillaume, nous ne connaissons que l'écrit, sans même savoir dans quelles conditions s'est passée cette rédaction ; il est cependant évident que les sermons étaient conçus comme des pièces destinées à être dites, comme en témoigne le recours régulier au vocatif. Le sermon, instrument de persuasion, doit délivrer un message transmis avant tout par la parole du prédicateur. En acceptant l'impossibilité de cerner entièrement l'amont et l'aval des sermons de Guillaume de Sauqueville, nous chercherons donc à définir la parole du dominicain en la considérant à la fois comme sous sa forme de sermon rédigé, écrit, fruit de la culture de son auteur, mais aussi comme une trace de la parole d'un homme, obéissant à la volonté de délivrer un message. Depuis maintenant une quinzaine d'années, la parole du prédicateur est en effet objet d'histoire, comme le soulignait Nicole Bériou en 1997, dans la conclusion du volume d'études réunies sous le titre de « La parole du prédicateur ». La façon de considérer le sermon médiéval s'est trouvée grandement enrichie par cette mise en perspective. Nous suivrons donc la proposition de N. Bériou¹ :

« On en retiendra surtout l'idée féconde que la parole du prédicateur, si on l'enferme dans la tour d'ivoire des textes de sermons qui en gardent trace, perd une grande part de sa portée historique. Mieux vaut donc considérer dans un même mouvement ceux à qui elle s'adresse, son enracinement dans une société donnée, les modes de communication et de réception qu'elle met en jeu, les paroles distinctes et parfois concurrentes qu'elle côtoie. » A l'aide d'un travail fondé sur des comparaisons avec d'autres prédicateurs contemporains, nous privilégierons donc deux pistes : tout d'abord l'analyse des moyens de communication mis en jeu par Guillaume, en s'attachant à souligner les singularités de son œuvre ainsi que ses techniques rhétoriques favorites ; en second lieu, nous porterons un regard social sur l'homme à l'origine de cette collection et nous chercherons à comprendre comment il se place au sein de la société dans laquelle il vit et joue un rôle important. Il ne s'agira donc pas de détailler le contenu des sermons de Guillaume d'un point de vue théologique et moral, mais d'aller au-

¹ N. Bériou, « La parole du prédicateur, objet d'histoire », dans *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, dir. Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers, Nice : Centre d'études médiévales, 1997, p. 479-488, ici p. 480.

delà du message eschatologique qu'il diffuse aux fidèles pour se concentrer sur une analyse plus globale de son rôle personnel.

C'est donc bien l'étude de la parole du Dominicain qui sera le fil conducteur de la lecture des sermons. L'édition du texte des sermons de Guillaume de Sauqueville est l'étape indispensable à l'étude de sa parole elle-même puisque le texte est resté inédit jusqu'à aujourd'hui et représente un ensemble imposant de 106 sermons. Ce travail de longue haleine s'appuie avant tout sur le manuscrit lat. 16495 de la Bibliothèque nationale de France, c'est-à-dire sur le témoin le plus complet que nous connaissons à ce jour. Ce manuscrit permettra de comprendre la genèse du texte et les sources sur lesquelles le prédicateur s'est appuyé. L'édition complète permet également de restituer le travail d'un dominicain peu connu. Un effort particulier a été porté sur le repérage des sources des *auctoritates*, scripturaires ou non, en particulier sur les sources intermédiaires de Guillaume.

Nous consacrerons la première partie de notre étude à résoudre la question de la définition de cette parole. Comme nous l'avons abordé plus haut, paradoxe habituel des études sur la prédication, nous nous trouvons en effet devant la trace écrite d'une parole peut-être jamais prononcée, mais d'une parole tout de même car conçue comme telle par son auteur. Il importe donc dans un premier temps de mieux connaître son auteur, ce qui est à la fois simple et complexe dans le cas de Guillaume de Sauqueville. Nous chercherons à savoir si nous pouvons aller plus loin que les éléments déjà collectés par l'historiographie à son sujet, notamment en confrontant les divers manuscrits de la collection de sermons. Puis nous détaillerons la collection elle-même pour comprendre comment elle peut nous renseigner sur son auteur et sur ses intentions. La réalité matérielle de la collection, tout autant que le choix de sermons qu'elle renferme et sa postérité codicologique, peuvent livrer de précieux renseignements ; jusqu'à aujourd'hui cet examen n'a jamais été fait. Comme nous l'avons souligné, peu de collections de sermons datant du premier quart du XIV^e siècle sont aussi abondantes que celle de Guillaume. Elle offre donc un témoignage intéressant sur une période où la vie universitaire et intellectuelle fut très riche et où les intellectuels se sont plutôt illustrés par des textes de controverse ou des traités théologiques. Nous chercherons donc à préciser les contours de la parole d'un homme et à répondre à plusieurs questions pour pouvoir, autant que possible, replacer l'homme et l'œuvre dans un contexte politique et intellectuel précis. La collection a-t-elle été soigneusement structurée ou est-elle une simple

collecte de sermons ? Que nous apporte la connaissance des autres manuscrits sur l'usage des sermons, sur leur public éventuel ?

Dans la deuxième partie, nous chercherons à comprendre la construction de la parole du prédicateur, sujet sur lequel les travaux ne manquent pas. La construction du sermon médiéval est, comme nous l'avons vu, objet d'étude depuis très longtemps, si bien que les aspects techniques et rhétoriques sont aujourd'hui connus. Les règles élaborées par les prédicateurs médiévaux, consignées dans les *artes predicandi*¹ et enseignées à l'université, ont contribué à créer un modèle commun de sermon construit selon des règles non pas immuables mais respectées. Le sermon est donc un exercice très encadré, soumis à une norme et tributaire de l'expérience du prédicateur et de l'apprentissage universitaire. Nous vérifierons si l'œuvre de Guillaume de Sauqueville respecte elle aussi les règles usuelles de composition des sermons, mais nous chercherons à aller plus loin dans l'analyse du discours. Nous nous attacherons en effet à dégager l'originalité perceptible derrière un discours très calibré. Les sermons de Guillaume de Sauqueville offrent en effet quelques particularités visibles, comme l'usage occasionnel du dialecte normand mêlé au latin. Nous recenserons donc ces singularités, qu'elles soient linguistiques ou plus techniques. Une des questions les plus intéressantes, que l'édition du texte met en évidence, est liée aux instruments de travail que le prédicateur a eu à sa disposition : déterminer leur usage dans la composition des sermons permet de comprendre de manière très concrète la façon de travailler du dominicain, mais aussi de cerner sa culture et de le replacer dans la vie intellectuelle de son époque. En plus de ces originalités, nous remarquerons à l'inverse ses habitudes de langage et de composition. Ainsi se dégagera, entre singularités et automatismes d'écriture, le discours propre de Guillaume de Sauqueville. Sans être l'œuvre d'un prédicateur de premier plan – on ne sait rien de son activité réelle –, le recueil de sermons mérite une étude approfondie permettant de faire le lien entre formation universitaire et conception du sermon.

Enfin nous nous pencherons sur le fond du discours de Guillaume de Sauqueville. Comme tout prédicateur ayant à cœur d'accomplir sa mission, il développe un discours théologico-moral fondé sur les vertus chrétiennes à cultiver et qu'il oppose aux comportements réprouvés par Dieu. Cet objectif d'édification du chrétien correspond entièrement à l'action des prédicateurs médiévaux. A l'aide d'exemples et plus souvent par

¹ Th.-M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris, 1936. F. Morenzoni, « La littérature des *artes praedicandi* de la fin du XII^e au début du XV^e siècle », dans *Geschichte der Sprachtheorie, III, Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, dir. S. Ebbesen, Tübingen, 1995, p. 339-359.

des raisonnements théologiques abstraits, Guillaume définit ainsi la façon de gagner le salut et d'échapper aux tourments de l'enfer. Nous écarterons délibérément tout ce qui concerne, dans les sermons, cette mission liée au salut et nous ne prendrons pas la voie d'une analyse des sermons sous l'angle purement pastoral et théologique. Cette piste d'analyse un peu décalée est en effet suggérée par l'historiographie : Guillaume de Sauqueville a toujours été considéré comme un dominicain fervent partisan de Philippe le Bel. Cette idée est maintenant à revoir à la lumière de l'édition complète de ses sermons, mais c'est aussi une affirmation à préciser et à étendre. Les liens intellectuels, religieux et politiques qui unissent les hommes du premier quart du XIV^e siècle se devinent facilement dans le discours du dominicain. Certaines questions, comme le cumul des bénéfices ecclésiastiques, reviennent sans cesse sous sa plume et témoignent d'une véritable inquiétude sur la société. C'est en tenant compte de ces éléments, qui dépassent le strict cadre de la pastorale chrétienne, que nous analyserons la parole de Guillaume de Sauqueville, considérant qu'au-delà de sa mission, qui consiste à préparer les chrétiens à une vie conforme aux préceptes religieux et à un salut dans l'au-delà, il témoigne aussi, et peut-être avant tout, de son propre regard sur le monde. Nous chercherons à comprendre comment il se place, en tant qu'homme, ecclésiastique et sujet du roi de France, dans la société qui l'entoure, et quelle vision il porte lui-même sur cette société. Y retrouve-t-on les stéréotypes et les angoisses de son époque, comme au sujet des bénéfices ecclésiastiques ? Comment conçoit-il son propre rôle, sa propre action parmi les chrétiens ou parmi les sujets du roi ? Comment aborde-t-il les questions relatives au pouvoir royal, et peut-on parler de discours engagé ? Cherche-t-il à faire œuvre de propagande, et sur quels sujets ? Puisque la parole du prédicateur est un objet d'histoire, nous allons nous efforcer de retrouver la parole d'un homme, qui fut prédicateur dominicain à la fin du règne de Philippe le Bel.

Une thèse qui a été mise en chantier si longtemps doit naturellement beaucoup à d'autres. Il m'est aujourd'hui particulièrement agréable d'exprimer mes remerciements à ceux qui m'ont accompagnée et aidée dans cette aventure longue de six ans. En tout premier lieu je remercie mon directeur de thèse, le professeur Nicole Bériou ; sa rigueur et son savoir ont été pour moi, en même temps que des modèles, deux guides irremplaçables. M. Jacques Berlioz a accompagné mes premiers pas de médiéviste et, des *exempla* de Humbert de Romans aux sermons de Guillaume de Sauqueville, a toujours su m'apporter son aide avec générosité et humour.

D'autres médiévistes m'ont fait profiter de leurs connaissances dans des domaines où je n'étais qu'une débutante. Je pense à Pascal Collomb pour la liturgie, à Isabelle Boehm pour le mystérieux terme médical *annongue*, à Françoise Vielliard et Hélène Biu qui m'ont initiée au dialecte normand, à Bernard Hodel pour ses lumières sur Jourdain de Saxe et Raymond de Peñafort. C'est avec plaisir que je les remercie tous aujourd'hui. L'étude du *Manipulus florum* m'a donné l'occasion d'échanger avec Chris Nighman une correspondance fructueuse. Marielle Lamy a accepté avec gentillesse de relire une partie de mon travail, ce dont je lui sais gré. Marc Smith a bien voulu accepter ma contribution à la *Bibliothèque de l'Ecole des chartes* et s'est intéressé de près à la question du *Manipulus florum*.

Je remercie aussi mes collègues bibliothécaires de la Bibliothèque interuniversitaire de Lyon, qui m'ont accordé un statut de lectrice privilégiée en ces derniers mois de travail.

Malgré tout le temps que je leur ai pris, Xavier a toujours gardé le sourire ; Antoine et Romane continuent d'aimer les châteaux du Moyen Age. Je les en remercie de tout cœur.

CHAPITRE 1 : LE RECUEIL DE SERMONS DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE

I - Guillaume de Sauqueville

A. Quelques éléments biographiques

Guillaume de Sauqueville a laissé peu de traces dans l'histoire : il n'a pas assumé de charge particulière dans l'ordre dominicain, ce ne fut pas non plus un universitaire connu et on ne connaît de lui qu'une collection de sermons. Il est aujourd'hui difficile de dessiner son portrait. On connaît si peu d'éléments historiquement avérés concernant sa vie qu'il est nécessaire d'examiner avec circonspection les biographies qui ont déjà été écrites, notamment au XIX^e siècle. Comme pour beaucoup d'auteurs médiévaux, on se retrouve aujourd'hui devant de nombreuses zones d'ombre.

Ce que l'on sait aujourd'hui de Guillaume de Sauqueville est directement issu des renseignements donnés dans les *Scriptores ordinis Fratrum Praedicatorum*, ouvrage publié entre 1719 et 1721 par le dominicain Jacques Echard (1644-1724), poursuivant le travail entamé par un autre dominicain, le P. Jacques Quétif¹ (1618-1698). Ce monument d'érudition rassemble les notices biographiques des auteurs appartenant à l'ordre dominicain. Depuis le

¹ J. Quétif, J. Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti... inchoavit R. P. F. Jacobus Quétif... absolvit R. P. F. Jacobus Echard...*, Paris, 1719-1721, tome I, p. 567.

XVIII^e siècle, rien de nouveau n'a été découvert sur la vie de Guillaume, mais beaucoup de flou a finalement obscurci le portrait donné par les deux pères dominicains. Que nous apprend cette toute première notice biographique, et quelles sources historiques ont pu la nourrir ? On lit tout d'abord que le nom de Guillaume de Sauqueville est sujet à plusieurs orthographes, ce dont témoignent en effet les manuscrits : *Guillelmus de Sequavilla*, *Saccovilla* ou *Sauquevilla*¹. Le lieu de naissance de Guillaume serait le diocèse de Rouen, selon Echard. Ces renseignements sont plausibles : il existe aujourd'hui en France une seule commune répondant au nom de Sauqueville, en Seine-Maritime (Haute-Normandie), dans l'arrondissement de Dieppe, canton d'Offranville, effectivement au diocèse de Rouen. On ne sait si Guillaume est originaire de Sauqueville même, mais son origine normande ne fait pas de doute. Son usage de la langue confirme parfaitement ce fait : les passages en français que l'on rencontre dans les sermons sont fortement teintés de dialecte normand². Sauqueville est actuellement un petit village de presque 400 habitants. Son existence est attestée au Moyen Âge : on sait par exemple qu'il y avait des chevaliers de Sauqueville aux XIV^e et XV^e siècles³. Il y avait aussi une collégiale, dont l'origine pourrait remonter au XII^e siècle, et quelques chanoines⁴. Le registre des visites de l'archevêque de Rouen Eudes Rigaud⁵ donne quelques détails sur cette collégiale, qui permettent de se faire une idée du lieu. En effet, entre 1248 et 1269, les visites pastorales conduisent l'archevêque à parcourir son diocèse, et à venir à plusieurs reprises à Sauqueville, où il note un inquiétant laisser-aller dans la vie religieuse locale. Ainsi en septembre 1252, il note : *habent parum legendas et libros*. La collégiale compte à ce moment-là six chanoines ; il n'y en a plus que quatre en 1261 : *unus [canonicus] ex eis erat surdus, ita quod non poterat surgere ad matutinas, et in aliis horis parum faciebat*. On trouve également dans le *Registrum* le nom de Sauqueville comme patronyme d'un

¹ Le manuscrit Paris BnF lat. 16495 indique au f. 5ra : *Incipiunt sermones fratris Guillelmi de Saccouilla*, le manuscrit de Bruges reprend cette appellation. Le manuscrit Toulouse 338 donne l'orthographe *Sauquevilla* en divers endroits. En revanche les manuscrits d'Uppsala et de Rome ne citent pas le nom de l'auteur. Le nom de *Sequavilla* se trouve non pas dans les manuscrits des sermons, mais dans la liste des maîtres en théologie dressée par Bernard Gui, que nous verrons plus loin.

² Voir chapitre 2 p. 108

³ Charles de Robillard de Beaurepaire, *Dictionnaire topographique du département de la Seine-Maritime*, éd. J. Laporte, Paris : Bibliothèque nationale-CTHS, 1982-1984, t. 2, p. 947. Le nom de Sauqueville est attesté par des sources archivistiques depuis le XII^e siècle.

⁴ C'est C. de Beaurepaire qui donne cette précision. Elle n'est pourtant pas reprise par Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge*, tome 2 : topo-bibliographie, Paris, 1894-1903.

⁵ *Registrum visitationum archiepiscopi Rotomagensis. Journal des visites pastorales d'Eude Rigaud, archevêque de Rouen (1248-1269)*, éd. Th. Bonin, Rouen, 1852. Il y est fait état de cinq visites à Sauqueville entre 1251 et 1261, et jamais l'archevêque n'eut l'occasion de noter une amélioration de la situation ! Les extraits cités se trouvent p. 145 et 409.

bourgeois de Dieppe, prénommé lui aussi Guillaume¹. Aucune date de naissance n'a été donnée pour Guillaume de Sauqueville, et nous ne disposons d'aucun indice à ce sujet. Echard présente ensuite Guillaume comme un *cenobii Rotomagensis alumnus*. Si l'on suppose que Guillaume a suivi le parcours scolaire classique permettant aux élèves aptes à suivre des études de continuer leur cursus, dans la mesure où leurs moyens le leur permettaient, il a très probablement commencé son apprentissage à Rouen, le centre urbain le plus proche de chez lui. Rien ne permet de savoir s'il était déjà entré chez les Dominicains à ce moment-là. Les ordres mendiants sont présents à Rouen dès le premier quart du XIII^e siècle ; les Dominicains sont les premiers à s'installer, vers 1226, puis les Franciscains en 1232, les frères Sachets en 1259 et les Carmes en 1269². Les Dominicains arrivent sous l'archiépiscopat de Thibaud d'Amiens, au moment de la mort de leur fondateur Dominique de Guzman. Ils sont d'abord hébergés aux abords de la ville, au faubourg Saint-Sever, sur l'emplacement de l'ancien manoir Saint-Mathieu. Puis en 1247 ils passent sur la rive droite et s'installent au centre de Rouen dans la paroisse Saint-Sauveur, grâce à un don de Louis IX. C'est Eudes Rigaud qui consacre leur église en 1261. Ils sont l'objet d'un grand engouement dans la ville, en particulier de la part de la bourgeoisie, généreuse en donations et désireuse de se faire inhumer dans leur église, ce qui a considérablement nui aux bonnes relations entre frères mendiants et clergé local. Au moment des troubles urbains en 1281, en réaction à la mauvaise gestion de la ville par les grandes familles rouennaises, les couvents mendiants recueillirent les insurgés, signe de la place qu'occupaient désormais Franciscains et Dominicains à Rouen. Guillaume confirme lui-même son appartenance à l'ordre dominicain à plusieurs reprises, par exemple dans le sermon 49³ (f. 117va) : *uulgo Jacobite uocatur ab illo patriarcha Jacob*. On peut aussi lire dans le sermon 63⁴ (f. 138va) : *pater noster beatus Dominicus*. Les études dans l'ordre dominicain sont bien organisées⁵. Chaque couvent a la possibilité d'envoyer trois étudiants poursuivre leur scolarité au *studium generale* de Paris⁶, choisis par le chapitre provincial. Le prieur peut lui aussi envoyer deux étudiants supplémentaires. Peut-être

¹ *Registrum...*, p. 507 : Eudes Rigaud, alors à Aliermont en février 1264, fait état d'un différend entre Guillaume de Sauqueville, bourgeois de Dieppe, et un meunier prénommé Thomas.

² *Histoire de Rouen*, dir. M. Mollat, Toulouse : Privat, 1979. *Guide des archives départementales de Seine-Maritime*, t. 1, p. 403, série 36H, rubrique Jacobins de Rouen. Richard W. Emery, *The Friars in medieval France : a catalogue of French mendicant convents 1200-1550*, New York-London : Columbia University Press, 1962, p. 112.

³ f. 117va-120va : *benedixi ei et erit benedictus*, Gen. XXVII (33). In Deut. (28, 6) scribitur et uidetur uerbum indifferenter... (sermon pour la fête de saint Benoît).

⁴ f. 137vb-141rb : *qui custos est Domini sui glorificabitur*, Prou. 21 (27, 18). Qui habet modicum beneficium... (pour la fête de saint Dominique).

⁵ Michèle M. Mulchahey, « *First the bow is bent in a study...* » *Dominican education before 1350*, Toronto : Pontifical institute of mediaeval studies, 1998.

⁶ William A. Hinnebusch, *Brève histoire de l'ordre dominicain*, Paris : Cerf, 1990.

Guillaume fit-il partie des jeunes Normands qui bénéficièrent de cette occasion : s'il était déjà entré dans l'ordre, c'est peut-être ce qui s'est passé, et, une fois à Paris, Guillaume de Sauqueville se serait alors engagé dans le cursus d'études propre à son ordre.

Echard considère que Guillaume est finalement maître en théologie au terme de ses études. Deux hypothèses chronologiques apparaissent alors, appuyées sur des arguments codicologiques différents et aujourd'hui difficilement vérifiables. C'est Bernard Gui, le grand chroniqueur dominicain, inquisiteur, évêque de Lodève (1324-1331), mort en 1331, qui fournit le document de référence concernant la succession des maîtres en théologie dominicains à Paris depuis le premier d'entre eux, Roland de Crémone, en 1229. Cette liste des maîtres se trouve dans le *De quatuor in quibus Deus Predicatorum ordinem insignivit* : elle a été commencée par Etienne de Salagnac puis poursuivie par Bernard Gui¹ jusqu'en 1311, date à laquelle il interrompit son travail. Mais, dans quelques manuscrits, d'autres auteurs restés anonymes ont continué la rédaction au-delà de 1311. C'est une liste de noms, la plupart du temps dépourvue de la moindre indication de date. Guillaume de Sauqueville figure au 77e rang de cette liste : *frater Guillelmus de Sequavilla, Normannus*. Il se trouve entre Hugues de Marciac et Gaillard du Pouget. Cette partie de la liste est une continuation anonyme présente dans quatre manuscrits concordants². Echard³ parle en outre d'un manuscrit aujourd'hui disparu de la bibliothèque de Langres offrant les mêmes données chronologiques. Cette liste pose des problèmes d'interprétation importants. On constate en effet que si l'intention d'Etienne de Salagnac était bien de réunir les noms de tous les maîtres en théologie dominicains, il semble bien que, le temps passant, son travail se soit transformé en une liste des lecteurs Sententiaires envoyés à Paris pour obtenir ensuite la licence. C'est ce que l'on observe à partir de Remi Florent, au 50e rang de la liste : pour la première fois dans la liste, il

¹ L'édition la plus récente de ce texte est : Stephanus de Salaniaco et Bernardus Guidonis, *De quatuor in quibus Deus Predicatorum ordinem insignivit*, ed. Th. Kaeppli, Rome : Institutum historicum fratrum Predicatorum, 1949 (Monumenta ordinis fratrum Predicatorum historica, 22). Etienne de Salagnac définit ainsi son projet (p. 124) : *illorum tantum nomina annotavi qui ab anno Domini MCCXXX usque ad annum ejusdem Domini benedicti MCCLXXVII, quo hec scripsi, in theologia Parisius docuerunt et juxta morem dignitatem magistralem exercuerunt*. Une première édition de ce document avait été faite par H. Denifle dans : *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, hrsg. von P. H. Denifle O.P. und F. Ehrle S.J., zweiter Band, Berlin : Weidmann, 1886, p. 203sqq. Célestin Douais a lui aussi proposé une édition du catalogue de Bernard Gui d'après les manuscrits Toulouse 489 et 490 notamment, mais elle semble peu rigoureuse. Voir C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs*, Paris-Toulouse, 1884, p. 163-168.

² Il s'agit des manuscrits : Bologne, Bibl. univ., 1535 ; Toulouse, Bibl. mun., 489 ; Paris, Bibl. nat. de France, lat. 4348 ; Barcelone, Bibl. univ., 218.

³ *In cod. Lingon. numeratur 74 et dicitur de Sequavilla Normannus, subjiciturque F. Hugoni de Marchiaco Albiensi provinciae Tolosanae pro anno MCCCXXI assignato in cap. gen. Florent.* (J. Quéatif, J. Echard, *Scriptores...*, I, p. 567). Ce manuscrit perdu du *De quatuor...* est aussi signalé par T. Kaeppli dans son édition, p. XX de l'introduction.

est précisé qu'il obtint la licence en 1302¹. Tous ses successeurs sont par la suite considérés en fonction de l'année d'obtention de la licence ; il n'est plus fait mention de la maîtrise. On sait par ailleurs que Hugues de Marciac a obtenu la maîtrise le 19 janvier 1324, et Dominique Grima, qui figure au 79e rang, le 19 juillet 1322, ce qui est un autre signe que la continuité chronologique n'est pas fondée sur l'année d'obtention de la maîtrise. Selon cette première hypothèse, Guillaume de Sauqueville aurait obtenu sa licence en théologie, et non la maîtrise, aux environs de 1322.

La deuxième hypothèse est donnée par Echard à partir d'un manuscrit de la bibliothèque de Caracassonne, actuellement disparu². Il signale que Guillaume de Sauqueville a été envoyé à Paris pour lire les Sentences et qu'il se place chronologiquement entre Mathieu des Ursins et Raymond Béquin. Il aurait été substitué à Michael de Furno, et aurait donc lu les Sentences à Paris en 1316. Ce manuscrit est appelé *Catalogus Bernardi Guidonis*, sans que l'on ne sache rien de plus sur son contenu, mais Echard parle explicitement de lecture des Sentences, et ne fait pas allusion à une charge de maître en théologie. Le cartulaire de l'université de Paris³, même s'il ne mentionne jamais le nom de Guillaume de Sauqueville, confirme indirectement cette version : Michael de Furno a bien été nommé deux fois lecteur sententiaire, une première fois au chapitre de Bologne en 1315, une seconde au chapitre de Lyon en 1318. Or l'exercice de lecteur des Sentences se faisait sur une année, voire deux consécutives au maximum. Il ne peut s'agir de deux années d'études séparées. On comprend donc qu'il n'a pas été lecteur en 1316, l'hypothèse d'un remplacement imprévu par Guillaume de Sauqueville est donc tout-à-fait acceptable.

Les deux hypothèses sont-elles réellement inconciliables⁴ ? A la lecture de la notice d'Echard et à la lumière des différents manuscrits cités, on peut supposer que Guillaume de Sauqueville a été lecteur Sententiaire à Paris en 1316 et qu'il a ensuite obtenu sa licence en

¹ B. Guidonis, *De quatuor...*, p. 131 : fr. *Remigius Florentinus, licentiatu per Bonifacium papam VIII anno Domini MCCCII*.

² *In catalogo Bernardi Guidonis in cod. Carcasson. recensetur inter fr. Mattheum de Ursinis Romanum postea cardinalem, qui pro MCCCXV in cap. gen. Bonon. Et Raimundum Becquini qui pro MCCCXVII in Pampilon. Ad legendas Parisius Sententias assignati fuerunt, et dicitur de Sequavilla : unde anno MCCCXVI Sententias eum legere incepisse verisimilimum f. Micheli de Furno Insulensi substitutum, qui pro eo destinatus quidem fuerat, sed ad annum MCCCXVIII fuit postea prorogatus* (J. Quéatif, J. Echard, *Scriptores...*, I, p. 567). Le manuscrit est introuvable, mais il existe une copie éditée au XVII^e siècle par Thomas Souèges, dans *Année dominicaine, ou Vies des saints, bienheureux...*, Amiens, 1693, août, première partie, p. VI-XIV.

³ *Chartularium universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle et H. Chatelain, Paris, 1894, t. II, p. 173-174, n° 717 ; p. 203-204, n° 744 ; p. 218, n° 761. Les décisions des chapitres généraux de l'ordre dominicain sont reportées dans l'édition du cartulaire pour les domaines qui concernent l'Université de Paris : on connaît donc les noms des dominicains nommés pour lire l'année suivante les Sentences à Paris.

⁴ A. de Guimarães esquisse rapidement cette solution dans : « Hervé Noël († 1323). Etude biographique », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 8, 1938, p. 67.

théologie vers 1322. Il faut compter en effet six ans entre la première année de lecture des Sentences et l'éventuelle obtention de la licence¹. Rien ne dit qu'il ait poussé plus loin ses études jusqu'à la maîtrise. Dans ses sermons, il ne se présente jamais en tant que maître ; une brève mention dans le sermon 16² (f. 39vb) laisserait même penser qu'il travaille avec un maître et assure parfois la collation de l'après-midi. Il dit en effet : *hoc ideo dixi quia magister hodie mane tamquam priuilegium dicens quem decebat habere palefridum...* Poursuivant la métaphore avec le sujet choisi dans le prothème de ce sermon, il se désigne comme le *famulus pedissecus* du maître, dont il définit ainsi le travail : *deducere eundem palefridum [siue] thema ab eo iam deductum*. Il est encore plus clair dans le sermon 102 (f. 223ra-rb) :

Primas nuptias celebrauit magister hodie mane, predicans primo de nuptiis que nuptie prime non caruerunt sollempni benedictione, multa bona dixit et sollempniter. [...] Set ego nunc in uespere habeo secundas nuptias celebrare, secundo de nuptiis predicare.

Guillaume de Sauqueville a-t-il jamais été maître en théologie ? Aucun élément ne permet d'avancer une hypothèse. En revanche, il a composé sa collection de sermons à une époque où il n'avait pas encore atteint la maîtrise. La biographie que l'on peut écrire de Guillaume de Sauqueville ne peut être plus précise, tant les éléments historiques font défaut. Nous n'avons aucune idée de sa carrière à Paris ni de la date de sa mort³. C'est un portrait semblable à celui de ses contemporains les moins connus⁴.

B. Guillaume de Sauqueville et l'historiographie

Après la publication de la notice biographique des Pères Quétif et Echard, on trouve le nom de Guillaume de Sauqueville mentionné dans plusieurs bibliographies, mais brièvement

¹ A la faculté de théologie, l'étudiant lit la Bible pendant deux ans, puis les Sentences pendant deux ans aussi. Puis, à partir des années 1250, sont prévues quatre années de préparation aux actes du maître (disputes, sermons). Enfin arrive la licence, qui n'est pas conférée tous les ans. Voir P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris : Vrin, 1933, p. 21-23 de l'introduction.

² F. 39vb-42vb : *ambulate in dilectione* (Eph. 5, 2). *Quamuis non deceat domicellum habere...* (troisième dimanche du Carême).

³ Les études les plus récentes sur l'université de Paris, très largement orientées vers la prosopographie, n'ont pas encore permis de détecter la présence de Guillaume. Ainsi les *rotuli parisienses* restent muets. Voir William J. Courtenay, *Rotuli parisienses : supplications to the pope from the University of Paris. Vol. 1, 1316-1342*, Leiden : Brill, 2002 (Education and society in the Middle Ages and Renaissance, 14).

⁴ Hugues de Marciac et Gaillard du Pouget ont été cités comme titulaires de la licence de théologie avant et après Guillaume de Sauqueville : ils n'ont laissé aucune œuvre écrite ni trace historiographique. Ainsi le répertoire des auteurs dominicains de Th. Kaeppli ne mentionne pas leurs noms.

et sans nouveaux éléments. Le bibliographe hambourgeois Johann Albert Fabricius (1668-1736) accorde à Guillaume une très courte notice dans sa *Bibliotheca latina*¹, publiée peu de temps après les *Scriptores ordinis fratrum Predicatorum*, et mentionne l'existence du manuscrit belge. Au XIX^e siècle, quelques bibliographes signalent aussi l'existence de Guillaume, mais ils copient la notice de l'un d'entre eux, le chanoine Ulysse Chevalier², qui lui-même abrège sévèrement les informations données par Quétif et Echard. Il faut attendre Noël Valois³ et son article dans *l'Histoire littéraire de la France* de 1914 pour que l'on commence à lire les textes de Guillaume et à aborder la question du contenu des sermons. N. Valois reprend tous les éléments biographiques déjà connus, et les place en regard des textes. En effet, fidèle au travail d'érudition littéraire des Bénédictins de Saint-Maur, il est le premier à avoir lu de manière critique les sermons. C'est également lui qui relève deux éléments internes qui seront par la suite d'une influence durable sur l'appréciation chronologique de l'œuvre : la présence d'un sermon consacré à saint Louis, canonisé en 1297, et la mention de la reine Jeanne de Navarre, morte en 1305. N. Valois donne aussi de larges extraits des sermons et livre son appréciation personnelle sur le style de l'auteur. Son travail constitue un vrai changement historiographique au sujet de Guillaume de Sauqueville, considéré jusque là comme un auteur de peu d'intérêt. Il offre un premier accès direct au texte dont vont se saisir les historiens français, très orientés dans les années 1920 et 1930 sur l'étude de la féodalité, dans une interprétation nouvelle fuyant la classique vision historisante. Marc Bloch publie en 1923 *Les rois thaumaturges*, sous-titré : *étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. C'est dans ce livre pionnier, « son premier vrai livre », selon Jacques Le Goff⁴, « qui fait de ce très grand historien le fondateur de l'anthropologie historique », que l'on trouve pour la première fois utilisé par un historien un extrait d'un sermon de Guillaume de Sauqueville. Il s'agit du sermon *Osanna filio David*, dans lequel Marc Bloch note « un orgueil national extrêmement vif⁵ », et précise que c'est par N. Valois qu'il a pris connaissance du texte. Dans le même temps, en Allemagne, au début des années 1930, un courant historiographique mené par Helmut Kämpf

¹ *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Florence, 1858, t. 3, p. 154 : Guilelmus de Saccovilla, cujus sermones dominicales manuscritos memorat Sanderus p. 183 Biblioth. Belgic. Incipit : videns civitatem flevit.

² U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge*. Tome 1 : *bio-bibliographie*, Paris, 1877-1883, p. 1979 : Guillaume de Sauqueville (Saccovilla, Sequavilla), dominicain à Rouen, 1330. On retrouve les mêmes informations dans Noémi-Noire Oursel, *Nouvelle biographie normande*, Paris, 1886-1912, t. 2, et dans Joseph-André Guiot, *Les trois siècles palinodiques*, Rouen, 1898.

³ N. Valois, « Guillaume de Sauqueville, dominicain », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris : Imprimerie nationale, t. 34, 1914, p. 298.

⁴ J. Le Goff signe la préface à la réédition de l'ouvrage parue en 1983 chez Gallimard (p. II).

⁵ *Ibid.*, p. 131.

oriente ses travaux sur la royauté et le pouvoir royal. Ces historiens se sont penchés sur les derniers siècles du Moyen Âge et notamment sur la documentation de l'époque de Philippe le Bel et ses fils. Les nombreuses allusions au roi et à ses attributs (fleur de lys, oriflamme) étant connues grâce à N. Valois, c'est pour cette raison que des sermons de Guillaume de Sauqueville ont été édités pour la première fois, de manière partielle, en 1935¹. A l'exception de l'historienne américaine Elizabeth Brown, l'historiographie va désormais se concentrer sur quelques sermons seulement, se désintéresser de la vie de Guillaume et s'éloigner des éléments historiques puisés chez Bernard Gui, sans pour autant s'attacher à un travail d'édition complet.

La collection de sermons nous apporte-t-elle quelque chose dans la connaissance de son auteur ? La réponse est presque négative : on peut lire entre les lignes, remarquer les thèmes de prédilection, mais aucun élément précis ne provient des sermons eux-mêmes, hormis, on l'a vu, le signe de l'appartenance à l'ordre dominicain. On constate, à la lecture des sermons de Guillaume de Sauqueville, qu'il a une excellente connaissance du monde universitaire, ce qui tend à prouver qu'il en fait lui-même partie. Il est familier de l'institution et de son personnel : il parle du recteur de l'université dans le sermon 1, des *bedelli communes*, les appariteurs qui assistaient les enseignants (sermon 8). Il connaît bien les facultés et les disciplines que l'on y enseigne (sermon 48), le mode d'accès aux grades, comme à celui de maître en théologie (sermon 71). Il critique à plusieurs reprises les étudiants qu'il voit peu intéressés par leurs études, comme dans le sermon 74 (f. 171va) :

Unde uidetur esse de quibusdam sicut est de quibusdam scolaribus, qui licet habeant libros proprios, tamen eos raro aut numquam aperiunt ad studendum set sunt uagi et discurrunt hinc inde et in friuolis se occupant. Unde libri eorum sunt ita pleni puluere quod in eis possent describi cyfre algorismales.

C'est également, comme le montre aussi cet exemple, un familier du monde du livre, de son élaboration (la compilation rédigée par un clerc dans le sermon 5) à sa mise à disposition publique (les stationnaires, dans le sermon 81). Guillaume connaît aussi très bien la vie religieuse au quotidien, le fonctionnement d'un couvent et de sa communauté (le réfectoire dans le sermon 82), la visite d'inspection régulière du *visitor*, chargé de contrôler les excès éventuels (sermon 5), l'autorité du prieur, du maître général. Tous ces éléments

¹ Helmut Kämpf, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300*, Leipzig-Berlin, 1935, p. 112-114. Hildegard Cöster, *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel von Dominikanerpredigten*, thèse dactyl., Francfort, 1935-1936.

permettent de cerner le portrait de cet homme, dominicain à l'université de Paris, mais ne donnent aucun cadre chronologique précis.

II - Description des sermons de Guillaume de Sauqueville

L'unique œuvre attribuée à Guillaume de Sauqueville est un ensemble de 106 sermons dont le témoin le plus complet se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de France sous la cote lat. 16495. La description des sermons de Guillaume de Sauqueville est donc très liée à ce manuscrit, qui est l'exemplaire le plus important. Nous allons dans un premier temps nous attacher à la description de ce recueil en tant qu'œuvre, les autres témoins étant peu nombreux et très partiels. Nous entreprendrons ensuite une description codicologique de tous les manuscrits, pour aboutir à un essai de datation de l'œuvre. Les sermons sont désignés selon l'ordre du manuscrit BnF lat. 16495, dont J.-B. Schneyer a dressé une liste, qui s'est avérée incorrecte dans deux cas, ce qui explique l'ajout de deux numéros dans la série, les sermons 43bis et 63bis¹.

A. Sermones de tempore et sermones de sanctis

Les sermons sont répartis en deux séries distinctes dans le manuscrit parisien : une première partie à partir du f. 5ra qui porte un titre générique directement accolé à l'annonce du sermon 1 (*incipiunt sermones fratris Guillelmi de Saccouilla*). Elle compte 34 sermons. A défaut de titre explicitement donné dans le manuscrit, nous les intituleons *sermones de tempore*. La deuxième partie commence au f. 95ra et s'intitule de manière plus précise :

¹ Voir la liste des sermons donnée en annexe 2.

incipiunt sermones fratris Guillelmi de Saccouilla de sanctis. Celle-ci est plus importante en longueur et en nombre puisqu'elle rassemble 72 sermons *de sanctis*. La collection est globalement bâtie selon l'ordre chronologique de l'année liturgique. Les indications régulièrement données par le copiste en marge inférieure permettent de reconstituer le calendrier suivi et de déterminer pour quel dimanche ou fête de saint chaque sermon a été rédigé. Ces mentions marginales montrent que la succession des *sermones de tempore* respecte la chronologie d'une année liturgique : on commence par sept sermons consacrés aux quatre dimanches de l'Avent, le temps de Noël est ensuite laissé de côté, puis on passe à l'Épiphanie, au Carême (quatre dimanches) et à la Semaine Sainte, enfin une série de dimanches après l'octave de Pâques puis la Pentecôte. Trois sermons indépendants du calendrier liturgique viennent clore la série : un dimanche sans date et deux sermons pour un synode. Les dates manquent pour quelques sermons, soit que le parchemin ait été gratté, comme au f. 28ra pour le sermon 11 *Melior horum est caritas*, soit que le scribe ait uniquement noté *dominica*, comme pour le sermon 14 *Jhesu fili David* (f. 36va), le sermon 17 *Testimonium Christi* (f. 44va), le sermon 32 *Anima plus est quam esca* (f. 94va). Quant aux deux derniers sermons de la série, les sermons 33 et 34 *Videte quomodo caute ambuletis*, la mention marginale a été ajoutée par une autre main que celle du scribe¹, alors que le verset qui leur sert de thème principal (Eph. 5, 15) est traditionnellement utilisé chez les Dominicains² pour le 20e dimanche après la Trinité, ce qui est concordant avec la chronologie. On remarque que le temps de Noël, fondamental dans le temps liturgique chrétien, ne donne lieu à aucun sermon *de tempore*. Inversement, un même dimanche peut être illustré par deux voire trois sermons, comme le 2e dimanche de l'Avent.

L'ordre de l'année liturgique est moins bien respecté en ce qui concerne les sermons des saints. La série commence avec deux sermons pour saint André (fête le 30 novembre) et se poursuit jusqu'à la fête de sainte Catherine (25 novembre), soit 57 sermons qui suivent l'ordre des fêtes des saints, à de rares exceptions près : le sermon 61 (fête de saint Augustin, 28 août) est placé au milieu des cinq sermons consacrés à l'Assomption (15 août) ; le sermon 86 (fête de saint François, 4 octobre) se trouve placé entre le sermon 85 pour les défunts et le sermon 87 pour la saint Martin (11 novembre). La fin de la série, du sermon 92 (fête de saint Dominique, 5 août) au sermon 106, est plus mélangée : ce sont essentiellement des sermons *de casibus*, pour un synode (sermon 106), un confesseur, pour le temps qu'il fait (*pro*

¹ Cette mention indique (f. 94ra) : *in synodo*.

² Maura O'Carroll, « The lectionary of the Proper of the year in the Dominican and Franciscan rites of the thirteenth century », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 49, 1979, p. 79-103.

serenitate temporis, sermons 103 à 105), pour un mariage (sermon 102), mais aussi pour des saints (Dominique et Lucie, sermon 97).

Guillaume propose des sermons en suivant de manière très classique l'année liturgique, ce que l'on remarque particulièrement dans la partie *de sanctis*, où ne figurent que les saints les plus couramment connus. Tous les grands noms du calendrier chrétien s'y trouvent et on ne rencontre aucun saint local. Hormis la Nativité, les événements de la vie de Jésus font l'objet d'un ou plusieurs sermons. La Passion et la Résurrection sont intégrées dans le cycle de Pâques et figurent parmi les sermons *de tempore* (sermons 19 et 21) ; la vie du Christ est ensuite illustrée dans les sermons *de sanctis* par un sermon sur la Circoncision (43), deux sermons sur l'Épiphanie (43bis et 44), un sermon sur la Cène (55), l'Ascension (57) et la couronne du Christ (98). C'est surtout la Vierge qui fait l'objet d'une prédilection affirmée de la part de Guillaume de Sauqueville. Il lui consacre quinze sermons qui figurent dans la partie *de sanctis* : deux sermons pour la Conception de la Vierge (8 décembre, sermons 38 et 39), cinq sermons pour l'Annonciation (25 mars, sermons 50 à 54), cinq encore pour l'Assomption (15 août, sermons 64, 65, 66 à 69) et trois pour sa Nativité (8 septembre, sermons 71 à 73). La prédilection des Dominicains pour la Vierge Marie est une de leurs caractéristiques les plus connues. Guillaume y fait lui-même allusion dans le sermon 72 (f. 162ra-rb) :

Inter alios religiosos predicatores quadam singulari prerogatiua gloriantur se esse filios beate Virginis et merito, quia ipsa fuit mater Christi dando sibi habitum nostre humanitatis. Ita est mater ordinis dans nobis habitum nostre religionis et itaque fratres non sumus ancille filii set libere (Gal. 4, 31).

La dévotion mariale a eu dès l'origine de l'ordre dominicain une place très importante, notamment dans la liturgie. La journée était rythmée de plusieurs louanges et chants en l'honneur de Marie, depuis les Matines jusqu'au *Salve Regina* du soir¹. L'*Ave Maria* est ainsi particulièrement prisé des Prêcheurs. Lors de la profession, chaque Dominicain fait promesse d'obéissance à la Vierge et à Dieu². Cet attachement est peu à peu entré dans la légende de l'ordre : on peut admirer encore aujourd'hui au musée de Cortone une peinture sur bois de Fra Angelico intitulée *Saint Dominique reçoit l'habit de l'ordre dominicain des mains de la*

¹ Humbert de Romans, *Expositio super constitutiones fratrum Predicatorum*, dans *Opera de vita regulari*, ed. J. J. Berthier, Rome, 1889, II, p. 70-71.

² André Duval, « La dévotion mariale dans l'ordre des frères Prêcheurs », dans *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, Paris : Beauchesne, 1952, t. 2, p. 739-782. Michel Tarayre, *La Vierge et le miracle. Le Speculum historique de Vincent de Beauvais*, Paris : H. Champion, 1999, p. 12-13. Pour un bilan récent et précis sur la question de la piété mariale des Dominicains, voir : Laura Gaffuri, « La predicazione domenicana su Maria (il secolo XIII) », dans *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini* (Parma, 7-8 nov. 1997), Firenze : SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001, p. 193-215.

Vierge Marie, et datée de l'année 1436. Guillaume confirme cet attachement à la Vierge de manière très nette. Le dominicain inclut dans les sermons *de sanctis* des sermons sur les deux principaux fondateurs des ordres mendiants ; on trouve donc cinq sermons sur saint François (sermons 76 à 79 et 86) et deux sermons sur saint Dominique (sermons 63 et 92). Ces sermons sont très riches en anecdotes sur la vie de chacun des deux personnages et s'inspirent directement des vies de saints¹.

La collection de sermons de Guillaume de Sauqueville couvre toute l'année universitaire et va même au-delà de ce calendrier : on constate que des sermons sont prévus pour des dates auxquelles l'université suspend traditionnellement ses cours. L'année universitaire² commence en effet à la mi-septembre et se termine le 29 juin, elle est interrompue pendant les vacances de Noël, du 17 décembre au 8 janvier, et quelques jours à Pâques. Si la période de Noël est effectivement laissée de côté par Guillaume, on trouve tout de même dans la collection des sermons dont les dates correspondent aux vacances universitaires, à des moments où les maîtres n'assurent plus de cours : plusieurs sermons se situent pendant les vacances d'été, comme les sermons 61 et 62 pour la fête de Marie Madeleine (22 juillet). Il ne peut donc s'agir de textes prévus dans le cadre strict des activités et enseignements de l'université, ni reflétant une activité de prédicateur en lien avec l'université. Par ailleurs, seuls les maîtres en exercice prêchaient tout au long de l'année. Avant la maîtrise, l'étudiant a bien l'occasion de prêcher lui aussi, mais cela reste très ponctuel. Il s'agit plutôt d'un recueil offrant un choix de sermons destinés à couvrir l'année liturgique complète, tout du moins dans ses principaux moments, et se réserve même une partie consacrée à des circonstances particulières, comme le mariage.

L'œuvre de Guillaume de Sauqueville n'a jamais été éditée dans son ensemble. Comme cela a été dit plus haut, c'est Noël Valois qui a commencé à s'intéresser au texte, dans la notice biographique qu'il publie en 1914, accompagnée de nombreux extraits des sermons. Puis H. Cöster donne pour la première fois deux sermons complets, dans sa thèse, achevée en Allemagne en 1935³ : elle transcrit deux sermons : *Osanna filio David* (sermon 37) et *Rex sapiens populi stabilimentum est* (sermon 70), et donne des extraits de *Et erunt*

¹ Voir chapitre 2 p. 75 sqq.

² P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris : Vrin, 1933, p. 21 et du même auteur, « L'enseignement au Moyen Âge : techniques et méthodes en usage à la faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 35, 1968, p. 65-186. J.-M. Goglin, *L'enseignement de la théologie dans les ordres mendiants à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Editions franciscaines, 2002.

³ Son travail est resté à l'état de dactylographie et n'a jamais été publié.

signa in sole et luna (sermon 38). La même année, Helmut Kämpf¹ donne lui aussi une transcription du sermon *Osanna filio David*. Enfin en 1995, Vincent Serverat² renouvelle l'intérêt porté à Guillaume de Sauqueville en éditant le sermon 11 et en l'étudiant dans une perspective d'histoire intellectuelle en lien avec le lullisme.

B. Les collationes

Quelques sermons sont explicitement désignés dans le manuscrit parisien comme étant des *collationes* : il s'agit des sermons 30, 65 et 69³. Par ailleurs Guillaume fait allusion à trois autres *collationes* qu'il cite en renvoi, comme il a l'habitude de le faire, mais ce sont des références peu claires. Ainsi dans le sermon 26⁴, il dit : *quere concordantias, si uis, nota introitum collationis istius sermonis precedentis Siquis loquitur quasi sermones*. On ne comprend pas très bien à quelle collation il fait allusion, mais il s'agit probablement du sermon 25, bref sermon qui est le complément du sermon 24. Mais l'introduction du sermon 25 a peu de rapports avec la dernière partie du sermon 26, où se trouve le renvoi. De même, dans le sermon 78 consacré à saint François, on lit le renvoi suivant (f. 180va) : *auctoritatem hanc habes exposita in collatione que incipit Amice etc. et sunt ibi multa que possunt applicari ad beatum Franciscum*. Or les deux sermons dont l'incipit contient le mot *amice* sont précisément les sermons 77 et 78, ce qui équivaut à une sorte de renvoi en boucle. Quelques lignes plus loin, Guillaume annonce une nouvelle collation : *ut habes in collatione predicta, in alia que incipit Sedet ad dexteram Maiestatis in excelsis*. Mais aucun sermon ne commence par ce verset. On retrouve donc le même cas de figure que pour les renvois erronés de sermon à sermon. Il existe enfin une dernière catégorie de collations, que l'on peut probablement désigner ainsi même si Guillaume ne précise rien à leur sujet : ce sont les sermons brefs donnés à la suite d'un sermon construit sur le même verset. On en trouve

¹ H. Kämpf, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300*, Leipzig-Berlin, 1935, p. 112-114.

² Vincent Serverat, « "Trouver chaussure à son pied". Un passage anti-lullien dans un sermon de Guillaume de Sequavilla », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62, 1995, p. 443-469.

³ Sermon 30 : f. 84ra-85rb : tertio pro collatione. Celestis prebenda est nobis debita ratione donationis legatarie... Sermon 65 : f. 150va-151rb : de secundo principali in collatione dicebatur quod sibi morienti quicquid est nociuum... Sermon 69 : f. 159ra-161va : *Exiens de finibus Tyri uenit per Sydonem ad mare*, Mc. VII (31). Sicut in sermone dictum fuit, differentia est inter torrentem...

⁴ f. 69rb-73rb : *Si quis loquitur quasi sermones Dei*, I Pe. 4 (11). Homo qui numquam exiuit nec exire desiderat...

quelques uns dans la collection, sans pour autant être sûr qu'il s'agisse de collation à proprement parler¹. La *collatio* est un genre de sermon dont Olga Weijers² donne une définition précise : « Dans le milieu universitaire, il s'agit d'un genre de sermon, qui diffère du sermon ordinaire (*sermo*) du fait qu'il est plus court et plus simple. En fait, la *collatio* universitaire est généralement une prédication où l'on reprenait, après vêpres, le sujet du sermon du matin ou qui constituait simplement la fin de ce sermon, mais il arrive aussi qu'elle fût une prédication autonome faite par un autre maître ou bachelier. [Elle] avait lieu les dimanches et jours de fête non pas dans l'église, mais, par exemple, devant l'auditoire d'un couvent. » Cette définition correspond très bien au cas de Guillaume de Sauqueville : les *collationes* sont généralement des sermons plus courts que les autres et qui se rattachent assez clairement au sermon qui les précède. Le sermon 69 est caractéristique : construit sur le même verset que le sermon 68, soit Mt. 7, 31, il constitue un approfondissement du thème du fleuve traité dans le sermon, comme le souligne Guillaume dès la première phrase (f. 159ra) : *sicut in sermone dictum fuit, differentia est inter torrentem et fluium quia torrens frequenter deficit antequam ad mare perueniat, set fluuius undique continuat cursum suum*. A partir du verset Eccle. 1, 7, il choisit de poursuivre sur le même thème et de comparer la Vierge au fleuve Jourdain : *spiritualiter beata Virgo non solum propter causas dictas in sermone, ymmo etiam propter alias potest fluuiio et maxime Jordani proprie comparari*. Quatre points de comparaison sont ensuite détaillés puis la *collatio* se transforme en un véritable sermon : lorsque le prédicateur conclut cette quadruple comparaison et revient au thème initial, il introduit en fait une nouvelle division à partir du verset Can. 4, 8 et ajoute un nouveau développement. La collation est un sermon comme les autres pour Guillaume, les circonstances particulières qui encadrent ce type de texte n'affectent ni le contenu ni la forme.

¹ Ainsi le sermon 74, f. 168rb-169vb : *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te*. Auantagium magnum est ei qui habet... est suivi d'un sermon construit sur le même verset, mais plus court (f. 169vb-171va).

² O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma : Ateneo, 1987, p. 372-373. L'auteur indique les différentes acceptions de ce terme, notamment celle de dispute universitaire, et ajoute que cette pratique de prédication a peut-être été introduite à l'université de Paris par le dominicain Jourdain de Saxe. Les premiers exemples de *collationes* remontent aux années 1240. Pour une mise au point bibliographique récente : Mariken Teeuwen, *The vocabulary of intellectual life in the Middle Ages*, Turnhout : Brepols, 2003 (CIVICIMA, 10), p. 232-234. Voir aussi Jacqueline Hamesse, « *Collatio* et *reportatio* : deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge », dans *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge. Actes du colloque Leyde 20-21 sept. 1985*, ed. O. Weijers, Turnhout : Brepols, 1988 (CIVICIMA, 1), p. 78-83. J. Hamesse a précisé la définition du sermon universitaire dans : « La prédication universitaire », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII convegno int. (Assisi, ott. 1994)*, Spoleto : Centro di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 47-79. Elle souligne notamment la difficulté de caractériser les sermons universitaires du fait du manque de renseignement sur les conditions mêmes de la prédication.

C. Une collection soigneusement composée

Quelques indices montrent que la collection de sermons de Guillaume de Sauqueville, telle qu'elle est connue dans le manuscrit BnF lat. 16495, a été composée selon un plan prévu à l'avance. La preuve la plus évidente est le système de renvoi d'un sermon à l'autre, utilisé pour abrégier le texte. Ces renvois sont intégrés dans le texte et se présentent sous la forme d'une incise du type : *sicut habes in sermone...* L'incipit du sermon concerné est ensuite donné. Ces renvois montrent qu'il ne peut s'agir d'une collecte de sermons faite au fil des prêches dans l'année, puisqu'ils ne respectent pas l'ordre chronologique des sermons dans le recueil, c'est-à-dire qu'un sermon peut renvoyer à un autre sermon postérieur dans le manuscrit, et théoriquement dans le temps. Ainsi à la fin du sermon 74¹ (f. 169vb), on peut lire : *ubi nota de citationibus diuersis que procedunt de curia iudicis, sicut habes in sermone Venite ad nuptias ibi etc.* Le sermon *Venite ad nuptias* est le sermon 102, et le thème de la cour de justice de l'évêque y est effectivement traité². Parfois les renvois se font entre sermons *de tempore* et *de sanctis*. Donc au moment de la composition du recueil parisien, tous les textes existaient déjà, il s'agit d'une composition a posteriori. Un détail pose tout de même problème : on trouve dans les sermons *de sanctis* deux renvois à des sermons qui n'existent pas dans la collection. L'un se trouve à l'extrême fin du manuscrit, dans le sermon 106 (f. 237va), où on lit : *hic nota exemplum quod habes in sermone Super muros de episcopo theutonice*. De même, dans le sermon 71 (f. 164ra), on lit : *expone figuram ut alibi in sermone Receptum est uas in celum*. Or aucun de ces deux sermons ne fait partie de la collection. L'incipit donné étant bref et se résumant à une partie de verset biblique seulement, il est difficile de pousser l'enquête plus loin. Le système de renvois d'un sermon à l'autre n'est pas seulement un moyen technique de naviguer entre les sermons pour gagner du temps, qui aurait donc pu être créé par le scribe, en tant qu'utilisateur du recueil. Ce système est plus probablement le fait de l'auteur lui-même, et il a ensuite été maintenu par les scribes qui ont copié le texte : il faut en effet une excellente connaissance du contenu de la centaine de sermons pour pouvoir insérer des renvois à bon escient. Il faut aussi avoir une maîtrise de l'ensemble de la collection, ce qui n'est pas toujours le cas d'un simple scribe. En revanche, le fait que plusieurs renvois soient erronés, c'est-à-dire ne renvoient pas à des textes présents dans la collection parisienne, laisse penser qu'un choix de sermons a été fait dans un

¹ Sermon 74, f. 168rb-169vb : *angelis suis mandavit de te ut custodiant te*. Auantagium magnum est ei qui habet...

² f. 223ra-226ra : *uenite ad nuptias*, Mt. 22 (4). Statutum principale est extra de nuptiis... (ligne 60 et suivantes).

ensemble plus vaste, peut-être par le possesseur du manuscrit, et que des sermons de Guillaume de Sauqueville ont été laissés de côté. De même, dans plusieurs sermons, certains passages sont réutilisés mot à mot : ils ont donc été recopiés par l'auteur et ne correspondent pas à une parole effective. Guillaume compare par exemple la Vierge aux lettres soigneusement scellées : *littera continens hoc secretum est Maria concipiens in utero Dei filium*. On peut lire cette phrase dans le sermon 39 (f. 102vb), consacré à la fête de la Conception de la Vierge, mais aussi, recopiée à l'identique et intégrée dans la même comparaison avec les lettres scellées, dans le sermon 50 (f. 121vb) pour la fête de l'Annonciation. La phrase est accompagnée dans les deux contextes de la citation de Jo. 1, 14 et de l'hymne *Verbum patris processu temporis*.

Une particularité de la collection est d'intégrer deux sermons de Thomas d'Aquin. Les sermons 52 et 54, présentés comme deux sermons donnés pour la fête de l'Assomption, constituent en réalité l'*Expositio Salutationis angelicae* de Thomas¹. Ils sont présentés l'un et l'autre sans le moindre signe distinctif : rien ne permet de savoir qu'ils ne sont pas de Guillaume de Sauqueville². Déterminer l'authenticité des sermons de Thomas d'Aquin est une question délicate, mais dans le cas de l'*Expositio*, elle ne pose pas de véritable problème. I. F. Rossi a donné, pour étayer son édition de l'*Expositio*, des preuves convaincantes. Dans une étude plus récente, le P. Bataillon et le P. Torrell ne remettent pas ce fait en question³. Nous reprendrons à son sujet la conclusion du P. Bataillon selon lequel « il s'agit probablement d'un sermon ordinaire avec sa *collatio* prêché par Thomas à Paris et ajouté ensuite pour compléter les trois séries de *collationes*. » L'*Expositio Salutationis angelicae* a été composée dans les années 1273⁴. Guillaume a découpé en deux le texte de Thomas ; il est vrai que le texte originel l'y incite. L'*Expositio* est en effet construite sur deux versets bibliques différents, d'une part sur Luc 1, 28 et 42, que Guillaume raccourcit et limite au verset 28, et d'autre part sur Deut. 28, 4 ou Luc 1, 42, les deux versets étant partiellement identiques. Les deux parties sont séparées, comme deux sermons, par la conclusion classique : *ad quam nos*

¹ Le texte a été édité à plusieurs reprises. L'édition correcte est celle de I. F. Rossi : « S. Thomae Aquinatis Expositio Salutationis angelicae », dans *Divus Thomas*, 34, 1931, p. 445-479. L'auteur a publié une première fois ce travail sous forme de monographie, sous le même titre, à Piacenza, en 1931.

² Le répertoire de J.-B. Schneyer répertorie bien les sermons de Thomas d'Aquin mais cette pièce n'y figure pas. Peut-être est-ce dû à son titre ou à sa construction, qui n'en font pas un sermon très classique.

³ L.-J. Bataillon, « Les sermons attribués à saint Thomas : questions d'authenticité », dans *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, ed. A. Zimmermann, C. Kopp, Berlin : De Gruyter, 1988, p. 325-341, repris dans : *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : études et documents*, Aldershot : Variorum, 1993. Au sujet des séries de *collationes* auxquelles le texte appartient, le P. Bataillon dit (p. 335) : « Si ces ouvrages posent quelques questions de chronologie, leur appartenance à l'héritage authentique de saint Thomas ne laisse pas place au doute. » J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre*, 2^e éd. revue et augm., Fribourg-Paris, 2002, p. 521-522.

⁴ J.-P. Torrell, « Thomas d'Aquin prédicateur », dans *Revue thomiste*, 82, 1982, p. 213-245, spéc. p. 216.

perducat etc. Et de fait, elles peuvent très bien être appréhendées distinctement, n'ayant d'autre point commun que le thème de la Vierge. C'est pourquoi Guillaume de Sauqueville n'a pas eu de scrupule à les séparer. Le dominicain n'a opéré aucun changement d'importance sur le texte : le plan est respecté, le contenu aussi. Il devait avoir sous les yeux le texte de Thomas d'Aquin car il n'est pas possible de rendre de mémoire un texte si long. Les deux sermons prennent place dans les sermons *de sanctis*, dans un groupe de cinq sermons consacrés à l'Annonciation, et leur contenu cadre parfaitement avec ce contexte. Il n'y a aucune mention d'auteur, ni dans la table des matières ni en marge du sermon. Le scribe du manuscrit de la bibliothèque de Bruges¹ les a lui aussi sélectionnés pour les intégrer dans sa collection, attribuée clairement à Guillaume de Sauqueville ; mais il les a placés à la suite l'un de l'autre dans son manuscrit (sermons 16 et 17). Quant au texte, il est respecté de manière soigneuse. On note quelques variantes de vocabulaire que l'on ne sait trop à qui attribuer : peut-être figuraient-elles déjà dans le manuscrit recopié, tant elles sont mineures. Elles peuvent aussi être le fait de l'auteur de la collection des sermons de Guillaume de Sauqueville, comme cette variante de *corruptibilis* en *carnalis sive corporalis*, destinée à expliciter le texte (sermon 52, f. 125va). Les variantes portent sur des groupes de mots limités (entre un et quatre mots en général), elles ne modifient pas le sens, elles ne constituent pas des ajouts au texte initial et enfin elles sont toujours attestées dans les variantes connues de l'*Expositio*. Elles ne permettent cependant pas de rattacher la copie de ces deux sermons à l'une ou l'autre branche de la tradition manuscrite de l'*Expositio*, les similitudes étant assez fluctuantes. Il semble que le copiste ait eu des difficultés de compréhension sur quelques citations de versets bibliques, qu'il a copiées de manière floue, voire incompréhensible. Par exemple dans le sermon 52, aux lignes 61-62, les citations de Luc 1, 35 et Is. 12, 6 sont accolées et presque mélangées. Il en résulte une confusion dans le texte, et le copiste a modifié l'extrait de Luc, le réduisant à sa plus simple expression :

Luc. (1, 35) : quod enim ex patre natum est. Dominus filius in utero, Ysa. (12, 6) : exulta et lauda habitatio.

Le texte de Thomas n'était pas inconnu à l'époque, I. F. Rossi a travaillé à partir de 19 manuscrits pour son édition, et le nombre des témoins existant aujourd'hui est encore supérieur. Il est impossible de savoir si la présence de ces deux sermons de Thomas d'Aquin est due à Guillaume de Sauqueville lui-même ou au scribe du manuscrit parisien. L'*Expositio* est discrètement insérée dans la collection de sermons, sans aucun signe distinctif ; elle a été

¹ Voir chapitre consacré à la codicologie p. 34.

découpée en deux parties séparées par un sermon de Guillaume de Sauqueville. Seul le manuscrit de la bibliothèque municipale de Bruges reprend ces deux sermons.

D. Un instrument de travail

La collection de sermons de Guillaume de Sauqueville n'est pas constituée uniquement de textes complets et entièrement rédigés : certains sermons se résument à un simple plan, d'autres sont partiellement rédigés, d'autres enfin sont longs mais comportent des passages abrégés, voire des parties entières omises. On déjà a vu qu'il existe un système de renvois entre sermons, pour éviter de reprendre l'intégralité de certains passages. De même, l'auteur emploie une autre méthode pour s'épargner une partie de la rédaction des sermons : il s'adresse régulièrement à son lecteur pour lui recommander des ajouts ou pour signaler des passages abrégés. Il le renvoie notamment vers un autre instrument de travail habituel pour le prédicateur, les concordances. On trouve à plusieurs reprises un renvoi laconique formulé ainsi : *quere concordantias* (conclusion des sermons 61 et 62). Ainsi la fin du sermon 12 se présente de cette manière :

De hoc homagio queras in fine illius sermonis Salvatorem exspectamus etc. Quere concordancias. Ultima autem concordancia poterit esse : Dominus pars hereditatis mee et calicis mee, tu es qui restitues hereditatem meam mihi (Ps. 15, 5). Ad quam nos perducatur.

L'auteur ne traite pas le thème de l'hommage : il renvoie au sermon 30, qui est la collation correspondant au sermon 29¹ ; c'est là qu'en effet on va trouver un long passage sur le droit féodal et l'hommage (f. 81ra et suivants). Puis il recommande l'usage d'une concordance et suggère donc une solution pour terminer le sermon, avec un lien sur le mot *Dominus*, qui permettrait d'enchaîner sur le verset des Psaumes 15, 5. Guillaume suggère le même procédé dans les sermon 80² et il évite ainsi de traiter la deuxième partie de la division du verset :

De secundo autem quomodo quilibet habet bonam porcionem, dicas sicut habes in sermone Quicumque spiritu Dei aguntur etc. ubi oportet alias concordancias querere, ultima concordancia potest esse : anima mea, multa bona habes reposita in annos plurimos (Luc. 12, 19).

¹ f. 80rb-84ra : *Salvatorem exspectamus Dominum nostrum Jhesum Christum*, ad Phil. IIII (Phil. 3, 20). Vulgare proverbum reputat absurdum... (23^e dimanche après Pentecôte).

² f. 183ra-184ra : *merces uestra multa est in celo*, Luc. (6, 23). *Mercatio que modo currit est talis...* (saint Denis)

Il résume ce qu'il faut dire en trois lignes : d'abord, chercher dans le sermon 63bis¹, où, effectivement, à partir du f. 145rb il aborde le thème du partage au sein d'une fratrie ; ensuite il faut utiliser une concordance pour poursuivre la division du verset. Reportons-nous à la division telle que la prévoyait Guillaume (l. 34-36) :

Primo il ount paradis achaté, ore il sunt en possessioun, quia merces uestra est ; il n'ount garde de poureor chescun ad bone porcioun, quia merces uestra est ; il sount venuz a sauveté et a seure mansioun, in celo.

Il a divisé le verset Luc. 6, 23 en trois parties. Bien que cela ne soit pas clair dans la présentation, la deuxième est consacrée à *multa est*, alors qu'il semble la laisser de côté dans la division et répète le premier membre. C'est pourquoi il suggère une concordance avec Luc. 12, 19, qui permet de poursuivre sur le thème de l'abondance. Nous reverrons plus loin cet aspect de la prédication de Guillaume de Sauqueville, très attaché au mot, toujours en quête de sens et d'interprétation étymologique. Ce que l'on veut mettre en évidence ici, c'est l'application d'une technique de travail, qui conduit elle-même à une production particulière : très à l'aise avec les outils de travail intellectuel, Guillaume renvoie à son tour vers eux et s'épargne un travail de recopie. Les concordances verbales² de la Bible sont apparues dès le XIIIe siècle à Paris, toutes sont alors l'œuvre des Dominicains. Elles répondent aux besoins des prédicateurs car elles rassemblent sous une même vedette tous les emplois d'un mot dans la Bible. Différentes versions ont été mises au point dès les années 1235, puis peu à peu perfectionnées pour aboutir à la troisième Concordance de Saint Jacques, vers 1275. Il est certain que la mise à disposition de tels outils a considérablement changé le quotidien des prédicateurs. Ils pouvaient l'acheter pour leur compte personnel, la consulter dans les établissements religieux ou encore à la bibliothèque du collège de Sorbonne. On trouve la trace de ce changement dans les textes de Guillaume de Sauqueville. L'usage de la concordance ne lui pose pas de problème, et il suppose qu'il en va de même pour son lecteur, preuve que cet usage était entré dans les habitudes.

¹ f. 141rb-146ra : *quicumque spiritu Dei aguntur hii filii Dei sunt*, Ro. 9 (8, 14). *Quicquid sit secundum iura...* (saint Hippolyte).

² Mary A. et Richard H. Rouse, « La concordance verbale des Ecritures », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. P. Riché, G. Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, p. 115-122 (Bible de tous les temps, 4). « Malgré les limites inhérentes au coût de ces ouvrages, les Concordances eurent une influence profonde sur les autres instruments de travail, sur la littérature exégétique et sur celle des sermons dans la seconde moitié du XIIIe siècle et par la suite. Leur rôle principal fut peut-être d'aider à la rédaction des sermons ; et bien qu'il soit impossible d'évaluer l'ampleur de ce rôle, on en trouve de nombreux indices et dans les manuscrits des Concordances et dans le contenu des sermons de la fin du Moyen Âge. » (p. 121). Voir aussi, des mêmes auteurs : « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIIIe siècle », dans *Culture*, 6, 1976, p. 115-144. « La diffusion en Occident au XIIIe siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs », dans *Revue des études islamiques*, 44, 1966, p. 115-147. « The verbal concordance to the Scriptures », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 44, 1974, p. 5-30.

La collection de sermons de Guillaume de Sauqueville n'est pas composée uniquement de textes prêts à être prononcés et entièrement rédigés, certains passages ont volontairement été omis : c'est à l'utilisateur de travailler pour formuler le texte tel qu'il le souhaite. Guillaume va plus loin : il propose aussi des sermons qui se réduisent à de simples plans, assez courts, où les lignes directrices sont indiquées et où une ou deux parties seulement sont rédigées¹. Quelques exemples sont caractéristiques. Dans le sermon 2², par exemple, Guillaume donne la division du verset, rédige la première partie puis s'interrompt. Il adopte un ton assez directif dans son sermon et multiplie les indications. L'introduction est achevée en quelques lignes :

Facias introitum quomodo ars ymitatur naturam, et quomodo sunt pauca que nature face que art ne countreface. Exemplum in horologio : natura facit horologium cuius cantu etc. Hoc horologium quod natura facit, ars contrafacit. Nota totum sicut scis. Diuisio est ista : le terme que il nous baille est sanz delacioun et sanz longe demeure, iam ; de age nostre temps il le taylle et ne fet mencion fors de une soule heure, hora est ; pur ceo que nul ne faille et que l'affectioun enpesché demeure, de sompno surgere.

Guillaume multiplie les interventions à l'impératif : *facias, nota totum*, on trouve aussi *deducas* plus loin dans le texte ; il indique lourdement et un peu inutilement : *diuisio est ista*. Il rédige ensuite brièvement le premier point, à partir de *iam*, puis aborde rapidement, en une phrase, le dernier point, avec le verset Can. 2, 10 : *surge, propera*. On trouve dans la collection des sermons encore plus courts, comme le sermon 62³, qui n'est plus qu'un plan. Chacune des trois parties se résume à une introduction liée à la division initialement prévue, puis une phrase d'argumentation et enfin une courte conclusion appliquée à la Vierge ou à Marie Madeleine.

Ces éléments montrent que la conception de la collection a obéi d'emblée à un objectif d'utilité : il ne s'agissait pas de réunir des sermons prêts à lire ou à prêcher, mais bien de travailler pour autre un prédicateur qui les retravaillerait à son tour. Le ton est orienté vers cet utilisateur imaginaire, pour le guider et lui montrer les passages à compléter ou améliorer.

¹ Voici la liste de ces sermons : 2 (f. 8vb-9ra), 7 (f. 17rb-18rb), 12 (f. 28rb-29rb), 21 (f. 58vb-59ra), 42 (105vb-106ra), 46 (f. 114ra-114rb), 47 (f. 114rb-114vb), 58 (f. 133va-134ra), 62 (f. 138va-vb), 87 (f. 197vb-198va) et 92 (f. 207ra-207va). Leur longueur suffit à signaler de simples plans de sermons.

² f. 8vb-9ra : *hora est iam nos de sompno surgere* (Rom. 13, 11). *Facias introitum quomodo...* (1^{er} dimanche de l'Avent).

³ f. 137va-vb : *Maria stabat ad monumentum foris plorans* (Jo. 20, 11). *Sponsus in Canticis...* (fête de Marie Madeleine).

L'examen des plans de sermons¹ confirme ce point : la collection offre une série de sermons prêts à être prêchés, mais aussi et en même temps un ensemble de matériaux réutilisables à l'intérieur même des textes. On peut considérer que ce sont des sermons modèles : les deux séries *de tempore* et *de sanctis* couvrent les principales fêtes de l'année liturgique, ils ne montrent aucune trace de prédication effective et se présentent sous forme de textes à retravailler.

E. Peut-on dater la collection de sermons ?

Que veut-on dater ? Les sermons peuvent être pris dans leur individualité, comme des sermons correspondant effectivement à une prédication donnée un jour précis. Les mentions de fête indiquées dans le manuscrit, les indices laissés par le prédicateur (comme les indications du type *in evangelio hodierno*) seront donc précieux. D'un point de vue plus codicologique, on peut aussi considérer la collection parisienne comme une entité, comme une œuvre globale, et essayer de lui trouver un *terminus ad quem* et un *terminus a quo*. C'est ce point de vue qu'ont adopté jusqu'ici les historiens qui ont travaillé sur les sermons de Guillaume de Sauqueville. Mais nous ne devons pas perdre de vue que nous ne savons rien sur la constitution de cette collection.

Indépendamment des caractéristiques codicologiques, qui seront examinées plus loin, il est parfois possible de dater des sermons en profitant des coïncidences entre temporel et sanctoral, c'est-à-dire lorsqu'un sermon célèbre à la fois un dimanche faisant partie du cycle de tempore et une fête de saint. L'usage des concordances de calendrier permet alors de retrouver la date à laquelle la coïncidence s'est produite. Dans le cas des sermons de Guillaume de Sauqueville, nous sommes renseignés sur les fêtes célébrées grâce à la table des matières du manuscrit parisien, qui réunit les incipits de sermons et la fête correspondante, mais aussi par les notes des marges inférieures qui donnent elles aussi les mêmes renseignements². Nous allons examiner la collection de sermons du manuscrit parisien, qui est le fondement de cette étude, en laissant pour le moment de côté les particularités des autres

¹ Voir chapitre 2 p. 64 sqq : plus de la moitié des sermons ne sont pas rédigés en intégralité, une ou plusieurs parties sont laissées de côté.

² Pour confirmer ou compléter ces indications, voir : Maura O'Carroll, « The lectionary of the Proper of the year in the Dominican and Franciscan rites of the thirteenth century », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 49, 1979, p. 79-103.

manuscripts. Les sermons ne portent aucune mention individuelle de date ni de lieu, rien n'indique qu'ils ont été effectivement prêchés. Il est d'autre part délicat de considérer la collection comme une œuvre en soi : les sermons ont pu être collectés sur une longue période, et chacun devrait donc être envisagé comme une œuvre à part entière. Pour établir un premier cadre chronologique général, une indication est donnée par le sermon 70, donné pour la fête de saint Louis : la canonisation de saint Louis date de 1297, la fête entre dans le calendrier dominicain en 1301¹. On sait également qu'en 1338 la collection de sermons était déjà constituée puisque le manuscrit BnF lat. 16495 figure dans le catalogue de la bibliothèque de la Sorbonne dressé à cette date². La recherche des coïncidences entre sanctoral et temporel ne donne rien de véritablement concluant. On peut dans tous les cas trouver des dates possibles comprises entre 1301 et 1338. Le nombre de dates envisageables est souvent important, comme dans le cas des sermons 38 et 39, donnés pour la fête de la Conception de la Vierge, le 8 décembre. Le verset choisi (Luc 21, 25) vaut en principe chez les dominicains pour le deuxième dimanche de l'Avent³. On aboutit donc aux possibilités suivantes : 1303, 1308, 1314, 1325 et 1336, sans qu'il soit vraiment possible d'aller plus loin. Nous ne pousserons pas plus loin cette méthode de datation des sermons. Peut-être peut-on noter tout de même l'absence de sermon sur saint Thomas d'Aquin. Thomas d'Aquin a été canonisé le 18 juillet 1323, il est entré au calendrier dominicain en 1326⁴. Sa fête, le 7 mars, donne lieu assez rapidement à des sermons⁵. Guillaume de Sauqueville consacre cinq sermons à saint François, deux sermons à saint Dominique, mais on ne trouve aucun sermon en l'honneur de saint Thomas. Peut-on supposer qu'il a composé ses textes avant 1326.

S'appuyant sur des éléments internes aux textes, l'historiographie considère généralement que la collection de sermons de Guillaume de Sauqueville a été composée entre

¹ V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934. Dans l'introduction (p. C-CI) figure le tableau chronologique des fêtes du calendrier dominicain.

² Voir ci-dessous la description du manuscrit parisien p. 36.

³ M. O'Carroll, art. cit., p. 84. Le texte du sermon confirme aussi cette coïncidence : *hoc autem duo adventus Christi et conceptio Marie concurrunt simul hodie* (f. 102va). Le calendrier utilisé est : A. Capelli, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Milan, 1978, 4^e éd.

⁴ Thomas d'Aquin est mort le 7 mars 1274 à Fossanova. V. Leroquais, *op. cit.*, p. CI. Le chapitre de Bordeaux de 1324 avait déjà pris la décision suivante : *inchoamus quod de sancto Thoma de Aquino, venerabili doctore, fiat per totum ordinem septima die martii totum duplex..., et illud officium per totum ordinem uniformiter habeatur*. Voir Maur Burbach, « Early dominican and franciscan legislation regarding St Thomas », dans *Medieval studies*, 4, 1942, p. 139-158 (cité p. 157) et P.A. Walz, « Ordinationes capitulorum generalium de Sancto Thoma ejusque cultu et doctrina », dans *Analecta sacri ordinis Fratrum Predicatorum*, 16, 1923-24, p. 173.

⁵ Béatrice Lavène, « Deux collations d'Armand de Belvézer sur saint Thomas d'Aquin », dans *La prédication en Pays d'oc (XII^e-début XV^e siècle)*, Toulouse : Privat, 1997 (Cahiers de Fanjeaux, 32), p. 171-194.

1297 et 1305. La date de 1305 a été signalée pour la première fois par Noël Valois¹ qui s'est attardé sur l'*exemplum* consacré à la Navarre, dans le premier sermon de la collection². Son interprétation du texte est simple : d'après lui, la reine mentionnée est Jeanne de Navarre. Cette déduction lui permet de rattacher l'anecdote à un contexte historique plausible et précis³. En effet, en 1275, à la mort de son père, Jeanne de Navarre se trouve être la seule héritière du royaume de Navarre, où la succession par les femmes est reconnue. Sa mère Blanche d'Artois quitte alors la Navarre avec sa fille âgée de quatre ans et revient en France. Là, Philippe III met tout en œuvre pour que la jeune héritière n'épouse ni un fils du roi d'Angleterre ni un Aragonais. Grâce à une dispense spéciale du pape Grégoire X, elle épouse donc en 1284 le fils de Philippe III, le futur Philippe IV le Bel. A son avènement en 1285, Philippe le Bel est donc roi de France et de Navarre par sa femme. En réalité, il ne mit jamais les pieds en Navarre. Puis Jeanne de Navarre mourut en 1305. Son fils Louis, le futur Louis X le Hutin, dut faire un court séjour à Pampelune en 1307 pour satisfaire aux exigences des notables navarrais, il y fut couronné et sacré. Après Jeanne, il n'y eut plus de reine de Navarre en ligne directe. Peut-on conclure, comme N. Valois, à la lecture du sermon 1, que Jeanne de Navarre est encore vivante et que Guillaume de Sauqueville fait allusion à elle ? Je ne le pense pas. Le passage est très court, il reste dans un contexte très général, orienté en fonction de la démonstration du Dominicain sur l'alliance des deux royaumes. Il est en revanche évident que le prédicateur parle du mariage de 1284. Le sermon n'est pas forcément antérieur à 1305. Certains historiens se sont hasardés à donner des dates exactes pour quelques sermons. Ainsi J. Krynen⁴ date le sermon *Osanna filio David* de 1302 car il considère qu'il a été écrit après la bataille de Courtrai, défaite de Philippe le Bel pendant la guerre de Flandres. Il a probablement été influencé dans cette vision par l'article de Jean Leclercq⁵, qui, en 1945,

¹ V. Serverat reprend cet indice, donné par N. Valois dans *Histoire littéraire*, 34, 1914, p. 300. Voir : « *Trouver chaussure à son pied*. Un passage « anti-lullien » dans un sermon de Guillaume de Sequavilla », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62, 1995, p. 445.

² F. Gra : *circa primum notandum quod ad hoc quod rex regnet in duobus regnis, hoc quandoque contigit per matrimonium inter masculum heredem regni unius et puellam heredem regni alterius, sicut ad litteram factum est de regno Francie et regno Nauarre. Sic enim hec duo regna conuenerunt in unum, sic quod illi de Francia recognoscunt reginam Nauarre in dominam suam et Nauarri regem Francorum in dominum. Unde illi de utroque regno obediunt eius imperio. Si uolumus sequi proprietatem nominum, non rerum, quia forte ambo Francia et Nauarra sunt per antifrasm dicta, omne enim regnum aliud a regno celorum abusive et per antifrasm uocatur regnum.*

³ Béatrice Leroy, *La Navarre au Moyen Âge*, Paris : Albin Michel, 1984.

⁴ Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII^e-XV^e siècle*, Paris, 1993, p. 300 et note p. 495.

⁵ Voir : « Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel », dans *Revue du Moyen Âge latin*, 1, 1945, p. 165-172. Elizabeth A. R. Brown, notamment, corrige la chronologie proposée par J. Leclercq et aboutit à la date plus vraisemblable de 1315. Voir : « Kings like semi-gods : the case of Louis X of France », dans *Majestas*, ed. H. Duchhardt, R. A. Jackson, D. J. Sturdy, 1, Köln-Weimar-Wien, 1993, p. 10, n. 15. Ce sermon a été repris comme exemple par de très nombreux historiens, comme le souligne E. A. R. Brown.

analysa un sermon anonyme que l'on a souvent rapproché de ceux de Guillaume de Sauqueville : l'auteur considère qu'il date de l'époque de la bataille de Courtrai. Cette hypothèse est aujourd'hui remise en question, mais elle a eu une longue influence sur l'étude de cette période à travers la production des prédicateurs. L'auteur s'était fondé uniquement sur des allusions à des événements passés, notamment à une défaite, et à un appel à un certain patriotisme, et concluait donc à l'année 1302.

III - Etude codicologique

A. La diffusion des sermons

Le repérage des manuscrits contenant des sermons de Guillaume de Sauqueville est facilité par l'existence de plusieurs instruments de recherche spécifiques ou non à l'ordre dominicain. La source indispensable à l'étude des manuscrits de prédication, le *Repertorium der lateinischen Sermones* de J.-B. Schneyer¹, donne une première liste de cinq manuscrits qui doit être complétée par les renseignements donnés par le répertoire de Th. Kaeppli² réunissant les auteurs dominicains du Moyen Âge. On aboutit donc à une liste de cinq manuscrits contenant tout ou partie des sermons de Guillaume de Sauqueville³ :

Bruges, Stadtsbibl., 263, XVe siècle, f. 1ra-79ra.

Paris, Bibl. nat. de France, lat. 16495, 235 ff.

Toulouse, Bibl. mun., 338, XIVE siècle, f. 37ra-69ra, 113ra-144vb.

¹ J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, 1969-1979, 9 vol. (vol. 2, p. 587-596). J.-B. Schneyer attribue le manuscrit Laon, Bibl. mun. 289 à Guillaume de Sauqueville.

² T. Kaeppli et E. Panella, *Scriptores ordinis Predicatorum Medii Aevi*, Rome, 1970-1993, t. 2, p. 162-163. Le manuscrit de la bibliothèque de Laon est aussi donné.

³ Les notices de ces manuscrits sont données en annexe 1.

Uppsala, Universitätsbibl., C 276, XVe siècle, f. 13ra, 14rb, 130rb, 131rb.

Vatican, Borgh., 247, XVe siècle (c. 1315), f. 178v-188v, 195v-196v.

Aucun nouveau manuscrit n'a été découvert à ce jour. Tous ne portent pas explicitement le nom de Guillaume de Sauqueville. Ce sont pour certains des manuscrits connus depuis longtemps : dès le XVIIIe siècle, J. Quétif affirme avoir eu connaissance du manuscrit parisien et du manuscrit belge¹. J.-B. Schneyer, suivi par Th. Kaeppli, indique en plus un sixième manuscrit à la bibliothèque de Laon, mais cette référence est fautive. Le manuscrit Laon 289² est un volume incomplet du début et de la fin. Bien qu'il s'agisse effectivement d'un recueil de sermons, après examen du manuscrit, aucun sermon n'est attribuable à Guillaume de Sauqueville. J.-B. Schneyer³ a donné le détail des sermons de ce manuscrit et il semble que la confusion d'attribution soit due à la présence dans le recueil de Laon de neuf textes du prédicateur Jacques de Lausanne, dont les sermons sont régulièrement attribués à Guillaume de Sauqueville, et inversement, comme on le verra plus loin. Enfin, dans un article paru en 1887, Robert Delachenal a signalé la présence, dans la bibliothèque personnelle de l'avocat Robert Le Coq, d'un manuscrit contenant des sermons de Guillaume de Sauqueville⁴. Ancien avocat au Parlement de Paris sous Philippe VI, maître des requêtes de l'Hôtel puis membre du conseil secret sous Jean II, Robert Le Coq fut un personnage extrêmement puissant, en particulier grâce à ses relations avec le roi ; il devint même évêque de Laon en 1351. Fervent partisan de Charles le Mauvais, il fut banni du royaume après la signature du traité de Calais en 1360. Exilé en Aragon, il occupa l'archevêché de Calahorra jusqu'à sa mort en 1372. Ses biens, confisqués durant son exil, revinrent finalement à ses héritiers dès 1366 ; ses livres, d'abord restés sous séquestre, furent inventoriés en avril 1362 par deux libraires et l'inventaire fut transcrit dans un compte du Trésor. La bibliothèque de

¹ *Extat in Bibl. Sorbon. codex fol. par. membr. n. 992 ex legato M. Gerardi de Trajecto socii ejus domus circa MCCCXXX florentis. Titulus « Incipit » a dom. I Adventus ad ultimam anni. Apud Senderum Elenchi codd. Ms. Belgii t. I p. 183 inter Dunenses codicum idem laudatur Wilhelmus de Saccovilla ejusque sermones dominicales sic incipientes « Videns civitatem flevit etc. »* Cité dans Jacques Quétif, o.p., Jacques Echard, o.p. *Scriptores ordinis Fratrum Predicatorum*. Paris, 1719-1721, repr. Paris, 1910-1914, p. 567. La référence au manuscrit belge provient de : Antoine Sanders, dit Sanderus, *Bibliotheca belgica manuscripta*, Insulis, 1641-1644.

² *Catalogue des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Paris : Imprimerie nationale, 1885, t. 7 p. 195-196 : « In-8° sur vélin. (Sermones de festis). XIV^e siècle. Provient de Cuissy. L'écriture est fine et négligée. Le volume est incomplet au commencement et à la fin. »

³ J.-B. Schneyer, *op. cit.*, vol. Konzils-, Universitäts-, und Ordenspredigten, p. 163-174.

⁴ R. Delachenal, « La bibliothèque d'un avocat au XIV^e siècle. Inventaire estimatif des livres de Robert Le Coq », dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 11, 1887, p. 524-537. Dans l'inventaire de la bibliothèque, le manuscrit n° 26 est intitulé : *Sermones de Saucavilla. XL s.p.* F. Autrand, « Culture et mentalité. Les librairies des gens du Parlement au temps de Charles VI », dans *Annales ESC*, 28, 1973, p. 1219-1244. Françoise Autrand étudie le cas de la bibliothèque de Robert Le Coq, et mentionne le manuscrit de Sauqueville p. 1234.

Robert Le Coq, riche de 76 volumes, contenait surtout des ouvrages de droit canonique et civil et de la théologie. On y trouve aussi un volume de sermons de Jacques de Lausanne et un autre de Guillaume de Sauqueville, dont la trace a été ensuite perdue. Le titre, *Sermones de Saucavilla*, n'est pas connu dans les manuscrits répertoriés aujourd'hui.

a. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16495

Le manuscrit parisien est de loin le plus riche de tous, c'est aussi le seul dont les historiens se sont servi pour citer les textes de Guillaume. Il fait partie du fonds de la Sorbonne. On connaît le nom de celui qui l'a donné à la bibliothèque de la Sorbonne : Gérard d'Utrecht. Au verso de l'avant-dernier feuillet de parchemin, on lit en effet cette note, d'une main du XIV^e siècle : *Iste liber est pauperum magistrorum de Sorbonna ex legati magistro Girardi de Trajecto quondam socii domus. In quo continentur sermones Guillelmi de Sacco Villa. Pretii l solidorum*. On sait que la bibliothèque de la Sorbonne s'est continuellement enrichie au Moyen Âge grâce aux dons des maîtres qui avaient enseigné à l'Université. Parmi les plus célèbres, citons Pierre de Limoges, chanoine d'Evreux et bachelier en théologie : à sa mort, vers 1306, il légua près de cent vingt manuscrits ; à la même époque, Godefroid de Fontaines, chanoine de Liège et maître en théologie, fait également un don généreux de manuscrits. Il était donc courant, pour un maître parvenu à la fin de sa vie, de donner à la domus qui avait vu fleurir sa carrière tout ou partie de sa bibliothèque personnelle, pour en faire profiter les « pauvres maîtres » qui y travaillaient encore. Ainsi Gérard d'Utrecht a lui aussi fait don d'un ensemble de manuscrits, dont le manuscrit Bibl. nat. de France, lat. 16495. Ce maître est assez peu connu. On sait qu'il fut *socius* à la Sorbonne sous le provisorat de Jean des Vallées (1299-1315). On ne sait pas exactement s'il fut chanoine de Saint-Servais à Maastricht ou doyen de Saint-Pierre d'Utrecht. D'après P. Glorieux¹, qui le place parmi les premiers sociétaires de la Sorbonne, il fut doyen de Saint-Pierre à Utrecht, puis vicaire général de l'évêque de cette ville. Il fut également en relation avec Siger de Courtrai, Michel de Marbais et peut-être Siger de Brabant. Il vivait encore en 1326, date à laquelle le manuscrit BnF lat. 15364, qui lui a aussi appartenu, a été copié. Mais puisque ses livres figurent au catalogue de la bibliothèque de la Sorbonne dressé en 1338, on sait qu'il était déjà mort à

¹ P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne*, Paris : Vrin, 1966, p. 302.

cette date. On ne sait pas s'il a effectivement enseigné¹. On est bien renseigné sur le don qu'il fit à la Sorbonne : Gérard d'Utrecht a donné une quinzaine de manuscrits², et l'on retrouve son nom sur plusieurs d'entre eux. Il semble avoir particulièrement apprécié les recueils de sermons car on sait qu'il fit copier en 1319 un recueil de Guy d'Evreux ; il possédait aussi un recueil de sermons de Jacques de Voragine et de Jacques de Lausanne³. M. Mabile a comparé ces ouvrages et surtout les différentes écritures que l'on distingue : il est possible de déterminer ceux qui ont été annotés de la main de Gérard d'Utrecht, et d'autres qui ont vraisemblablement été écrits de la main d'un même scribe. Gérard d'Utrecht annotait très souvent ses manuscrits ; son système de note est classique, il se rapproche de celui d'autres universitaires, comme Pierre de Limoges⁴. M. Mabile a montré que l'on peut reconnaître dans plusieurs manuscrits de Gérard d'Utrecht la main d'un même copiste, ce qui témoigne de l'attention que Gérard portait aux exemplaires qu'il souhaitait voir dans sa bibliothèque, en s'attachant les services d'un copiste soigneux. Dans le cas du manuscrit BnF lat. 16495, on ne reconnaît pas la main de ce copiste. On ne peut donc savoir si le copiste a travaillé pour Gérard d'Utrecht ou pour une autre personne. Le manuscrit est le fruit d'un travail appliqué. Le parchemin est de bonne qualité ; certains folios présentent des trous, mais ils sont assez rares et de petite taille. Sur quelques folios, trop poreux côté poil en particulier et peut-être un peu trop poncés, l'encre a été excessivement absorbée et a eu donc tendance à s'effacer, ce qui nuit à la lecture. La mise en page est régulière sur l'ensemble du texte, présenté sur deux colonnes. L'ornementation est pratiquement inexistante : les majuscules de début de sermon sont de petite taille et n'ont pas requis d'effort particulier de la part du scribe. Quant à l'usage des couleurs, il se résume à une alternance de rouge et bleu pour les lettres marquantes, en initiale de sermon et à l'intérieur même des textes. Le scribe n'a laissé aucune marque personnelle et le document n'est pas pourvu de colophon. L'écriture est régulière et ne pose

¹ Ni Olga Weijers ni Palémon Glorieux ne citent Gérard d'Utrecht dans leurs répertoires respectifs des maîtres de la Sorbonne. Voir O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500). III. Répertoire des noms commençant par G*, Turnhout : Brepols, 1998. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris : Vrin, 1933.

² Voir Madeleine Mabile, « Les manuscrits de Gérard d'Utrecht conservés à la Bibliothèque nationale de Paris », dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 129, 1971, p. 5-25. Léopold Delisle donne également la liste de ses manuscrits qui firent partie du don, voir : L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1977, t. II, p. 147. L'auteur mentionne également que Girard de Mastricht ou peut-être d'Utrecht est inscrit au 23 mars dans l'obituaire de la Sorbonne.

³ Il s'agit respectivement des manuscrits BnF lat. 15966 (Sermones dominicales et theumata de dominicis, ff. 16-216v), lat. 15949 (Sermones dominicales et sermones festives) et lat. 15962 (Sermones magistrales et textus diversi, ff. 1-129v).

⁴ Voir Madeleine Mabile, « Pierre de Limoges et ses méthodes de travail », dans *Collection Lathomus*, 145, 1976, p. 244-251. De même, sur les commandes de copies de manuscrits, voir Louis-Jacques Bataillon, « Comptes de Pierre de Limoges pour la copie de livres », dans *La production du livre universitaire au Moyen Âge : exemplar et pecia*. Actes du symposium tenu à Grottaferrata (mai 1983), éd. L.-J. Bataillon, B. Guyot, R. H. Rouse, Paris : CNRS, 1988, p. 266-273.

pas de réel problème de lecture, même si elle manque parfois de précision, notamment dans les lettres à jambages ; le i n'est par ailleurs pas toujours pointé. Le système d'abréviation utilisé par le scribe est compréhensible et régulier. Son latin, en revanche, manque parfois de rigueur, en particulier dans la conjugaison des verbes ; on relève par exemple un *possunt* incorrect au lieu de *potest* (sermon 8 f. 21rb : *electio eorum per quemquam non possunt cassari*), un *volet* pour *vult* (sermon 3 f. 9rb : *debet scire quando et ubi et qualiter volet recipi*). Les passages qui semblent lui avoir posé le plus de difficultés sont les phrases en français : bien qu'assez brefs – il s'agit souvent d'une ou deux phrases seulement – ces passages nous semblent aujourd'hui peu compréhensibles et nécessitent de fortes corrections¹. Le scribe ne paraît pas à l'aise avec le français teinté de normand. Nous ne savons pas à partir de quelle source a travaillé le scribe : le manuscrit ne comporte pas de marque de *pecia*, signe que le texte originel aurait été mis en location chez un stationnaire. Il ne s'agit pas non plus de *reportationes*, de notes d'auditeur prises lors du sermon, au vu notamment de la longueur des sermons et de l'abondance des citations données en intégralité ; il est clair que le scribe copiait un document existant, quelques lacunes montrent qu'il a laissé la place nécessaire à des mots qu'il ne parvenait pas à lire.

Le manuscrit comporte de nombreuses marques d'utilisation de la part de Gérard d'Utrecht, la plus évidente étant la table des matières. Gérard a en effet inséré de sa main une table des sermons en tête du manuscrit (f. 1ra-2va). Elle se compose de la table des sermons proprement dite, rédigée d'une écriture cursive de gros module, et de très nombreuses notes marginales ajoutées d'une écriture beaucoup plus petite et difficilement lisible. C'est une table détaillée qui donne le numéro du sermon en continu sur la collection. Un certain nombre d'oublis, notamment pour les sermons ayant le même incipit, explique que le total atteigne 70 sermons seulement. Cette table a un but pratique : faciliter la recherche d'un sermon précis, selon divers critères (verset, date). C'est un trait caractéristique des manuscrits rédigés à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle. Le manuscrit n'est plus destiné seulement à être lu, mais aussi à être manipulé et consulté de manière plus ponctuelle et plus efficace. Cette évolution est liée au développement des études et à la naissance de l'Université, qui rendent indispensables les livres en tant qu'instruments de travail². En même temps, la naissance des ordres mendiants et le nouvel essor de la prédication poussent prêtres, frères et étudiants à se procurer les livres qui les aideront à composer leurs sermons. Les plus fortunés les font copier

¹ L'emploi du français dans les sermons est analysé dans le chapitre 2 p. 108 sqq.

² Voir Rouse, R.H., « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIII^e siècle », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris : CNRS, 1981, p. 115-144.

pour leur compte par des scribes, les autres louent les *pecie* et recopient eux-mêmes ce qui les intéresse, ou fréquentent assidûment les bibliothèques.

La présence de prothème est très souvent signalée dans la table des matières, comme dans le cas du sermon 64 :

Prothema. De Assumptione beate Virginis : expandi manus meas ad te anima mea sicut terra sine aqua tibi, Ps., cujus prothematis thema est istud :

31 In hac die que ad pacem tibi, Luc.

Le sermon 64 est en effet construit à partir de Luc. (19, 42), mais le sermon comporte un long prothème à partir de Ps. 142, 6. Dans sa table des matières, Gérard d'Utrecht utilise un système de notation des mots qui m'est resté obscur : il attribue à certains mots un nombre qui lui permet visiblement de les rassembler par famille, ainsi le nombre 30 pour la famille de *custos* (*custodite, custos, custodiant*), le nombre 28 pour la famille de *sanctus* (*sanctificatio, sanctificata*). Les mots des incipits des sermons, à l'intérieur même de la collection, peuvent aussi être marqués de la même manière. Gérard indique par ailleurs la fête correspondant à chaque sermon, et donne parfois des indications supplémentaires que l'on ne retrouve pas dans les mentions marginales. Par exemple, pour le sermon 18¹, donné pour le quatrième dimanche de Carême, il ajoute : *ad novicios sermo*. Ces indications peuvent être d'ordre liturgique, comme au sujet du sermon 11², donné pour le premier dimanche de Quinquagésime, avec cette mention : *ad usum Parisiensem*. Les indications supplémentaires sont tout de même rares. Le manuscrit est dépourvu d'index, cette table des matières est le seul point d'entrée dans la collection³. Il y a d'autres marques d'utilisation à l'intérieur de la collection, de taille variable : pour certains sermons, ce sont les enchaînements logiques des raisonnements qui sont notés dans les marges ; on trouve aussi des variantes de vocabulaire, des indications simples marquant les *exempla* et les *auctoritates*. Les annotations manuscrites de Gérard d'Utrecht sont souvent très difficilement lisibles, elles sont présentes sur plus des deux-tiers du manuscrit. Le manuscrit BnF lat. 16495 est le témoin le plus précieux : son possesseur Gérard d'Utrecht était présent à Paris en même temps que Guillaume de Sauqueville et le manuscrit, soigneusement composé, contient le plus grand nombre de sermons.

¹ f. 47vb-50va : *Fratres non sumus filii ancille, set libere*, Gal. 4 (31). *Modus unus legitimandi filios...*

² f. 25ra-28rb : *Maior horum est caritas* (1 Cor. 13, 13). *Quamuis dicat uulgare prouerbium...*

³ Letizia Pellegrini, « Indici per predicare : le tavole nei manoscritti di sermoni fra XIII e XV secolo », dans *Fabula in tabula. Storia degli indici dal manoscritto al testo elettronico*, ed. C. Leonardi et al., Spoleto : SISMEL, 1995, p. 135-143.

b. Bruges, Bibliothèque municipale, ms. 263

Le catalogue des manuscrits de la bibliothèque municipale de Bruges nous apprend que le manuscrit Bruges 263 provient de l'abbaye des Dunes¹, et qu'il daterait du XVe siècle. Cette abbaye a été fondée au XIIe siècle par un moine français venu vivre en ermite près des dunes de la mer du Nord. Il fut rejoint ensuite par d'autres frères et en 1238 la communauté s'affilia à l'ordre cistercien. Le monastère des Dunes fut l'un des plus importants de l'ordre de Cîteaux, il fut également un grand centre intellectuel. L'origine cistercienne de ce manuscrit est donc assurée. L'abbaye des Dunes avait une abbaye-fille, Ter Doest (dite aussi de Thosan), près de Lisseweghe, aux environs de Bruges. Ter Doest et sa bibliothèque furent rattachées à l'abbaye-mère en 1624, sur décision de l'évêque de Bruges et de l'abbé des Dunes. L'ensemble du fonds fut recatalogué par Charles de Visch², futur prieur des Dunes, en 1628, et c'est grâce à ce catalogue que l'on connaît aujourd'hui l'ancien fonds des Dunes. C'est la bibliothèque de la ville de Bruges qui accueille à présent la majorité du fonds de ces deux abbayes. On peut raisonnablement penser que le manuscrit Bruges 263 provient de l'abbaye des Dunes elle-même, avant le rattachement de Ter Doest. En effet les manuscrits de l'abbaye de Ter Doest étaient la plupart du temps marqués de la main même du scribe par une attestation explicite du type : *liber sanctae Mariae de Thosan*. Il n'y en a aucune dans le manuscrit des sermons de Guillaume de Sauqueville. En revanche, on distingue facilement l'estampillage en forme de croix de Bourgogne sur le premier et le dernier feuillet. Cette marque est caractéristique des manuscrits de l'abbaye des Dunes qui, dépourvus de marque à l'origine, ont été signalés de cette façon à la suite du déménagement de 1627 et de la fusion des deux fonds. Dans le catalogue de Charles de Visch, on retrouve le manuscrit dans la sixième rubrique consacrée aux concionatores : Guillaume de Sauqueville est la dernière référence³. Le manuscrit de la bibliothèque de Bruges est le seul, avec le manuscrit parisien, à contenir uniquement les sermons de Guillaume de Sauqueville, ce n'est pas un manuscrit

¹ A. De Poorter, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges*, Gembloux-Paris, 1934. Le manuscrit est aussi signalé dans un catalogue plus spécialisé que rédigea A. De Poorter. Voir A. de Poorter, « Catalogue des manuscrits de prédication médiévale de la bibliothèque de Bruges », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 24, 1928, p. 62-124.

² Charles de Visch, né en 1596 près de Furnes, entre en 1618 dans la communauté des Dunes et y joue le rôle de bibliothécaire. En 1628, après la réunification des deux bibliothèques, c'est lui qui rédige un nouveau catalogue thématique des manuscrits. L'édition de ce catalogue a été faite par Marie-Thérèse Isaac, *Les livres manuscrits de l'abbaye des Dunes d'après le catalogue du XVII^e siècle*, Aubel (Belgique) : P. M. Gason, 1984. Dans l'introduction (p. CI-CXII), l'auteur donne l'historique des fonds des deux bibliothèques et indique comment les distinguer l'un de l'autre.

³ 6.56 Wilhelmus de Sacco-Villa. Sermones dominicales, sic incipientes : « Videns civitatem, flevit etc. » (M.-T. Isaac, *op. cit.*, p. 268).

composite¹. C'est un document de petit format qui rassemble 61 sermons figurant aussi dans le manuscrit BnF lat. 16495 et donc répertoriés par J.-B. Schneyer. Les sermons ont été choisis indifféremment dans les deux parties, *de tempore* et *de sanctis*, sans qu'aucune logique n'apparaisse clairement dans ce choix. L'ordre de l'année liturgique n'est plus du tout respecté. Le scribe a aussi maintenu le système de renvoi entre sermons, mais en l'adaptant à sa propre rédaction. Par exemple, l'incipit du sermon 12 se présente ainsi dans le manuscrit BnF lat. 16495 :

Miserere mei, Domine fili Daud, Mt. 15 (22). Facias de persuasione subsequentis sermonis Osanna filio Daud.

Le scribe du manuscrit belge a remplacé *subsequentis* par *precedentis* : le sermon 12 est en fait chez lui le sermon 9, et le sermon *Osanna filio David* n'est pas le sermon 37 mais le 8. En plus des 61 sermons communs avec le manuscrit parisien, le manuscrit Bruges 263 compte aussi trois embryons de sermons inconnus, qui ne figurent ni dans le répertoire de J.-B. Schneyer ni dans les autres témoins manuscrits. Il s'agit de plans de sermons extrêmement courts :

f. 14va : *in regione umbre mortis lux orta est eis*, Mt. IIII (16). *Facias introitum sicut alibi. Ecce duo mirabilia, claritas in nocte et nativitas in morte. Tanguntur quatuor quorum duo ex opposito correspondent duobus. Maria enim mutat nomen Eve, primo quia Eva noctem culpe attulerat. Eramus in regione umbre set Maria diem gratie attulerat quia lux est in regione umbre. Iterum secundo Eva inceperat mortis excidium set Maria recuperat vite exordium quia orta est in umbra mortis. Quere concordantias.*

f. 57vb : *surgens venit ad Patrem* in Luca (15, 20). De ascensione virtualiter est erectus, *surgens*. Ille qui ab aliquo elevatur non surgit set qui virtute propria, *surgens* Christus *de synagoga introivit in domum Symonis socci autem* (Luc. 15, 38) etc. Actualiter est profectus, *venit*. Singulariter est directus ad patrem.

f. 57vb : *scio quid faciam* in Luca (16, 4). *Devotio mentis lucide scio. De sapientia dicitur* (Sap. 9, 10) : *mitte illam a sede magnitudinis tue ut tecum sit et tecum laboret ut sciam quid acceptum sit etc. Ratio rei solide, quid mitte et ac Symonem qui cognominatur*

¹ Voir en annexe le tableau synoptique des sermons, qui permet de connaître le contenu de chaque manuscrit, et donc les sermons communs.

Petrus hic dicet tibi quid te oporteat facere. Actio manus valide, faciam quid faciemus ut vitam eternam habeamus. Operamini non cibum qui perit set qui permanet in vitam eternam (Jo. 6, 27).

On trouve dans le manuscrit parisien de simples plans de sermons, mais ils ne sont jamais aussi courts. L'origine de ces trois textes est inconnue¹. Nous n'avons aucun renseignement sur le scribe qui a copié ce manuscrit, le texte ne comporte ni explicit ni colophon. Au folio 1 on peut lire : *sermones Guillelmi de Saccovilla* en tête des sermons, et, d'une écriture plus moderne, *sermones dominicales Guillelmi de Saccovilla* dans la marge inférieure. L'écriture est de petit module, très régulière et plus soignée que celle du manuscrit parisien, et donc d'une grande lisibilité. C'est une libraria qui fait plutôt penser à une écriture du XIV^e siècle. La mise en page est la même, sur deux colonnes par folio, avec une ornementation encore plus sommaire puisqu'il n'y a même pas de majuscule ornée en tête de sermon : elles n'ont finalement pas été réalisées, il ne reste que la lettre de rappel dans la marge. Les citations bibliques sont soulignées, comme dans le manuscrit de la BnF, mais avec beaucoup plus de soin et d'exactitude. De même, la qualité du latin est légèrement supérieure. C'est un manuscrit soigneusement copié, les variantes sont minimales (omissions de quelques mots, inversions) et peu nombreuses (une quinzaine de leçons différentes, au maximum, par sermon). Il n'y a pas de modification importante dans les sermons ; le scribe a eu plutôt tendance à améliorer discrètement le latin du manuscrit de Paris, notamment dans la conjugaison des verbes, je l'ai suivi à plusieurs reprises. Le manuscrit de Bruges a été collationné, il est signalé par la lettre B dans l'apparat critique de l'édition latine. Hormis les trois très courts sermons supplémentaires, on ne note aucune différence notable entre les deux textes. Le manuscrit ne mentionne aucun nom de possesseur ni ne porte la moindre marque d'utilisation. Il n'est pas doté de table des matières.

c. Uppsala, Universitätsbibliothek, C 276

Le manuscrit suédois est connu par une notice récente et très complète dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque d'Uppsala². Nous suivrons les informations

¹ Aucun de ces sermons ne figure dans le répertoire de J.-B. Schneyer.

² M. Andersson-Schmitt, M. Hedlund, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung*, Band 3, Handschriften C 201-300, Stockholm, 1990, p. 258-271.

données par cette notice plutôt que celles de J.-B. Schneyer¹, qui a étudié ce manuscrit et a notamment donné le détail de son contenu, uniquement composé de sermons, dans un article publié en 1971. L'auteur estime que le manuscrit provient du couvent dominicain d'Avignon, en raison de quelques annotations de lieu lisibles dans les marges, et qu'il remonterait à la première moitié du XIV^e siècle. L'analyse proposée dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque d'Uppsala paraît plus plausible que les conclusions de J.-B. Schneyer, fondées avant tout sur l'étude des textes et peut-être plus éloignées de la réalité codicologique. En l'absence d'indices supplémentaires et n'ayant pas manipulé moi-même ce manuscrit, je privilégierai les indications de provenance données dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque d'Uppsala², qui mentionne Vadstena comme origine géographique. Le manuscrit a été écrit, tout au moins en partie, par le moine Johannes Suenonis, mort en 1390. C'est dans la ville de Vadstena, située en Suède, que sainte Brigitte de Suède (1303-1373) a fondé l'abbaye mère de son ordre vers 1344. Le monastère devint un important centre de spiritualité. C'est le seul établissement religieux signalé à Vadstena³. Le manuscrit de la bibliothèque d'Uppsala est un mélange de textes très divers, comportant quatre sermons de Guillaume de Sauqueville, après vérification des cent trente incipits. Il s'agit, selon leur ordre d'apparition dans le recueil, des sermons suivants :

f. 13ra (sermon 50) : Hec dies boni nuntii est, 4 Reg. VII (9). Viator uolens inuenire hospitium preparatum premittere solet ante se nuntium...

f. 14rb (sermon 60) : Johannes est nomen eius, Luc. primo (63). Persona que habet nomen multum commune quod plures alii portant...

f. 130r (sermon 77) : Amice ascende superius (Luc. 14, 10). Dicunt logici quod locus ab inferiori ad superius tenet constructiue...

f. 131r (sermon 14) : Jhesu fili Daud miserere mei, Luc. 19 (18, 38). Nullus sane mentis uidet sagittarium uerum et uiuum...

Le manuscrit ne porte aucune mention du nom de l'auteur des sermons ; la table des matières ne comporte pas non plus le nom de Guillaume. Les quatre sermons ne sont pas tout

¹ J.-B. Schneyer, « Eine Sermonessammlung der 1. Hälfte des 14. Jahrh. aus dem Dominikanerkonvent von Avignon », dans *Scriptorium*, 25, 1971, p. 52-62.

² M. Andersson-Schmitt, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung*. M. Handlund, Band 3, Handschriften C 201-300, Stockholm, 1990, p. 258-271.

³ Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge. Topo-bibliographie*, Montbéliard, 1903, p. 3327.

à fait copiés à la suite : un sermon s'intercale entre le sermon 50 et les autres. Le scribe a modifié le sermon 60 en omettant de copier le prothème, et il a ajouté une deuxième introduction dans le sermon 77, juste avant la division du verset, avant de reprendre le fil du texte là où il l'avait laissé. L'écriture du manuscrit est d'apparence assez tardive, c'est-à-dire fin XIV^e siècle. Elle est de petite taille et très liée, les hastes montantes sont bouclées et on note une certaine irrégularité dans le tracé de certaines lettres, qui témoigne d'une cursivité accrue. Le d par exemple peut être bouclé, incliné à gauche ou à droite ; le a ne se trouve plus que sous une forme ronde. Le scribe utilise systématiquement les abréviations traditionnelles (n, m, us suscrits par exemple). Les variantes textuelles sont très nombreuses et d'un intérêt réduit (inversions, brèves suppressions de mots de liaison). Soit le copiste avait sous les yeux une version déjà altérée du texte tel qu'on peut le lire dans le manuscrit BnF lat. 16495, soit il s'est lui-même autorisé quelques modifications. Hormis la deuxième version d'introduction dans le sermon 77, il n'y a pas d'ajout d'importance par rapport au texte de base. Étant donné que les variantes du manuscrit d'Uppsala n'apportent rien à la compréhension du texte ni à son histoire, et qu'elles alourdissent nettement l'apparat critique, elles n'ont pas été maintenues dans l'édition latine.

d. Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, Borghese 247

Le manuscrit italien¹, daté du XIV^e siècle, est un recueil très mélangé où l'on trouve plusieurs sermons identifiés et attribuables à Guillaume de Sauqueville. Il s'agit d'un manuscrit particulier puisque son premier propriétaire fut Pierre Roger, le futur pape Clément VI. A. Maier² a en effet étudié la bibliothèque personnelle de Pierre Roger avant son élection papale et a isolé un ensemble de manuscrits qui portent sa marque personnelle (il y est signalé comme archevêque de Rouen ou moine de La Chaise-Dieu) ou qu'il a écrit lui-même, tout ou en partie ; c'est le cas du manuscrit Borghese 247. Pierre Roger³ est une

¹ Voir Anneliese Maier, *Codices burghesiani bibliothecae Vaticanae*, Vatican, 1952 (Studi e testi 170), p. 295-301.

² A. Maier, « Der literarische Nachlaß des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghesiana », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 15, 1948, p. 332-356 et 16, 1949, p. 72-98. A. Maier donne aussi dans cet article une notice codicologique du manuscrit Borghese 247.

³ La bibliographie à son sujet est très riche. Nous retiendrons ce qui concerne ses années de formation, sa bibliothèque et son activité d'intellectuel. Voir P. Jugie, « Clément VI », dans *Dictionnaire historique de la papauté*, dir. P. Levillain, Paris : Fayard, 1994, p. 369-372. Réginald Grégoire, « Pierre Roger » dans *Dictionnaire de spiritualité*, 12/2, Paris : Beauchesne, 1982, col. 1661-1663. G. Mollat, « Clément VI » dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 12, Letouzey et Ané, 1953, col. 1129sq. Paul Fournier, « Pierre Roger (Clément VI) », dans *Histoire littéraire de la France*, t. 37, Paris : Imprimerie

personnalité marquante de la première moitié du XIV^e siècle. Il est né en Corrèze en 1290 ou 1291. Sa première formation religieuse se passe à l'abbaye bénédictine de La Chaise-Dieu (Haute-Loire), puis, probablement en 1307, il part poursuivre ses études à Paris. Après quelques années, il devient l'un des personnages clés de la vie universitaire et intellectuelle à Paris. Ses qualités d'orateur ne passent pas inaperçues. On le retrouve en 1318-1321 participant à l'affaire Jean de Pouilly, qui s'en prit violemment aux ordres mendiants, ce qui lui valut un procès à Rome quelques temps plus tard ; en 1320-1321 c'est contre François de Meyronnes, fervent scotiste, que Pierre Roger bataille, lors d'une dispute universitaire¹ ; on le voit aussi impliqué dans la question de la pauvreté du Christ, sujet qui provoqua une véritable crise dans l'ordre franciscain et sur lequel le pape dut lui-même se prononcer en 1322². En 1323, sur l'intercession du roi, il obtient la maîtrise en théologie. C'est à partir de ce moment-là que sa carrière s'accélère : orateur de talent, très en faveur auprès de la Curie et de la cour, il obtient régulièrement à partir de 1324 des bénéfices ecclésiastiques toujours plus prestigieux : les prieurés de Saint-Pantaléon (Corrèze), Savigny (Lyon), Saint-Baudile (Nîmes), puis la collation de l'abbaye de Fécamp en 1326, l'évêché d'Arras en 1328, l'archevêché de Sens l'année suivante, enfin Rouen en 1330, l'archevêché le plus riche du royaume. Il siège aussi au Parlement et à la Chambre des Comptes. Il est créé cardinal en 1338, puis élu pape en 1342. « Maniant à merveille l'arme du discours scolastique, il chercha continuellement à défendre la souveraineté et l'infaillibilité pontificales contre les attaques frontales ou indirectes des partisans de l'aristotélisme politique et des théories ockhamistes », dit Pierre Jugie³. Il laisse aussi l'image d'un pape amateur de luxe et pratiquant le népotisme. Il meurt à Avignon en 1352 et est inhumé dans l'abbaye de La Chaise-Dieu. Son œuvre écrite est composée de plus de 120 sermons, de Quaestiones sur le 4^e livre des Sentences, de notes et de reportations philosophiques et théologiques.

La passion de Pierre Roger pour les livres est connue ; il a commencé à constituer sa bibliothèque personnelle en 1312⁴ et c'est une activité qui l'occupa toute sa vie. Ainsi le

nationale, 1938, p. 209-238. John E. Wrigley, « Clement VI before his pontificate : the early life of Pierre Roger », dans *The catholic historical review*, 56, 1970-1971, p. 433-473. G. Mollat, « L'œuvre oratoire de Clément VI », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 3, 1928, p. 239-274. D. Wood, « Maximus sermocinator verbi Dei : the sermon literature of pope Clemens VI », dans *Studies in Church history*, 11, 1975, p. 163-172.

¹ François de Meyronnes – Pierre Roger, *Disputatio (1320-1321)*, ed. Jeanne Barbet, Paris : Vrin, 1961.

² Kerry E. Spiers, « Poverty treatises by Hervaeus Natalis and Pierre Roger (pope Clement VI) in codex Vaticanus latinus 4869 », dans *Manuscripta*, 39, 1995, p. 91-109.

³ P. Jugie, art. cit., p. 370.

⁴ F. Ehrle, *Historia bibliothecae Romanorum pontificum*, Rome, 1890, t. 1, p. 585 : ne tunc quidem longius a se libros abesse patiebatur, cum animi relaxandi gratia Villam Novam in alteram Rhodani ripam secederet. M. H.

manuscrit Borghese 247 fit partie de sa bibliothèque personnelle. C'est un manuscrit qui se compose de 74 œuvres ou parties d'œuvres différentes ; il est donc à la fois d'une grande richesse mais aussi d'une complexité certaine. D'après A. Maier¹, certaines parties sont de la main même de Pierre Roger, même si l'alternance de passages en cursive et en libraria rend l'étude de l'écriture difficile à réaliser. C'est un manuscrit très précieux pour dater les sermons de Guillaume de Sauqueville : le document lui-même nous fournit un indice au f. 117r, à la fin de l'*Expositio brevis in Aristotelis Physica*, on trouve la mention : *anno Domini M CCC quintodecimo*, ce qui a conduit A. Maier, dans le catalogue des manuscrits du fonds Borghese, à dater le manuscrit des années 1315. Pierre Roger était arrivé à Paris à cette date, et, comme tout jeune étudiant, il suivait sa formation à l'université et avait donc possibilité de copier quelques livres pour son propre compte. Cette date est-elle compatible avec les œuvres copiées dans le manuscrit ? Beaucoup de textes ne sont pas datables : il s'agit de *notabilia et excerpta* sélectionnés par Pierre Roger, sans que l'on puisse déterminer à quelle source exactement. Quelques œuvres sont en revanche mieux connues, voire explicitement nommées, et datent du début du XIV^e siècle :

f. 7r-12r : Guillaume de Ware, *In librum IV Sententiarum commentarius*, q. 1-17. Le franciscain Guillaume de Ware, maître de Jean Duns Scot, est mort vers 1300.

f. 18v : *Excerpta de summa Johannis Gallensis*. Jean de Galles², franciscain originaire d'Angleterre, est mort vers 1303.

f. 25r-48v : Durand de S. Pourçain, *In librum IV Sententiarum commentarii recensio prima* (usque ad dist. 45 q. 2). L'œuvre est datée de 1307-1308 par P. Glorieux³.

f. 121r-v : Arnaud de Villeneuve, *Regimen sanitatis ad inclitum regem Aragonum*. Arnaud de Villeneuve⁴ est né vers 1240-1250 et mort en 1311.

f. 149v : *Constitutiones Clementi V edicte in concilio Vienensi* (usque ad lib. 1, tit. III, c. 4). Le concile de Vienne a eu lieu en 1311 et l'édition des Constitutions a commencé en 1317 seulement, sous le pontificat de Jean XXII.

Laurent, « Guillaume des Rosiers et la bibliothèque pontificale à l'époque de Clément VI », dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 579-603.

¹ A. Maier, « Der literarische Nachlaß... », p. 92 sqq. D'après K. Spiers, « Poverty treatises... », le scribe des *Sermones de sanctis* (ff. 155r-178r) est probablement le même que celui du manuscrit Vaticanus latinus 4869.

² Voir P. Glorieux, *Répertoire*, II, n° 322, p. 114-118.

³ *Répertoire*, p. 214.

⁴ *Répertoire*, n° 211, p. 418-439. Le *Regimen sanitatis* est signalé p. 426.

f. 152v-153r : Pierre Auriol, *Sensus litteralis totius Biblie*. Le texte, connu sous le titre de *compendium litteralis sensus totius Scripture*, est daté de 1319 par P. Glorieux¹. Le franciscain Pierre Auriol est mort en 1322.

f. 245v-246v : Bérenger Frézouls, *Tractatus de excommunicatione*. Bérenger Frézouls est l'évêque de Béziers qui accueille et protège Bernard Délicieux. Il rédigea ce *Tractatus* vers 1298².

f. 247r-v : Jacques de Metz, *In Sententiarum lib. II commentarii q. 1 fragmentum*. Ce Commentaire des Sentences est signalé par P. Glorieux³, mais sans date.

On trouve par ailleurs en tête du manuscrit deux questions disputées dont Pierre Roger est lui-même l'auteur :

f. 12v-1r et 2rv : *Quaestio de formalitatibus*. Inc. : *utrum in divinis preter distinctionem realem personarum sit aliqua distinctio ex natura rei*.

f. 1rv-2v : *Quaestio de veritate*. Inc. : *utrum subjective sit in intellectu formalis veritas*.

A. Maier affirme que ces deux questions n'en font qu'une et qu'elles datent du 21 janvier 1321. Elle les assimile à la question de Pierre Roger sur le quatrième livre des Sentences⁴, qui date effectivement du 21 avril 1321. Mais les deux textes sont différents. Les textes identifiables sont donc tous antérieurs à 1322. Jusqu'en 1323, année de sa maîtrise en théologie, Pierre Roger prend part aux disputes de son époque à Paris même. Mais à partir de cette date, les responsabilités qu'il endosse, notamment auprès de la Curie et du roi de France, et les bénéfices importants dont il est chargé, le conduisent à s'éloigner de l'activité universitaire et intellectuelle proprement dite. Il est donc raisonnable de penser qu'il a pris le temps de copier le manuscrit Borghese 247 pendant la période de sa formation universitaire. Les textes copiés sont nettement orientés vers l'apprentissage universitaire : extraits des livres

¹ *Répertoire*, p. 246. Sur Pierre Auriol, voir Pierre Péano, « Pierre Auriol », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 12, Paris : Beauchesne, 1986, col. 1505-1508.

² Paul Viollet, « Bérenger Frédol, canoniste », dans *Histoire littéraire de la France*, t. 34, Paris : Imprimerie nationale, 1914, p. 62-178.

³ *Répertoire des maîtres en théologie*, n° 63, p. 197. On sait très peu de choses sur Jacques de Metz. « Suivant qu'il fut le maître ou le disciple de Durand de Saint-Pourçain, son séjour à Paris comme bachelier se placerait vers 1302-03 ou 1308-09 » (P. Glorieux, p. 197).

⁴ Cette question a été éditée par Jeanne Barbet : François de Meyronnes – Pierre Roger, *Disputatio (1320-1321)*, ed. J. Barbet, Paris : Vrin, 1961. L'édition s'appuie sur le manuscrit Vatican Borghese 39, qui a appartenu à Pierre Roger. On lit au f. 304 : *incipit secunda replicatio dicti prioris contra dictum fratrem Franciscum. Et fuit prima questio quam fecit super Secundum Sententiarum anno Domini M CCC XX die martis ante festum Pasche scilicet die XIII aprilis*, et au f. 311 : *questio prima quam fecit super Quartum Sententiarum anno Domini M CCC XX in die sancte Agnetis contra fratrem Franciscum baccalarium minorum*. Compte tenu du style pascal, les dates sont respectivement le 14 avril 1321 et 21 jan 1321. Il y a aussi la question sur le troisième livre des Sentences, mais elle est sans date : elle remonte probablement au mois de juin de la même année. La question sur le 1^{er} livre est absente du manuscrit.

d'Aristote, commentaires sur les Sentences, sur l'Écriture, extraits de recueils d'*exempla*. Mais on sait en même temps qu'il n'a jamais réellement quitté Paris, ce qui faisait de lui un homme de cour éloigné de ses ouailles, et donc sujet aux critiques, mais ce qui lui aurait aussi permis de copier tardivement tout ou partie de son manuscrit. D'un point de vue codicologique, le manuscrit est tout aussi complexe. Il est composé de fascicules de taille variable, certains folios sont restés vierges. Pierre Roger a donc très bien pu collecter petit à petit les textes qu'il voulait conserver, la copie peut s'être déroulée sur plusieurs années. Les remaniements dus à la reliure neuve, réalisée au XVIII^e siècle, ont conduit à une inversion des premiers cahiers. L'analyse codicologique du manuscrit, jointe à l'examen des textes qui ont été copiés, tend à prouver que la copie du manuscrit Borghese 247 s'étend sur les années 1315-1322 et donc que les sermons de Guillaume de Sauqueville existaient déjà à cette date. C'est le seul témoin manuscrit daté que nous possédions.

Le manuscrit est de grande taille. Il est rédigé d'une écriture minuscule et très couvrante, occupant parfois la totalité de l'espace disponible, privé de marges, et donnant une présentation très compacte au texte. Il n'y a aucune illustration ; le scribe a occasionnellement utilisé de l'encre rouge pour quelques majuscules, et les textes sont souvent copiés à la suite, sans annonce de titre ni espace de séparation. La mise en page varie, tantôt à longue ligne, tantôt sur deux colonnes. Plusieurs tables des matières sont repérables à l'intérieur du manuscrit et facilitent le repérage des différents textes. Ces éléments donnent l'impression d'un manuscrit copié pour être effectivement utilisé et manipulé, sans souci de présentation ni d'ornementation.

Ce manuscrit compte 41 sermons de Guillaume de Sauqueville, choisis indistinctement parmi les sermons *de tempore* et *de sanctis*. Les sermons se trouvent mélangés avec d'autres textes, notamment avec des sermons de Jacques de Lausanne. Le nom de l'auteur n'est jamais indiqué, mais la date liturgique est toujours donnée et dans plusieurs cas elle diffère de la date du manuscrit BnF lat. 16495¹. Le texte du manuscrit Borghese 247 est très remanié : certains prothèmes ont disparu et les variantes lexicales sont très nombreuses. Il s'agit même souvent de reformulation plutôt que de variantes. Le manuscrit présente une particularité qui sera examinée ci-dessous, en parallèle avec le manuscrit Toulouse 338 : la troisième partie du sermon 65, absente dans le manuscrit BnF lat. 16495, est

¹ Voici ces six cas : sermon 3 (*dominica secunda Adventus*, et non Conception de la Vierge) ; sermon 5 (*vigilia Nativitatis Domini*, et non Nativité de la Vierge) ; sermon 6 (pas de fête indiquée) ; sermon 10 (date illisible) ; sermon 36 (*in signodo*, et non *in ordinibus*) ; sermon 39 (*de sancto Dionisio vel plurimorum martirum*, et non simplement Denis).

présente dans ces deux manuscrits seulement. Le manuscrit n'a pas été retenu pour l'édition critique, compte tenu de la quantité très importante de variantes et du nombre réduits de sermons qu'il contient.

e. Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 338

Nous ne savons presque rien du manuscrit toulousain, hormis son origine : il provient du couvent des Augustins de la ville. On sait que les Augustins ont toujours attaché un grand soin à leurs bibliothèques¹. En tant qu'ordre Mendiant, ils avaient une vocation d'enseignement et de prédication, ce qui les a conduit à se constituer des bibliothèques adaptées à cet objectif². Une de leurs exigences est notamment d'améliorer l'enseignement et l'instruction des frères³. L'organisation des bibliothèques des couvents est minutieusement prévue, un gardien de bibliothèque doit y être nommé et les tâches du bibliothécaire sont définies. Les Ermites de Saint Augustin sont arrivés à Toulouse entre 1263 et 1267 environ⁴. Plus tard, le couvent des Augustins de Toulouse a fourni à la bibliothèque de la ville environ 118 manuscrits (concernant la patristique, en particulier saint Augustin, la philosophie, la scolastique etc.), dont cent datant du XIII^e au XV^e siècle. Cet ensemble de documents présente la particularité de compter de nombreux recueils, c'est-à-dire des regroupements d'ouvrages différents et de dates différentes⁵. Ainsi, le manuscrit 338 est un recueil composite formé de trois parties : la première partie (ff. 1-36v) contient les Prophéties d'Isaïe avec le prologue de saint Jérôme, elle est datée du XII^e siècle ; la troisième partie (ff. 145r-284), datée du XIV^e siècle, est très mutilée, quelques feuillets ont disparu et son explicit est

¹ Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Paris : Impr. nationale, 1884, t. 7, p. IV-VI de l'introduction.

² L'exemple de la bibliothèque des Ermites de Saint Augustin de Bordeaux permet de comprendre la diversité des besoins et des achats des frères. Voir Marie-Josèphe Sudré-Gricourt, « La bibliothèque du couvent des Augustins de Bordeaux au Moyen Âge », dans *Revue française d'histoire du livre*, 30, jan.-mars 1981, p. 5-20.

³ Eelcko Ypma, « Les études des Augustins et leur installation dans le Midi », dans *Les Mendians en Pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse : Privat, 1973, p. 111-131 (Cahiers de Fanjeaux, 8).

⁴ R. W. Emery, « Notes on the early history of the Augustinian order in Southern France », dans *Augustiniana*, 6, 1956, p. 336-345.

⁵ Il existe un catalogue des manuscrits des Augustins datant de 1764 et où figurent 126 documents. Il est déposé aux Archives départementales de Haute-Garonne et est édité dans le *Catalogue général des bibliothèques publiques des départements*, t. 7, 1885, p. XLI-XLIV. On voit que la plupart des manuscrits sont arrivés à la bibliothèque municipale de Toulouse. Voir aussi : Pascale Cazales de Lajartre, *La bibliothèque des frères Prêcheurs de Toulouse au Moyen Âge. Etude des manuscrits enluminés (XIII^e-XIV^e siècles)*, thèse de doctorat, dir. X. Barral i Altet, Université Rennes 2, 1998. L'auteur consacre une partie de sa recherche à la bibliothèque des Augustins de Toulouse.

illisible. Elle contiendrait au moins un sermon de Conrad de Saxe¹. La deuxième partie, datée elle aussi du XIV^e siècle, rassemble 27 sermons, attribués par le scribe à Jacques de Lausanne ou à Guillaume de Sauqueville ; quelques uns n'ont pas d'attribution. Douze sermons sont attribués de manière explicite par le scribe à Guillaume de Sauqueville : 5 seulement sont déjà connus dans le manuscrit parisien et répertoriés par J.-B. Schneyer, il s'agit des sermons 10, 11, 14, 64 et 65.

Le scribe a apporté très peu de soin à la copie de ces pièces, comme à l'ensemble de cette deuxième partie. La réglure n'est pas respectée et l'horizontalité des lignes laisse parfois à désirer. Les corrections portées par le scribe sont globalement très nombreuses et mais aussi très irrégulières, comme si son attention avait nettement baissé à certains moments ; les ratures et exponents montrent des fautes grossières : *allii* pour *alii* par exemple. On sent le scribe peu à l'aise avec le texte qu'il a sous les yeux : la lecture des jambages lui pose problème, les sauts du même au même sont si nombreux qu'ils en deviennent presque prévisibles et ils sont laissés en l'état même si le texte en souffre. Bien que le signalement des citations bibliques soit scrupuleux, le copiste lit tout de même *ad hoc* pour *Abacuc*. Le système d'abréviations qu'il emploie manque beaucoup de fluidité, il est parfois peu compréhensible : il a consacré peu d'application à sa copie, l'écriture n'est ni nette ni régulière, et il avait probablement lui-même du mal à comprendre les abréviations lues. Ainsi, pour écrire *deus*, le copiste note *deu* puis ajoute le *us* suscrit. Au total, c'est un texte difficilement lisible et qui demande de laborieux efforts de transcription. Les variantes lexicales sont nombreuses, plus d'une dizaine par page, mais leur qualité et leur intérêt sont variables. Le scribe du manuscrit toulousain respecte globalement le texte qu'il recopie ; ainsi le prothème du sermon 10 est maintenu, alors qu'il a disparu du manuscrit de la Bibliothèque vaticane. Mais il n'hésite pas à modifier profondément le texte quand il en éprouve le besoin. On lit ainsi dans le sermon 11 un ajout important situé à la fin de la première partie *ad mores* du développement, et qui vise tout particulièrement ceux qui pratiquent le cumul des bénéfices ecclésiastiques. Voici le contenu de l'ajout du sermon 11² :

Videamus si sit bene iuxta formam calciamentum quando uni uiro litterato, prouecto, morigenato, uix confertur unum miserum beneficium in forma pauperum. Uni autem indigno

¹ G. E. Mohan, « Initia operum franciscalia (XIII^e-XV^e). D-H », dans *Franciscan studies*, 36, 1976, p. 93*-177*. L'auteur s'appuie sur une comparaison avec un manuscrit de la bibliothèque de Klosterneuberg.

² Vincent Serverat a signalé et donné le contenu de cet ajout dans : « "Trouver chaussure à son pied". Un passage anti-lullien dans un sermon de Guillaume de Sequavilla », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62, 1995, p. 443-469.

in sciencia, uni puero, cum uix crederetur custodia centum pomorum, committitur unus archidiaconatus, unus decanatus, unus prebenda mille librarum, una cura mille animarum. Hoc non est facere iuxta formam calciamentum, ubi scolares, pueri et impuberes adolescentuli ob sanguinis carnalitatem promouentur ad ecclesiasticas dignitates, et de sub fercula transferunt[ur] ad principandum sacerdotibus lectores quod uirgas euaserint [magis] quam quod obtinuerint principatum. Illud fuit sub figura pulcra prohibitum, Deut. 21, ubi dicitur : non erit in domo modius maior et minor, modius equalis et purus erit tibi. Sic in domo calcificis sunt diuerse formule, una maior et alia minor, sic in domo tabernarii sunt diuerse measure, ubi est modius, sextarius, quarta, pinta, chopina. Nec illud fuit prohibitum, immo est necessarium ut cum diuersis mensuris distribuam uinum personis diuersis. Set quod sit in eadem mensura duplicata, puta modius maior et minor, maior et minor quarta, hoc est illicitum, et illud fuit prohibitum. Sic spiritualiter in Ecclesia sancta que est taberna uel tabernaculum Dei, Ps. : sanctificauit tabernaculum scilicet Altissimus. Quod beneficia distribuantur cum diuersis mensuris inequalibus, hoc ualde iustum. Augustinus : « Non equaliter omnibus quia non equaliter ualetis omnes. » Dummodo mensurentur secundum ualorem et merita personarum, set quod mensurentur secundum quantitatem affectionis, tantum ut nepoti uel consanguineo indigno mensuretur cum modio maiori, id est detur sibi unum magnum beneficium, extraneo autem digniori mensuretur cum modio minori, detur sibi unum beneficium miserum, hoc est ualde iniustum. Non est facere iuxta talem formam talem calciamentum.

Le sermon 11 est présent uniquement dans les manuscrits de Paris et Toulouse. Cet ajout est-il le fait du scribe toulousain ou le fait d'une censure du scribe parisien ? Sept autres sermons sont explicitement attribués par le scribe à Guillaume de Sauqueville et sont complètement nouveaux :

f. 37ra-41vb : De beata Magdalena. *Remittunt tibi peccata*, Luce uno (5, 20). Cassiodorus dicit sic in quadam epistula : benigni principis...

f. 41vb- 46vb: Nativitate Christi. *Vox exultationis et salutis* in Psalmo (117, 15). *Sonet vox mea tua in auribus meis* in Canticis (2, 14). Discipulus uolens proficere in sciendo...

f. 47ra-51rb : De omnibus sanctis. *Ipsorum est regnum celorum*, Mt. 9 (5, 3). Salvator noster dicit in Mt. quod regnum celorum vi pacis et violenti rapiunt...

f. 51rb-54rb : De sancto Dyonisio vel de pluribus martiribus. *Fortes facti sunt in bello* (Hebr. 11, 34). Fortior bestia que sit in bellis est elephas quia equus fortis non facit unum sessorem.

f. 62vb-69rb : Dominica prima post Trinitatem. *Diligamus Deum* in Joh. XI (5, 2). Jeronimus in quarta epistula dicit : hec est in hominibus sola perfectio...

f. 113rb-115vb : De corona. *Exiit Jhesus portans spineam coronam* (Joh. 19, 5). Bona est spina que vineam salvat. Homo habet vineam paratam et dispositam...

f. 140vb-142va : Dominica prima in Quadragesima. *In omnibus exhibemus nosmet sicut Dei ministros in multa patientia*, 2 Cor. 6 (4). Gallus super ecclesiam collocatus tunc alius potest dirigere et bene stat...

Ces sermons sont inconnus du répertoire de J.-B. Schneyer. Ils sont signalés uniquement dans ce manuscrit, dont on ne connaît pas avec précision la date de composition. Ils correspondent à des fêtes pour lesquelles la collection parisienne offre déjà un ou plusieurs sermons, sauf dans deux cas : la Nativité du Christ et le premier dimanche après la Trinité. Ces sermons ne seront pas intégrés dans l'édition finale pour plusieurs raisons. Tout d'abord la qualité du latin du copiste impose beaucoup de corrections et donc une intervention constante de l'éditeur sur le texte. En outre, l'authenticité des sermons peut être mise en doute. Ainsi le premier sermon (f. 37ra-41vb), bien qu'il présente les mêmes caractéristiques que les autres textes de Guillaume de Sauqueville, montre des particularités dans les *auctoritates* choisies : on trouve dès le début du sermon une référence directe à Aristote (f. 37ra : *Aristoteles scribens Alexandro in de secretis secretorum* (sic)... qui annonce une longue citation) et une autre à un mystérieux Hermogenes (f. 37ra : *doctor egregius Hermogenes scripsit*). Ce type de référence est tout à fait inhabituel dans les sermons de Guillaume de Sauqueville, on n'en trouve pas de semblable dans les 106 sermons de la collection parisienne. Enfin la présence de sermons de Jacques de Lausanne dans le manuscrit incite à la plus grande prudence.

Les manuscrits de Toulouse et du Vatican offrent l'un et l'autre une copie des sermons 64 et 65¹. Il s'agit d'un singulier point commun : ces deux textes sont nettement modifiés, les variantes sont très nombreuses et affectent lourdement la version de base du manuscrit BnF

¹ Sermon 64, f. 146ra-150va (donné pour l'Assomption) : *expandi manus meas ad te anima mea sicut terra sine aqua tibi* (Ps. 142, 6). *Volenti habere quasi aquam de profundo puteo...* Sermon 65, f. 150va-151rb (donné pour l'Assomption, collation) : *de secundo principali in collatione dicebatur quod sibi morienti quicquid est nocium desiit obesse que ad pacem* (Luc. 19, 42). *Si esset castrum unum taliter munitum...*

lat. 16495, mais, surtout, les deux scribes ont copié la partie *de secundo* du sermon, qui n'est pas donnée dans le manuscrit parisien. Il s'agit donc d'un ajout commun à deux manuscrits. Le sermon 65, qui est la collation correspondant au sermon 64, est donné directement à la suite du sermon précédent, ne faisant qu'un avec lui. La fin du texte, après la citation II Cor. 4, 17, a été nettement allongée sur le thème des pierres. La deuxième partie de la collation est en effet construite sur la citation de Job 5, 23-24, divisée en trois parties. La première est brièvement traitée, la deuxième se résume à trois lignes et il n'y a pas de troisième partie. L'ajout présent dans le manuscrit toulousain vient compléter cette lacune. Les scribes de ces deux témoins ont une tendance nette à intervenir sur le texte¹, beaucoup plus par exemple que le scribe du manuscrit belge. Cette tendance est exacerbée dans les sermons 64 et 65, si bien que l'on ne peut plus parler de variantes mais bien d'un texte parallèle. Ce phénomène s'accroît dans l'ajout commun : si l'on reconnaît bien la structure du texte, portée notamment par les citations bibliques et signalée par la progression du plan, les deux contenus sont en revanche différents, essentiellement dans leur formulation. L'ajout se termine brutalement dans le manuscrit Toulouse 338 : le scribe s'interrompt au milieu d'un mot, en bas du folio 122rb, et commence un nouveau sermon au f. 122va. Voici le contenu de cet ajout, tel qu'on le trouve dans les deux manuscrits :

Manuscrit Bibliothèque vaticane :

f. 185v : Secundo in regione demonium que est regio umbre mortis de qua dicitur in Ys. (Job 28, 13) : in regione autem angelorum *non inuenitur in terra suauiter uiuentium*. Modo lapides regionis hominum differunt multum a lapidibus regionis demonium. Ibi enim sunt lapides pretiosi quasi medicinales pene sunt medicine contra peccatum. Zac. (5, 4) : *lapides*. Item lapides isti lesiores penales vite presentis sunt faciles ad portandum respectu lapidum regionis demonum et 2 Cor. 4 (17), *id quod in presenti est momentaneum et leue tribulationis nostre*. Lapidem regionis demonum non sunt pretiosi ad medicinandum set ponderosi ad exterminandum. Mt. 21 (44) : *qui ceciderit super lapidem istum confringetur* etc. Isa. (62, 10) dicit : *eligite lapides*, quasi dicat : electio datur vobis ut portetis lapides regionis hominum, id est ut sustineatis mala pene presentis vite vel portabitis lapides regionis demonum penalitatem inferni de quibus Ecc. (10, 9) : *qui transfert lapides affligetur cum eis*. Ille transfert lapides qui commutat penas temporales in eternas. Nota de clericis |186r| qui

¹ Voir en annexe 3 l'édition du sermon 10 à partir de ces trois témoins.

fugiunt lapides regionis hominum Ps. in labore hominum non sunt etc. et nota quod dicit Bernardus de ipsis sicut supra. Cum cunctis status hominum aliquid laboris habeant et aliquid voluptatis clerici inter hic novo quodam artificio distinctes totum quod dilectat in quolibet elegerunt et totum quod molestat in quolibet reprobaverunt a militibus acciperunt etc. Habemus ergo lapides regis hominum et demonum et vere cum utriusque videtur Maria fecisse pactum quia lapides penales inferni vel purgatorii numquam sensit nec sentiet in eternum ut possit dicere illud Ysa. (28, 15) : *percussimus fedus cum morte et cum inferno fecimus pactum*. Item cum lapidibus hominum, licet non totalem quia multa penalia hic sufficiunt, tamen pactum aliquale fecit inter omnes lapides regionis hominum, due fecit graviore et magis ponderosi quia dolor lesionis annexus parvi et dolor mortis cum primo lapide non est dubium quia sine dolore peperit. Item cum secundo quia invenio scripturam, licet non sit autentica, ideo non asserendum quod ipsa a dolore mortis extranea sicut fuerat a corruptione carnis aliena. Ideo bene sibi contrarium illud Ps. (90, 11-12) : *angelis suis mandavit de te*. Sequitur : *ne forte offendas ad lapidem pedem tuum*.

De secundo nota bestie terre sunt motus bestiales qui insurgunt ex sensualitate, repugnant contra rationem que mittitur eos reprimere et vincere : *secundum hominem ad bestias pugnavi*, I Cor. XV (32). Hec autem pugna motuum bestialium insurgentium contra naturam pulcre describitur in quodam visione, Dan. VII (2-8), ubi dicitur : *videbam et ecce quatuor venti pugnabant in mari magno, et quatuor bestie grandes ascendebant de mari inter se diverse, prima quasi leona, alia similis urso in parte stetit et tres ordines dentium in ore ejus, alia quasi pardus et quatuor capita erant in bestia, quarta terribilis atque mirabilis et habebat cornua decem, consideravi cornua et ecce cornualium parvulum ortum est de medio eorum et tria de cornibus primis evulsa sunt a facie ejus*. Per bestias ut dixi intelliguntur motus bestiales, set per ventos quatuor pugnantes quatuor virtutes eos reprimentes. Ratio est de quo servit ventus vani de hoc virtus homini ventus enim non est vani necessarius quoniam sine eo naute cum remis navel possent ducere set ventus de hoc desinit quod cum ipso vadunt citius et delectabilius, ita virtus non est necessaria homini ad operandum sed ad provide et delectabiliter operandum, hos ventos habuit Maria. Jam bestie pacifice fuerunt si nullum enim brutalium motium habent juxta illud Paralip. XIII (6) : *nulla temporibus ejus bella surrexerunt pacem Domino largiente*. Unde dicere potuit illud Eze. 35 : *faciam cum eis pactum pacis et cessare faciam bestias pessimas de terra*. Quod nobis concedat.

f. 121rb : Secundo inuenitur in regione demonium que est regio umbre mortis de qua dicitur in Ys., in regione uero angelorum non inuenitur. Iob (28, 13) : *non inuenitur in terra suauiter uiuentium*. Modo lapides regionis hominum multum differunt a lapidibus regionis demonium. Ibi enim sunt lapides pretiosi quasi medicinales |121va| pene sunt medicine contra peccatum. Zac. (5, 4 ou 9, 16) : *lapides*. Item lapides hii lesiores penales uite presentis sunt faciles ad peccandum respectu lesionis et lapidum regionis demonum 2 Cor. 4 (17), *id quod in presenti est momentaneum et leue tribulationis nostre*. Lapidum regionis demonum non sunt pretiosi ad medicinandum set ponderosi ad exterminandum. Mt. 21 (44) : *qui ceciderit super lapidem istum confringetur* etc. Isa. (62, 10) dicit : *eligite lapides*, quasi dicat : electio datur uobis ut portetis lapides alterius istarum regionum, ut substineatur mala penalia uite presentis vel substineatur mala penalitatum inferni. Sunt bene miseri qui renuunt lapides pretiosos, lesiones penales uite presentis medicinas et ad portandum |121vb| faciles quia portabunt lapides pretiosos inferni. Ecces. (10, 9) : *qui transfert lapides affligetur in eis*. Ille transfert lapides qui commutat penas temporales in eternas, penas uite presentis in penas futuri seculi siue inferni siue purgatorii. Si autem aliqui sunt in mundo qui renuant portare lapides, qui refugiant presentis uite labores, illi sunt mundani Deo propinquiores officio, statu, sciencia, materia uiuendi et speciali notitia diuinorum. De talibus in Ps. (72, 5) : *in labore hominum non sunt*, quia penas, labores, penitentias ad quas homo nascitur ferre noluit ut ceteri simplicet et [i]diote et ideo *cum hominibus non flagellabuntur* (Ps. 72, 5) etiam in purgatorio nisi misericordia Dei eos preueniat, set cum demonibus earum lapides inferno. Figura Josue ubi dicitur quod cum amor rei uenisset ad descensum betharum, |122ra| misit Deus lapides magnos super eos, illa ut plures incurrerentur lapidibus grandinum, amor rei populi illuminati, uiri luctanti, omnes ex statu uel modo uiuendi intendi diuinis. Betarum domus ire infernus ergo cum amorrei ueniunt ad descensum Betherem, cum omnes supradicti descendunt de uita presenti ad locum inferni, Deus mittit lapides magnos super eos maiores quam super laicos supradictos quia gracinis punit eos et ceteris paribus plures moritur lapidibus grandinum, Ps. (148, 8) : *ignis grando uix glacies* etc. Sic habemus lapides, penas et tribulationes duarum regionum, hominum et demonium, cum utriusque autem mater Maria fecisset pactum, cum lapidibus regionis demonum habuit et habet pactum sempiternum quia lesiones penales inferni et purgato|122rb|rii non sensit. Ysa. (28, 15) : *percussimus fedus cum morte et cum inferno fecimus pactum* etc. Cum lapidibus regionis hominum, licet totale pactum non fecerit,

fecit tamen aliquale. Non fecit tamen totale pactum quia mala substituit, fecit tamen aliquale quod asseret quia sunt lapides regionis hominum, sunt enim grauiore et magis ponderosi dolor lesionis annexus parui et menti cum quibus fecit pactum quia sine dolore peperit et legitur licet non sit omnino asserendum quia in malum attentius quod fuit a dolore mortis extranea, sicut furat a corruptione carnis aliena, unde ergo dicitur : *cum lapidibus* etc.

Circa secundum non inficitur contagione carnali uel brutali : *bestie terre pacifice erunt tibi* (Iob 5, 23). Bestie terre sunt maius bestiales in |122va|

Les deux versions sont proches, mais il ne s'agit pas de deux copies : on a le sentiment que les deux scribes ont travaillé à partir d'une trame commune. On pourrait même supposer qu'il s'agit d'une prise de notes, si les fautes de compréhension assez grossières du scribe toulousain ne montraient un travail de copie (*maius* pour *motus* à la fin du f. 122rb). L'interruption brutale du texte dans le manuscrit toulousain est difficilement explicable et nous prive d'une comparaison complète des deux versions.

B. Jacques de Lausanne

Le nom de Jacques de Lausanne a été cité à plusieurs reprises, et il est maintenant nécessaire de s'intéresser à ce personnage. Il existe une très grande proximité entre Guillaume de Sauqueville et Jacques de Lausanne : les deux dominicains sont contemporains, auteurs de sermons dont le style est très voisin, et dans les manuscrits leurs œuvres sont régulièrement mélangées.

La vie de Jacques de Lausanne¹ est bien mieux connue que celle de Guillaume. Il est né à Gruyères (Suisse actuelle), dans le canton de Fribourg, et entra au couvent de Lausanne. On le retrouve à Paris en 1303, où il signe le fameux appel au concile² lancé par le roi

¹ J. Quéatif, J. Echard, *Scriptores Ordinis Predicatorum*, I, p. 547-549. *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1906, t. 33, p. 459-479. T. Kaeppli, E. Panella, *Scriptores ordinis Predicatorum Medii Aevi*, Rome, 1970-1993, t. 2, p. 323-329.

² Antoine Dondaine, « Documents pour servir à l'histoire de la province de France. L'appel au concile (1303) », dans *Archivum Fratrum Predicatorum*, 22, 1952, p. 381-440. Il s'agit d'une étude spécifique à la province dominicaine de France. Les documents dont se sert A. Dondaine avaient déjà été édités, notamment dans : G. Picot, *Documents relatifs aux états généraux et assemblées réunies sous Philippe le Bel*, Paris, 1901. La liste de noms est tout de même sujette à caution : on y dénombre très peu d'étrangers. On notera au passage que l'on n'y trouve pas le nom de Guillaume de Sauqueville.

Philippe le Bel : le 26 juin, 133 religieux du couvent signent en faveur de la réunion d'un concile destiné à examiner le cas du pape Boniface VIII, alors en plein conflit avec la royauté française. Jacques de Lausanne figure parmi les signataires du couvent Saint-Jacques. Ses études le conduisent à devenir bachelier biblique de 1311 à 1314, puis lecteur des Sentences en 1314¹. Puis en 1317 il obtient la licence en théologie². Il occupe aussi des responsabilités importantes au sein de l'ordre dominicain puisque de 1318 à 1321 il devient prieur de la province de France, à la suite de Hervé Noël. Il meurt en 1321. Jacques de Lausanne fut donc actif à Paris sous le règne de Philippe le Bel essentiellement, sa présence à Paris est donc légèrement antérieure à celle de Guillaume de Sauqueville.

Jacques de Lausanne a laissé un commentaire des Sentences de Pierre Lombard, des postilles sur la Bible, un *Compendium moralitatum* présent encore aujourd'hui dans plus de 80 manuscrits, et une collection de sermons³. Ceux-ci se répartissent en *sermones de tempore* et en *sermones de sanctis*. Le corpus est énorme : J.-B. Schneyer décompte 415 sermons *de tempore*, 306 sermons *de sanctis*, 55 sermons *de communi sanctorum*, et plusieurs séries « annexes » signalées dans sept autres manuscrits. Outre le nombre des sermons répertoriés, le problème de la prédication de Jacques de Lausanne réside dans l'absence d'édition moderne de ces textes⁴. Cet état de fait devient un réel handicap quand on sait que l'attribution de nombre de sermons à Jacques de Lausanne est en réalité douteuse. J.-B. Schneyer met en garde dès l'introduction du chapitre consacré au dominicain : pour quelques sermons, on ne sait si Jacques de Lausanne en est l'auteur ou bien un autre dominicain, Michael de Furno. Il aurait tout aussi bien pu mentionner le nom de Guillaume de Sauqueville car quatre sermons sont attribués à chacun des deux auteurs dans le *Repertorium*⁵ :

Erunt signa (Luc. 21, 25). Ortus sol et exordium lune nove habent illud commune...

¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle, E. Châtelain, Paris : Delalain, 1891, t. 2, n° 714, p. 172 : *assignamus ad legendum Sententias Parisius isto anno fratrem Jacobum de Lausana*.

² *Ibid.*, p. 206-207 n° 748 : *Johannes XXII Thomae de Balliaco, cancellario Parisiens., injungit ut Jacobo de Lausanna Ord. Pred. licentiam in theologia tribuat* (3 juillet 1317, Avignon).

³ T. Kaeppli, E. Panella, *Scriptores ordinis Predicatorum Medii Aevi*, n° 2084 à 2090, p. 323-329. Pour les postilles, voir F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, Madrid, 1951, t. 3, n° 3889 à 3969. Pour les sermons, voir J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, 1969, t. 3, p. 54-157. Id., « Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne op », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 27, 1960, p. 67-132.

⁴ Les *sermones de tempore* ont fait l'objet d'une édition partielle au XVI^e siècle : Jacques de Lausanne, *Sermones dominicales et festivales per totum anni circulum*, Paris : Ambroise Girault, 1530. Quelques sermons ont été publiés aux XIX^e et XX^e siècles dans des revues. Voir par exemple Albert Durand, « Un sermon de Jacques de Lausanne sur la Conception de la Vierge », dans *Bulletin du comité de l'art chrétien (diocèse de Nîmes)*, tome VII, n° 50, 1905, p. 601-615.

⁵ Ces sermons figurent aussi dans J.-B. Schneyer, « Eine Sermonesliste... », p. 88 et 110.

BnF lat. 16495 n°39 (ff. 101va-104va) ; pour Jacques de Lausanne, signalé dans le manuscrit Bordeaux, Bibliothèque municipale, 295. Voir Schneyer, p. 141, n° 1091. Aucune mention de fête.

Benedixi ei (Gen. 27, 33). In Deut. scribitur et videtur verbum indifferenter dirigi...

BnF lat. 16495 n°49 (ff. 117va-120va) ; pour Jacques de Lausanne, signalé dans BnF lat. 13374 (f. 215ra) ; BnF lat. 14962 (f. 25) ; BnF lat. 14963 (partie 2) ; BnF lat. 18181 (f. 219rb) ; München, Statsbibl., Clm 13585 ; Toulouse, Bibl. mun. 337 ; Vatican, Bibl. apost., Vat. lat. 1250 (partie 2). Voir Schneyer p. 95, n° 495. Considéré comme un sermon pour saint Benoît.

Hec dies boni nuntii est. Viator volens venire hospicium paratum premittere solet...

BnF lat. 16495 n° 50 (f. 120va) ; pour Jacques de Lausanne, signalé dans Escorial, d. III. 17 (f. 70rb). Voir Schneyer, p. 96, n° 502. Considéré comme un sermon pour l'Annonciation.

Refloruit caro mea (Ps. 27, 7). Pauper qui indiget divitis eleemosyna, tunc est audacior...

BnF lat. 16495 n° 20 (f. 54ra) ; pour Jacques de Lausanne, signalé dans Escorial, d. III. 17 (f. 38va). Voir Schneyer, p. 72, n° 222. Considéré comme un sermon pour le jour de Pâques.

On repère ces quatre interférences quand on utilise l'index du *Repertorium* pour retrouver les sermons ; J.-B. Schneyer lui-même ne les signale pas explicitement. L'attribution des sermons à Jacques de Lausanne n'est pas assurée. Pour attribuer ces sermons à Jacques de Lausanne, J.-B. Schneyer s'est fié aux mentions d'auteur qu'il a lues dans les manuscrits, sans autre moyen de vérification puisqu'il n'existe pas d'édition fiable. Nous ne tiendrons donc pas pour sûre la liste des sermons de Jacques de Lausanne telle que le *Repertorium* de Schneyer la livre. Depuis la publication du *Repertorium* en 1969, l'étude des textes de Jacques de Lausanne n'a fait aucun progrès.

Prêchant à la même époque, Jacques de Lausanne et Guillaume de Sauqueville rédigent des textes également très proches dans leur style et dans les thèmes qu'ils abordent.

« A une époque où la prédication commence à être faite en langue vulgaire, Jacques de Lausanne, avec simplicité et jovialité, cite nombre de proverbes et de dictons français. Sa verve s'exerce non seulement contre les évêques et les chapitres de leurs cathédrales, mais aussi contre marchands et fonctionnaires. [...] Précieux pour l'historien à cause des détails pittoresques qu'il donne sur la vie de son temps, Jacques de Lausanne, par son interprétation de l'Écriture agrémentée de légendes et de gloses inattendues, par sa théologie traditionnelle mise à la portée de tous, fournit un bon exemple de la prédication au début du XIV^e siècle. » Cette description générale de la prédication de Jacques de Lausanne, que donne Guy-Thomas Bédouelle¹, pourrait très bien convenir à celle de Guillaume. Les deux dominicains appliquent en effet les mêmes techniques lorsqu'ils composent leurs sermons : un plan de type universitaire, une division du verset biblique en plusieurs parties (de deux à quatre) qui donne l'enchaînement logique du raisonnement, un usage régulier des proverbes et autres sentences en français, enfin une nette propension à insérer des anecdotes tirées de la vie courante. On peut cependant discerner deux différences, mais elles sont minces : Jacques de Lausanne s'exprime en français sans trace de dialecte normand, il utilise beaucoup plus d'*exempla* que Guillaume de Sauqueville. Mais les quatre sermons douteux ne comportent aucune phrase en français. Quant au sermon 39, il offre bien le seul *exemplum* de la collection, mais cela ne peut être très révélateur. Les deux auteurs sont indissociablement mêlés, on le constate facilement dans les manuscrits comme dans la bibliographie. Ainsi les manuscrits Toulouse 338 et Vatican Borghese 247 mélangent les deux auteurs, sans que l'on ait le moyen de les discerner de manière sûre.

C. Conclusion : comment définir cette collection de sermons ?

La présence de Guillaume de Sauqueville à l'université de Paris pendant les années 1316-1322 est vraisemblable, c'est ce que nous apprennent les quelques traces qu'il a laissées dans l'historiographie dominicaine. En revanche aucun élément historique ne permet de penser qu'il était déjà à Paris dans les années 1300, comme cela a souvent été affirmé à son sujet. Les sermons de Guillaume de Sauqueville reflètent clairement l'activité universitaire de

¹ G.-T. Bédouelle, « Jacques de Lausanne », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1974, vol. 8, col. 45.

leur auteur, sans que l'on ne puisse préjuger de ses responsabilités exactes ; ils ne peuvent être antérieurs à son arrivée à Paris. Deux des manuscrits témoins, c'est-à-dire BnF lat. 16495 et Vatican Borghese 247 avaient pour possesseurs des contemporains de Guillaume de Sauqueville, ils sont donc très importants pour connaître la diffusion immédiate des sermons. A cet égard, le manuscrit du Vatican illustre bien l'un des problèmes rencontrés dans l'étude de l'œuvre du dominicain : dès 1315 environ, les sermons de Guillaume sont mélangés indistinctement avec ceux de l'un de ses confrères, Jacques de Lausanne. Cette proximité entre les deux auteurs est une caractéristique que l'on retrouve dans plusieurs manuscrits, et qui ne peut être élucidée aujourd'hui, en raison de l'absence d'édition critique des sermons de Jacques de Lausanne. D'un point de vue codicologique, si l'on met à part le manuscrit parisien, de loin le plus riche, on sait qu'aucun des autres témoins n'a pu servir de modèle¹. Mais, du fait notamment des ajouts présents uniquement dans les manuscrits Toulouse 338 et Borghese 247, le manuscrit BnF lat. 16495 ne peut être considéré comme un manuscrit modèle : on peut alors en déduire l'existence d'une autre collection originelle des sermons de Guillaume de Sauqueville, dont seraient issus tous les manuscrits connus aujourd'hui. Aucun sermon n'est présent dans tous les témoins manuscrits ; si l'on excepte le manuscrit d'Uppsala, tardif et très partiel, c'est finalement le sermon 10 qui a été choisi pour permettre une comparaison des variantes². Il en ressort des similitudes entre Toulouse 338 et Vat. Borgh. 247 d'une part, BnF lat. 16495 et Bruges 263 d'autre part, mais ces manuscrits ne dérivent pas l'un de l'autre. La diffusion de l'œuvre du dominicain a été très limitée : cinq manuscrits seulement, dont deux contemporains de l'auteur. Ce faible succès est aussi aujourd'hui une difficulté pour la détermination de l'authenticité des sermons. Tout ceci conduit à donner une importance particulière au manuscrit parisien, soigneusement constitué, de bonne qualité : il a été privilégié dans l'établissement du texte final. Ont donc été maintenus dans le texte les quatre sermons également attribués à Jacques de Lausanne, puisque rien ne permet de trancher entre les deux auteurs, et les deux sermons de Thomas d'Aquin car ils ont été insérés et modifiés délibérément et font sens par rapport à l'ensemble de la collection, notamment sur la question de l'Immaculée Conception³. Le travail d'édition s'est donc finalement consacré davantage à la collection parisienne des sermons de Guillaume

¹ Le tableau comparatif des manuscrits montre en effet qu'aucun des manuscrits ne contient tous les sermons présents dans l'un des autres témoins.

² Ce sermon, édité à partir des manuscrits Paris BnF lat. 16495, Bruges 263, Toulouse 338 et Vat. Borgh. 247, est donné en annexe 3.

³ Voir chapitre 3 p. 140 sqq.

de Sauqueville qu'aux sermons du dominicain, ce qui a permis de travailler de manière plus assurée sur le texte tout en abordant les problèmes liés à la connaissance de son œuvre.

Quelques mots enfin sur la période 1316-1322 à Paris, qui permettront de garder à l'esprit le contexte historique dans lequel Guillaume de Sauqueville a rédigé sa collection de sermons¹. Dans le royaume de France, la succession de Philippe le Bel, mort le 29 novembre 1314, s'est déroulée assez simplement, malgré un climat politique extrêmement lourd. Louis X succède à son père, mais il meurt à son tour en juin 1316. Son fils Jean Ier, né en novembre 1316, vécut une semaine seulement : la couronne échoit alors au frère de Louis X, Philippe le Long, et non pas à la fille de Louis X, Jeanne. C'est une période cruciale pour la mise en place des règles de succession à la couronne de France. Philippe le Long meurt six années plus tard, en janvier 1322 : c'est son frère, Charles IV, qui devient alors roi de France, jusqu'en 1328. Les femmes sont désormais écartées de la succession au trône. Dans l'Empire, à la mort de Henri VII en août 1313, la candidature de Philippe le Long est délaissée au profit de celle de Louis de Bavière, qui s'impose finalement après plusieurs années de rivalités politiques. Ce sera, selon les mots de Francis Rapp², l'un des règnes les plus dramatiques de l'histoire de l'Empire, en particulier à cause de ses relations avec la papauté, installée alors à Avignon : cet exil permit à Louis de Bavière de faire valoir ses droits en Italie, alors que le pape souhaitait fermement y maintenir son autorité de vicaire de l'Empire. Le conflit avec Jean XXII fut particulièrement dur, le pape déclara l'Empire vacant en 1317 et prononça en 1324 l'excommunication et la déposition de l'Empereur. Jean XXII, élu pape en août 1316, succède à Clément V après deux ans de vacance et d'après négociations durant le conclave. Déjà installée à Avignon, la papauté conforte ce choix sous le pontificat de Jean XXII, et entame une politique active et multiple : centralisation de la nomination aux bénéfices ecclésiastiques, débat sur la pauvreté dans l'ordre franciscain, et surtout affirmation de la suprématie pontificale sur l'Empire. Jean XXII disparaît en 1334, Benoît XII lui succède. Paris est alors, et de loin, la ville la plus peuplée d'Occident, sa population est estimée à environ 220 000 habitants. L'évêque de Paris est Guillaume d'Aurillac, consacré en 1305 et mort en 1319. Le chancelier de l'Université est François Caraccioli, maître en théologie d'origine napolitaine et doyen de la faculté de théologie, jusqu'à sa mort en mai 1316 : Thomas de Bailly lui succède jusqu'en 1328. L'Université de Paris compte parmi ses membres, notamment parmi les maîtres en théologie, des universitaires de renom. S'ils ne

¹ Nous reviendrons de manière plus détaillée, dans le chapitre 3, sur les événements des années 1315 auxquels Guillaume fait allusion dans ses sermons.

² Francis Rapp, *Le Saint Empire romain germanique. D'Otton le Grand à Charles Quint*, Paris : Tallandier, 2000, p. 245.

furent pas tous présents simultanément à l'Université, leurs prises de position et leurs écrits connurent une influence importante parmi les intellectuels de l'époque. Ainsi, chez les dominicains, Durand de Saint-Pourçain, Hervé Noël, Jean de Parme, Jacques de Lausanne et Pierre de la Palu furent parmi les personnalités les plus marquantes, ils participèrent aux débats des années 1316-1322, par exemple dans le procès de Jean de Pouilly ou la controverse sur les écrits de Durand de Saint-Pourçain¹ ; plusieurs travaillèrent à la canonisation de Thomas d'Aquin. C'est Hervé Noël qui est maître de l'ordre des dominicains de 1318 à 1323, à la suite de Béranger de Landore. Chez les Franciscains, les contemporains de Guillaume de Sauqueville sont également des intellectuels parmi les plus importants du XIV^e siècle : Jean Duns Scot, Nicolas de Lyre, Pierre Auriol et François de Meyronnes laissèrent une œuvre écrite abondante et, pour certains d'entre eux, furent des maîtres connus et admirés. Enfin, parmi les maîtres de l'Université, citons Gilles de Rome, ermite de Saint-Augustin, mort en 1316. Guillaume de Sauqueville est aussi contemporain du dominicain Bernard Gui, inquisiteur, évêque et historiographe de son ordre, et de Raymond Lulle, de passage à Paris à plusieurs reprises et mort en 1316 lui aussi. Ce contexte politique et intellectuel est souvent sensible dans les sermons de Guillaume : l'auteur ne fait jamais d'allusion directe à un personnage ou à un événement, mais la connaissance des faits et des hommes de l'époque éclaire grandement la compréhension des sermons. Nous verrons dans le troisième chapitre, de manière plus précise, quels événements, quels faits sociaux ou culturels ont pu faire réagir le dominicain.

¹ Un manuscrit de la Bibliothèque du Mans conserve la trace du procès fait à Durand de Saint-Pourçain en 1314. Le Mans, Bibl. mun., 231, f. 146v-149v : *sententia, una cum aliis commissariis, circa doctrinam Durandi de S. Porciano OP in scripto super Sent.* (juil. 1314) : inc. prol. : *noverint universi quod nos fratres Herveus Natalis, Yvo Cadomensis, Johannes de Parma, Petrus de Palude, magistri in theol..., Johannes de Neapoli, Theodericus Saxo, Johannes de Prato, bachallarii ejusdem facultatis, Jacobus de Lausanna, Yvo Leonensis, bachallarii Bible, Matheus de Roma deputatus a magistro et diffinitoribus cap. gen. ad legendum Sententias primo anno extraneis debito, de mandato ven. patris mag. ordinis de scriptis que dicebantur et communiter a nobis et aliis creduntur fuisse facta seu compilata a rev. patre fr. Durando de s. Porciano, mag. in theol. et lectore sacri palatii, fideliter excerpimus articulos infra scriptos et in eosdem ibi invenimus sub forma et modis quibus inferius annotantur. In cujus rei testimonium presenti cedula duximus apponenda a. Domini M CCC 14 feria 4a infra octavas apostolorum Petri et Pauli. Et eosdem articulos de mandato ejusdem patris mag. ordinis nos predicti, excepto dicto fr. Matheo, sibi prius transmiseramus ad nuper preteritum cap. generale.*

CHAPITRE 2 : LA PREDICATION DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE

La prédication de Guillaume de Sauqueville, envisagée maintenant comme moyen de communication, met en jeu des techniques très apparentes de construction du discours, étayées par les connaissances personnelles du prédicateur qui lui fournissent le contenu de ce discours. Cette technique de construction est classique, comme nous allons le voir, et Guillaume n'y introduit aucune originalité. En revanche, le contenu des sermons témoigne de la formation universitaire du prédicateur, de sa culture et surtout de sa capacité à les mettre en œuvre : c'est là l'un des intérêts du travail de Guillaume, qui nous montre un prédicateur au travail.

I - La construction du sermon

La construction du sermon aux XIII^e et XIV^e siècles est maintenant un objet d'étude bien balisé depuis les travaux fondateurs d'Etienne Gilson et Jean Longère sur les textes de prédication, et de Th.-M. Charland sur les artes predicandi. Hervé Martin¹ le notait dès 1988 dans son livre sur le Métier de prédicateur, et soulignait qu'au sujet de la construction du sermon, « en ce domaine, plus qu'en tout autre, il paraît difficile d'innover. [...] On connaît parfaitement bien la façon dont les sermons étaient composés. » H. Martin a donc fait le choix

¹ E. Gilson, « Michel Menot et la technique du sermon médiéval », dans *Revue d'histoire franciscaine*, 2, 1925, p. 301-360. J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris, 1983. Th.-M. Charland, *Artes Praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Paris, 1936. C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Forenze : Olschki, 1975. David d'Avray, *The preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford : Clarendon press, 1985. H. Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age (1350-1520)*, Paris : Cerf, 1988. Voir l'introduction du chapitre VII : « La construction du sermon. Un produit de la Bible et de l'école », p. 235-236.

de s'attacher aux singularités du corpus de sermons qu'il étudiait, en introduisant une analyse fondée sur la notion d'intertextualité, ce qui lui permettait de s'épargner l'étape peu fructueuse de la simple description des sermons. Depuis cette date, la bibliographie sur la prédication s'est encore enrichie de travaux de grande précision¹. Nous suivons donc les traces d'H. Martin en évitant d'appliquer un mode d'analyse descriptif aux sermons de Guillaume de Sauqueville, afin de s'attarder davantage sur sa méthode de travail et ses outils. D'un point de vue général, le sermon de Guillaume de Sauqueville obéit toujours aux règles de la construction classique telle qu'elles sont établies au XIV^e siècle : le sermon est fondé sur une citation de l'Écriture appropriée à la fête liturgique du jour². Le verset fait ensuite l'objet d'une division en plusieurs parties, entre deux et quatre, chacune donnant naissance à une partie du plan du sermon. Guillaume soutient son raisonnement par le biais de distinctions, de similitudes fondées sur des *realia*, et d'*auctoritates*. Quelques sermons sont dotés d'un prothème. La conclusion du sermon est généralement assez abrupte.

A. le plan du sermon

Les plans des sermons de Guillaume de Sauqueville sont toujours nettement, voire lourdement marqués dans le corps même du texte. Le prédicateur indique chaque changement de partie ou de subdivision par un adverbe d'énumération : *dico primo, secundo, tertio...* Les transitions logiques sont toujours clairement signalées. Lorsqu'il termine une subdivision pour revenir à une partie du plan principal, il le mentionne aussi : *de secundo principali nota quod...* Il résulte de cette technique une apparence de clarté : la progression du raisonnement est systématiquement signalée, il semble impossible de se perdre dans les paragraphes. De plus, Guillaume double souvent le rôle de l'adverbe par un rappel des termes employés dans la division du verset. On ne cherchera pas chez Guillaume de discrètes et habiles transitions : cela ne semble pas être sa préoccupation. Il est clair en revanche qu'il recherche une efficacité mnémotechnique.

¹ *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*. Etudes réunies par Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers, Nice, 1997 (Collection du centre d'études médiévales de Nice, vol. 1). Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Etudes augustiniennes, 1998. *The sermon*, dir. Beverly M. Kienzle, Turnhout : Brepols, 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83).

² Guillaume de Sauqueville respecte sur ce point les prescriptions de la liturgie dominicaine. Aucune divergence ni singularité n'a été constatée par rapport à ce qu'indique Maura O'Carroll dans : « The lectionary of the Proper of the year in the Dominican and Franciscan rites of the thirteenth century », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 49, 1979, p. 79-103.

Il est effectivement difficile de perdre le fil du sermon grâce à cette méthode. Elle a aussi l'avantage de montrer que le prédicateur ne rédige pas toujours des sermons complets : après une division en trois parties, on peut ne rencontrer qu'un *primo* et un *secundo*. Cette remarque complète la constatation que certaines parties, voire certains sermons, sont donnés à l'état de plan : le prédicateur, en quelques lignes, indique simplement l'idée générale de la partie, la citation biblique à utiliser, puis passe à la partie suivante. Sur l'ensemble du recueil, c'est au total un peu plus de 50% des sermons qui ne sont pas rédigés en intégralité. Lorsque le sermon est incomplet, il s'agit plus d'une interruption que d'une lacune : les parties finales manquent, jamais la première. Soit le sermon n'a pas été recopié en entier, mais on voit mal pourquoi le copiste, en choisissant les parties les plus importantes pour lui, aurait toujours privilégié le début des sermons ; soit le prédicateur a préféré concentrer ses efforts sur le début du sermon et a confié la fin aux soins de l'utilisateur éventuel de la collection. Le sermon 15¹ est un bon exemple de ce cas de figure. Dans ce sermon, fondé sur le verset Luc 11, 14, Guillaume de Sauqueville examine sous plusieurs angles le thème de la parole. Il a choisi pour cela deux versets partageant cette même idée directrice, et commence par un prothème en lien avec le verset choisi pour le sermon proprement dit : l'introduction est assez longue et repose sur Sagesse 10, 21. Puis le sermon se déroule ainsi :

I [prothème] – *La Sagesse a ouvert la bouche des muets*. Introduction : la parole, celle du prédicateur notamment

II [thème] – Lorsque le démon fut sorti, le muet parla.

La conscience, temple de Dieu, a deux portes : la volonté, la parole (*os*).

Division (donnée en français par le prédicateur) :

- Dieu demonstre sa puissance
- le pecheur reconoit sa deliveraunce
- il recorde sa desevaunce

III – [partie 1] les trois signes de la présence de Dieu (*de primo nota quod*)

- contrition
- confession
- satisfaction

¹ f. 37va-39vb : *cum eiecisset demonium locutus est mutus* (Luc. 11, 14). *Sapientia aperuit os mutorum*, Sap. III (10, 21). *Propter hoc habemus in corpore uno...* (troisième dimanche de Carême).

Le sermon se termine ainsi, les deux autres parties annoncées par la division sont absentes. Ce schéma se retrouve dans de très nombreux sermons, confirmant l'hypothèse que la collection a été conçue comme un instrument de travail. Le dominicain n'hésite pas à créer des plans complexes où les divisions sont multiples, il semble apprécier les constructions savantes qui permettent d'aborder avec plus de liberté et de précision le thème principal choisi pour le sermon. Ses enchaînements nets sont alors une aide. Le sermon 32¹ illustre ce type de sermons complexes à division multiple.

L'âme est plus que la nourriture et le corps est plus que le vêtement (Mt. 6, 25).

I – [prothème] dans la prière l'âme peut trouver sa nourriture et la chair son vêtement.

1. *circa primum* : Dieu donne la nourriture à ceux qui le craignent.

2. *circa secundum* : la connaissance est l'habit de l'âme, les clercs doivent en être vêtus.

II – [thème] comparaison entre l'âme et le corps.

Division du thème :

1. *creatura que numquam decedit, anima*

2. *mensura que multum excedit, plus est quam esca*

3. *materia que in terram redit, corpus*

4. *paratura que ad cultum cedit, uestimentum*

III – [partie 1] l'âme

Nouvelle division : Can. 3, 3-4, les veilleurs m'ont rencontrée, faisant leur ronde dans la ville. « Avez-vous vu celui que mon âme chérit ? » A peine les avais-je dépassés que j'ai trouvé celui que mon âme chérit, je l'ai saisi et je ne le laisserai pas partir.

Quatre choses sont nécessaires pour sauver son âme :

a. l'efficacité de la surveillance

b. le sentiment de manque

c. la persévérance

d. l'indéfectibilité du lien

¹ f. 86ra-88vb : *anima plus est quam esca et corpus plus quam uestimentum*, Mt. 6 (25). Si quis petat a Deo quod sibi ex Dei ordinatione non competit...

IV – [partie 2] le corps et la nourriture

Nouvelle division : Tob. 1, 12. Il garda son âme pure et ne fut jamais contaminé par les aliments [des païens] ; parce qu’il entretenait ainsi le souvenir de Dieu dans tout son cœur, Dieu le rendit sympathique au roi Salmanassar.

Trois choses sont à noter au sujet de la pureté de l’âme :

- a. la surveillance
- b. le sens de la mesure
- c. la récompense de Dieu

V – [partie 3] la lutte entre le corps et l’esprit

Nouvelle division : I Thess. 5, 23. Que le Dieu de paix vous sanctifie lui-même totalement. Que tout votre être, l’esprit, l’âme, le corps, soit conservé pour l’avènement de notre Seigneur Jésus Christ !

L’âme se protège du péché par trois moyens :

1. tout doit être consacré à Dieu
2. l’âme doit rester intacte
3. il faut respecter les préceptes de Dieu

VI – [partie 4] la lumière divine

Partie non développée.

Guillaume de Sauqueville a choisi pour ce sermon un plan complexe : hormis la dernière partie qui n’est pas traitée, chaque partie correspondant à la division initiale est elle-même dotée de sa propre division. Cette complexité est accentuée par la proximité des thèmes traités dans les différentes parties, qui mélangent tous les éléments principaux que sont l’âme, le corps, la nourriture. Tous les changements sont méthodiquement scandés par un *circa primum*, *circa secundum* etc. pour les sous-parties, par un *circa secundum principale*, *tertium principale* pour le rappel des parties principales. Il en résulte une réelle facilité à suivre le plan du sermon, tout du moins dans sa structure de base. Le scribe a pourtant commis une erreur : il a intitulé *tertium* la sous-partie consacrée à l’indéfectibilité dans la première partie. Un tel plan relève-t-il de l’exercice de style ou pouvait-il réellement être mis en pratique devant une assemblée ? Il est vrai que si l’on se repère facilement dans le texte écrit, il n’est pas sûr que la multitude de sous-parties et de divisions soit de nature à captiver un auditoire.

Le sermon 32 offre aussi l'occasion de noter que Guillaume de Sauqueville apprécie les prothèmes¹, mais il en fait un usage particulier, et l'on peut distinguer deux sortes de prothèmes dans ses sermons. Douze sermons de la collection possèdent un prothème qui ne correspond pas à la définition classique de « commentaire d'une citation distincte du verset thématique² ». Th.-M. Charland³, dans son étude pionnière sur les artes predicandi, souligne que le prothème est inséparable de la prière et il définit lui aussi le prothème comme « un autre thème qui s'apparente au premier par l'un de ses mots. Ce nouveau thème fournit matière à un développement plus ou moins long, au terme duquel vient tout naturellement se placer l'exhortation à prier. » Les prothèmes de Guillaume qui se terminent par une invocation à la Vierge ne paraissent pas faire l'objet d'un traitement détaillé de la part du prédicateur. En effet, le dominicain choisit parfois tout simplement de proposer un premier et bref commentaire du verset du jour, celui-là même qui va servir de support au sermon : il le lit et l'interprète alors sous un angle particulier. La plupart du temps, il oriente son propos sur le thème de la prière, comme dans le sermon 50⁴. Le prothème commence sur le thème du messager, comme le propose le verset thématique choisi dans le quatrième Livre des Rois. Puis Guillaume établit un parallèle entre le messager et la prière (f. 120va) : *melior nuntius qui possit premiti preparando cordis hospicio est deuota oratio*, et finit par conclure sur l'invocation à la Vierge. Les prothèmes relevés se terminent toujours par l'invitation à la prière de l'*Ave Maria*. Ils sont assez courts par rapport à la longueur totale du sermon : le prothème du sermon 22⁵, par exemple, ne représente que cinq lignes principalement occupées par une citation de saint Bernard. On trouve dans les sermons de Guillaume de Sauqueville une autre sorte de prothème : il s'agit bien cette fois d'un commentaire d'un verset différent, mais il ne comporte pas d'invocation à Marie et il est plus long et plus rédigé. Très souvent ce type de prothème contient même une première division sur un sujet connexe au sujet

¹ On trouve dans la collection 30 prothèmes, concernant les sermons 3, 4, 6, 8, 10, 15, 16, 20, 22, 24, 32, 43, 44, 50, 53, 55, 56, 57, 60, 61, 64, 67, 73, 74, 81, 82, 86, 94, 99 et 102.

² N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole*, p. 260.

³ Th.-M. Charland, *Artes predicandi*, p. 127. L'auteur rappelle (p. 126 n. 1) que pour Humbert de Romans (*De eruditione predicatorum*, 45), le prothème doit toujours se terminer par la prière, mais n'a pas pour fonction précise et exclusive d'amener cette prière. On l'emploie dans les sermons très solennels, ou bien lorsqu'on attend une foule qui n'est pas encore au complet, ou bien pour rendre raison d'un sermon auquel les fidèles ont été convoqués à l'improviste. Dans les paroisses où les sermons sont fréquents, on se contente de faire une prière sans prothème.

⁴ f. 120va-124ra : *hec dies boni nuntii est*, 4 Reg. VII (9). *Viator uolens inuenire hospitium preparatum premittere...* (Annonciation).

⁵ f. 59ra-62ra : *ostendit eis manus et latus*, Io. XX (20). *Beatus Bernardus* □ *loquens cuilibet nostrum dicit unum deuotum et notabile uerbum...* (octave de Pâques).

principal. Le sermon 8¹ offre un bon exemple de cette deuxième catégorie de prothèmes. Le thème du sermon est choisi dans l'Épître aux Colossiens ; après une rapide transition sur le thème du vêtement commun à une famille, Guillaume choisit dans l'évangile de Mathieu le deuxième verset qui va structurer le prothème. Le second verset est examiné selon deux angles : le mot *gallina* permet d'abord au prédicateur d'établir un parallèle entre les membres du clergé et les poussins et d'accuser les ecclésiastiques de mener une mauvaise vie. Puis, dans une deuxième partie, il poursuit le parallèle avec les fils de Dieu membres de la famille du Christ. Après un si long prothème, Guillaume éprouve le besoin de rassembler ses idées avant de revenir au verset thématique (f. 19rb : *recolligo que dixi et concludo, primo quod...*), puis arrive la transition avec le verset initial :

ex quibus potest concludi quod qui uoluerunt esse filii ecclesie et qui uolunt esse de familia Christi, de cuius familia sunt soli electi, debent indui ueste consimili. Ergo induite uos etc. (Col. 3, 12). In quibus uerbis apparet quod qui uolunt esse de familia Christi primo debent acquisitis uirtutibus informari, induite uos, secundo debent exquisitis militibus conformari, electi, tertio indigent inquisitis honoribus uel dignitatibus conformari, electi Dei.

Cette deuxième catégorie est beaucoup répandue que la première et compte des textes assez longs, qui sont presque dans certains cas des embryons de sermons. Cette habitude n'était pourtant pas recommandée par les auteurs d'*artes predicandi* comme Thomas Waleys².

B. Le matériau autoritatif du sermon : les *auctoritates*

Le matériau constitutif des sermons, celui qui vient étoffer le plan et lui donner chair, se compose, de manière très classique, d'autorités, de raisonnements fondés sur les *realia*, c'est-à-dire le quotidien, la sagesse populaire, les objets par exemple, et enfin les *exempla*. « Parole d'autorité et parole commune ne se concurrencent pas et ne s'opposent pas. Elles

¹ f. 18rb-21va : *induite uos sicut electi Dei*, Col. 3 (12). *Consuetudo hominum et natura auium hoc simile habent...* (quatrième dimanche après l'octave de l'Épiphanie).

² Thomas Waleys, *De modo componendi sermones*, cap. 3 (ed. Th.-M. Charland, *op. cit.*, p. 355) : *primum est ut introductio exhortationis ad orationem faciendam non sit multum longa, quia quantum in tali exhortatione de tempore consumitur, tantum temporis a principali sermone subtrahitur.*

sont étroitement coordonnées pour une efficace communication de la Parole de Dieu¹. » Nous allons dans un premier temps nous attacher à la catégorie des *auctoritates* puis nous nous pencherons sur la pratique du récit exemplaire chez Guillaume de Sauqueville.

a. la Bible

En ce qui concerne les *auctoritates*, nous pouvons reprendre d'emblée le constat qui vaut pour la majorité des prédicateurs de cette époque : « la plupart des sermons de notre corpus, comme la très grande majorité de ceux qui furent composés aux XIII^e et XIV^e siècles, sont essentiellement des montages de pièces rapportées, avant tout bibliques et très secondairement antiques ou médiévales. Le nombre des renvois est souvent impressionnant », conclut Hervé Martin² dans son étude sur la prédication des années 1350-1420. Ce schéma correspond tout à fait à ce que l'on peut lire dans les sermons de Guillaume de Sauqueville. La Bible est la source principale d'autorités pour le prédicateur³. Sur l'ensemble de la collection, 26 sermons, soit le quart du corpus, sont construits à partir de la Bible comme seule source d'*auctoritates* : on n'y trouve aucune référence non scripturaire. La Bible est source de très nombreuses citations données comme telles par le prédicateur, avec une référence au livre biblique dont elles sont tirées. Elle offre aussi, à partir de quelques citations mises en parallèle, matière à similitudes et comparaisons : l'*auctoritas* peut être alors la source d'un bref récit édifiant. En ce qui concerne tout d'abord les citations bibliques, si on les envisage non pas de manière statistique, mais plutôt descriptive, on voit qu'elles sont partout présentes : les sermons courts, soit par exemple une page de folio sur le manuscrit parisien, peuvent compter à eux seuls plus d'une dizaine de citations bibliques. C'est le cas du sermon 35 où l'on peut lire dix extraits différents alors qu'il s'étend seulement du f. 95ra au f. 95va. Les citations bibliques se trouvent donc en abondance, sans préférence marquée pour tel ou tel livre, hormis les Psaumes. Le prédicateur a une connaissance exacte du Livre : il arrive qu'il donne les références d'un verset par une lettre de l'alphabet, comme le voulait l'usage médiéval de découpage du texte biblique. Mais on sent aussi des réminiscences d'autres textes

¹ Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole...*, p. 128-129.

² H. Martin, *Le métier de prédicateur*, p. 243.

³ L'iconographie médiévale témoigne aussi de cette importance de la Bible dans la prédication : au XIII^e siècle, le prédicateur est très souvent représenté une Bible à la main. Voir Marie-Paule Champetier, « Faits et gestes du prédicateur dans l'iconographie du XIII^e au début du XV^e siècle », dans *Médiévales*, 16-17, 1989, p. 197-208. Pour une vue d'ensemble de la question, voir Beryl Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford : Blackwell, 3^e ed., 1984 (chap. 6 : *The Friars*).

qui offrent aussi un accès au texte de la Bible : la glose, parfois, et surtout les livres liturgiques. Cette appropriation du texte biblique s'est faite au cours des longues années d'études d'abord dans le studium où Guillaume a dû commencer son apprentissage, puis à la faculté de théologie¹ ; l'enseignement universitaire fonde en effet le contenu des premières années d'étude sur la Bible et les Sentences de Pierre Lombard. L'étude de la Bible permet à l'étudiant d'atteindre un niveau élevé de connaissance ; le cursus habituel de la faculté de théologie prévoit par exemple une période de deux ans pendant laquelle l'étudiant, après avoir déjà passé cinq années à l'université, devient bachelier biblique, c'est-à-dire lit et explique la Bible toute entière. C'est une fois devenu maître qu'il se concentre sur des questions théologiques concernant des livres bibliques. L'apprentissage scolaire et universitaire tient donc une part essentielle dans la connaissance qu'a un prédicateur de la Bible. L'autre vecteur du texte biblique est la liturgie, qui imprégnait toute la vie médiévale. Les passages bibliques donnés par Guillaume sont parfois plus proches de textes liturgiques connus que du texte latin de la Bible². Le thème du premier sermon³ est par exemple formulé de cette manière : *Dominus rex noster ipse veniet et salvabit nos*, avec une référence au chapitre 33 du livre d'Isaïe. Mais le verset est plus court chez Isaïe : *Dominus rex noster ipse salvabit nos*. La formulation adoptée par Guillaume se retrouve en fait mot à mot dans une antienne pour le troisième dimanche de l'Avent⁴. Dans le même sermon, Guillaume de Sauqueville cite ainsi un passage biblique :

De sola ergo infima homo natus est, qui celum terramque regit in secula seculorum, ut cantat Ecclesia, qui est Rex regum et dominus dominantium.

¹ Célestin Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au XIII^e et XIV^e siècles (1216-1342), Première province de Provence, Province de Toulouse*, Paris-Toulouse, 1884. *Studio e studia : le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX convegno internazionale (Assisi, ott. 2001), Spoleto : Centro di studi sul'Alto Medioevo, 2002. P. Glorieux, « L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris au XIII^e siècle », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 35, 1968, p. 65-186. Jacques Verger, « L'exégèse de l'Université », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. P. Riché, G. Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1998, p. 199-230, spéc. p. 221. Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris : Cerf, 1999, spéc. p. 109-111.

² Si tant est que l'on puisse savoir sur quelle version de la Bible Guillaume de Sauqueville s'appuie. On sait que les Dominicains de Paris ont collecté et réuni en un correctoire les variantes de la Vulgate qu'ils jugeaient meilleures que celle de la version en usage à l'université de Paris. Le texte latin de base retenu est celui de la Vulgate éditée par l'Institut biblique de Stuttgart : *Biblia latina juxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber, Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, 1975. Les comparaisons ont été faites à l'aide de : *Bibliorum sacrorum juxta Vulgatam Clementinam*, ed. Aloisius Gramatica, Vatican, 1946. Pour les chants tirés des textes bibliques : Carolus Marbach, *Carmina scripturarum scilicet antiphonas et responsoria ex sacro Scripturae fonte in libros liturgicos sanctae Ecclesiae romanae derivata*, Strasbourg : Le Roux, 1907.

³ f. 5ra-8vb : *Dominus rex noster ipse ueniet et saluabit nos*, Is. 33 (22). Uniuersitas Parisiensis gaudet hoc priuilegio... (premier dimanche de l'Avent).

⁴ Ant. 5 ad Laud. in feria 5. post Dom. 3 Adventus : *Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet et saluabit nos* (Marbach, p. 313).

Rex regum et dominus dominantium est emprunté à un répons pour le troisième dimanche de l'Avent¹, mais c'est aussi une référence biblique : I Tim. 6, 15 et Apoc. 19, 16. Guillaume a privilégié le rappel liturgique et non la référence à la Bible. Le cas se produit à nouveau de manière plus nette dans le sermon 50 (f. 123va) :

De Maria sicut de loco proprie sphere et spei nostre cantamus in prosa : « *Salve Regina Marie uita dulcedo et spes nostra salve* », et in Ysa. : « *O uera spes et uerum gaudium fac post uite presentis stadium ut optatum in celis brauium nobis detur.* »

Après un extrait du *Salve Regina*, signalé par *cantamus* comme étant un chant liturgique, Guillaume annonce une citation du livre d'Isaïe, mais elle provient en réalité d'un hymne dominicain pour la Nativité de la Vierge². Il arrive même que Guillaume soit conscient de l'écart textuel entre la Bible et la version liturgique qu'il connaît, comme dans le sermon 22³ où il écrit (f. 62ra) :

Item in figuram huius cantamus et sumitur originaliter de Eze. XLVIIo (2), textus tamen non habet sic : uidi aquam egredientem de templo a latere dextro etc.

L'examen des citations bibliques données par Guillaume indique dans de nombreux cas une proximité plus marquée avec des sources liturgiques qu'avec la Bible elle-même, mais ce constat repose sur des indices ténus qui se jouent parfois sur un mot.

b. la liturgie

Hormis l'influence que la liturgie peut avoir sur les extraits de la Bible, sa présence⁴ est nette dans les sermons : Guillaume utilise régulièrement les citations liturgiques comme *auctoritates*. La liturgie fournit en effet au prédicateur 48 citations. Dans la très grande majorité des cas, les citations liturgiques sont annoncées comme telles et avec précision : *cantamus, in antiphona dicitur, in collecta, cantamus in prosa*. Ce sont des citations courtes, pas plus d'une phrase en général, qui viennent corroborer, et non illustrer, ce qui a été dit

¹ René-Jean Hesbert, *Corpus antiphonarium officii*, Roma : Herder, 1963-1979, n° 6578.

² *Analecta hymnica*, vol. 54, p. 289, n° 188.

³ f. 59ra-62ra : *ostendit eis manus et latus*, Io. XX (20). *Beatus Bernardus loquens cuilibet nostrum...* (Octave de Pâques).

⁴ Pour une vision d'ensemble sur la question de la liturgie chez les Mendiants, voir Maura O'Carroll, « The friars and the liturgy in the thirteenth century », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi, ott. 1994)*, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 189-227.

précédemment. Elles peuvent être choisies en lien avec la fête qui fait l'objet du sermon. Dans le sermon 37¹ par exemple, composé pour la fête de saint Nicolas, on lit au f. 97va :

Modo inter illos, qui iam uenerunt ad regnum inter sanctos iam inunctos et coronatos in celis, ille uel unus de illis qui habet manum uirtuosiore in miracula faciendo et infirmos curando est beatus Nicholaus. Innumera sunt miracula eius. « Innumeris decorasti miraculis », dicitur in collecta.

Le dominicain établit un parallèle entre le roi de France qui, oint et couronné, a le pouvoir de réaliser des guérisons miraculeuses grâce à son pouvoir thaumaturge, et saint Nicolas qui, lui aussi, est à l'origine de miracles innombrables. A l'appui de cette affirmation, il introduit une autorité : un extrait d'une oraison pour saint Nicolas². Comme nous le verrons avec les citations non scripturaires, le choix des citations liturgiques obéit à une obligation de cohérence avec le texte qui se traduit par un lien sémantique fort. C'est un choix lié au sens, à l'interprétation et au raisonnement que le prédicateur est en train de développer. Guillaume mentionne que ce sont des pièces chantées (*cantamus*), mais c'est finalement leur seule particularité : insérées dans le sermon, elles sont traitées comme des *auctoritates* classiques et viennent en appui de la démonstration. Reprenons l'exemple du sermon 22 cité ci-dessus. Guillaume fait référence à Eze. 47, 2, mais ce verset est formulé ainsi dans la Bible :

Et eduxit me per viam porte aquilonis et convertit me ad viam foras portam exteriorem viam que respiciebat ad orientem et ecce aque redundantes a latere dextro.

Le prédicateur a en réalité choisi une citation liturgique (f. 62ra : *uidi aquam egredientem de templo a latere dextro*) qui a seulement trois mots en commun avec la citation biblique à laquelle il pense³. Or Guillaume, dans son développement, évoque le cœur de l'homme qui, comme le corps, a deux côtés : à droite, l'amour de Dieu ; à gauche, la crainte du mal. Il préfère mettre en valeur le côté droit parce que l'amour de Dieu a plus de vertus que la crainte du mal et permet notamment de pratiquer la pénitence. Mais le verset d'Ezechiel ne lui donne pas la possibilité de conclure de manière satisfaisante, même si l'on y trouve l'eau comme image de la contrition et la précision finale sur le côté droit. Pour boucler sa démonstration, la citation liturgique qu'il choisit est beaucoup plus appropriée car elle introduit un nouvel élément : le temple, qu'il interprète comme étant le cœur de l'homme.

¹ f. 96vb-98vb : *Osanna filio Dauid*, Mt. XXI (9). Quilibet heres Francie, ex quo inunctus et coronatus...

² *Corpus orationum* II D, Turnhout : Brepols, 1993 (SL 160A, oratio 1463, p. 263).

³ *Corpus antiphonalium officii*, Roma : Herder, 1963-1979, t. 3, n° 5403 (Dominica Paschae, ad Proces. In die Paschae) : *vidi aquam egredientem de templo a latere dextro, alleluia, et omnes ad quos peruenit aqua ista salvi facti sunt et dicent alleluia alleluia.*

Guillaume puise dans les textes très connus, comme le *Pater* ou l'*Ave Maria*, mais aussi dans des hymnes dominicains spécialement en ce qui concerne la Vierge.

Quelques confusions dans les références bibliques indiquent aussi à quel point Bible et liturgie sont mêlées dans la tête du prédicateur. Le meilleur exemple se trouve dans le sermon 36, où Guillaume conseille à son lecteur de se reporter à un autre sermon pour terminer sa rédaction (f. 96va-b) :

Facias, si uis, prothemata in isto sermone Da sermonem rectum et bene sonantem in os meum, in Hest.

Or non seulement il n'y a pas dans la collection de sermon construit sur ce verset, mais en outre ce n'est pas un extrait du livre d'Hester, ni même de la Bible. Il s'agit en réalité d'un répons pour le quatrième dimanche de septembre. Guillaume le reprend en toute fin de sermon et le traduit en français. Il est difficile de dire d'où vient cette confusion.

c. les *auctoritates* non scripturaires

Guillaume de Sauqueville emploie des *auctoritates* d'origine non biblique¹, c'est-à-dire provenant des Pères de l'Église, des auteurs médiévaux et parfois d'auteurs antiques. Le panorama de ces sources est assez varié. Il cite au total 28 auteurs différents². Une autre partie des *auctoritates* est attribuée à des auteurs indéfinis désignés de manière floue comme *quidam sanctus*... Pas de surprise parmi les auteurs les plus cités : saint Augustin vient en tête, avec à lui seul 113 occurrences, puis Grégoire le Grand et saint Bernard. Tout ceci révèle des choix très classiques. Parmi les auteurs antiques, Sénèque a sa préférence, avec dix extraits figurant dans les sermons. On note la présence d'un auteur qu'il nomme Agellius, et qui est en réalité Aulus Gellius³. Guillaume de Sauqueville connaît aussi les œuvres d'Aristote, qu'il cite sous le nom habituel de *Philosophus*. On compte au total cinq citations renvoyant aux œuvres d'Aristote, et plus précisément à quatre œuvres différentes : le *De anima*, cité deux fois dans les *sermones de tempore*, le *De sophisticis elenchis*, l'*Ethica* et la *Metaphysica* dans les

¹ Les citations philosophiques font l'objet d'un développement particulier dans le chapitre 3 p. 131sqq.

² Liste des auteurs nommés par Guillaume de Sauqueville, du moins fréquent au plus fréquent (avec pour certains, entre parenthèses, le nombre d'occurrences dans les sermons) : Maximus, Alain de Lille, *prelatus*, Odilon de Cluny, Raban Maur, Thomas d'Aquin, Innocent III, Caton, Pierre de Ravenne, Richard de Saint-Victor, Prosper d'Aquitaine, Agellius, saint Basile, saint Anselme, Bède, Hugues de Saint-Victor, Cassiodore, Leon le Grand, Sénèque, saint Ambroise (13), Isidore de Séville (16), Jean Crisostome (21), saint Jérôme (45), saint Bernard (69), Grégoire le Grand (83), saint Augustin.

³ La confusion entre Agellius et Aulus Gellius se retrouve aussi dans les manuscrits du *Manipulus florum*.

sermones de sanctis. Il s'agit de citations en latin uniquement, et d'une grande imprécision quant à la référence exacte. Il est très probable que Guillaume les ait puisées dans un florilège. Le choix de ces références ne reflète pas du tout une réelle connaissance philosophique de la part du dominicain. La caractéristique la plus intéressante concernant les *auctoritates* non scripturaires tient à leur provenance : le dominicain a en effet utilisé un florilège de citations, le *Manipulus florum*, ce qui fait du recueil de sermons un cas d'étude intéressant¹. Même si les *auctoritates* non scripturaires sont nettement moins nombreuses que les citations bibliques, il est clair que Guillaume leur accorde une grande importance : on en compte un peu plus de 480 dans l'ensemble des sermons, ce qui fait une moyenne de plus de quatre *auctoritates* par sermon. Le mode d'insertion des *auctoritates* dans le sermon est tout-à-fait classique chez Guillaume de Sauqueville. Dans le cas général, le dominicain annonce le nom de l'auteur de la citation et la donne au style direct. C'est cette méthode qu'il utilise la plupart du temps lorsqu'il puise dans le *Manipulus florum*. Il peut aussi la fondre dans son propre texte en l'insérant au style indirect, en précisant éventuellement le nom de l'auteur. Certaines œuvres sont probablement connues par cœur, au moins partiellement, et font partie des classiques de l'enseignement universitaire ; elles peuvent se passer de référence précise puisqu'elles constituent une sorte de culture commune. C'est le cas des *Confessions* de saint Augustin : Guillaume de Sauqueville cite à plusieurs reprises l'incipit de l'œuvre : *Fecisti nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te*, sans toujours donner le nom d'Augustin et en se contentant parfois d'une citation très partielle. C'est un signe du niveau culturel que Guillaume prête à ses auditeurs.

C. Le matériau illustratif du sermon² : *similitudines et exempla* ?

Le matériau illustratif des sermons de Guillaume de Sauqueville a déjà attiré l'attention des historiens : Guillaume emploie dans la majorité de ses sermons des anecdotes, plus ou moins détaillées, issues de la vie courante, de l'université, d'un quotidien familial à

¹ Nous étudierons plus loin (92) l'usage que fait Guillaume de Sauqueville de ses instruments de travail. Je m'attarderai à cette occasion sur la façon dont il emploie les *auctoritates* dans les sermons (103).

² Une table des *exempla* est donnée en annexe 5.

ses auditeurs. Noël Valois¹ notait déjà, en 1914, cette caractéristiques, tout en soulignant qu'elle était partagée par beaucoup d'autres prédicateurs de la même époque : « au début d'un sermon ou d'un développement, il pose un principe emprunté au droit ou à la médecine, il note un fait de la vie pratique, il expose un usage. » Ne doit-on voir dans cette méthode que le résultat, c'est-à-dire une collection d'anecdotes du quotidien, employées de manière parfois presque incongrue ? Est-ce là le seul procédé illustratif mis en pratique dans les sermons ?

En début de sermon, Guillaume affectionne les entrées en matière très concrètes et décalées par rapport au thème qu'il va traiter ; il ne commence jamais un sermon par une *auctoritas* ou une moralité. Il recherche de manière évidente à créer un effet de surprise, et réussit la plupart du temps. Dans le sermon 1, après l'annonce du verset thématique Is. 33, 22 *Dominus rex noster ipse ueniet et saluabit nos*, il poursuit alors sans transition : *uniuersitas Parisiensis gaudet hoc priuilegio speciali quod scolarem suum in carcere prepositi regis uel officialis detentum rector uniuersitatis potest repetere...* Dans ce cas, le parallèle est facilement pressenti et on attend la comparaison entre le recteur de l'université et le Christ. Dans d'autres cas, on a plus de mal à comprendre où l'auteur souhaite conduire son auditoire, comme dans le sermon 5, construit sur le verset Luc 21, 27 : *tunc uidebunt filium hominis uenientem in nube cum potestate magna et maiestate*. L'introduction est bâtie sur le thème du maniement de l'arc.

Cette pratique consistant à insérer des traits et anecdotes de la vie courante se rapproche de l'usage des *similitudines* connu dans les sermons médiévaux. Chez Guillaume, on constate que ces comparaisons avec la vie de tous les jours conduisent bien à des *similitudines*, dans le sens où elles se rattachent toujours, en fin d'analyse, à une vérité théologique ou morale ; ainsi l'arc symbolise la puissance et la justice de Dieu ; la corde de l'arc, la miséricorde. Mais il s'agit surtout d'un véritable fil conducteur du discours, une sorte de métaphore à l'échelle du sermon : ce ne sont pas des récits illustratifs qui portent une morale en eux-mêmes et que l'on peut éventuellement supprimer, sans changer la teneur de la démonstration. Le sermon 1 en est un bon exemple : la comparaison avec le milieu universitaire commence dans l'introduction avec le rôle du recteur, puis continue sur le thème de la faculté des arts pour aboutir à la division du verset. Guillaume de Sauqueville privilégie donc un matériau illustratif souple, sans trame narrative ni morale explicite. Cette matière prend forme de *similitudo* quand elle est insérée dans un développement introductif et conduit le raisonnement d'un premier niveau concret vers un niveau supérieur, théologique ou moral.

¹ N. Valois, « Guillaume de Sauqueville, dominicain », dans *Histoire littéraire de la France*, 34, 1914, p. 303.

Cette tendance à la dilution d'un matériau illustratif dépourvu d'originalité propre est une constante de la prédication de Guillaume de Sauqueville.

On comprend donc que la question de la présence d'*exempla* dans les sermons de Guillaume de Sauqueville n'est pas simple à résoudre. Si l'on considère la définition¹ désormais classique de l'*exemplum*, « un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire », le problème s'accroît. L'existence des *exempla* et de la valeur que les auteurs médiévaux leur accordaient est bien attestée par les recueils que nous connaissons aujourd'hui, par leurs prologues², et par les *artes predicandi* qui vantent souvent l'intérêt à utiliser ce type de récits dans la prédication. Chez Guillaume de Sauqueville, la simple notion de récit pose problème : elle est absente dans la plupart des motifs narratifs employés pour illustrer les sermons. Le noyau constitutif de l'*exemplum*, c'est-à-dire une trame narrative efficace construite autour d'un enchaînement d'actions dans des circonstances expliquées, fait souvent défaut. On trouve en réalité des récits sans réelle trame, sans action, et qui sont traités en moins de cinq lignes : le récit est remplacé par l'énoncé d'une particularité de l'objet considéré, et se poursuit sous forme d'une comparaison. Le bestiaire de Guillaume de Sauqueville est très riche et spécialement adapté à ce type d'illustration ; le prédicateur affectionne en effet les comparaisons avec le monde des animaux, comme dans le sermon 104 (f. 230rb) où il introduit une comparaison entre le diable et la fourmi :

Formica enim, quando habet granum, abscindit illud per quod posset germinare et per consequens fructificare.

Peut-on qualifier d'*exemplum* une telle anecdote ? Il en va de même avec toutes les anecdotes de la vie courante figurant dans les sermons de Guillaume : elles illustrent le récit, mais n'ont pas pour autant le statut d'*exemplum*. Outre la notion de trame narrative, à laquelle nous donnerons du poids dans la définition de l'*exemplum* chez Guillaume de Sauqueville, nous retiendrons également la notion d'image, pour écarter les anecdotes par trop banales que

¹ Brémond C., Le Goff J., Schmitt J.-Cl., *L' exemplum*, Turnhout : Brepols, 1982, p. 37-38 (Typologie des sources du Moyen Âge, 40). Voir aussi Jacques Berlioz, « Le récit efficace : l'*exemplum* au service de la prédication », dans *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval. Actes de la table ronde de Rome, mai 1979*, dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen Âge-Temps modernes*, 92, 1980-1981, p. 113-146. J. Berlioz, *Identifier sources et citations*, Turnhout : Brepols, 1994 (*L'atelier du médiéviste*, 1), p. 211-221 (chap. *Les exempla*). L'ouvrage fondamental en la matière est celui de J. Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris-Toulouse, 1927 (réimpr. Genève, Slatkine, 1974).

² J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu, « Les prologues des recueils d'*exempla* (XIII^e-XIV^e siècles). Une grille d'analyse », dans *La predicazione dei frati dallà metà del'200 alla fine del'300*, Spoleto : Centro italiano di studi sul'alto Medioevo, 1995, p. 269-299. *Les prologues médiévaux*. Actes du colloque int. org. par l'Academia belgica et l'Ecole française de Rome (Rome, mars 1998), ed. J. Hamesse, Turnhout : Brepols, 2000.

le simple bon sens permet de comprendre. L'*exemplum* ne peut être une simple image du quotidien ou de la nature.

Le repérage des *exempla* dans les sermons est d'autant plus délicat que Guillaume lui-même emploie rarement le terme d'*exemplum* et les locutions habituellement rencontrées, comme *legitur quod, audivi quod*. Le mot *exemplum* est en réalité très souvent utilisé dans le sens d'exemple moral, dont on recommande l'imitation, en particulier l'exemple des apôtres. Ainsi l'expression *exemplo apostolorum* revient à plusieurs reprises. Dans le sens de récit exemplaire, le mot est utilisé précisément quand l'*exemplum* n'est pas donné en totalité dans le texte, mais quand il se résume à un simple rappel, comme dans le sermon 2 (f. 8vb) :

Exemplum in horologio : natura facit horologium cuius cantu etc.

Il en va de même avec des rappels introduits par *nota* ou *narra*, comme dans le sermon 93 (f. 209va) : *nota de presbitero moriente*, ou dans le sermon 30 (f. 84ra) : *narra, si uis, de usurario faciente testamentum etc.* Le développement s'arrête là, et le prédicateur passe à la partie suivante de son raisonnement. On compte cinq *exempla* rédigés ainsi de manière lapidaire. Guillaume suppose probablement que les allusions qu'il fait à des *exempla* sont assez claires pour son lecteur. Il semble d'ailleurs considérer le rôle de l'*exemplum* comme facultatif dans le sermon, comme le laisse entendre le *si vis* placé en incise, dans l'exemple précédent.

Ensuite la notion d'authenticité, appliquée à un récit qui se doit d'être véridique, est pratiquement absente du recueil de sermons. On trouve en effet, sur les 35 récits exemplaires dénombrés, deux mentions seulement à une référence littéraire (*legitur*) et une seule référence à une source avérée, il s'agit d'Isidore de Séville, dans le sermon 91 :

Dicit enim Ysidorus, libro XI 4 capitulo de potentia, quod in Ethiopia sunt quidam homines qui archa uocantur qui incuruati uelut pecudes continue terram respiciunt nec ualent ad celum oculos eleuare.

C'est une référence aux *Etymologies* d'Isidore, donnée avec précision, comme lorsque Guillaume cite une *auctoritas*. Cet *exemplum* est une exception : Guillaume ne donne jamais la source de ses récits. C'est en même temps une confirmation du peu de cas que fait Guillaume de cette technique rhétorique, qui consiste à rendre plus vivant un récit à l'aide de quelques exemples : il traite l'*exemplum* comme s'il n'en était pas un, comme s'il était une *auctoritas*.

Il y a tout de même des *exempla* dans les sermons de Guillaume de Sauqueville, c'est-à-dire des récits satisfaisant aux deux éléments principaux de la définition donnée ci-dessus,

la notion de récit et celle de leçon salutaire. Ce sont majoritairement des *exempla* brefs : moins de cinq lignes suffisent à l'auteur pour donner le contenu du récit. Ce sont seulement des récits ou traits caractéristiques donnés sans précision de lieu ni de date, à l'exception de l'allusion au Mont-Saint-Michel qui figure dans l'*exemplum* du sermon 98 (f. 215va-vb) :

Nota inter omnes peregrinos isti habent festinare qui inter se et locum ad quem tendunt habent fluxum maris sicut est in monte Sancti Michaelis : dum enim est refluxus maris libere transeunt. Si ergo fluxus maris eos occupauerit subito submerguntur.

Ce sont également des récits donnés au style indirect¹, même lorsque les paroles d'un personnage sont rapportées, comme au sujet de Jourdain de Saxe (sermon 102, f. 225ra) :

Nota quomodo magister Jordanus, qui fuit magister ordinis predicatorum, consciencia ductus intrauit ordinem quia semel retraxerat unum iuuenem uolentem intrare. Arguebat enim apud se quod qui abstulisset alicui domino seruum suum teneretur ei restituere etc.

Enfin, dernière caractéristique, ce sont des récits connus, que l'on trouve facilement dans les recueils d'*exempla* de l'époque. Le meilleur exemple est l'*exemplum* de la guenon et de ses petits (sermon 16, f. 42ra) :

Set recte sunt aliqui hodie similes symie que quandoque duos symea fetus famulos parit et quando fugatur a uenatoribus, unum eorum amplectitur et portat coram facie sua, alium proicit supra dorsum, ueniens ad passum nititur dimittere illum quem amplectitur inter brachia, alium non potest dimittere quia firmiter collo eius adheret.

Cet *exemplum* figure dans tous les grands recueils d'*exempla*, notamment dominicains². La source originelle se trouve dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville, puis le récit est repris par Alexandre Neckam dans le *De naturis rerum*, par Thomas de Cantimpré, Jacques de Vitry dans l'*Historia orientalis*, Vincent de Beauvais dans le *Speculum naturale*. On le trouve aussi dans la vaste compilation d'*exempla* du dominicain Etienne de Bourbon, le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, composé avant 1261, et dans le *Tractatus de dono timoris* de son confrère Humbert de Romans, rédigé quelques années plus tard.

Toutes les caractéristiques relevées dans les *exempla* choisis par Guillaume de Sauqueville, ajoutées au faible nombre de ces récits, montre que le dominicain n'accordait pas une réelle importance à l'*exemplum* inséré dans le sermon. Il en utilise peu, souvent les cite de

¹ La seule exception se trouve dans le sermon 77 (f. 177va) : *narra de archydiacono quem puer rogauit, cum cominaretur ei, quod portaret eum secum : « Domine, inquit, pro Deo non ponatis me in archa uestra », rationem subiungens : « Audiui, inquit, quod quicquid ibi ponitur in perpetuum non exhibit. »* Au sujet de Jourdain de Saxe, notons que cet *exemplum* fait allusion à une anecdote totalement inconnue sur la vie de ce personnage pourtant fameux chez les dominicains.

² Pour les références exactes de cet *exemplum*, voir la table récapitulative donnée en annexe 5.

manière incomplète, et compte sur l'effort de son lecteur pour compléter les récits. Il est amusant de noter que Guillaume reconnaît pourtant sincèrement, semble-t-il, la valeur de l'*exemplum* ; il dit en effet dans le sermon 61 (f. 137ra), reprenant le fil du sermon après avoir conclu le prothème :

Prudens Seneca, qui dixit tant de bons mos, inter alia dicit unam paruam parabolam, dicit quod longum iter est per uerbum. Vult dicere quod multo breuius et facilius inducitur homo ad bonum ad uiam sue salutis per bona exempla que il voyt quam bona uerba que il oyt. Exempla plus mouent quam uerba, quod ita sit apparet per simile in orationibus nature, artis et scripture.

Il reprend une formule bien connue : *exempla plus movent quam uerba*, issue des Dialogues de Grégoire le Grand¹, et qui sert d'incipit notamment au *Tractatus de dono timoris* de Humbert de Romans. Dans ce prologue, Humbert met en valeur l'usage des *exempla* dans la prédication :

Quoniam plus exempla quam uerba movent, secundum Gregorium, et facilius intellectu capiuntur et altius memorie infiguntur necnon et libentius a multis audiuntur sique delectatione quadam plures attrahunt ad sermones, expedit viros predicationis officio deditos in huiusmodi habundare exemplis quibus utantur modo in sermonibus communibus, modo in collationibus ad personas Deum timentes, modo in familiaribus colloquutionibus ad omne genus hominum ad edificationem omnium et salutem.

Ce sont les premières lignes de ce prologue. A l'aide d'exemples, Humbert démontre l'efficacité des *exempla*, leur nécessité parfois, en particulier pour certains publics, et tout le bénéfice que le prédicateur tirera de leur utilisation judicieuse. Bien qu'apparemment sensible au problème de la persuasion et à l'efficacité de son discours, Guillaume ne semble pas intéressé, à l'écrit, par l'usage des *exempla*, même s'il peut reconnaître leur intérêt. Il ne choisit que des *exempla* très brefs, qui parfois, surtout lorsqu'il puise dans les motifs animaliers, sont très proches de simples similitudines. La rareté des *exempla* chez Guillaume de Sauqueville n'a rien de surprenant. Nicole Bériou² posait déjà le même constat au sujet de la prédication au XIII^e siècle : « C'est pourquoi, tout en reconnaissant l'efficacité de cette technique de persuasion, portée à maturité par les théoriciens de l'art de prêcher dès le début du XIII^e siècle, il convient de rester prudent sur la pratique effective des prédicateurs. »

¹ Grégoire le Grand, *Dialogues*, I, 12, 6 (Sources Chrétiennes 260, p. 118, 66/68). Humbert de Romans, *Tractatus de dono timoris*, ed. C. Boyer, Turnhout: Brepols, sous presse.

² N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole...*, p. 521. Hervé Martin avait aussi proposé la même conclusion dans *Le métier de prédicateur*, p. 486 : « Les prédicateurs de la fin du Moyen Âge font un usage variable, mais jamais massif, de l'*exemplum*. »

A vrai dire, il y a bien un « vrai » *exemplum* dans les sermons de Guillaume de Sauqueville, qui correspond en tous points à la définition classique de C. Bremond, J. Le Goff et J.-C. Schmitt : dans le sermon 39 apparaît un très beau récit mettant en valeur la foi en l’Immaculée Conception de la Vierge. Il met en scène des moines perdus en pleine tempête, figures connues des *exempla* médiévaux, sauvés par l’apparition d’un ange qui leur recommande, pour être sauvés, de célébrer la fête de la Conception de Marie. Nous avons là tous les éléments constitutifs de l’*exemplum* : une situation de tension, ici la tempête, avec un enjeu fort ; une apparition, qui contribue à dénouer le problème ; un être merveilleux ; une morale qui exalte une valeur chrétienne ; une source, le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* d’Etienne de Bourbon. C’est, parmi les sermons de Guillaume de Sauqueville, le seul *exemplum* qui réunit toutes ces caractéristiques. Etant donné que la conclusion de cet *exemplum*, c’est-à-dire la célébration de la fête de la Conception, qui n’était pas encore une norme au début du XIV^e siècle, revêt un intérêt particulier qui va au-delà de la simple technique de communication, nous avons préféré réserver l’analyse pour la troisième partie de ce travail¹.

On retrouve, comme chez beaucoup d’autres prédicateurs, un goût marqué pour l’histoire naturelle : bestiaires et lapidaires fournissent des récits réutilisés ensuite en termes brefs dans les sermons. La plupart du temps, la source de ces récits se retrouve chez Isidore de Séville, dans les *Etymologies*, et Vincent de Beauvais, dans le *Speculum naturale*, peut-être l’encyclopédie d’histoire naturelle la plus connue des médiévaux². Dans le bestiaire de Guillaume de Sauqueville, on notera la présence de la baleine et de la carpe, animaux rarement cités dans la littérature. De même, d’un point de vue général, les sermons fournissent quelques raretés en matière d’*exempla*. L’*exemplum* de Jourdain de Saxe, cité plus haut, n’a pu être identifié, et pour cause : il s’agit vraisemblablement d’une confusion avec un autre maître général de l’ordre dominicain, Raymond de Peñafort³. Un siècle plus tard, Guillaume de Sauqueville semble avoir une idée confuse de la chronologie des maîtres généraux de son ordre. Dans le sermon 63 bis (f. 145rb) figure un *exemplum* très peu clair sur des martyrs lyonnais :

¹ Voir chapitre 3 p. 140 sqq.

² Monique Paulmier-Foucart, Marie-Christine Duchenne (collab.), *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, Turnhout : Brepols, 2004. Baudoin Van den Abeele, « Vincent de Beauvais naturaliste : les sources des livres d’animaux du *Speculum naturale* », dans *Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, dir. S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart, Grâne : Creaphis, 1997, p. 127-151.

³ Je remercie Bernard Hodel de m’avoir signalé la piste de Raymond de Peñafort.

Narra de illa pulcra corea XVII martirum in Lugduno, quomodo unus ciuis, audiens quod christiani martirizabantur, cum surgeret de lecto et haberet adhuc alterum pedem nudum, statim decollatus accepit caput suum in manibus suis et portauit ad puteum, dixit : « Exultabit in gloria sancti ». Alii de puteo mundauerunt in cubilibus suis.

Cette étrange histoire de décollation m'est restée inconnue jusqu'à présent. Enfin, parmi les images bibliques employées par Guillaume de Sauqueville, on note la présence répétée d'Abraham : son mariage avec Sarah est mentionné à plusieurs reprises par le dominicain. Abraham est le personnage biblique le plus régulièrement cité par Guillaume, qui ne donne à son sujet que l'épisode du mariage, et qui en fait un véritable *exemplum* biblique.

Il faut accorder une place particulière, parmi les procédés illustratifs employés par Guillaume de Sauqueville, aux anecdotes retraçant des épisodes des vies de saints¹. Ce sont de courts récits, allant de la simple allusion à l'*exemplum* et annoncés comme tels, et présentant toutes les caractéristiques déjà mentionnées. Un examen précis de toutes les anecdotes et *exempla* se rapportant à des vies de saints montre que Guillaume puise dans sa propre culture pour insérer ce type de référence : il s'agit avant tout de réminiscences liturgiques, qui sont les plus nombreuses et les plus nettes, mais aussi d'emprunts à des recueils de vies de saints semblables à la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine. Les épisodes des vies de saints que Guillaume de Sauqueville cite sont connus. Dans les sermons, ils sont en nombre variable selon le saint considéré et selon la teneur même du sermon, il arrive même que des sermons composés en l'honneur d'un saint ne contiennent en réalité aucune référence à ce saint, comme dans le sermon 55 en l'honneur de saint Marc. Guillaume ne fait pas référence à des événements extraordinaires ignorés des textes liturgiques ou hagiographiques, il reste dans un registre très classique. Ainsi dans le sermon 37, pour la fête de saint Nicolas, il rapporte quelques événements de la vie du saint, mais de manière elliptique : après avoir raconté la petite enfance du saint, lorsqu'il était encore nourri par sa mère², il rapporte brièvement d'autres épisodes (f. 98rb).

Verum etiam tenetur sustentare parietes pauperes deficiendo pascendo sicut faciebat beatus Nicholaus, ut patet in tribus puellis quas maritauit, in frumento quod a nautis postulauit etc.

¹ Pour un point de vue général sur cette question, voir Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna : Il Mulino, 1989, p. 25-77 (« Agiografia e predicazione »).

² f. 97va : *nondum enim duos annos compleuerat quando incepit primo ieiunare et tantum semel feria IV^a et VI^a mamillas suggere et sic terram suam amortizando posuit se extra l'empire*. On retrouve cet épisode dans la légende dorée (*Legenda aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Firenze : SISMEL, 2^e ed., 1998, p. 38), mais aussi dans le lectionnaire dominicain : *in festo beati Nicolai, lectio prima* (ed. A. E. Urfells, tome 1, p. 141).

Les anecdotes citées dans cette phrase figurent aussi dans la *Legenda aurea*¹ : Nicolas donne de l'argent au père de trois jeunes filles pour qu'il puisse les marier dignement ; Nicolas demande du blé à des marins et le distribue aux affamés. Il n'est pas possible de déterminer quelle a été la source utilisée par Guillaume. Là encore, il abrège le récit et considère qu'il est connu de son lecteur, ou bien qu'il pourra facilement le retrouver.

Parmi les vies de saints, saint François représente un cas particulier. Guillaume de Sauqueville est en effet très prolixe sur ce saint, cinq sermons lui sont consacrés et tous, sauf le sermon 77, contiennent des anecdotes et *exempla* puisés dans *Legenda major sancti Francisci*² ; d'un point de vue illustratif, ces sermons sont rédigés d'une manière tout à fait différente des autres pièces du recueil³. Ce sont des sermons qui mettent réellement en valeur la vie et les actes du saint, et qui sont en réalité consacrés uniquement à ce but. Contrairement aux autres sermons *de sanctis*, Guillaume reste dans l'hagiographie, il ne cherche pas à avoir un discours théologique et moral plus large. Pour étoffer son sermon, il a largement puisé dans la *Legenda major* écrite par saint Bonaventure, préférée aux autres hagiographies consacrées à saint François. La *Legenda* lui a fourni de très nombreuses anecdotes, allant des plus connues comme les stigmates du saint, jusqu'à des *exempla* localisés en Italie et rapportant des paroles du saint. On note que le dominicain a soigneusement recopié des passages courts de la *Legenda*, et qu'il a préféré les propos de saint François aux événements de sa vie, preuve de la valeur qu'il accorde à la parole. Ainsi dans le sermon 76, quelques passages sont recopiés mot à mot sur le texte de Bonaventure, comme le récit concernant frère Gérard (f. 171vb-172ra) :

Unde ipse et frater Gerardus primus de ordine post ipsum intrantes ecclesiam Michaeli super modo uiuendi consilium a Domino petiuerunt et oratione premissa Franciscus ter aperuit librum euangeliorum. In prima apparitione occurrit sibi illud, Mt. 19 (21) : si uis perfectus esse, uade et uende omnia que habes et da pauperibus ; in secunda illud, Luc. 9 (3) : nichil tuleritis in uia ; in tertia illud, Mt. 19 (16, 24) : qui uult uenire post me etc. « Hoc est », ait uir sanctus, « in uita et regula nostra omnium qui nostre uoluerunt societati coniungi ».

¹ *Legenda aurea*, op.cit., p. 39-40 pour le premier épisode, p. 40-41 pour le second. On ne trouve pas dans le lectionnaire dominicain l'histoire des marins.

² Il s'agit des sermons 76 (f. 171va-175va), 77 (f. 175va-178ra), 78 (f. 178ra-180vb), 79 (f. 180vb-183ra) et 86 (f. 196rb-197vb).

³ Cette singularité très marquée peut laisser supposer que ces sermons ont été recopiés et que Guillaume n'en est pas l'auteur – rappelons la présence de deux sermons de saint Thomas d'Aquin dans le recueil. Mais à ce jour, ces cinq sermons n'ont été repérés nulle part ailleurs. Outre le *Repertorium* de J.-B. Schneyer, voir Jacques-Guy Bougerol, « Initia latinorum sermonum ad laudem sancti Francisci », dans *Antonianum*, 57, 1982, p. 706-782. Du même auteur : « Sermons médiévaux en l'honneur de saint François », dans *Archivum franciscanum historicum*, 75, 1982, p. 382-415.

La seule variante, sur ce passage assez long, touche le nom de l'église : il s'agit, dans le texte originel, de l'église Saint-Nicolas, et non pas Saint-Michel. Guillaume de Sauqueville propose cinq sermons en l'honneur de saint François, et deux seulement pour saint Dominique ; cet enthousiasme pour saint François n'a rien de surprenant, les Dominicains ont en effet toujours prêché en son honneur et l'on connaît l'admiration de Thomas d'Aquin pour François d'Assise¹.

En conclusion, l'usage des *exempla* et *similitudines* dans le recueil de sermons de Guillaume de Sauqueville apparaît tout à fait classique par rapport à ce que l'on sait déjà de la prédication au début du XIV^e siècle : présence discrète de l'*exemplum* au regard des *auctoritates* et intérêt modéré du prédicateur pour cette *materia predicabilis*. Tout cela peut paraître paradoxal chez un prédicateur qui reconnaît lui-même les vertus de l'*exemplum*. Mais l'*exemplum* mis par écrit est justement une affaire de mots que l'on confie au lecteur : à lui de reprendre le texte et de raconter l'histoire au mieux. Quant aux *auctoritates*, aux raisonnements théologiques, qui constituent le sermon et participent à la transmission et à la compréhension du message divin, il importe de les rendre avec justesse et vérité.

D. la méthode exégétique : étymologie et *interpretationes*

Une fois rassemblés les matériaux, Guillaume met en œuvre tous les moyens utiles à la dilatation du sermon et fait preuve sur ce point d'un grand classicisme. Son œuvre est en tout point conforme aux méthodes enseignées au XIV^e siècle et aux préceptes des *artes predicandi*. « La multiplicité des modes de dilatation ne doit donc pas faire illusion. La structure des sermons est principalement tributaire des deux modes d'exposition de la Révélation que sont, dans les écoles de théologie, les divisions et les subdivisions d'une part,

¹ Louis-Jacques Bataillon, « Les stigmates de saint François vus par Thomas d'Aquin et quelques autres prédicateurs dominicains », dans *Archivum franciscanum historicum*, 90, 1997, p. 341-348. Le Père Bataillon cite l'exemple de Jean d'Opreno, prêcheur milanais (p. 344) : « Jean d'Opreno prêchait lui aussi sur saint François dans des termes si enthousiastes que, n'était l'attribution, ils feraient penser que l'auteur est un frère Mineur. » Jacques Dalarun, « Francesco nei sermoni : agiografia e predicazione », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del convegno internazionale Assisi (ott. 1994)*, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 339-404.

l'exploration des similitudines d'autre part », indique Nicole Bériou¹ au sujet des sermons du XIII^e siècle. Arrêtons-nous sur une particularité de la méthode de Guillaume de Sauqueville, qui, si elle n'a rien d'original, peut tout de même être qualifiée de « passion de l'étymologie », ainsi dénommée par Bernard Guenée². On peut en effet être frappé par l'utilisation quasi systématique de l'étymologie comme technique d'explication des mots et de dilatation du sens. Pour Guillaume de Sauqueville, les mots, correctement décortiqués et analysés, sont en effet un moyen d'accéder à la compréhension du message divin révélé dans l'Écriture. Le prédicateur attache donc une grande importance à la méthode d'explicitation.

D'une manière générale, l'analyse grammaticale fait partie chez lui des techniques d'explication du texte biblique. Ainsi dans le sermon 14³, la division du verset thématique annonce quatre parties orientées selon un point de vue linguistique (f. 34rb) :

Ubi demoniacus ille describit nomen Jhesu in quatuor ; dicit enim quod est nomen materie substantiuum, quid, collectiuum, mihi et tibi, uocatiuum, Jhesu, superlatiuum, fili Dei altissimi. Est, inquam, materie substantiuum ratione munditie purioris collectiuum concordie et amoris uocatiuum id est prouocatiuum misericordie largioris superlatiuum eminentie celsioris.

La première partie de la division conserve de manière très marquée cette orientation et laisse une large place à l'analyse grammaticale avant de reprendre une allure plus théologique (f. 34rb-va) :

Circa primum notandum quod secundum grammaticos hec nomina quod, quid, cuius et talia secundum ueritatem sunt nomina set habent conditionem pronominis quia declinantur ut pronomina. Hoc premissis patet tertium quod solum nomen Jhesu est uere quid : tu quid es, quia solum ipsum habet conditionem pronominis. Conditiones pronominis quantum ad nunc sunt duo. Primo pronomen dicitur quia ponitur pro nomine. Secundo in hoc pronomen differt a nomine quia pronomen demonstratiuum, precipue prime uel secunde persone, significat materiam substantiam ; nomen autem significat substantiam cum qualitate propria uel communi.

La construction du langage est elle aussi une expression du message de Dieu et l'analyse grammaticale du texte biblique conduit à sa véritable compréhension. L'agencement

¹ N. Bériou, « Les sermons latins après 1200 », dans *The sermon*, dir. Beverly M. Kienzle, Turnhout : Brepols, 2000, p. 372 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83).

² B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris : Aubier, 1980, p. 184. L'auteur s'intéresse aux textes des historiens médiévaux.

³ f. 32rb-37va : *Jhesu fili Dauid miserere mei*, Luc. 19 (18, 38). Nullus sane mentis uidet sagittarium uerum... (deuxième dimanche de Carême).

de la phrase obéit aux règles divines et peut donc être interprété dans le cadre de la prédication. Guillaume montre là l'un des aspects de sa formation universitaire, où l'étude de la grammaire, l'un des éléments du *trivium* avec la rhétorique et la logique, a une grande importance. Priscien, Donat sont étudiés à l'université et dans les écoles de grammaire¹, le corpus de base est essentiellement constitué des *Institutiones grammaticales* de Priscien et du *Barbarismus* de Donat. Le recours à la grammaire est la première étape de l'analyse du verset à laquelle se livre Guillaume, elle constitue l'approche littérale du texte biblique. On note sans surprise la même tendance chez les exégètes des XIII^e et XIV^e siècles, comme l'indique Jacques Verger² : « Dans cette tâche difficile d'analyse littérale, les exégètes universitaires utilisaient avant tout les instruments dont ils avaient appris l'usage à la faculté des arts : la grammaire (la morphologie beaucoup plus que la syntaxe) et la dialectique. La grammaire leur permettait d'apprécier le sens exact des mots, concordances et *distinctiones* facilitant à cet égard d'éclairants rapprochements. »

Cette forte sensibilité linguistique, qui se traduit dans une approche morphologique et syntaxique de la parole de Dieu, se retrouve sous une autre forme encore plus visible dans la collection de sermons : l'utilisation répétée de l'étymologie³. Le souci de clarté dans l'analyse du sens littéral de la Bible conduit Guillaume à expliciter les termes de la division du thème ou des *auctoritates* scripturaires de la manière la plus claire possible. Il ne s'agit pas d'une science étymologique fondée essentiellement sur la philologie, telle qu'elle est définie aujourd'hui. Cette approche étymologique est elle aussi héritée de la formation universitaire du dominicain et fait partie des recommandations en matière de dilatation du sermon connues de tous les prédicateurs. Claude Buridant la définit ainsi⁴ : « Lieux et liens de connivence des lettrés, enracinées dans la culture antique, renouvelées par la pratique de l'expositio, qui investit les mots de sens quasi inépuisables, sans exclure le mode ludique, les définitions étymologiques constituent une forme fondamentale de la glose et de l'explicitation et témoignent d'une conception cratylite où règne la motivation du signe, le signifiant pouvant

¹ Alain de Libera, « Grammaire », dans *Dictionnaire du Moyen Age*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris, PUF, 2002, p. 605-610.

² J. Verger, « L'exégèse de l'Université », p. 213.

³ L'article fondamental sur l'étymologie médiévale est celui de Claude Buridant, « Définition et étymologie dans la lexicographie et la lexicologie médiévales », dans *La définition*. Actes du colloque La définition organisé par le Celex et l'univ. Paris-Nord (Paris, 18-19 nov. 1988), ed. Jacques Chaurand et Francine Mazière, Paris : Larousse, 1990, p. 43-59. Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne...*, p. 307-325. Il n'est pas inutile de rappeler la définition de l'étymologie selon Isidore de Séville, qui influencera durablement le Moyen Age : *etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur... Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vm ejus intelligis. Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est. (Etymologiae sive origines, I, 29, 1).*

⁴ C. Buridant, art. cit., p. 51.

être décomposé de multiples façons et chacune de ses parties révélant une parcelle de l'être ou de la chose signifiée. » Guillaume a recours à deux types d'explication étymologique, que l'on peut facilement distinguer dans les sermons : l'étymologie-déconstruction, qui le conduit à exposer le ou les sens d'un mot au moyen de décomposition, d'analogie, d'opposition ; l'étymologie onomastique, annoncée comme une interprétation des noms propres d'origine biblique. La première méthode d'analyse étymologique des mots s'applique essentiellement aux noms communs, dix cas ont été dénombrés : *misericordia, advena, peregrinus, indigena, horologium, filius, lorica, lapis, anima et sermo*. Cette catégorie englobe aussi un nom propre, *Navarra*, et *Deus*. Guillaume fait appel à l'étymologie des mots pour les décomposer et clarifier le sens. Il le signale lui-même puisqu'il emploie presque systématiquement la locution *secundum ethymologiam* pour annoncer sa méthode. Il pratique uniquement ce que Claude Buridant¹ appelle une étymologie horizontale, « qui n'est plus nécessairement la recherche d'une filiation linguistique sur un axe diachronique, mais le déchiffrement de la correspondance ou des correspondances que les signes entretiennent avec leur référent. » Chaque mot est décomposé en éléments qui, à leur tour, révèlent une partie du sens du mot. C'est par le phonétisme que Guillaume produit cette décomposition : l'*horologium* est entendu comme *oris logium*, et puisque *logium* vient de *logos*, λόγος, l'horloge symbolise donc la parole (sermon 26, f. 73ra-b) :

Modo sequendo ethymologiam nominis, cum horologium dicatur oris logium, logos autem idem est quod sermo et sic horologium hominis est sermo.

Dans le même sermon (f. 70va), *sermo* est défini comme *serens mores*. C'est une pratique très classique des prédicateurs, dont la facilité est évidente, et qui offre une grande souplesse par rapport à la démonstration suivie. Guillaume ne fait pourtant pas toujours preuve d'une grande originalité en usant de cette technique, il cite par exemple à plusieurs reprises² l'un des lieux communs de l'étymologie médiévale : *lapis quasi ledens pedem anime*. Un exemple retiendra notre attention et montre combien l'étymologie autorise les contorsions : c'est l'explication du mot *Navarra*. Dans le sermon 1³, Guillaume de Sauqueville établit une comparaison entre le royaume de France et la Navarre :

¹ C. Buridant, art cit., p. 45.

² Cette étymologie est, par exemple, donnée par Pierre Hélie dans son commentaire sur Priscien (XII^e siècle) : *ethimologia ergo est expositio alicujus vocabuli per aliud vocabulum, sive unum, sive plura magis nota, secundum rei proprietatem et litterarum similitudinem, ut lapis quasi ledens pedem, fenestra quasi ferens nos extra* (*Summa super Priscianum*, ed. L. Reilly, Toronto, 1993, p. 70). Ce fait est signalé par G. Dahan, op. cit., 309, qui rapporte également un passage de Jean Duns Scot sur cette étymologie de *lapis*.

³ f. 5ra-8vb : *Dominus rex noster ipse ueniet et saluabit nos*, Is. 33 (22). *Uniuersitas Parisiensis gaudet hoc priuilegio speciali...* (premier dimanche de l'Avent).

Circa primum notandum quod ad hoc quod rex regnet in duobus regnis, hoc quandoque contigit per matrimonium inter masculum heredem regni unius et puellam heredem regni alterius, sicut ad litteram factum est de regno Francie et regno Nauarre. Sic enim hec duo regna conuenerunt in unum, sic quod illi de Francia recognoscunt reginam Nauarre in dominam suam et Nauarri regem Francorum in dominum. Unde illi de utroque regno obediunt eius imperio. Si uolumus sequi proprietatem nominum, non rerum, quia forte ambo Francia et Nauarra sunt per antifrasi dicta, omne enim regnum aliud a regno celorum abusiue et per antifrasi uocatur regnum. Dicitur enim regnum Francorum quia liber ; francus enim et liber idem sunt, sola autem illa que sursum est Ierusalem libera est, Gal. 4 (26). Nauarra uocatur auara, suppono quod sic per antifrasi sit uocata. Tamen sequendo hanc ethimologiam, regnum Nauarre est proprie regnum mundi, quia mundanis hominibus auaritia et cupiditas est innata...

A l'évidence, le dominicain veut introduire l'opposition habituelle entre royaume terrestre et royaume des cieux et il veut montrer que les hommes reconnaissent Dieu, qui règne sur l'au-delà. Pour illustrer cela, il choisit d'emblée une anecdote compréhensible par tous puisqu'elle fait appel à un événement connu : l'union de la Navarre et du royaume de France¹. Le royaume de France tire son nom de *francus*, libre, comme Jérusalem (Gal. 4, 26). Quant à la Navarre, si Guillaume veut poursuivre correctement son raisonnement, elle doit symboliser le monde des hommes ; c'est l'étymologie qui vient le sauver : le mot Navarre, dit-il, vient de l'adjectif avare. Comme il ne semble pas s'expliquer pourquoi ni trouver grande avarice à reprocher aux Navarrais, il souligne qu'il s'agit certainement d'une étymologie par opposition (*per antifrasi*). Bien qu'un peu étonné par son propre argument, Guillaume poursuit tout de même son raisonnement (*tamen sequendo hanc ethimologiam*) sur la cupidité des hommes.

La liberté d'interprétation que donne la compréhension étymologique d'un mot peut aussi être utilisée dans un contexte moins exégétique, voire beaucoup plus politique. C'est ce que fait Guillaume dans le sermon 37, où il donne l'étymologie² du mot *Francia*³ (f. 97ra) : *hoc ideo dixi quia Francia denominatur de franchyse, hoc ideo quia heredes Francie non subiciuntur imperio.*

¹ Voir les détails de cet événement dans le chapitre 1.

² Sur la pratique de l'étymologie dans les sermons, voir ci-dessus p. 84.

³ Voir C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris : Gallimard, 1985, p. 420-421. L'auteur rappelle quel usage fut fait de l'étymologie de *Francia*.

Cet exemple montre bien la conception non diachronique de l'étymologie qu'adopte Guillaume de Sauqueville : il n'hésite pas à donner une étymologie française à un mot latin et évite ainsi de se lancer dans une recherche plus savante, mais aussi plus précise, à partir du latin *francus*. La question pour lui n'est pas de retrouver l'origine du mot, mais bien la force de son sens actuel, par le biais d'équivalences. Son analyse du mot dépend autant de ses propres connaissances que de ce qu'il veut démontrer. Cet exemple va au-delà de considérations purement linguistiques : Guillaume de Sauqueville, dans son argumentation, prend avec conviction le parti du roi de France face à l'Empire et son discours se place dans un registre d'argumentation politique et de propagande¹. Il tient à argumenter son raisonnement de manière simple et efficace : le mot *franchyse*, riche de sens aux XIII^e et XIV^e siècles, ne contient pas d'équivoque et ne demande pas d'explication supplémentaire. Il correspond bien mieux que *franchisia* au registre de langue du prédicateur. On rencontre en effet le mot *franchisia* dans des documents diplomatiques, il est bien attesté dans le dictionnaire de Niermeyer mais seulement dans des sources archivistiques. On ne trouve pas d'occurrence dans le domaine des sources littéraires. Le mot français est au contraire bien connu d'après le dictionnaire Godefroy par exemple, qui donne les sens de noblesse de caractère, de condition libre et d'exemption de droits².

Cette pratique de l'étymologie, telle qu'elle vient d'être décrite, est celle qui se rapproche le plus du sens moderne que nous donnons aujourd'hui à l'étymologie. Mais ce n'est pas celle que Guillaume de Sauqueville privilégie : il utilise en effet encore plus régulièrement ce que l'on peut appeler, à la suite de Claude Buridant, l'étymologie onomastique. Il s'efforce d'expliquer tous les noms propres bibliques qu'il rencontre lorsqu'il introduit une citation. Cette pratique est clairement issue de l'apport de saint Jérôme et de ses *Interpretamenta*³ : « L'acquis de l'onomastique sacrée transmise aux chrétiens par saint Jérôme [...] véhicule, en quelque sorte, un cratylisme sacré selon lequel Dieu lui-même, onomaturge, a dans la langue originelle nommé les êtres et les lieux en accord avec leur nature. L'étymologie devient alors un procédé exégétique qui permet de retrouver cette nature profonde dans un cheminement rétrospectif⁴. » L'étymologie onomastique est une première

¹ Cet exemple est repris dans le chap. 3.

² Voir les articles « Franchisia » dans J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden : Brill, 1976, p. 450-451. « Franchise » dans F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris : Librairie des sciences et des arts, 1937-1938, t. 4, p. 126. La base de données CLCLT-6 (Library of latin texts, Brepols) permet de contrôler l'absence de *franchisia* dans les sources littéraires médiévales.

³ Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, Turnhout : Brepols, 1959 (Corpus christianorum Series latina, 72).

⁴ C. Buridant, art. cit., p. 49.

étape dans l'analyse des termes, elle constitue l'outil d'exégèse littérale appliquée uniquement aux noms propres issus de la Bible. Ce procédé fait partie de l'enseignement de base dispensé aux futurs prédicateurs. L'explication et l'interprétation des noms propres d'origine biblique se rencontrent constamment chez Guillaume de Sauqueville : 87 noms interprétés, d'Aaron à Tyrus, ont été relevés. Tous sont expliqués de la même manière, selon ce modèle (sermon 104¹, f. 231ra) :

Figura Jone. ult. (4, 7) ubi legitur quod Dominus parauit uermem qui percussit ederam que faciebat umbram super caput Jone et exaruit et tunc percussit sol super caput eius. Jonas columba siue ubi est donatio interpretatur et significat cor hominis in quo sunt dona Spiritus Sancti qui debet esse de numero illorum quibus dicitur Mt. 4 (10, 16) : estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbe.

De manière méthodique, Guillaume reprend l'interprétation du nom, c'est-à-dire son analyse littérale, la plupart du temps dans le livre de saint Jérôme, ici dans les *Interpretationes libri quarti Regum*². Puis il livre son équivalence symbolique qui lui permet de progresser dans son raisonnement. L'interprétation joue donc aussi un rôle de transition : par une analogie de vocabulaire, elle permet d'apporter une nouvelle citation biblique, elle-même analysée à son tour³. Ce qui frappe dans les sermons, c'est d'abord le caractère presque systématique de l'interprétation du nom : dès qu'un nom propre apparaît dans une citation biblique, Guillaume l'isole et l'explique par un *interpretatur*, puis le réintègre dans son texte en donnant son équivalence symbolique. L'interprétation donnée relève de l'exégèse biblique la plus connue, Guillaume n'introduit pas d'originalité particulière. Elle lui donne la clé du sens du mot, mais sans faire appel, comme pour l'étymologie-origine qu'il utilise par ailleurs, à une décomposition du mot, ni à un phonétisme marqué. Pour les noms bibliques, Guillaume se fie au *Liber interpretationis* de saint Jérôme, dans lequel il puise comme dans un dictionnaire⁴, et formule toujours de la même manière son analyse, avec les verbes *interpretare* et *significare*. Ce recours à l'étymologie comme premier pas dans l'analyse de citations bibliques n'étonne pas chez un prédicateur dominicain formé dans un *studium* puis à l'université. Il est singulier par son systématisme et sa formulation constante.

¹ f. 229rb-232vb : *Sufficit nunc contine manum tuam*, 3 Reg. ult. (II Reg. 24, 16). Mater que habet filium insolentem et dissolutum... (pro serenitate temporis).

² *Iona columba vel ubi est donatus sive dolens* (Hieronymus, *Liber interpretationis*, p. 116).

³ Gilbert Dahan parle de « saut herméneutique » au sujet de ce procédé courant aux XIII^e et XIV^e siècles. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris : Cerf, 1999.

⁴ Laura Light rappelle que les glossaires de noms hébreux étaient souvent adjoints au texte biblique dans les manuscrits médiévaux. Voir Laura Light, « Versions et révisions du texte biblique », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. P. Riché et G. Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984 (Bible de tous les temps, 4), p. 55-93.

II - Les instruments de travail de Guillaume de Sauqueville

Peut-on arriver à déterminer quels sont les livres qui ont servi d'instruments de travail à Guillaume de Sauqueville ? En ce qui concerne le matériau illustratif du sermon (bestiaire, *exempla*), des influences et des origines probables ont déjà été repérées, comme la *Legenda aurea* par exemple. Mais nous avons vu que ces emprunts reflètent plus la culture personnelle du prédicateur qu'un véritable travail à partir d'un document particulier. Il en va différemment avec les citations non scripturaires rencontrées dans les sermons, puisque la plupart proviennent du *Manipulus florum* de Thomas d'Irlande¹.

Il est souvent extrêmement difficile de déterminer les livres qu'un auteur a réellement consultés pour élaborer son œuvre, particulièrement quand il s'agit des sources d'*auctoritates* non scripturaires². Les gloses de l'Écriture, le Décret de Gratien, les Sentences de Pierre Lombard sont des mines de citations, ils sont couramment utilisés par tous les prédicateurs. Mais la nouveauté du XIII^e siècle réside dans la production massive d'instruments de travail destinés à être consultés plus que lus. Cette évolution est en lien avec l'effort d'organisation et de mise à disposition du savoir caractéristique du XIII^e siècle³. Parmi ces outils, il faut faire une place spéciale à ceux qui, tel le *Manipulus florum*, réunissent une masse considérable d'extraits, d'autant plus facilement accessibles qu'ils ont fait l'objet d'une mise en ordre

¹ Sur le cas du *Manipulus florum* utilisé par Guillaume de Sauqueville, voir C. Boyer, « Un témoin précoce de la réception du *Manipulus florum* au début du XIV^e siècle : le recueil de sermons du dominicain Guillaume de Sauqueville », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 2006, à paraître. L'article reprend l'essentiel des arguments exposés ici.

² C'est ce sens que nous conserverons maintenant au terme d'*auctoritas*.

³ Sur le sujet des méthodes du travail intellectuel au XIII^e siècle, voir notamment Richard et Mary A. Rouse, « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIII^e siècle », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, 1981, p. 115-144. Voir aussi, dans le même volume, l'article du Père L.-J. Bataillon, « Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle », p. 197-209, repris dans *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie : études et documents*, Aldershot, 1993, chap. IV. Enfin, voir l'article plus récent de Laura Gaffuri, « Nell' officina del predicatore : gli strumenti per la composizione dei sermoni latini », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII convegno int. (Assisi, ott. 1994)*, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 81-111.

systématique. L'exemple de Guillaume de Sauqueville fait en effet partie des cas, finalement assez peu répandus, où l'on peut mettre en relation directe le recueil de sermons de l'auteur avec le florilège dont il s'est servi dans son travail, c'est-à-dire le *Manipulus florum*. C'est la piste que nous allons maintenant suivre ; elle a été esquissée voici quelques années par Vincent Serverat¹ dans un article consacré aux rapports entre l'un des sermons de Guillaume de Sauqueville et le lullisme. Nous allons voir que Guillaume s'est servi du florilège peu d'années après sa rédaction par Thomas d'Irlande : cette coïncidence offre un intérêt supplémentaire à la comparaison du *Manipulus* et des sermons de Guillaume².

A. Le *Manipulus florum* utilisé comme instrument de travail ?

Sur l'auteur du *Manipulus*, dénommé Thomas d'Irlande ou Thomas Hibernicus³, on sait peu de choses. Il serait né aux environs de 1265-1275 et mort avant 1338. Maître ès arts à la Sorbonne, étudiant en théologie, il n'a presque pas laissé de trace à l'université : on le trouve fugacement mentionné dans le cartulaire de la Sorbonne⁴. Barthélemy Hauréau⁵ lui a consacré une notice dans l'*Histoire littéraire de la France*, qui donne quelques indices biographiques démontrant son activité dans le premier quart du XIV^e siècle – soit dans une période contemporaine de l'activité de Guillaume de Sauqueville à Paris. Son œuvre majeure,

¹ V. Serverat, « Trouver chaussure à son pied. Un passage « anti-lullien » dans un sermon de Guillaume de Sequavilla », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 62, 1995, p. 443-469, spec. p. 447. Je cite sa remarque p. 447 : « Les citations y sont très nombreuses, en particulier celles de saint Augustin, et il y a tout lieu de présumer que notre prédicateur les a cueillies dans un florilège, peut-être même dans le *Manipulus florum*, commencé par Jean de Galles et terminé par Thomas d'Irlande. En effet, pour la seule entrée *Charité*, nous relevons sept citations communes au recueil et au sermon, avec une coïncidence totale dans les termes, y compris pour ce qui est de la source signalée. »

² Les publications sont rares sur la postérité des florilèges et leur utilisation pratique. On pourra trouver un point de comparaison avec la situation anglaise à la même époque dans : Christina von Nolcken, « Some alphabetical compendia and how preachers used them in fourteenth-century England », dans *Viator*, t. 12, 1981, p. 271-288. L'auteur centre son étude davantage sur les compilations de *distinctiones*. Thomas Falmagne, dans son étude sur les sermons *de tempore* de Jean de Villers, évoque l'hypothèse selon laquelle le cistercien aurait utilisé le *Manipulus florum*. Voir T. Falmagne, « Les instruments de travail d'un prédicateur cistercien. A propos de Jean de Villers (mort en 1336 ou 1346) », dans *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, ed. J. Hamesse et X. Hermand, Louvain la Neuve, 1993, p. 183-237.

³ L'étude la plus complète sur le sujet est : Richard et Mary A. Rouse, *Preachers, florilegia and sermons. Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland*, Toronto, 1979 (*Studies ans texts / Pontifical institute of medieval studies* ; 47).

⁴ P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne. II, le cartulaire*, Paris, 1965, n° 393, p. 485. Il s'agit d'une sentence de l'université, datée de juillet 1295. Parmi les souscripteurs figure le nom de Thomas Ybernicus.

⁵ B. Hauréau, « Thomas d'Irlande, théologien », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris, t. 30, 1888, p. 398-408.

le *Manipulus florum*, est une compilation de plus de six mille extraits des Pères, Docteurs de l'Eglise et auteurs antiques classés selon deux cent soixante-six thèmes selon l'ordre alphabétique, d'*Abstinentia* à *Utilitas*. On y trouve donc, toujours selon le même ordre dans chaque rubrique, Augustin, Ambroise, Bernard, Cassiodore, mais aussi des auteurs profanes toujours placés en fin de rubrique, comme Aristote, Sénèque, Cicéron. Les citations sont groupées par auteur et signalées par des lettres repères qui se succèdent selon l'ordre alphabétique, de A à Z puis de AA à AZ et parfois, dans les rubriques les plus fournies, en continuant à partir de BA. Les auteurs et les œuvres mentionnés par Thomas d'Irlande ne sont pas toujours exactement identifiés car il a lui-même puisé dans des florilèges où il a repris les indications bibliographiques mentionnées¹. La diffusion manuscrite puis imprimée du *Manipulus* témoigne de son succès : on conserve au moins 188 manuscrits identifiés et les éditions imprimées se sont succédées dès 1483. L'œuvre fait aujourd'hui l'objet d'un travail d'édition électronique par Chris Nighman² à partir de trois manuscrits parisiens confrontés à plusieurs éditions imprimées.

Démontrer que Guillaume de Sauqueville a bien travaillé avec le *Manipulus florum* exige de mener une comparaison systématique de l'ensemble des citations présentes dans les sermons avec celui qui est offert par l'instrument de travail. Plus précisément, dans la mesure où le *Manipulus florum* ne contient aucun extrait de la Bible ni aucune source liturgique, il faut limiter l'enquête aux 439 citations non scripturaires et non liturgiques tirées des sermons de Guillaume. Or, dans cet ensemble, 261 citations ont pu être repérées dans le *Manipulus*, soit 60 % du corpus, ce qui représente une proportion très importante. De plus, pour 13 sermons³, la totalité des citations existe aussi dans le *Manipulus*, et pour 11 autres, plus de trois quarts des citations figurent dans le florilège. On remarque par ailleurs que lorsque Guillaume de Sauqueville emploie une citation aussi attestée dans le *Manipulus florum*, les deux extraits sont de même longueur : le prédicateur ne donne jamais un extrait plus long que celui que l'on peut lire dans le florilège. Il est donc tentant de penser que Guillaume de Sauqueville a composé ses sermons à l'aide du *Manipulus florum* ; on imagine mal comment il aurait pu choisir de son propre mouvement des extraits dans des œuvres variées, qui se retrouveraient par ailleurs groupés dans le *Manipulus* sous la même rubrique.

¹ Sur les sources du *Manipulus florum*, voir R. et M.A. Rouse, *Preachers...*, p.124-154.

² Le texte latin est disponible sur le site de l'université Wilfrid Laurier au Canada à l'adresse suivante : <http://www.manipulusflorum.com> (consulté le 19 nov. 2005). L'auteur expose le plan de son travail d'édition dans « The electronic *Manipulus florum* project », dans *Medieval sermons studies*, 46, 2002, p. 97-99.

³ Il peut s'agir de sermons qui ne comptent qu'une seule *auctoritas*. Liste des sermons dont la totalité des citations se trouve dans le *Manipulus* : 5, 30, 33, 60, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 86, 92, 104. Liste des sermons dont ¾ des citations figurent dans le *Manipulus* : 8, 20, 24, 25, 26, 38, 63bis, 67, 71, 90, 106.

D'ailleurs on verra plus loin qu'il y a un lien intellectuel et sémantique étroit entre le sujet traité dans le sermon et le choix de la citation.

La méthode de vérification a donc consisté à confronter 66 citations extraites des sermons de Guillaume de Sauqueville et les attestations de ces mêmes citations dans le *Manipulus*¹, dans les *Flores paradisi* et dans le *Liber exceptionum*. Ces citations ont été retenues en fonction des observations qu'elles autorisaient sur le point précis des relations possibles entre le texte des sermons et celui du *Manipulus*.

Mais le *Manipulus*, rédigé peu avant 1306, a-t-il été réellement une source de travail pour Guillaume de Sauqueville ou bien peut-on imaginer que le dominicain s'est appuyé sur un autre florilège, voire sur les sources du *Manipulus* elles-mêmes ? La proximité chronologique et géographique est grande entre Guillaume de Sauqueville et Thomas d'Irlande, tous deux lecteurs à la bibliothèque du collège de Sorbonne dans les années 1300-1310. Et l'on sait que tous les deux avaient accès à tous les recueils manuscrits de cette bibliothèque². Guillaume de Sauqueville n'a-t-il pas pu lui aussi exploiter directement les mêmes florilèges que Thomas, voire les mêmes *originalia*, au lieu de se référer directement au *Manipulus* ? On sait en effet que Thomas a puisé dans plusieurs *originalia* pour composer sa compilation, mais qu'il a surtout trouvé ses citations dans deux florilèges, qu'il ne cite jamais : les *Flores paradisi* et le *Liber exceptionum ex libris viginti trium auctorum*. Les *Flores*, florilège d'origine cistercienne, sont maintenant très bien connues grâce à l'étude de T. Falmagne³. Le *Manipulus* est en fait issu en partie des *Flores paradisi* version C, c'est-à-dire du manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 15982, datant du troisième quart du XIIIe siècle⁴, présent dans la bibliothèque de la Sorbonne dès avant 1300⁵. L'autre source principale du *Manipulus* est le *Liber exceptionum ex libris viginti trium auctorum*⁶, lui aussi florilège cistercien, composé dans la première moitié du XIIIe siècle par Guillaume de Montague. L'étude de Mary et Richard Rouse montre clairement que Thomas a travaillé sur l'exemplaire de ce florilège aujourd'hui conservé à Paris sous la cote Bibl. nat. de Fr., lat. 15983, datant du XIIIe siècle et légué à la bibliothèque de la Sorbonne par Gérard d'Abbeville.

¹ Les indications de folios renvoient au manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 15985.

² M.A. et R. Rouse, *Preachers...*, p. 124 : « Thomas' source, in the widest sense, was the library of the Sorbonne College ; one assumes so, he himself declares so, and surviving manuscripts verify the fact. »

³ Thomas Falmagne, *Un texte en contexte. Les Flores paradisi et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du 13^e siècle*, Turnhout : Brepols, 2001.

⁴ Pour une description codicologique du manuscrit, voir T. Falmagne, *ibid.*, p. 200-203 ; sur le lien avec le *Manipulus*, voir p. 273-274 et M.A. et R. Rouse, *Preachers...*, p. 126-139.

⁵ T. Falmagne, *Un texte en contexte...*, p. 273.

⁶ Voir la description donnée par M.A. et R. Rouse, *Preachers...*, p. 139-145.

Il convient de s'arrêter un instant sur la composition de ces deux florilèges cisterciens, afin de comprendre quel usage on peut en faire. Les *Flores* se présentent de la manière suivante : une compilation d'auteurs (Augustin, Jérôme, Ambroise, Grégoire, Bernard, Jean Chrysostome, Hilaire de Poitiers, Isidore de Séville, Cassiodore, Gilbert, Valérien, Grégoire de Nazianze, Léon, Origène, Jean Damascène, une sélection d'auteurs antiques et de philosophes, Pierre de Blois) puis un index récapitulatif des auteurs cités, partiel car inachevé, et enfin encore quelques textes d'Augustin. Il n'y a donc aucun accès thématique aux textes. Et c'est un obstacle que Thomas d'Irlande¹ a lui-même noté au début de son texte : *Nota quod hic deficit tabula ad inveniendum diversas auctoritates concordantes in unam sententiam que debet esse secundum ordinem alphabeti de diversis vocabulis ita quod post quodlibet vocabulum diverse littere combinate que ponuntur in margine subscribantur sicut docet iste prologus precedens. Sed in fine istius libri invenies tabulam ad inveniendum diversos auctores ac libros partiales ipsorum quorum dicta et auctoritates in hoc libro colliguntur. Le Liber exceptionum*, au contraire, offre au début du manuscrit une table des auteurs et des œuvres et en fin de manuscrit un index thématique (f. 115va-163rb) riche de plus de 2000 sujets, dont certains comptent une centaine de références. Cet index s'avère donc d'un maniement assez complexe². Le *Liber* propose des extraits de 23 auteurs différents, allant d'Augustin à Sénèque, Origène, Bède, Cassiodore, etc.

B. Guillaume de Sauqueville, Thomas d'Irlande et les florilèges cisterciens

Nous nous proposons, dans une première étape, de vérifier si Guillaume de Sauqueville a emprunté ses citations aux versions cisterciennes données par le *Liber exceptionum* et par les *Flores paradisi*, à l'aide de trois exemples significatifs.

¹ Noté au f. 3v du manuscrit lat. 15982. Relevé par M.A. et R. Rouse, *Preachers...*, p. 145.

² La difficulté de maniement de ces ouvrages reste vraie pour le lecteur moderne. L'étude des 66 extraits des sermons comporte une part d'imprécision du fait de la place très importante qu'occupent certains auteurs dans les volumes, et donc de la grande difficulté à repérer les citations dans des textes copiés de manière compacte. Ainsi les œuvres d'Augustin couvrent à elles seules 75 folios dans les *Flores* (f. 4r-75v et f. 182ra-184va) et 52 folios dans le *Liber exceptionum*.

Le premier exemple est tiré du sermon 1¹ où, au f. 8ra, Guillaume de Sauqueville cite un passage des *Moralia* de Grégoire (tableau ci-dessous, colonne 1). L'extrait correspondant figure dans le *Manipulus* à la rubrique Mors AB f. 134va (colonne 2), et sous une forme très proche, dans les *Flores paradisi*, au f. 97va du manuscrit de référence (colonne 3)² :

Gregorius, Moralium ³ :	IX	Ad hoc autem	Ad hoc conditor
« Ad hoc conditor noster latere nos conditor noster nos uoluit voluit, finem nostrum nostrum diemque nostre factum nostrum, diem mortis diemque nostre mortis esse mortis esse incognitum ut nostre incognitum ut, dum incognitum ut dum semper qui semper ignorantur semper ignoratur , semper ignoratur , semper proximus semper proximus esse proximus esse credatur, et esse credatur et tanto quisque sit tanto <i>quis fit</i> feruentior in sit ferventior in operatione, ferventior in operatione operatione, quanto incertius quanto et incertus est de quanto et incertus est de est de uocatione. <i>Unde</i> dum vocatione, ut dum incerti vocatione, ut dum incerti incerti sumus quando sumus quando moriamur, sumus quando moriamur moriamur, semper ad mortem semper ad mortem parati semper ad mortem parati parati uenire debeamus . invenire debeamus . venire debemus .			

Gregorius libro XII Moral.

Le texte donné par Guillaume de Sauqueville coïncide avec celui du *Manipulus* et s'écarte légèrement en même temps de celui des *Flores* à deux reprises, sur *debeamus*, et sur *dum ignorantur*. Il introduit une référence incomplète au livre de Grégoire. On remarque au passage la propension du prédicateur à modifier et remettre en forme les *auctoritates* qu'il utilise dans son texte en fonction du thème qu'il traite dans son sermon.

¹ Pour plus de clarté dans les exemples présentés, les mots ou parties de phrases sur lesquelles portent la comparaison sont indiqués en gras. Les passages modifiés ou adaptés par Guillaume de Sauqueville de son propre chef sont signalés en italique.

² L'extrait existe aussi dans le *Liber exceptionum* (f. 60vb), mais sous une forme beaucoup plus courte : *ad hoc conditor noster latere nos voluit, finem nostrum ut dum incerti sumus quando moriamur, semper ad mortem parati invenire debeamus*. (Gregorius in Moral. XII).

³ Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, lib. XII, cap. 38 (ed. M. Adriaen, 1979, SL 143A, p. 654) : *ad hoc autem conditor noster latere nos voluit finem nostrum, ut dum incerti sumus quando moriamur, semper ad mortem parati inveniri debeamus*. La citation, telle qu'elle se présente dans le *Manipulus*, est un mélange entre l'extrait des *Moralia* et un autre passage des *Homiliae super Hiezechielem prophetam* (ed. M. Adriaen, 1971, SL 142, p. 280) : *est enim nobis conditor noster diem mortis nostre incognitum voluit, ut, dum semper ignorantur, semper esse proximus credatur, et tanto quisque ferventior sit in operatione, quanto et incertus est de vocatione*.

Ita dicit Gregorius, Scriptura sacra mentis Scriptura sacra mentis
secundo Moralium : oculis **quasi** speculum oculis **quasi** quoddam
« Scriptura sacra *oculis* quoddam opponitur, ut **ibi** speculum opponitur, ut
mentis uelut speculum interna facies nostra uideatur. interna nostra facies **in ipsa**
quoddam opponitur, ut **ibi** Ibi enim feoda, **ibi** pulchra uideatur. Ibi etenim foeda ibi
nostra interna facies nostra conspicimus, ibi pulchra nostra cognoscimus.
uideatur. Ibi enim feoda sentimus quantum Ibi sentimus quantum
pulcraque nostra proficimus, **quantum ne** a proficimus, ibi a profectu
conspicimus, ibi sentimus profectu **longe** distamus. **quam longe** distamus.
quantum proficimus, Gregorius II libro Moral. c. I
quantum ne a profectu
distamus. »

Cette citation de Grégoire ne figure pas dans les *Flores*, et le *Liber exceptionum* (f. 53va, Gregorius II Moral. lib. 2 cap. 1) en donne seulement le début : *Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur, ut ibi interna nostra facies in ipsa uideatur*. Puisque la suite, telle qu'on peut la lire dans le *Manipulus* ou dans le sermon, ne se trouve pas dans le *Liber*, à tout le moins pas à proximité du premier membre de phrase, on peut en déduire d'une part que Thomas d'Irlande a utilisé un autre ouvrage de référence pour la citer, ou sa mémoire personnelle, et, d'autre part, que Guillaume de Sauqueville, une fois de plus, dépend du *Manipulus* : il ne procède à aucun ajout supplémentaire, l'extrait est de même longueur. Les seules différences résident dans de légères variations de vocabulaire.

C. Guillaume de Sauqueville, Thomas d'Irlande et les *originalia*

Dans une seconde étape, nous pouvons pousser plus loin la vérification. Thomas d'Irlande avait en effet sous la main les manuscrits de la bibliothèque du collège de Sorbonne, il a ainsi pu alimenter son texte à partir des deux florilèges mais aussi à partir de manuscrits disponibles à la bibliothèque. C'est ce que laissait déjà entrevoir l'exemple précédent choisi

chez Grégoire. Thomas donne dans le prologue du *Manipulus* la liste des textes qu’il a cités dans son œuvre, et Mary et Richard Rouse ont pu identifier à quels manuscrits de la bibliothèque ses textes correspondent, en plus des florilèges. C’est le cas par exemple du *De libero arbitrio* de saint Bernard : le texte a fourni des citations aux *Flores* (tandis que le *Liber exceptionum* ne contient pas d’extraits d’œuvres de Bernard), mais il figure aussi intégralement dans le manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 16371¹. Prenons la rubrique Voluntas AB, au f. 203va du *Manipulus* (tableau ci-dessous, colonne 1) , où une citation extraite du *De libero arbitrio*² est précisément attribuée à saint Bernard et localisée par la mention *libro De libero arbitrio*. On peut la comparer aux versions, portant une attribution identique, qui figurent d’une part dans le texte intégral du manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 16371, f. 56vb (colonne 2), et d’autre part dans les *Flores paradisi*, f. 112 ra (colonne 3).

<p>Voluntas est motus rationalis et sensui presidens et appetitui habet sane quoque se uoluerit, rationem semper commitem et quodammodo pedissequam : non quod semper ex ratione, set quod numquam absque ratione moueatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium siue iudicium. Est uero data ratio uoluntati ut instruat illam, non destruat.</p>	<p>Porro voluntas est motus rationalis et sensui presidens et appetitui habet sane quocumque se uoluerit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam : non quod semper ex ratione, set quod numquam absque ratione moueatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est quasi per eius ministerium, contra eius consilium siue iudicium. [...] Est uero data ratio uoluntati ut instruat illam, non destruat.</p>	<p>Voluntas est motus rationalis et sensui presidens et appetitui habet sane quoque se uoluerit, rationem semper commitem et quodammodo pedissequam : non quod ex ratione, set quod numquam sine ratione moueatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium siue iudicium.</p>
---	---	---

La parenté du *Manipulus* avec le manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 16371 est claire, en particulier grâce à la présence de la dernière phrase, absente des *Flores*. Les variations de

¹ Manuscrit daté du XIIIe siècle, signalé dans les catalogues de la Sorbonne de 1321 et de 1338. F. 56-67v : De gratia et libero arbitrio liber unus. Voir M.A. et R. Rouse, *Preachers...*, p. 278-279.

² *Sancti Bernardi opera*, ed. J. Leclercq, J. Talbot, H.-M. Rochais, vol. 3, 1963, par. 3, p. 168. L’extrait est identique à celui du manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 16371.

vocabulaire témoignent aussi de cette proximité (*semper, absque*). Cette citation de Bernard existe également dans le sermon 13 de Guillaume de Sauqueville, on lit en effet au f. 31ra :

Bernardus : « Voluntas est motus rationalis et sensui presidens, appetitui habet sane quo se uoluerit, rationem semper committere et quodammodo pedissecam : non quod **semper** ex ratione, set quod numquam **absque** ratione moueatur, ita ut multa fiant per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi misterium, contra eius consilium siue iudicium. **Est uero data ratio uoluntati ut instruat eam, non destruat.** »

On voit bien que Guillaume de Sauqueville a repris ici la version de Thomas d'Irlande sans se reporter au florilège cistercien, ni probablement au texte intégral de saint Bernard, puisque, comme Thomas, il saute une partie du texte après *iudicium*. Guillaume de Sauqueville cite à onze reprises Hugues de Saint Victor, dont les textes figurent dans le *Manipulus*, mais ni dans les *Flores* ni dans le *Liber exceptionum*. Les références au *De anima* et au *De claustro anime*, qui ont la faveur du dominicain, ont été puisées par Thomas dans le manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 15315¹. Il n'apparaît dans aucun de ces onze cas que Guillaume ait directement utilisé ce manuscrit : c'est par le *Manipulus* qu'il est passé. Voici un exemple choisi dans le sermon 33 (f. 90vb) (colonne 1). Ce passage figure dans le *Manipulus* (colonne 2), à la rubrique Consideratio sui AF (f. 39va). Dans le manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 15315, on trouve aussi le même texte, conformément aux indications bibliographiques de Thomas (Hugo liber de anima c. 9), mais il est scindé en deux parties (colonne 3). En effet, au f. 4rb, on lit la partie principale de la citation. La dernière phrase (*multi multa sciunt et se ipsos nesciunt*) se trouve bien dans le manuscrit de Hugues de Saint Victor, mais assez loin de là puisqu'il s'agit en fait de l'incipit de l'œuvre (f. 2ra). Thomas d'Irlande a mis bout à bout ces deux phrases, il a également ajouté un membre de phrase que l'on ne retrouve ni dans le manuscrit ni chez Hugues de Saint-Victor (*cum tamen summa philosophia sit cignitio tui*). Guillaume de Sauqueville a suivi cette reconstruction.

¹ Manuscrit du XIIIe siècle légué à la Sorbonne par Gérard d'Abbeville, signalé dans les catalogues de 1321 et de 1338. Voir M.A. et R. Rouse, *Preachers...*, p. 287-288.

Dicit Hugo libro Melior es si te ipsum Multi multa sciunt et primo de anima : « Melior es cognoscas quam si te semet ipsos nesciunt, alios si te ipsum cognoscas quam neclecto, cursus syderum, inspiciunt et se ipsos si te neclecto, cursus uires herbarum, deserunt. (f. 2ra) Stude syderum, uires herbarum, complexiones hominum, cognoscere te quia multo complexiones hominum, naturas animalium celestium melior et laudabilior es si te naturas animalium celestium omnium et terrestrium cognoscis quam si te *hominumque* et terrestrium scienciam haberes. Multi neglecto cognoscens cursus scienciam haberes. Multi **enim** multa sciunt et se ipsos siderum, vires herbas, multa sciunt et se ipsos nesciunt cum tamen summa complexiones hominum, nesciunt. » philosophia sit cognitio naturas animalium et hres sui. Hugo libro I de anima c. omnium celestium et IX terrestrium scienciam. (f. 4rb)

Tous ces exemples montrent que le travail de Guillaume de Sauqueville s'est largement appuyé sur le *Manipulus florum* : le florilège remplit son rôle de source d'*auctoritates*, sans que Guillaume n'éprouve le besoin d'aller voir plus loin dans d'autres manuscrits. Sur l'échantillon de travail de 66 citations présentes à la fois dans les sermons et dans le *Manipulus*, un tiers des cas montre une similitude nette avec la version du *Manipulus* et non avec les sources de ce florilège.

On ne peut cependant pas écarter l'idée que Guillaume de Sauqueville ait eu sa propre connaissance des textes ni qu'il n'ait, de temps en temps, vérifié lui-même dans un autre manuscrit l'extrait choisi dans le *Manipulus*. Ainsi dans le sermon 8, il cite Grégoire et donne la référence au texte de manière précise, ce qui est peu habituel chez lui :

Gregorius in Regula, capitulo tertio, qui dicit : « Nemo amplius in ecclesia nocet quam qui peruerse agens, nomen uel ordinem sanctitatis habet. Delinquentem namque hunc redarguere nemo presumit ; et in exemplum culpa uehementer extenditur, quando pro reuerentia ordinis predicator honoratur.

Cet extrait trouve place au milieu d'un développement sur le rôle exemplaire que doivent tenir tous les *virii ecclesiastici*, dans leurs actes comme dans leurs paroles. Il provient

de la rubrique Exemplum O du *Manipulus* (f. 80ra), mais la référence y est plus sommaire : Gregorius, probablement sous-entendu *ibidem*, c'est-à-dire *in Pastoralis*. Dans les *Flores paradisi*, pas davantage d'indication : *Gregorius ex libro pastoralis* (f. 95ra). C'est dans le *Liber exceptionum* que l'on trouve la même précision que dans le sermon : *Gregorius in Regula pastoralis III*¹. Ces trois dernières versions sont textuellement identiques. Guillaume de Sauqueville s'est autorisé une variante avec *predicator* à la place de *peccator*. Il utilise le texte de la rubrique Exemplum O de manière logique par rapport à son texte, mais il savait par ailleurs précisément d'où venait ce texte – peut-être grâce au *Liber exceptionum*. On peut alors imaginer que le *Manipulus* aurait fait office d'index thématique pour le florilège cistercien. On trouve un point de comparaison intéressant avec la pratique du prédicateur Federico Visconti², dont les sermons sont nourris d'un grand nombre d'*auctoritates* issues de sources plus variées que celle de Guillaume, mais où l'on aperçoit aussi l'utilisation massive des Sentences de Pierre Lombard et du Décret de Gratien. Sur la pratique de Federico, Nicole Bériou conclut qu'il a utilisé deux type de sources : d'une part les *originalia* qu'il pouvait avoir à sa disposition, et qui lui permettent des emprunts assez longs dans un but d'exégèse ; d'autre part des citations brèves très nombreuses issues de recueils intermédiaires. Guillaume de Sauqueville, pour sa part, s'appuie sur sa propre culture de prédicateur, que nous ne pouvons connaître précisément, et sur un instrument de travail destiné aux prédicateurs.

Le fait que Guillaume de Sauqueville ait utilisé le *Manipulus florum* apporte un élément important concernant la datation des sermons : les premiers manuscrits du *Manipulus* sont en effet datés de 1306. Le texte du *Manipulus* a été diffusé à partir d'un original aujourd'hui disparu³, par un circuit universitaire traditionnel (stationnaires et *pecia*) mais aussi à partir de trois copies privées. Les colophons de ces divers manuscrits indiquent que la publication du texte date de 1306. Le manuscrit BnF lat. 15986 a été donné à la bibliothèque de la Sorbonne par Thomas d'Irlande, probablement dès 1306, il est signalé comme *catenatus* dans le catalogue de 1338⁴. Il était donc mis à disposition des lecteurs en libre accès, et ce peu de temps après que le *Manipulus* ait été terminé.

¹ La citation, que l'on trouve aussi dans le *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé mais aussi dans le *Décret* de Gratien, se trouve bien dans la *Regula pastoralis* (pars 1, cap. 2).

² *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise, 1253-1277*, sous la dir. Nicole Bériou, Rome : Ecole française de Rome, 2001 (Sources et documents d'histoire du Moyen Age ; 3).

³ R. H. et M. A. Rouse, *Preachers...*, chap. The history of the text in manuscript and print, p. 163 sqq. Les plus anciens témoins, tous issus d'un original perdu et chacun porteur de sa tradition, sont : BnF lat. 15986 (donné par Thomas d'Irlande à la bibliothèque de la Sorbonne), BnF lat. 15985 (donné par Nicolas de Bar le Duc), BnF lat. 3336 (venant de l'abbaye de Montmajour), Mazarine 1032. Les deux derniers manuscrits cités proviennent d'une tradition par *pecia*. S'ajoute une cinquième branche qui attribue le texte à Jean de Galles.

⁴ Léopold Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, 3, p. 43, 74, 105 (XXXIX, 19).

D. La méthode de travail de Guillaume de Sauqueville

Guillaume de Sauqueville a travaillé de manière très libre avec le *Manipulus*. On ne voit pas, à la lecture de ses sermons, l'application d'une méthode de travail stricte et régulière. D'une manière générale, lorsqu'un sermon comporte un nombre important de citations non scripturaires, soit à partir de cinq *auctoritates* dans le texte – signe que le sermon représente au moins cinq folios du manuscrit – on voit qu'une partie de celles-ci proviennent du *Manipulus*, voire la totalité, comme si, souhaitant construire un texte long et argumenté, l'auteur s'était muni d'un outil approprié. Dans les cas où le sermon ne comprend qu'un nombre limité d'*auctoritates*, soit entre une et quatre, elles sont rarement issues du florilège. Il semble donc que le florilège alimente la réflexion de l'auteur sur le sujet traité dans le sermon et le guide en même temps dans la construction de son développement.

Il peut ainsi arriver qu'un sermon soit construit en lien direct avec une rubrique du *Manipulus* : c'est le cas par exemple du sermon 50¹ pour la fête de l'Annonciation. Le sermon commence par un prothème puis le prédicateur enchaîne sur une double division du verset choisi, en deux fois trois parties. Sur les onze *auctoritates* figurant dans ce sermon, neuf existent dans le florilège, soit sept dans la rubrique Maria, une dans la rubrique Oratio et une dans la rubrique Gaudium. Guillaume a eu recours aux rubriques Maria AC (deux fois), AP, AB, T, AF et AD. Si l'on suit le fil du texte du sermon, il a donc choisi, dans la rubrique Maria, les citations n° 29, puis 42, 28, 20, 32, puis à nouveau 29 et enfin 30. Il puise donc en divers endroits, dans le désordre, et procède à un choix intellectuel fondé sur la cohérence de son texte. Il utilise alors le *Manipulus* dans toutes ses possibilités : il met à profit la structure du florilège, qui lui permet une recherche thématique aisée grâce aux rubriques, et il profite de la variété des auteurs sélectionnés pour enrichir son sermon. De plus, la rubrique Maria est l'une des plus longues du *Manipulus* : elle compte soixante-deux citations. Elle fait l'objet d'une nette prédilection de Guillaume, que l'on peut expliquer par la présence dans le corpus de nombreux sermons sur la Vierge.

La plupart du temps, Guillaume de Sauqueville puise dans des rubriques variées, et, dans ce vaste ensemble, choisit avec précision les extraits qui s'insèrent le mieux dans son

¹ f. 120va-124ra : *Hec dies boni nuntii est*, 4 Reg. VII (9). Viator uolens inuenire hospitiis preparatum...

texte, c'est-à-dire qui présentent une parenté d'idée et de vocabulaire évidente. La citation, venant toujours en appui d'un argument, n'est pas là pour permettre les enchaînements d'idées, elle ne vient pas en première ligne. Ainsi dans le sermon 63 bis, donné pour la fête de saint Hippolyte¹, il emploie huit *auctoritates* issues du *Manipulus*.

Rubrique choisie dans le <i>Manipulus</i>	n° de la citation dans la rubrique	Auteur cité
Voluntas	24	Bernard
Caro sive corpus	20	Hugues de Saint-Victor
Caro sive corpus	19	Hugues de Saint-Victor
Superbia	57	Alain de Lille
Servitus	1	Augustin
Societas	11	Isidore de Séville
Tribulatio	39	Bède
Prosperitas	7	Jérôme

Son choix dans le *Manipulus* se caractérise par la diversité des rubriques et des auteurs sélectionnés. Ce sermon met en évidence le travail soigné du prédicateur et représente également une trace du cheminement de sa pensée pendant son travail. Ainsi, après une longue introduction, Guillaume bâtit son sermon sur un plan complexe et peu lisible au premier abord, à partir de la division de Rom. 8, 14, mais au milieu de laquelle il intercale un nouveau développement à partir de Sap. 5, 5 : *computati sunt inter filios Dei et inter sanctos sors illorum*. Le premier paragraphe est consacré à *hii sunt filii Dei* et part de l'idée de l'égalité de la naissance devant Dieu : tous les hommes sont frères car ils sont nés de la même mère et faits de la même terre. Et il conclut par Eccli. 10, 9 : *quid ergo superbis terra et cinis* pour mettre en garde l'homme, né de rien quelle que soit sa condition terrestre, contre le péché d'orgueil. Sa démonstration est alors développée sur ce double thème et il passe logiquement à l'idée que le corps de l'homme est vil et que celui-ci n'a pas à en tirer gloire. Il

¹ f. 141rb-146va : *Quicumque spiritu Dei aguntur hii filii Dei sunt*, Ro. 9 (8, 14). *Quicumque sit secundum iura, tamen ista consuetudo seruat in Francia...*

puise donc dans les rubriques Caro sive corpus et Superbia en choisissant dans la première deux extraits de Hugues de Saint-Victor et dans la deuxième un extrait d'Alain de Lille, qui répondent de manière très claire, en premier lieu et tout simplement par leur vocabulaire, au développement dans lequel ils sont insérés.

La citation d'Alain de Lille mérite une attention particulière. D'un point de vue logique, elle a tout-à-fait sa place dans le sermon. Choisie dans la rubrique Superbia, elle arrive dans un paragraphe consacré au corps et au détachement que l'on doit avoir par rapport à lui : le corps n'est rien, il n'y a aucune raison d'en tirer gloire. La citation de Nahum vient poursuivre la métaphore sur la brique commencée plus haut. Le scribe ne connaissait probablement pas bien le *Liber de planctu naturae* d'Alain de Lille : il a lu *copulatu* au lieu de *complanctu*¹ sur le manuscrit du *Manipulus*, à la fin de Superbia BE. Peut-être aussi s'est-il laissé entraîner par l'usage du même verbe dans le début du sermon, dans le paragraphe sur Sara et Abraham (liés par le mariage). Thomas d'Irlande a utilisé son propre manuscrit du *De planctu*² pour en insérer des extraits dans le *Manipulus*. Guillaume de Sauqueville suit de manière très libre la citation du florilège puisqu'il remplace *penalitas* et *necessitas* par *nativitas*. Cette technique de lien par le vocabulaire conduit logiquement Guillaume de Sauqueville à utiliser la même entrée du *Manipulus* dans des sermons différents. C'est le cas de l'extrait Maria R, qui se présente ainsi dans le florilège³ :

Ceteris virginibus per partes prestatur gratia, Marie vero se totam infudit gratie plenitudo, qui fuit in Christo quamquam aliter et aliter, quia in Christo fuit plenitudo gratie tamquam in homine personaliter diffinitio, in Maria vero ut in templo singulariter consecrato, vel aliter in Christo fuit plenitudo gratie sicut in capite influente, in Maria vero sicut in collo transfundente.

Elle apparaît dès le début du sermon 39⁴, dans une comparaison entre la Vierge et la lune d'une part, le Christ et le soleil d'autre part, pour montrer que la lune, comme Marie,

¹ L'appellation *complanctu* pour *planctu* est courante. Voir Nikolaus M. Häring, « Alan of Lille, De planctu naturae », dans *Studi medievali*, 19, 1978, p. 797-879. Superbia BE f. 189ra : « Heu homini unde iste fastus ! Ista superbia cuius erumpnosa natiuitas, cuius uitam laboriosa demollitur. Penalitas cuius penalitatem penaliior mortis concludit, neccessitas cui esse momentum uita naufragium mundus exilium, cui uita aut abest aut spondet absenciam, mors aut instat aut minatur instantiam. Alanus de complanctu nature. »

² M.A. et R. Rouse, op. cit., p. 408. Il s'agit du manuscrit Bibl. apost. Vatic., Reg. Lat. 1006. Tous les manuscrits parisiens du *Manipulus* datant du début du XIVe siècle proposent la leçon *complanctu* (Bibl. nat. de Fr., lat. 15985, lat. 15986 et lat. 3336, Mazarine 1031, 1032 et 1033, Sorbonne 215).

³ Cet extrait, pourtant attribué par Thomas d'Irlande et Guillaume de Sauqueville à saint Jérôme, n'a pas pu être repéré avec exactitude.

⁴ f. 101va-104va : *erunt signa in sole et luna* (Luc. 21, 25). *Ortus solis et exordium nove lune habent illud commune...* (Conception de la Vierge)

atteint sa plénitude grâce au soleil (colonne 1). Elle réapparaît dans le sermon 67¹ (Assomption) dans un contexte différent, traitant cette fois des vertus (colonne 2).

<p>Luna recipit a sole complementum uirtutis et perfectionis sue, scilicet plenitudinem luminis. Sol autem a luna non recipit nisi solam eclipsim, non quia sol eclipsetur in se ipso set per comparationem ad nos, sic Maria a sole iustitie habuit complementum uirtutis et perfectionis, plenitudinem luminis gratie. <i>Aue</i>, inquit angelus, <i>gratia plena</i> etc. (Luc. 1, 28). Unde Jeronimus : « Ceteris uirginibus per partes prestatur gratia Marie se totam effudit plenitudo, que fuit in Christo quamquam aliter et aliter, in Christo fuit sicut in capite influente, in Maria uero sicut in collo transfundente. »</p>	<p>Laus est premium uirtutis. Set quando sunt in patria uictores sunt secuti set quia omnis uirtus a Deo est, ideo sibi gloriam debet attribui, quia <i>Dominus uirtutum ipse est rex glorie</i> (Ps. 23, 10). Modo ita est quod in rebus ordinatis quam uirtutis habet inferior, tamen habet superior et plus. Ideo quia ista est superior omnibus, in ea sunt omnes uirtutes simul que in aliis sunt diuise, nam secundum Jeronimum : « Ceteris per partes gratia prestatur Marie uero simul se totam infudit plenitudo gratie ».</p>
---	---

Il est très difficile d’imaginer la manière concrète dont Guillaume a travaillé. Au vu de la quantité d’extraits du *Manipulus* qu’il a utilisés dans ses sermons, on doit supposer qu’il en avait un exemplaire sous les yeux. La plupart du temps, en effet, il propose un texte fidèle à celui de Thomas d’Irlande, les modifications sont réelles mais peu sensibles. Néanmoins quelques approximations ne laissent pas d’étonner, comme, dans le sermon 63 bis, lorsqu’il attribue la citation *cum fex, cum limus...* (Caro sive corpus T) à un *versificator* inconnu alors que le *Manipulus* l’attribue clairement à Hugues de Saint Victor. C’est la seule fois où il emploie ce mot de *versificator*, et la citation est intégrée de manière habituelle dans le texte, en lien avec le raisonnement. Et quelques lignes plus loin, il utilise Caro sive corpus S et lui donne comme auteur Hugo, comme Thomas d’Irlande. La recherche parmi les plus anciens témoins manuscrits parisiens du *Manipulus* n’a pas montré de proximité entre le manuscrit Bibl. nat. de Fr., lat. 16495 et l’un des huit manuscrits examinés. Les variantes sont à la fois

¹ f. 153rb-156rb : *in civitate sanctificata similiter requievi* (Eccli. 24, 15). Omnes qui sunt de eadem dyocesi quando habent gravem querelam... On trouve encore une troisième occurrence de la citation dans le sermon 68, f. 157rb.

minimes et assez fréquentes entre les diverses versions sans montrer de point commun stable. Le sermon ne figure pas dans les autres témoins manuscrits des *sermones de tempore* de Guillaume de Sauqueville, on manque donc d'un point de comparaison fiable. Guillaume aurait-il mis en doute l'attribution à Hugo qu'il lisait dans le *Manipulus* ? Il s'agit peut-être d'une simple mise en valeur de la citation.

III- La langue de Guillaume de Sauqueville

La progression des langues vernaculaires se fait sentir dans la prédication de manière assez timide avant le XV^e siècle. Le latin garde encore une énorme prépondérance chez les prédicateurs du XIV^e siècle ; il est en effet la langue de la Vulgate, de la liturgie et de toute l'Eglise¹. L'activité intellectuelle, particulièrement universitaire, s'exprime en latin. La formation des futurs prédicateurs est nourrie de latin, dans l'apprentissage de la Bible et des textes des Pères, même si la pratique des langues vernaculaires progresse régulièrement. La nécessité d'être bien compris s'est fait jour depuis longtemps, et, dans le domaine de la prédication², dès le concile de Tours de 813, recommandation est faite à l'évêque de veiller à être compris du peuple, le latin a alors commencé à perdre son monopole. La nécessité de prêcher au peuple non initié au latin et la participation à cette tâche d'un clergé pas toujours à l'aise avec le latin ont logiquement conduit à une prédication effective en langue vernaculaire. L'inventaire dressé par M. Zink des sermons conservés en langue romane illustre ce mouvement. Au-delà des questions directement liées à la prédication, et d'un point de vue

¹ Sur le choix linguistique des intellectuels, voir Serge Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris-Montréal, 1986. Les conditions de la prépondérance du latin au Moyen Âge ont fait l'objet de nombreuses études (données en bibliographie). Nous retiendrons l'analyse claire que donne S. Lusignan pour expliquer la place du latin comme langue identitaire des clercs au XIV^e siècle : « Le système idéologique qui singularise le latin de la sorte est construit sur deux thèmes : celui du caractère sacré du latin qui l'oppose aux langues vernaculaires laïques, et celui de l'immutabilité du latin dans le temps et l'espace qui le différencie des langues vernaculaires variées et changeantes » (dans « Traduction, bilinguisme et diglossie : le français écrit à la cour de France à la fin du Moyen Âge », dans *Etudes classiques*, fasc. IV. Actes du coll. « Méthodologie de la traduction de l'Antiquité à la Renaissance », ed. Ch. M. Ternes, Luxembourg, 1994, ici p. 59).

² Voir M. Zink, *La prédication en langue romane*, Paris : Champion, 1982, introduction et p. 85-91. Vittorio Coletti, *L'éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris : Cerf, 1987.

plus global, cette évolution linguistique, qui aboutit à l'émergence d'un français commun¹ et au recul des scripta locales dès la fin du XIII^e siècle, ne concerne pas que l'Eglise : elle n'est pas étrangère à l'évolution politique du royaume de France, au XIV^e siècle en particulier. La souveraineté étendue du roi de France, la centralisation de l'appareil judiciaire, le développement du pouvoir royal et du sentiment de nation conduisent à l'apparition d'un état moderne, et, par commodité, la langue s'adapte à ces profonds changements. Si, à l'oral, le français gagne peu à peu du terrain, en particulier dans le monde judiciaire – on plaide en langue vulgaire au XIV^e siècle –, il en va différemment à l'écrit, où le latin reste encore très répandu. Le français est tout de même devenu, au XIV^e siècle, une langue utilisée par l'administration du royaume² ; la chancellerie, le parlement diffusent désormais des documents entièrement rédigés en français. La prédication reste donc un peu en retrait de ce mouvement, tout du moins dans le monde des clercs lettrés et de l'université. Les sermons de Guillaume de Sauqueville illustrent bien cette situation car ils ne sont pas composés seulement en latin : ils comportent aussi de nombreux passages en langue française.

A. Usage régulier du français

On compte, sur les 108 sermons, 37 textes teintées de français, soit le tiers du recueil. On peut donc dire, bien qu'il s'agisse de passages brefs, que l'auteur a un recours régulier au français dans ses sermons. Il n'est pas le seul à élaborer à la même époque ce type de sermons macaroniques : on trouve également chez Jacques de Lausanne des phrases rédigées en français. Dans les sermons de Guillaume, ces passages sont de trois types : des mots isolés au sein d'une phrase latine, ou des membres de phrases, ce qui représente le cas le plus courant en particulier dans la division du thème, ou, enfin, des phrases entières rédigées en français.

¹ F. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. 1 : *de l'époque latine à la Renaissance*, Paris, 1966. Christiane Marchello-Nizia, *La langue française aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris : Nathan, 1997, spéc. p. 28-29 de l'introduction.

² Une synthèse récente sur la question de la langue utilisée par l'administration judiciaire du royaume est donnée dans l'article de Claude Gauvard, « La justice du roi de France et le latin à la fin du Moyen Âge : transparence ou opacité d'une pratique de la norme ? », dans *Les historiens et le latin médiéval*. Actes du coll. tenu à la Sorbonne (sept. 1999), ed. M. Gouillet et M. Parisse, Paris : presses universitaires de la Sorbonne, 2001, p. 31-53. Sur le même sujet, voir aussi Serge Lusignan, « Quelques remarques sur les langues écrites à la chancellerie royale de France », dans *Ecrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales : espace français, espace anglais*. Actes du coll. int. de Montréal (sept. 1995), ed. K. Fianu et D. J. Guth, Louvain-la-Neuve : FIDEM, 1997, p. 99-107.

L'étude de la langue des sermons renvoie immédiatement à la question de la nature même de la source étudiée, le sermon, trace écrite d'une parole qui n'a peut-être jamais été dite, mais qui a été conçue comme susceptible d'être dite. L'analyse du problème de la langue des sermons est une question centrale en matière de prédication et objet d'attention depuis longtemps, particulièrement en Italie où les sermons en langue vulgaire ont fait l'objet d'études depuis plus de trente ans¹. Chaque recueil, chaque sermon pose ses propres problèmes de compréhension, et il importe de bien distinguer entre la langue du prédicateur, écrite et parlée, et la langue du document, qui a pu subir l'influence du scribe. Une question préalable serait donc de savoir si le scribe du manuscrit BnF lat. 16495 peut avoir une influence sur cette langue vernaculaire retrouvée dans les sermons de Guillaume. Était-il lui-même assez à l'aise avec cette langue pour la rapporter correctement sur le manuscrit qu'il copiait ? La recopiait-il ou a-t-il eu une action plus directe sur le texte ? Mais nous ne connaissons rien de ce copiste. La comparaison avec les autres manuscrits nous apporte quelques points de comparaison. Le manuscrit Bruges, Bibl. mun. 263 comporte des sermons où l'on retrouve du français, et le scribe a conservé de manière assez fidèle le français initial, en reportant même les traits dialectaux les plus marqués. Ainsi la division du sermon 15 est donnée ainsi (f. 38va du manuscrit parisien) :

Notantur tria : in curatione enim demoniaci uel peccatoris habentis demonium, primo Dieu demonstre sa puissaunce, cum eiecisset demonium, le pecheur reconoit sa deliuerance, locutus est, il recorde sa deseuaunce, mutus.

Le scribe² du manuscrit belge a consciencieusement relevé et conservé *puissaunce*, *deliuerance* et *deseuaunce*, termes marqués phonétiquement par le son -aun- typique de la nasalisation anglo-normande. Il a tout de même, en quelques occasions, atténué la vocalisation normande des pronoms. De même, le propriétaire du manuscrit parisien, Gérard d'Utrecht, a lui aussi conservé les passages en français sans y apporter de modification ni de correction, alors que lui-même était originaire des Pays-Bas. Même si la tradition manuscrite des sermons de Guillaume de Sauqueville est assez limitée, on constate tout de même que l'emploi du français, pourtant marqué de dialecte normand, ne semblait pas poser problème

¹ David L. d'Avray, *The preaching of the friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford-New York : Clarendon Press-Oxford University Press, 1985, chap. « The language of the sermon ». En ce qui concerne l'Italie, depuis les travaux importants de Carlo Delcorno, sur Giordano da Pisa (1260-1310) en particulier, signalons une analyse récente et originale sur les liens entre prédication en langue vulgaire et iconographie par Lina Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino : Einaudi, 2002.

² Serge Lusignan, *La langue des rois au Moyen Age. Le français en France et en Angleterre*, Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 67-68. L'auteur rappelle qu'il peut « n'exister aucun lien entre la région d'origine d'un scribe et la nature du français qu'il écrit ».

aux scribes ni aux utilisateurs des manuscrits. Le scribe du manuscrit Vatican Borghese 247, qui peut être Pierre Roger lui-même, a même traduit en occitan les passages donnés initialement en normand. Dans le deuxième sermon, la division du verset est ainsi donnée dans le manuscrit parisien (f. 8vb) :

Diuisio est ista : le terme que il nous baille est sanz delacioun et sanz longe demeure, iam ; de age nostre temps il le taylle et ne fet mencion fors de une soule heure, hora est ; pur ceo que nul ne faille et que l'affectioun enpesché demeure, de sompno surgere.

Le scribe du manuscrit italien traduit ce passage (f. 177v) :

Diuisio est ista : li termes qu'il nos baile est sen dilatiom et seins longue demure, iam ; de age nostre temps il le taile et ne fait mencion fors que d'une seule eure, hora est ; quando facit hoc porce que nul ne faille et que l'afection empechie ne demure, de sompno surgere.

Le scribe n'a jamais laissé en l'état les passages teintés de normand, il les a toujours traduits. L'emploi du normand dans les sermons nous rattache directement à la prédication originelle de Guillaume de Sauqueville. Il est certain que Guillaume de Sauqueville emploie la langue française à des moments particuliers de son discours, la plupart du temps au moment de la division du thème. Est-ce à dire que cette langue correspond chez lui à un usage précis au sein du discours, et suit donc la volonté de son auteur, ou est-ce simplement un va-et-vient naturel entre deux langues qui ne permettent pas les mêmes associations de mots, de sons, d'idées ? Le corpus de mots français répertorié est assez limité, il ne comprend en effet qu'un millier d'occurrences environ, ce qui correspond à un lexique de moins de 500 mots. Nous ne pourrions donc pas apprécier dans le détail toutes les caractéristiques de la langue effectivement pratiquée par le prédicateur, mais certains traits linguistiques formels se dégagent de manière claire. En guise de préliminaire, d'un point de vue orthographique, on remarque que le scribe varie parfois dans la façon d'écrire un même mot. Ainsi le verbe avoir se présente, à la 1^{ère} personne du singulier, tantôt sous la forme *ay* (sermon 36, f. 95vb : *moun pe est alé l'amblure que jeo ay tenu la voye de droytüre*), tantôt *ey* (sermon 12, f. 28va : *et pur resoun de ceo que jeo t'ey fet homage*). De même, on passe de *pleintenouse* (sermon 43bis, f. 109rb : *queste est eurouse pur ceo graciouse Virge pleintenouse*) à *pleintinouse* (sermon 53, f. 127va : *et dit que ele est pleintinouse pour touz les defautes refere*). Ces variations, sur un corpus restreint, se trouvent en petit nombre. Il est vrai que le scribe ne

procède pas à de telles modifications quand il pratique le latin, langue beaucoup plus stable et dont il avait probablement une meilleure connaissance¹.

Le français utilisé dans les sermons de Guillaume de Sauqueville présente des particularités facilement identifiables. Tout d'abord l'étude morphosyntaxique des phrases montre qu'elles portent les traits caractéristiques du moyen français. En effet la déclinaison des substantifs² telle qu'elle existait en ancien français (cas sujet / cas régime) a disparu ; on peut faire la même remarque au sujet des déterminants (réduits à *le*, *la* et *les*), adjectifs démonstratifs et possessifs. On note cependant un usage de l'adjectif *grant* encore conforme à l'ancien français, où formes féminine et masculine étaient uniques. Alors que l'ancien français connaît une progressive disparition de ce type d'adjectifs, on voit que Guillaume de Sauqueville emploie encore *grant* comme forme féminine dans le sermon 37 : *la grant nobleté et plus loin sa grant prouesté*. C. Marchello-Nizia note³ : « Ce mouvement [de transformation en adjectif à forme variable] s'était déjà amorcé au XII^e siècle en anglo-normand : les textes composés ou copiés dans l'Ouest offrent en effet très tôt les formes *grande*, *forte*, *verte*. » L'usage maintenu de *grant* pour *grande* peut donc paraître singulier, voire archaïque. Du point de vue de la conjugaison du verbe, les formes employées par le prédicateur sont courantes pour les verbes du premier groupe en moyen français. La forme *entendunt* du verbe *entendre* s'explique mal (sermon 15, f. 37vb : *manus corporis ecclesie sunt illi qui tenent uitam actiuam qui entendunt a laborer, oculi qui uitam contemplatiuam qui entendunt a Dieu prier*). Les désinences du présent de l'indicatif se sont éloignées du latin et donc de sa conjugaison en *-unt* à la 3^e personne du pluriel depuis très longtemps. Nous nous trouvons devant une forme à mi-chemin entre *entendent* et *intendunt*, dans une phrase qui mêle latin et français. On notera aussi la forme *fra* comme futur du verbe *faire*, 3^e personne du singulier (sermon 7, f. 17va : *il fra clere demoustrance*), c'est-à-dire une forme syncopée du radical *fer-* dont le *e* a donc disparu. Ce radical syncopé, dans le cas du verbe *faire* et de sa première syllabe, est caractéristique de l'anglo-normand⁴.

¹ Les variations orthographiques sont limitées et sans véritable conséquence. Charles Gossen signalait, dans un article fondamental : « Les inconséquences orthographiques que nous rencontrons, non seulement dans les textes les plus anciens, mais encore dans ceux du XII^e au XIV^e siècle, nous prouvent l'embarras des scribes de transcrire la langue vulgaire au moyen des signes traditionnels. », dans Charles-Théodore Gossen, « Graphème et phonème : le problème central de l'étude des langues écrites du Moyen Âge », dans *Les dialectes de France au Moyen Âge et aujourd'hui. Domaine d'oïl et domaine franco-provençal*, ed. Georges Straka, Paris : Klincksieck, 1972, p. 4.

² Sur la définition de ce que l'on peut appeler le moyen français, et sur ses caractéristiques linguistiques, voir Christiane Marchello-Nizia, *La langue française aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris : Nathan, 1997, p. 121 sq.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ Gaston Zink, *Morphologie du français médiéval*, Paris : PUF, 1989, p. 184.

Nous remarquons ensuite que le français de Guillaume de Sauqueville porte les marques du dialecte normand¹. L'examen des formes donne divers exemples significatifs : ainsi le démonstratif neutre *ceo* est clairement attesté en normand et anglo-normand, de même que le pronom personnel de première personne est connu selon la graphie *jeo* pour *je*². Le scribe a maintenu ce trait dialectal sur des termes extrêmement courants, sur lesquels une transformation phonétique aurait été très simple. On peut mettre en rapport cette attitude avec l'exemple connu de Guiot, copiste du Brut de Wace. Comme le note B. Woledge³, Guiot, confronté à un texte écrit dans une langue qui n'est pas la sienne, n'a pas hésité à « procéder à la champagnisation de Wace » : on trouve ainsi régulièrement *ce* et *je* pour *jo* et *ço*, mais aussi des cas de simplification du vocabulaire et de modifications syntaxiques. Le scribe du manuscrit BnF lat. 16495, quant à lui, ne semble pas avoir eu de gêne particulière avec les traits normands du texte. Certaines transformations des sons trahissent aussi l'origine normande de l'auteur : il s'agit des sons –ions écrits –iouns dans les sermons, ou encore les sons –on– en –ou– comme dans le cas de *mencioun* pour *mencion* (sermon 2, f. 8vb : *il le taylle et ne fet mencioun*), *demoustrance* (sermon 7, f. 17va : *il fra clere demoustrance*) pour *demonstrance*. Les sons –ance sont également transformés en –aunce, comme il est courant en normand. Le [ã] nasalisé devant consonne devient en effet –aun– dans la tradition normande. Nous trouvons ainsi au sermon 15 *puissaunce* et *deliveraunce*. Dans le sermon 7 nous lisons *purveaunce* et *alyaunce* (f. 17va : *de ceo que ayde a purveaunce que furent la ou est la racine de amour et de alyaunce*). D'un point de vue plus précisément phonétique, en tenant compte de la faible taille du corpus étudié, nous pouvons nous appuyer sur l'étude de R. Lepelley⁴ pour confirmer quelques traits normands. L'étude des consonnes ne donne rien de commun avec les conclusions de R. Lepelley (graphies *c* et *qu* pour *ch*, graphies *v* et *w*). En revanche on retrouve un certain nombre de traits communs dans l'étude des voyelles, spécialement des graphies ou dans le cas de la transformation à partir du latin *o* accentué ouvert, qui devient eu

¹ Pour une description complète des caractéristiques du dialecte normand au Moyen Âge, voir H. Goebel, *Die normandische Urkundensprache*, Wien, 1970. Les traits vocaliques et consonnantiques, déterminés à partir d'un corpus abondant de documents d'archives, sont analysés dans le détail. Je ne signale que les caractéristiques visibles dans les sermons de Guillaume.

² *Ibid.*, p. 80 et 93 pour ces deux exemples. Le pronom *je* n'est jamais employé dans les sermons. Lorsqu'il veut la forme féminine du démonstratif, Guillaume utilise bien *ceste*, on le rencontre une seule fois : *le servage de ceste tere* (sermon 37, f. 97rb).

³ B. Woledge, « Un scribe champenois devant un texte normand. Guiot copiste de Wace », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, t. 2, Genève : Droz, 1970, p. 1140-1141.

⁴ René Lepelley, « Les principales caractéristiques phonétiques de l'ancien dialecte normand et leur localisation dans l'espace », dans *Actes du 105^e congrès international des sociétés savantes (Caen, 1980). Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, tome II : questions d'histoire et de dialectologie, Paris : CTHS, 1984, p. 7-18. L'auteur s'appuie sur un corpus de chartes et de documents d'archives écrits en Normandie du XIII^e au XV^e siècle, une trentaine de textes au total.

en graphie française. On rencontre ainsi le possessif *lour* pour *leur*. Le même phénomène agit dans les adjectifs issus de suffixes latins en –osus. Tous les adjectifs féminins correspondant à cette origine latine sont écrits avec une terminaison en –ouse, caractéristique des textes du XIV^e et XV^e siècles : *amoureuse, eurous, graciouse, virtuouse* (sermon 43bis, f. 109rb : *queste est eurous pur ceo graciouse Virge pleintenouse* ; sermon 54, f. 127va : *compaignie amoureuse*). Les substantifs manquent pour pousser cette remarque aux termes issus de suffixes en –ator. On notera enfin la transformation du e bref accentué en [e] normand, alors que le « français » donne [je], comme dans *pe* (sermon 36, f. 95vb : *moun pe est alé l'amlure*). On remarque au contraire la conjugaison du verbe avoir : on aurait pu s'attendre à une graphie en *aver* ou *aveir*, mais l'on rencontre, comme en français, *avoyr* (sermon 45, f. 113va : *byen ad costé trové soun pareyl, mout avoyre avoit fet grant apareil robe si clere cum me soleil*).

Un certain nombre de termes français sont problématiques et ont imposé des corrections assez fortes, eu égard à la brièveté des passages concernés, comme on peut le constater dans l'édition. Le mot le plus problématique est *anongue*, donné dans le sermon 20 (f. 57va) :

De tertio nota quod reditum siue regenerationem uiue carnis concomitatur pruritus quidam qui sentitur in loco ulceris et est signum curationis et iste pruritus uocatur gallice anongue, ita quod manducatio est nomen commune equiuocum ad comestionem et prurimum.

La phrase se comprend lorsqu'on donne le sens de démangeaison à *pruritus*, ce qui permet de retrouver le lien entre *pruritus* et *manducatio*, à partir de la racine « manger ». Mais le mot *anongue* est absent des dictionnaires de français médiéval. Le rôle du scribe dans ces passages problématiques est naturellement à envisager : on remarque qu'il a maintenu les traits dialectaux normands, mais était-il réellement à l'aise avec ces sonorités et ce vocabulaire ? Il n'en reste pas moins que le lien entre l'origine normande de Guillaume de Sauqueville et les sermons du recueil BnF lat. 16495 est bien établi grâce à cette analyse linguistique.

Il est difficile de savoir en quelle langue ont pu être prêchés les sermons de Guillaume de Sauqueville. Le manuscrit donne des traces d'usage, mais ce sont celles de Gérard d'Utrecht lorsqu'il s'est plongé dans le texte : on ne relève en revanche aucune indication de lieu ni de date concernant les sermons. On ne sait rien non plus de son auditoire. Néanmoins quelques traits méritent d'être soulignés, qui nous éclairent sur le rapport que Guillaume

entretient avec la langue de prédication. Tout d'abord c'est bien le latin qui reste, à l'écrit, la langue de prédilection de l'auteur ; sa prépondérance est évidente, puisque, même si un tiers de ses sermons présentent des passages en langue française, il s'agit d'un nombre de phrases et d'un corpus de mots très limités. Guillaume s'appuie par exemple sur des *auctoritates* en latin uniquement. De même, la Bible est systématiquement donnée en latin, même si le prédicateur s'autorise en de rares cas à donner des équivalences françaises. Mais le français présente pour lui plusieurs avantages : il lui permet des expressions plus naturelles et lui donne plus de clarté, notamment au moment de la division du verset. L'usage que fait Guillaume de Sauqueville de la langue française est d'une grande richesse. Souvent les passages en français sont signalés par *gallice*, ce qui est courant dans les textes écrits principalement en latin. Mais la plupart du temps les mots se mêlent, quelle que soit la langue, sans annonce préalable de changement de registre. Le signalement par *gallice* n'intervient en effet que seize fois dans le corpus de sermons. Le discours reste donc assez fluide, sans frontière nette entre les deux langues. Le moment propice à l'apparition du français reste avant tout la division du verset thématique du sermon. Dans la majorité des sermons, c'est-à-dire 22 cas sur 37, le français émerge au moment crucial du discours qu'est la division, que ce soit la division du verset initial ou une division ultérieure. Plusieurs cas de figure se rencontrent. Guillaume emploie le français aussitôt après la division latine, comme dans le sermon 3 (f. 10ra), et l'annonce parfois avec *gallice* :

Ostendit permanens suppositum, tu es, pretendit aduentum dispositum, qui uenturus es, extendit se ultra propositum, an alium expectamus. Gallice : il est nostre ferme estable que put longement sustenir, et enquere chose covenable que il est ordeyne auenir, et conert se chose doutable si il s'en doyt a autre tenir.

Mais il arrive aussi qu'il commence par le français, comme dans le sermon 43 (f. 107ra-b), pour ensuite donner sa division en latin :

Et dicit tria de ceo : amolie et de cil cis sa doyt de justice par debonereté, apparuit, il sauve la ley de pechié, la ley de iniquité, Saluatoris nostri, il fu escrit en la piau parchemin de nostre humanité, Dei. Mollificauit ipse temperauit rigorem iustitie dulcorem sue benignitatis : apparuit. Ipse saluauit legem peccati et iniquitatis, Saluatoris nostri, ipse fuit scriptus in pelle uel pergamenno nostre humanitatis, Dei.

Les deux versions ne sont pas forcément traduction l'une de l'autre, comme le montrent ces deux exemples. Les cas de traduction sont les plus intéressants, ils traduisent en deux langues différentes la lecture que fait Guillaume du verset qu'il choisit pour support de

son sermon. Il peut y avoir traduction des termes mêmes de la division latine créée par Guillaume avec conservation du verset biblique en latin ; c'est le cas le plus courant, comme dans le sermon 43. On rencontre aussi des cas de traduction du verset de la Bible, ainsi dans le sermon 36 (f. 95vb) :

Si ergo recta semita uiri iusti comparatur ambulature equi et equum ambulare est ipsum preponere pedem dextrum et postponere sinistrum, beatus Andreas bene potuit dicere uerbum propositum : ambulauit pes meus iter rectum. Moun pe est alé l'amblure que jeo ay tenu la voye de droiture, ubi commendatur a tribus. Primo quia fuit illaqueatus amore, hoc pertinet ad affectum. « Pes meus amor meus ». Secundo quia uilitatus in labore quo tenderet ad perfectum, ambulauit. Tertio preseruatus ab errore ne caderet in deffectum, iter rectum.

La division en trois parties fait suite au rappel du verset du jour, d'abord en latin puis en français. Peut-on parler de véritable traduction, ou plutôt d'adaptation ? Il ne s'agit pas ici d'une prudente traduction mot à mot. Guillaume en est pourtant capable puisque dans le même sermon, en dernière ligne (f. 96vb), on peut lire la traduction d'un passage liturgique cité quelques lignes plus haut (*da sermonem rectum et bene sonantem in os meum*) :

Gallice : donne a ma bouche, a moun psalterioun, droyte parole et melodieus soun.

Guillaume présente cette citation comme issue de la Bible et renvoie au livre d'Hester, mais cette citation n'y figure pas¹. Il s'agit en réalité d'un emprunt liturgique. Le prédicateur reste beaucoup plus fidèle, dans ce cas, au texte qu'il traduit ; il se réserve un seul ajout, en incise, qui lui permet de créer un lien sémantique avec ce qui précède. Le sermon 61, connu en version abrégée seulement, montre un cas plus original de traduction d'*auctoritas*. Le sermon est extrêmement court, il dépasse à peine une page et se conclut sur la division du thème *Vides hanc mulierem* et sur une citation de Grégoire (f. 137va) :

Gregorius : « Cogitanti mihi de Marie penitentia, flere magis libet quam aliquid dicere. » Jeo ay meus lesir de plurer que de parler.

C'est le seul cas de traduction d'autorité, et c'est une traduction partielle seulement. La traduction du latin au français est assez marginale dans la collection de sermons. Guillaume de Sauqueville se livre plutôt, lorsqu'il divise le verset dans les deux langues, à un exercice d'adaptation. En prédicateur efficace et soucieux d'être bien compris, de son auditoire comme de ses lecteurs potentiels, Guillaume joue très souvent de la musicalité des mots qu'il emploie, il a un remarquable sens de l'assonance et mise donc sur la mémoire

¹ Voir ci-dessus p. 69 sqq.

auditive de l'auditoire, comme sur celle du prédicateur, pour retenir la division¹. Cette volonté de créer un rythme propice se perçoit très souvent dans les passages en français et elle se combine avec une volonté de rester au plus près de la division latine, comme dans le sermon 7 (f. 17va) :

Vide claritatem euidentie, manifestabit, cape securitatem prudentie, consilia, nota prioritatem amicitie, cordium. Gallice : il fra clere demoustrance de ceo que ayde a purveaunce que furent la ou est la racine de amour et de alyaunce.

L'auteur joue sur le son –aunce et en même temps cherche à rendre le sens de la division latine, qui était elle-même assonnée en –tie. Ce schéma de découpage rythmé se retrouve dans la majorité des divisions de versets, Guillaume de Sauqueville cherche en effet à souligner cette division par une assonance et à annoncer avec clarté le plan qu'il va suivre. La plupart du temps, on ne peut donc pas parler de traduction du latin, l'auteur ne dit pas la même chose en une autre langue. Guillaume de Sauqueville joue des deux langues, passe de l'une à l'autre avec aisance. Le français vient compléter et éclairer le latin au moment où il importe que le texte soit compris et retenu. Le français n'arrive donc pas toujours à n'importe quel moment et on peut discerner derrière son emploi la volonté du prédicateur. Cette volonté est nette dans les phrases composées entièrement en français, qui démontrent un usage adapté à un objectif précis.

Guillaume de Sauqueville fait aussi preuve d'une grande aisance dans l'usage courant de la langue française, ce qui apparaît clairement dans les mots français dont il parsème ses sermons. Cette pratique lui ouvre une souplesse d'expression et un naturel que le latin ne lui permet pas, notamment en ce qui concerne le jeu de langue. On trouve dans les sermons des mots ou groupes de mots français insérés au milieu de phrases en latin, et cette fois hors du contexte de la division du verset. Ces mots sont à la place grammaticalement correcte de leur équivalent latin et ne nuisent donc pas à la fluidité du discours. Il s'agit dans le cas général pour Guillaume d'insérer un jeu de mots bienvenu que le latin lui aurait permis plus difficilement. Le sermon 37² fournit l'exemple le plus connu : le sermon est en grande partie consacré au thème du pouvoir du roi de France, et le prédicateur y utilise une astuce sur le mot empereur (f. 97ra) :

¹ Jacques Berlioz, « La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires du XIII^e au XV^e siècle », dans *Temps, mémoire, tradition au Moyen Âge*, publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1983, p. 157-183.

² F. 96vb-98rb : *Osanna filio Dauid*, Mt. XXI (9). Quilibet heres Francie, ex quo inunctus et coronatus, habet specialem gratiam... (saint Nicolas).

Certe ita ualde magna loquendo de imperio sicut ego intelligo, non intendo loqui de imperio imperatoris, set loquor de l'empire a l'empireneur, l'empireneur qui touz empire et qui touz jours en pire.

Il lui aurait été plus malaisé de jouer sur *imperare* et *pejorare* pour ironiser sur le pouvoir de l'empereur. Sa formulation fait mouche et a retenu l'attention de plusieurs historiens¹. L'autre jeu de mot remarquable se trouve dans le sermon 74². A partir du verset *angelis suis mandavit de te ut custodiant te* (Ps. 90, 11), Guillaume de Sauqueville s'attache à développer dans sa deuxième partie l'idée de *custodia*. Il l'illustre par l'exemple d'un orphelin qui perd les terres léguées par son père, les terres étant comparées à son corps terrestre. La conclusion de son développement apparaît sous la forme d'un jeu de mots issu du latin, mais que seul le français permet : il est facile de construire un gardecorps, de nombreux ouvriers peuvent le faire, mais personne ne peut se fabriquer un gardelame (f. 169rb) :

Ubi nota quod in mundo inueniuntur multi operarii, multi scissores qui sciunt facere gardecorps. Non est magnum magisterium, quilibet intromittit se de hoc set magisterium esset pulcrum qui sciret facere unum gardelame. Videtur mihi quod omnes nos sumus scissores, quilibet intromittit se de fere gardecorps, set quasi nullus intromittit se de fere gardelame, nullus curat nisi solus summus artifex Deus qui fecit cuilibet nostrum non solum gardecorps, non solum dedit nobis illa que ordinantur ad custodiam corporis, ymmo cuilibet dedit une gardelame, unum custodem anime et tutorem.

Ce beau néologisme permet à Guillaume de conclure en traduisant en latin ce que le français lui a permis de dire légèrement : *unum custodem anime*. Le scribe du manuscrit Bruges 263 n'a d'ailleurs pas bien compris le jeu de mot et a rétabli *gardelaume* pour *gardelame*. Le cas de *devinaille*, employé dans le sermon 55 (f. 128vb), illustre encore la spontanéité que Guillaume recherche dans l'expression en français :

Istud uerbum est une devinaille que fuit antiquitus proposita in quodam grandi conuiuio quod per plures dies durauit. Prima die illius conuiuii Sampso proposuit sodalibus suis uerbum istud ut ipsi infra VII dies deuinentur quid esset et fecit cum eis pactum. Nota totum usque ibi quomodo non potuerunt quousque consuluerunt sponsam uel uxorem Sampsonis.

¹ Ainsi J. Krynen s'y arrête. Voir *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII^e-XV^e siècle*, Paris : Gallimard, 1993, p. 353.

² f. 168rb-169vb : *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te*, Ps. (90, 11). *Auantagium magnum est ei qui habet aliquid mittere...* (saint Michel et saint anges).

On voit mal par quel mot latin Guillaume, qui s'exprimait lui-même quotidiennement en français¹, aurait pu remplacer *devinaille*, tout en préservant la simplicité et la familiarité de la phrase. Guillaume de Sauqueville est à l'aise avec la traduction du latin au français, c'est une preuve de réel bilinguisme². Mais la traduction, l'équivalence mot à mot, n'est pas le seul lien qui permet le va-et-vient entre les deux langues : dans certaines phrases, le latin ne peut rendre qu'imparfaitement ce que veut dire le prédicateur. C'est alors qu'il emploie le français.

B. Un latin pétri de français

Il y a beaucoup moins à dire sur le latin pratiqué par Guillaume de Sauqueville que sur le français que l'on peut lire dans ses sermons, même si le latin est la langue dominante de son œuvre³. Les textes témoignent en effet de l'imbrication entre latin et français ; il s'agit d'un latin pétri de français, et non pas un français pétri de latin, comme ce qu'on peut constater dans les sources judiciaires de la même époque⁴. La syntaxe latine est fortement influencée par le français, comme ce que l'on constate dans les œuvres d'autres prédicateurs : Guillaume pratique un latin d'usage⁵, ses phrases latines sont très proches de la syntaxe française dans l'ordre des mots en particulier. C'est un latin transposable, pourrait-on dire. « Le français pèse lourd sur le latin », remarque Serge Lusignan⁶ au sujet de la compilation de modèles de lettres du notaire Odart Morchesne. De même que dans la pratique administrative, le poids du français est en effet facilement discernable dans le latin écrit de Guillaume de Sauqueville. La conjugaison latine et les formes verbales sont souvent un calque de l'expression française correspondante. On peut ainsi lire : *non uolunt habere* (sermon 53, f. 127vb), *tenemur parere* (sermon 13, f. 30vb), *habemus orare* (sermon 103, f. 229ra). Il arrive même que Guillaume abandonne complètement la conjugaison latine classique pour appliquer

¹ Le latin est la langue des clercs et du savoir ; l'Université, comme les autres lieux d'enseignement, maintenait le latin comme langue de communication entre les élèves. Voir S. Lusignan, « Le français et le latin dans le milieu de l'école à la fin du Moyen Âge », dans *Parlure*, 6, 1990, p. 3-23.

² Michael Richter porte un regard renouvelé sur la question du bilinguisme au Moyen Âge, en s'intéressant à la connaissance des langues chez les auditeurs. Voir en particulier le recueil de ses articles paru sous le titre : *Studies in medieval language and culture*, Four Courts press, 1995, et notamment le cinquième article intitulé : « Monolingualism and multilingualism in the 14th century », p. 77-85.

³ Un glossaire donné en annexe 6 donne le sens des termes latins rares.

⁴ C. Gauvard, « La justice du roi de France et le latin à la fin du Moyen Âge », p. 41.

⁵ L'expression est employée par P. Bourgain au sujet des sermons de Federico Visconti, dans « Les sermons de Federico Visconti comparés aux écrits de fra Salimbene et Jacques de Voragine », dans *Mémoires de l'École française de Rome*, 108, 1996, p. 243.

⁶ S. Lusignan, « Traduction, bilinguisme et diglossie », p. 71 : « La première chose qui frappe est le très grand parallélisme dans la construction des phrases et la syntaxe. »

les formes verbales propres au français, comme dans le sermon 24 (f. 66ra) : *sic habeo probatum per singula quod...* Ce type de phrase induit une certaine lourdeur de style, notamment par l'accumulation verbale qu'elle provoque, comme dans le sermon 64 (f. 148ra) : *uidetur uelle dicere*. Certaines locutions sont reprises du français, comme *proprie dictus* (sermon 14, f. 32va). Dans la construction du passif, le complément d'agent peut être introduit par *per* et non plus par *a* suivi de l'ablatif, comme dans le sermon 70 (f. 161va) : *regnum stabilitur legibus per sapientes conditis et inuentis*. Il est clair que Guillaume ne pense pas en latiniste la langue qu'il écrit ; bien qu'il emploie parfois un vocabulaire latin peu courant, dans les termes techniques et agricoles notamment, il ne fait pas appel aux mécanismes grammaticaux de construction de la phrase latine. Ainsi la disparition de l'ablatif absolu est caractéristique de cette évolution : il est utilisé exceptionnellement et est cantonné à des annonces temporelles brèves, Guillaume le remplace en réalité par une subordonnée annoncée par *cum*, correspondant au français. Globalement, la construction de la phrase latine est le calque de la phrase française. Ainsi en ce qui concerne l'ordre des mots dans la phrase, Guillaume de Sauqueville n'utilise plus la liberté qu'offre le latin, mais respecte l'usage du français : ses phrases sont donc construites selon un modèle offrant peu de variations. Le glossaire latin montre quelques particularités entièrement propres à la langue latine : Guillaume n'hésite pas à créer un adjectif ou un adverbe quand celui-ci lui fait défaut. C'est le cas par exemple de l'adjectif *beatificabilis* utilisé dans le sermon 13 (f. 30rb), construit à partir du verbe *beatificare* mais d'un usage non attesté par les dictionnaires. Le même procédé vaut pour l'adverbe *fontaliter* (sermon 22, f. 61vb), créé à partir de *fontalis* : *motus uitalis fontaliter procedat a corde*.

La pratique linguistique de Guillaume de Sauqueville n'a rien de surprenant pour un homme d'Eglise du début du XIV^e siècle. La langue vulgaire est présente dès le XIII^e siècle dans les textes de prédication, sous forme de mots isolés issus du vocabulaire courant, de proverbes¹ ou de passages beaucoup plus longs. Il n'en reste pas moins que chez Guillaume de Sauqueville comme chez d'autres prédicateurs, le latin est tout de même la langue de communication, tout au moins de communication écrite. Pascale Bourgain² rappelle que

¹ Nous ne nous attarderons pas sur le point précis des proverbes dans les sermons de Guillaume de Sauqueville, la matière faisant défaut : bien que les *artes predicandi* en recommandent l'usage, les proverbes sont en petit nombre dans le recueil, moins de vingt au total, et essentiellement en latin. Voir la liste donnée en annexe 4. Voir Claude Buridant, « Les proverbes et la prédication au Moyen Âge. De l'utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons », dans *Richesse du proverbe. I. Le proverbe au Moyen Âge*. Etudes réunies par F. Suart et C. Buridant, Lille : presses de l'université Lille III, 1984, p. 23-45.

² P. Bourgain, « Les sermons de Federico Visconti comparés aux écrits de fra Salimbene et Jacques de Voragine », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 108, 1996, p. 243-257, ici p. 243.

« l'habitude de noter en latin ce que l'on est entraîné à transposer directement dans une langue plus usuelle, mais de le noter dans un latin le plus proche possible pour l'ordre des mots, le lexique et les tournures, de la langue vulgaire qui est sortie de ce latin, est une des compétences les plus courantes requise de n'importe quel clerc de chancellerie, laïque ou ecclésiastique, des notaires et autres professionnels de l'écriture. » Il est certain que ce procédé a joué dans la mise par écrit des sermons de Guillaume, la présence de formules issues de la langue courante l'illustre bien. Guillaume utilise en effet souvent des formules qu'il introduit par *vulgariter dicitur*, et qui rapportent des propos quotidiens. Il peut s'agir de proverbes, ou de simples sentences. Ces formules témoignent de l'importance que revêt la langue latine dans leur tournure. Dans certains cas, Guillaume utilise en effet les assonances latines ou des jeux des mots pour marquer la mémoire, comme dans le sermon 50 :

Vulgariter dicitur quod qui malum nuntium portat numquam nimis tardat, semper nimis festinat.

La formule est soulignée par l'opposition des deux verbes et de *numquam / semper*, et par la répétition de l'adverbe *nimis*. Les mots latins ont été soigneusement choisis. Dans d'autres cas, Guillaume procède à une latinisation d'une expression française, comme dans le sermon 16, où il cite le proverbe suivant :

Iuxta vulgare dictum : ordo est prepositus, quando caruca preponitur bobus.

Le latin occupe donc encore une place prépondérante dans l'esprit et dans les écrits du prédicateur. L'auteur signale l'alternance linguistique par l'adverbe *vulgariter*, mais ne la répercute pas dans son texte.

En conclusion, la parole de Guillaume de Sauqueville, telle qu'elle nous est transmise aujourd'hui par les manuscrits, nous apparaît tout à fait classique dans son cadre (le plan du sermon, la méthode scolastique, les instruments de travail), mais en même temps propre à un homme, dans les particularités – et non pas les originalités –, que l'on peut discerner au fil du texte, comme l'emploi du normand ou le goût pour le raisonnement étymologique. Elle permet de confronter ce que l'on sait de la prédication au début du XIV^e siècle grâce aux études sur le contenu de l'enseignement universitaire, les *artes predicandi*, la pratique d'autres prédicateurs connus, et la réalité d'un prédicateur au travail, dont nous connaissons maintenant un peu mieux la culture, les instruments de travail et les sermons. Faut-il parler de son public ? Nous ne savons rien de la prédication effective de Guillaume de Sauqueville. Les manuscrits ne portent aucune mention de lieu ni de date, et nous n'avons à notre disposition

aucune reportatio. Nous pouvons simplement noter ici ou là les passages où Guillaume s'adresse directement à un lecteur / auditeur, comme dans le sermon 27 (f. 78vb), avec un *set scitis, karissimi*. Il arrive ainsi que Guillaume emploie la deuxième personne du pluriel pour s'adresser à d'hypothétiques auditeurs. Ce sont les seules faibles traces de public que l'on puisse noter. Guillaume s'adresse à un auditoire qui lui ressemble parce qu'il est à même de comprendre les nombreuses anecdotes dont fourmillent les sermons et qui dessinent la vie d'un prédicateur parisien : la vie universitaire, les critiques contre l'incurie du clergé, la vie politique du royaume de France. Les sermons de Guillaume ont été rédigés à l'adresse d'étudiants¹, universitaires ou non, et/ou de prédicateurs. Peut-on parler d'auditoire quand on ne sait pas si les sermons ont été effectivement prêchés ? Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la collection présente des caractéristiques propres aux recueils de sermons modèles. Nous connaissons maintenant mieux la parole du prédicateur et sa méthode de communication, mais pas ceux à qui elle s'adressait.

¹ Rappelons que nous n'avons aucune reportation de sermon de Guillaume de Sauqueville. Voir Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Etudes augustiniennes, 1998, t. 1, p. 122 : « Plus que par un mode de construction qui leur serait propre, les sermons aux universitaires se laissent reconnaître par de multiples allusions à la vie et aux institutions universitaires, et par des développements plus ou moins consistants sur les problèmes propres à ce milieu. »

CHAPITRE 3 : UN PREDICATEUR TEMOIN DES DEBATS DE LA CITE

Dès les premières lectures de son œuvre, les historiens ont saisi, dans les sermons de Guillaume de Sauqueville, le trait marquant de ces textes – quoique courant chez les prédicateurs de son temps –, pleins d’anecdotes liées à la vie quotidienne : ils permettent de discerner la vie dans le royaume de France au début du XIV^e siècle, mais surtout ils livrent le témoignage d’un homme sur quelques grands sujets très débattus à l’époque. Si Noël Valois, en 1905, a essentiellement collecté les allusions au quotidien le plus terre à terre (la marche du cheval, l’accueil dans une auberge), il a tout de même noté les nombreuses diatribes contre la mauvaise vie du clergé dont Guillaume parsème ses sermons. Nous avons vu que l’historiographie a par la suite retenu l’attachement de Guillaume pour le roi de France, jusqu’à en faire un chantre de la monarchie capétienne. Le dominicain, bien qu’ayant certainement été formé dans un studium de son ordre, est par ailleurs un homme de l’université : dans de nombreux sermons, il témoigne de son excellente connaissance de l’institution et des querelles qui l’animent, y compris des querelles d’écoles et de personnes. Placé par son rôle de prédicateur à la jonction de plusieurs groupes sociaux intimement mêlés, Guillaume de Sauqueville est à la fois un religieux régulier, un sujet du roi de France et un universitaire. Cette observation prend tout son sens à la lecture des sermons puisque ces trois éléments fondamentaux, *Studium*, *Sacerdotium* et *Regnum* sont extrêmement présents dans la réflexion de l’auteur, dans sa vision du monde et dans ses préoccupations. Cette trilogie¹ s’avère être une clé de lecture particulièrement féconde appliquée aux sermons de Guillaume

¹ Alexis Charansonnet, dans sa thèse sur la prédication d’Eudes de Chateauroux, utilise cette même clé de lecture ; il est vrai que la carrière d’Eudes est bien connue, de même que les circonstances de sa prédication. Voir A. Charansonnet, *L’Université, l’Eglise et l’Etat dans les sermons du cardinal Eudes de Chateauroux (1190 ?-1273)*, doctorat nouveau régime, dir. Nicole Bériou, Université Lyon 2, 2001. Voir aussi les travaux d’Elsa Marmursztejn, notamment son article : « Les universitaires et la norme : conception scolastique du pouvoir normatif et pouvoir normatif des scolastiques à Paris au XIII^e siècle », dans *Revue historique de droit français et étranger*, 82, 2004, p. 15-43. Sur la théorie de la trilogie *Sacerdotium – Regnum – Studium*, voir Herbert Grundmann, « *Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert* », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 34, 1952, p. 5-21.

de Sauqueville, dès lors que l'on a noté le poids crucial des trois éléments susnommés¹. Certes Guillaume de Sauqueville a eu une carrière universitaire discrète, il ne fait pas partie des hommes de premier plan de sa génération et ses textes expriment probablement plus un état de fait ressenti qu'une claire vision du monde. Néanmoins, sa conception du monde apparaît clairement organisée autour de trois éléments, *Studium*, *Sacerdotium* et *Regnum*, qu'il cherche à appréhender.

I - A l'Université de Paris : la philosophie

« Période d'une extraordinaire fécondité intellectuelle, le XIV^e siècle n'est aucunement le « siècle de décadence » décrit par les historiens qui voient dans le XIII^e siècle, âge de la « synthèse scolastique », l'unique sommet du massif médiéval. C'est une période d'invention conceptuelle, de critique de l'aristotélisme gréco-arabe, d'innovation continue. [...] Malgré l'envolée de l'averroïsme, qui pérennise l'influence arabe, la tendance générale du siècle est à l'émancipation par rapport aux modèles du passé. » Dans cette période si riche, ainsi décrite par Alain de Libera², Guillaume de Sauqueville prend sa place, non pas en tant que philosophe, mais en prédicateur formé à l'université et ayant ses propres opinions sur les débats philosophiques contemporains. Ses sermons montrent sa connaissance de la philosophie : citations, allusions aux philosophes, ne sont pas rares sous sa plume. Deux questions se posent alors, pour autant qu'une collection de sermons permette d'y répondre : quelle est la culture philosophique d'un prédicateur ? Quelles sont ses opinions par rapport aux débats philosophiques contemporains ?

¹ Hervé Martin note, dans son livre *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1988, p. 28, que « outre sa fonction proprement religieuse, la Parole sacrée exerce également un rôle dans la vie politique et sociale », il cite en exemple un mandement de Philippe VI demandant la célébration de messes en faveur de la paix.

² Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris : PUF, 2004 (Quadrige), p. 420.

A. Guillaume de Sauqueville et la faculté des arts

Dans un cursus universitaire « classique », c'est-à-dire pour un étudiant n'appartenant pas aux ordres religieux disposant de leurs propres *studia*, la faculté des arts est le lieu d'enseignement de la philosophie : les textes d'Aristote et de ses commentateurs font partie des programmes d'étude. Comment Guillaume de Sauqueville envisage-t-il le rôle de la faculté des arts ?

a. Eloge de la faculté des arts

On ne sait à quel étape de son cursus universitaire Guillaume de Sauqueville se trouve lorsqu'il prêche les sermons que nous connaissons de lui. Peut-être est-il déjà maître à la faculté de théologie. Ce que l'on peut supposer de manière plus assurée, c'est qu'il n'est pas passé par la faculté des arts : les Dominicains assuraient en effet dans leurs propres écoles l'enseignement en arts à leurs étudiants¹. Guillaume montre une très bonne connaissance du milieu universitaire, mais il parle peu de la faculté des arts dans ses sermons. C'est dans le premier sermon de la collection qu'il se donne l'occasion des plus longs développements sur ce sujet. Pour lui, du point de vue de la dénomination, faculté des arts et faculté de philosophie sont clairement identiques. Il dit ainsi dans ce premier sermon (f. 5rb) : *facultas utique artium seu philosophie differunt*, sous-entendu : différent des autres facultés. C'est malheureusement la seule occurrence de cette expression dans la collection, le prédicateur préférant en effet l'expression de faculté des arts à celle de faculté de philosophie. Nous ne pourrions donc pousser très loin l'analyse de ce passage, trop bref pour être déterminant, mais il est assez singulier pour que l'on s'y arrête². L'appellation de *facultas philosophie* est rare, et elle peut étonner de la part d'un prédicateur qui ne fait pas partie de cette communauté. Elle est peut-être justement le fait d'un théologien, qui cherche à singulariser la place de la faculté des arts en soulignant que son principal centre d'intérêt est désormais la philosophie, et qui,

¹ Voir Jacques Verger dans : « La faculté des arts : le cadre institutionnel », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997, p. 24 : « quant aux étudiants réguliers en théologie, en particulier les Mendiants, on sait bien que, au grand dam de l'université, ils recevaient leur formation initiale en arts dans les *studia* de leurs ordres et non à la faculté. »

² A partir de données plus étoffées, A. de Libera s'interroge précisément sur cette question dans : « Faculté des arts ou faculté de théologie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997, p. 429-444.

on le verra, considère avec une certaine réserve l'étude de cette discipline. Dans le sermon 1¹, le thème qui guide le discours du dominicain est celui du rôle du recteur de l'université. Cela permet à Guillaume de mettre en valeur la faculté des arts par des comparaisons assez appuyées. Ce sermon, donné pour le premier dimanche de l'Avent, repose sur le verset d'Isaïe 33, 22 : *Dominus rex noster ipse ueniet et saluabit nos*. Guillaume établit d'emblée une comparaison entre le recteur de l'Université et le Christ : comme ce dernier, le recteur viendra sauver l'étudiant emprisonné par le prévôt du roi. Or le recteur est toujours choisi parmi les maîtres de la faculté des arts, il n'est pas élu par les étudiants mais par les professeurs². On lit en effet dès l'introduction :

Set redeundo ad primum introitum, dicamus quod cum tota uniuersitas Parisiensis distinguatur per quatuor facultates, facultas artium sola, que reputatur infima, habet istum honorem quod de ipsa sola uniuersitas sumit sibi rectorem. Unde si in aliis hec facultas sit infima, in honore tamen rectorie non est infima set precipua et suprema.

Le prédicateur s'interroge ensuite sur les raisons de ce privilège. Il souligne donc que ce sont les vertus de pauvreté et d'humilité qui conduisent à choisir le recteur parmi les artiens. Le lien logique se fait par le vocabulaire, comme souvent chez Guillaume de Sauqueville. Ici c'est le terme *facultas* qui lui permet d'enchaîner avec les valeurs chrétiennes de pauvreté et d'humilité. Le mot a en effet le sens de faculté universitaire, mais aussi de patrimoine³. C'est sur ce double sens que s'appuie la comparaison de Guillaume et le conduit à une exaltation de la pauvreté. Humilité et pauvreté sont des valeurs auxquelles il est particulièrement attaché : il condamne systématiquement dans ses sermons l'appétit de richesses, surtout chez les hommes d'Eglise.

Modus, inquam, ibi ueniendi non est per maiores facultates, id est per diuitias et honores et possessiones maiores, set per infimam facultatem, id est per infimam facultatem scilicet humilitatem et uoluntariam paupertatem.

C'est par une conduite vertueuse et profondément chrétienne que l'on peut accéder à l'honneur suprême de devenir recteur. Le raisonnement du prédicateur s'appuie sur une mise

¹ f. 5ra-8vb : *Dominus rex noster ipse ueniet et saluabit nos*, Is. 33 (22). *Uniuersitas Parisiensis gaudet hoc priuilegio speciali...*

² Jacques Verger confirme ce fait dans : « La faculté des arts : le cadre institutionnel », p. 37. Sur l'histoire du mot *rector*, voir O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma : Ateneo, 1987, p. 187-194. Le mandat du *rector* est très court, quelques mois seulement, comme le montre le cartulaire de l'université de Paris, qui signale plusieurs fois par an la succession des titulaires de cette charge.

³ J. F. Niermeyer, C. Van De Kieft, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden : Brill, 2002, p. 530 : I. patrimoine, fortune héritée par opposition aux biens acquis. II. genre d'études, groupe de disciplines. III. faculté universitaire.

en valeur constante du recteur de l'université, à l'aide d'un parallèle transparent avec le rôle du Christ. Guillaume expose également tout le pouvoir dont jouit le recteur et met en exergue son autorité, notamment son pouvoir de faire sortir de prison un étudiant arrêté par le prévôt, ce qui constituait l'introduction du sermon. Tout son discours est donc orienté vers une exaltation du rôle du recteur, et, partant, de la faculté des arts : elle entretient une relation étroite avec le recteur, choisi parmi les artiens. Si le dominicain rend un hommage appuyé à la faculté des arts, ce n'est probablement pas uniquement parce que la comparaison entre le Christ et le recteur est commode pour bâtir son sermon. Il aurait aussi bien pu exalter le rôle du chancelier, dépendant de l'évêque, et jouissant lui aussi de pouvoirs très étendus à l'université, notamment celui de conférer les grades. Peut-on trouver une raison à cette insistance ? Le sermon offre trop peu d'éléments concrets qui permettraient de cerner le contexte. Prêchait-il devant un public composé essentiellement d'artiens ? Il est vrai que la faculté des arts pèse d'un poids particulier à l'université : elle était de loin la plus nombreuse et la mieux organisée de quatre composantes de l'université de Paris, mais elle ne constituait que la première étape du cursus universitaire, et les relations avec les facultés dites supérieures (décret, médecine, théologie) n'ont pas toujours été calmes, en particulier avec la faculté de théologie. Aucun événement précis ne semble servir d'arrière-plan au discours de Guillaume de Sauqueville.

b. Les artiens et la pratique philosophique

L'introduction progressive des œuvres d'Aristote à l'université, à partir du XIII^e siècle, accompagnées des commentaires qu'en firent les auteurs arabes comme Avicenne et Averroès, a peu à peu modifié l'activité de la faculté des arts, et a posé le problème de la place de la philosophie par rapport à la théologie¹. Les soubresauts de cette évolution intellectuelle ont conduit à une succession d'interdictions et de condamnations, et ce dès 1210, lorsque l'archevêque de Paris Pierre de Corbeil interdit le commerce des livres de la Philosophie naturelle d'Aristote. L'étude d'Aristote a néanmoins perduré et la philosophie a maintenu sa place à l'université. Au début du XIV^e siècle, la faculté des arts est le lieu où l'on enseigne la philosophie aristotélicienne et l'un des lieux où l'on s'efforce de trouver le

¹ François-Xavier Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Paris : Cerf, 1995.

« difficile équilibre de la foi et de la raison¹ ». Au temps de Guillaume de Sauqueville, cet équilibre n'est pas encore installé, la méthode n'est pas encore trouvée qui permettra une forme de conciliation. Guillaume donne une illustration de cette situation dans le sermon 22². Donné pour l'Octave de Pâques, il est précédé d'un bref prothème et est construit sur le verset de Jean 20, 20 : *ostendit eis manus et latus*. Guillaume met immédiatement l'accent sur la différence de méthode logique qu'il voit entre la faculté des arts et ce qu'il appelle la *scola fidelium*, appellation assez large pour désigner la faculté de théologie :

Scola fidelium et doctrina fidei in hoc differt a scola artium quia in scola artium reperitur duplex modus probandi et uterque efficaciam habet, ibi unus quidem per argumentum ostensiuum et alius per argumentum deducens ad impossibile set in scola fidei argumentum ad impossibile non concludit, solum ostensiuum efficaciam habet ibi.

L'une des particularités de la faculté des arts est, selon lui, d'user de l'*argumentum deducens ad impossibile*, que l'on peut comprendre comme un raisonnement par l'absurde ou un raisonnement paradoxal. Or Guillaume constate que ce type de raisonnement est stérile quant à la foi et incompatible avec l'un des éléments fondamentaux de la foi chrétienne : la Résurrection. Il explique donc pourquoi il ne peut être en usage chez les théologiens. Première raison, selon le prédicateur : le concept d'impossibilité n'existe pas au regard de Dieu ; il s'appuie pour cela sur le verset Luc. 18, 27 : *que impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum*. Deuxième raison, dans le cas précis de la Résurrection : l'âme, qui précède et dirige le corps, est le prémisses du raisonnement ; le corps est alors la conséquence. Démontrer la fausseté de la conséquence, et donc la détruire, ne peut impliquer la destruction du prémisses lui-même : l'âme est en effet immortelle et les deux éléments du raisonnement, corps et âme, conservent une part d'indépendance l'un vis-à-vis de l'autre. Ils se retrouvent unis dans la Résurrection. Guillaume conclut donc ainsi :

Ergo ex quo Resurrectio non est aliud quam reunio carnis et spiritus et hoc antecedens non destruitur consequente destructo, quia post mortem anima remanet immortalis in materia que est ingenerabilis et incorruptibilis, et hoc propter principia essentialia hominis. Nulli fideli debet esse dubium quin Deus a principio animam et corpus de nouo produxit et inuicem uniuuit.

¹ Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, p. 121. Voir aussi A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1991.

² F. 59ra-62ra : *ostendit eis manus et latus*, Io. XX (20). Beatus Bernardus loquens cuilibet nostrum dicit unum deuotum et notabile uerbum...

L'*argumentum ad impossibile deducens* est certes valable dans les domaines qui touchent la faculté des arts, *trivium*, *quadrivium*, mais pas en ce qui concerne la foi : Guillaume de Sauqueville démontre l'incompatibilité de ce mode de raisonnement avec la foi et conteste donc la méthode en vigueur à la faculté des arts de Paris. Implicitement, il montre que les artiens, s'ils persévèrent dans leur propre méthode, ne pourront jamais atteindre la vérité de la foi : c'est mettre en avant un défaut profond de la faculté, qui la cantonne à ses disciplines traditionnelles, et l'écarte totalement de la théologie. On ne peut, selon Guillaume, raisonner en logicien à propos de la foi.

B. Guillaume de Sauqueville : sa connaissance de la philosophie

a. Qu'est-ce qu'un philosophe ?

Guillaume de Sauqueville emploie de manière très classique le terme de *Philosophus* pour désigner Aristote et, la plupart du temps, introduire une citation du philosophe antique, ou ce qu'il pense être une citation de son œuvre. Au singulier, ce substantif n'est en fait qu'un synonyme pour parler d'Aristote, comme on peut le lire chez bon nombre d'auteurs médiévaux. Les citations qui ont pu être identifiées montrent qu'on les trouve bien chez Aristote ou sous son nom dans des florilèges. Les propositions construites sur le modèle de *philosophus dicit*, ou encore sous forme d'incise comme *secundum philosophum*, annoncent une citation, sans plus de précision. Le prédicateur pense-t-il chaque fois à Aristote ? On ne peut le dire, d'autant que l'origine de certaines citations est encore obscure. Dans la collection de sermons, on compte 19 citations attribuées à un *philosophus*.

C'est au pluriel que ce terme de *philosophus* semble avoir chez Guillaume de Sauqueville une valeur plus générale, mais il n'est presque pas employé sous cette forme, le singulier lui étant très nettement préféré. Dans le sermon 57¹, on peut lire cette phrase (f. 133ra) :

¹ f. 132ra-133va : *Assumptus est in celum et sedet a dextris Dei*, Mc. VI (16, 19). *Omnis cursus magnorum est...* (Ascension).

Multi in celum aspexerunt qui parum ibi uiderunt sicut philosophi, quia ibi non querebant salutem set luminarium gloriosam scienciam.

Cette brève allusion au comportement des philosophes fait suite au verset 1, 11 des Actes des Apôtres : l'Ascension de Jésus vient d'avoir lieu et, aux Galiléens qui continuent à contempler le ciel après cette élévation, deux hommes en blanc expliquent qu'il ne sert à rien de se tenir là à regarder le ciel puisque Jésus reviendra du ciel sur une nuée. De même que les Galiléens s'occupent trop peu de ce qui se passe sur terre, les philosophes ont négligé leur salut au profit de la *sciencia*, leur soif de connaissance les a éloignés de la vie chrétienne. L'adjectif *gloriosa* laisse même entendre que Guillaume considère cette attitude comme présomptueuse. Le P. Bataillon¹ signale une méfiance semblable dans des textes théologiques du XIII^e siècle, et rappelle que « la méfiance envers la philosophie, la conviction qu'elle peut être un danger pour la foi, n'étaient certes pas une nouveauté du XIII^e siècle ; déjà saint Paul avait formulé des mises en garde (Col. 2, 8). Dans la chrétienté latine, on voit le rejet de la philosophie s'exprimer vigoureusement chez Tertullien mais très souvent, il s'agit d'un topos plus littéraire qu'affectif. [...] Ce n'est qu'avec le renouveau des arts libéraux au XII^e siècle que les conflits vont resurgir avec véhémence. » Pour désigner les étudiants et maîtres de la faculté des arts, Guillaume de Sauqueville emploie en réalité le terme de *logici*, directement lié à l'enseignement du trivium dispensé à la faculté. Les *logici* sont en effet dans ses sermons des artiens frottés de logique, de grammaire et d'art du raisonnement. Le dominicain s'appuie souvent sur des propos rapportés des *logici*, qui lui permettent de soutenir son propre raisonnement ; ainsi dans le sermon 77² (f. 175va) :

Dicunt logici quod locus ab inferiori ad superius tenet constructiue et est consequentia ualde bona, set qui econtrario arguit non est bona consequentia, ymmo decipitur talis per fallaciam consequentis.

Ou encore dans le sermon 1 (f. 7ra) :

Logici dicunt quod adiectiuum superueniens substantiuo facit partem in modo ad quam tenet locus dyabolicus et est optima consequentia ; quando determinatio modificans et determinatio diminuens [est], tunc consequentia non est bona.

¹ L. J. Bataillon, « Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997, p. 445-453, ici p. 447-448.

² f. 175va-178ra : *amice ascende superius* (Luc. 14, 10). *Dicunt logici quod locus ab inferiori...*

Les *philosophi* n'existent pas à proprement parler dans les sermons de Guillaume de Sauqueville, qui préfère parler du groupe des *logici*, dénomination plus précise, plus « universitaire » aussi, et sans connotation péjorative.

Une autre catégorie de philosophes est facilement identifiable dans les sermons : ce sont les sophistes, les *sophiste*, et Guillaume est plus prolix à leur sujet. Comment distinguer un *sophista* d'un *philosophus* ? Le terme de *sophista* peut en effet avoir le sens général de philosophe, mais aussi d'étudiant avancé à la faculté des arts d'Oxford¹. Mais le mot a souvent, et ce dès l'époque patristique, une connotation négative, attestée aujourd'hui dans les dictionnaires². Dans les sermons de Guillaume de Sauqueville, le sens est clairement lié au monde de l'université, mais on ne sait exactement à quel grade se situe le *sophista*. L'opinion de Guillaume à leur sujet est complètement négative, et il le signale systématiquement. Les sophistes sont ambitieux et avides d'honneur, comme il le dit dans le sermon 25 (f. 69ra) :

Hoc aduertentes ambitiosi sophiste fingunt se frequenter honores fugere ut ad honores possunt attingere.

Le principal reproche qu'il leur adresse régulièrement, c'est leur *fallacia*³, leur erreur de raisonnement. Il s'appuie même sur une *auctoritas* pour soutenir ses propos, comme dans le sermon 25 (f. 68va)⁴ :

Inter fallacias sophisticorum, quas Philosophus enumerat, una est fallacia petitionis principii. Unde secundum Philosophum petere principium fallacia est. Set petere non secundum eum finem uel terminum fallacia non est, ymmo secundum ipsum, unaquaeque res petit et appetit finem suum et tunc appetitus perficitur et satiatur ad plenum, cum res attingit finem suum.

Dans ce même sermon (f. 68vb), il va même jusqu'à faire de Lucifer le premier des sophistes à avoir pratiqué ce genre de faux raisonnement :

Hoc apparuit in illo sophista Lucifero qui primo hac fallacia est usus. Ipse enim de celo cecidit quia primatum appetit, principium petiit.

¹ Du grec σοφιστής, professeur de rhétorique et de philosophie. J. F. Niermeyer et C. Van De Kieft, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden : Brill, 2002, t. 2, p. 1273. Mariken Teewen, *The vocabulary of intellectual life in the Middle Ages*, Turnhout : Brepols, 2003 (CIVICIMA, 10), p. 120-121 : « Questionista and sophista are two terms used at the Faculty of Arts in Oxford, to define students at a certain stage of their studies, or performing a certain role. » Pour plus de compléments sur ce terme, voir O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Rome : Ateneo, 1987, p. 180-182. Le cartulaire de l'Université de Paris (ed. Denifle et Châtelain) ne fournit qu'une occurrence du terme, ce qui conduit O. Weijers à dire que le mot n'existe qu'à la faculté des arts d'Oxford.

² Voir les attestations chez Tertullien notamment, dans : A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout : Brepols, 1993, p. 766. M. Teewen souligne aussi cette acception négative, *op. cit.*, p. 121.

³ Sur ce mot, voir M. Teeuwen, *The vocabulary...*, p. 275-276.

⁴ f. 68va-69rb : *Petite* etc. (Joh. 16, 24). *Inter fallacias sophisticorum...* (5^e dimanche après Pâques).

Guillaume s'attarde dans le sermon 25 sur la question de la *petitio principii*, la pétition de principe, qui fait partie des sophismes logiques. C'est l'une des erreurs de raisonnement reprochées aux logiciens et philosophes, et sur laquelle de nombreux auteurs ont insisté¹. De la part de Guillaume, c'est une critique lancée contre les excès de la méthode d'apprentissage en usage à la faculté des arts. Les reproches qu'il adresse aux sophistes sont révélateurs de la culture universitaire de l'époque. Les *Sophistici elenchi* d'Aristote, par exemple, arrivés en Occident dans la première moitié du XII^e siècle, ainsi que d'autres traités destinés à combattre les syllogismes, étaient intégrés dans le programme d'enseignement de la faculté des arts et devaient aider les étudiants à éviter ces pièges logiques². C'est bien le manque de rigueur philosophique que Guillaume reproche aux sophistes. Ainsi dans le sermon 70³, il accuse ceux-ci de ne se préoccuper que de la vérité apparente :

Set nota quod multi habent sapientiam sophiste, quia secundum Philosophum, sophista querit solum sapientiam apparentem et non curat de existente. Sic est forte de multis.

Cette phrase, portée au crédit d'Aristote par le dominicain, provient précisément du *De sophisticis elenchis*, dans la traduction latine de Boèce. Guillaume de Sauqueville ne paraît pas avoir une haute opinion des philosophes : au mieux, il cite Aristote, de manière assez floue ; au pire, il accuse les sophistes sur leur mode de raisonnement.

b. Sa pratique personnelle de la philosophie

La prédication de Guillaume de Sauqueville se place plus sur le terrain de la morale que de la philosophie proprement dite. L'auteur ne se livre pas à des raisonnements philosophiques importants, il manie peu de concepts abstraits. Néanmoins la philosophie est présente dans la collection de sermons. Une vingtaine de passages offrant une référence

¹ La pétition de principe consiste à supposer implicitement ou explicitement dans les prémisses la proposition qui doit être prouvée. Raimond Lulle, dans son *Ars generalis ultima*, daté des années 1305-1308, consacre un paragraphe entier à la *fallacia petitionis principii*, qu'il définit ainsi : *fallacia petitionis principii est deceptio, proveniens ex eo, quia idem sumitur ad probationem sui ipsius sub aliquo vocabulo. Et formatur sic paralogismus : Animal rationale currit ; ergo homo currit* (*Ars generalis*, VII, 4, 2, 2, ed. A. Madre, Brepols, 1986, CCCM 75, p. 114).

² Ainsi Albert le Grand, Robert Grosseteste, Roger Bacon ont écrit de tels traités. S. Ebbesen donne une riche bibliographie sur ce sujet dans : « The way fallacies were treated in scholastic logic », dans *Cahiers de l'institut du Moyen Âge grec et latin*, 55, 1987, p. 107-134.

³ f. 161va-162rb : *Rex sapiens populi stabilimentum est*, Sap. VI (26). *Regnum stabilitur legibus per sapientes...* (donné pour la fête de saint Louis).

philosophique ont été relevés dans les sermons¹. Guillaume de Sauqueville émaille régulièrement ses textes de citations de philosophes, qui viennent étayer son discours de la même manière que les *auctoritates* tirées d'auteurs médiévaux ou de la Bible. Deux auteurs émergent : Sénèque et Aristote. Les cinq citations² de Sénèque repérées dans les sermons sont brèves (une phrase seulement), et figurent toutes dans les florilèges d'auteurs dont Guillaume a pu se servir à la bibliothèque de la Sorbonne, c'est-à-dire le *Manipulus florum* ou les *Flores paradisi*. L'auteur, Sénèque, est soigneusement mentionné, et cette attribution concorde avec celle du florilège, sauf dans un cas, dans le sermon 23 (f. 63va) :

Unde dixit, puto, Seneca : « Non sunt hominis bona que secum ferre non potest, sola misericordia comes est defunctorum. »

Il s'agit probablement d'une erreur de mémoire de Guillaume, comme le laisse penser le prudent *puto* qu'il se sent obligé d'ajouter. La phrase est en effet extraite du *Manipulus florum*, à la rubrique Avaritia K, et elle y est attribuée à Ambroise de Milan, à juste titre puisque elle figure dans l'*Expositio evangelii secundum Lucam*³. Guillaume de Sauqueville la réutilise du reste dans le sermon 30, en précisant bien, à ce moment-là, qu'Ambroise en est l'auteur. Dans le cas de Sénèque, le dominicain a procédé comme pour les autres auteurs qu'il cite : il a puisé dans ses florilèges habituels pour trouver des *auctoritates* qui conviennent à son raisonnement et contribuent à l'efficacité de son discours. Il n'a aucun souci de cohérence philosophique, et les citations de Sénèque sont utilisées à des fins morales et pastorales, en faisant abstraction de leur caractère païen.

Le cas d'Aristote, ou du Philosophus régulièrement cité, est différent. Il s'agit en effet, dans la plupart des cas, de maximes courtes et dont l'origine est difficile à déterminer. Quand il attribue une citation à un *philosophus*, Guillaume de Sauqueville ne donne jamais le nom exact de l'auteur : il ne cite par exemple jamais le nom d'Aristote. Dans le sermon 19⁴, il indique le titre du *De anima*, mais c'est le seul sermon qui présente une telle précision (f. 50va) :

¹ Sont écartés les passages uniquement critiques à l'encontre des philosophes, tels que ceux qui ont été cités plus haut. Je retiens les extraits témoignant d'un contenu philosophique analysable.

² Dans le sermon 13 : *Quanta dementia est heredi suo res procurare et sibi omnia negare. Magna hereditas ex amico inimicum facit : tanto plus enim gaudebit tua morte, quanto plus accepit (Flores paradisi, f. 160ra) ; Malum alienum tuum ne feceris gaudium (Manipulus florum, Gaudium S). Dans le sermon 26 : Seneca recitat quod Socrates loquaci audi inquit melius os, unde a natura aures duas accepimus (Manipulus florum, Taciturnitas U) ; libentius audias quam loquaris, auribus frequentius utere quam lingua, quicquid dicturus es antequam aliis tibi dixeris (Manipulus florum, Taciturnitas Y).*

³ *Manipulus florum*, Avaritia K (Ambrosius in quodam sermone) ; Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VII, 122 (SL 14, M. Adriaen, 1957, p. 255).

⁴ f. 50va-54ra : *Sanguis Christi emundabit scientiam nostram ab operibus mortuis, ad Heb. IX (14). Ille sapiens mundi...* (dimanche de la Passion).

Ille sapiens mundi Philosophus dicit in libro suo de Anima quod anima in persona sui creatione est « sicut tabula rasa in qua nichil depictum est » et licet huic sententie uideatur contrarium quod in Genesi dicitur quod a principio Deus in anima humana ymaginem pulcherrimam depinxit ei suam propriam similitudinem imprimendo, quando dixit : faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram (Gen. 1, 26).

Il s'agit bien d'un passage tiré du *De anima* d'Aristote, que l'on retrouve aussi dans la compilation intitulée *Auctoritates Aristotelis*, rédigée à Paris à la fin du XIII^e siècle ou au début du XIV^e, et qui connut un très grand succès¹. D'autres extraits issus des sermons figurent aussi dans ce même florilège². Etant donné la brièveté des citations et leur existence dans au moins un florilège philosophique médiéval, on peut penser que Guillaume a utilisé, comme pour les autres *auctoritates*, un instrument de travail adapté³. On remarque aussi que l'étude des œuvres de Thomas d'Aquin a aussi pu être pour lui un moyen de connaître les textes du philosophe antique. Auteur d'un grand nombre de commentaires d'Aristote, Thomas professait un aristotélisme modéré qui, bien que partiellement condamné en 1277, est resté vivace à l'université de Paris. L'influence thomiste est très sensible au début du XIV^e siècle. Dans les *Auctoritates Aristotelis*, par exemple, certaines phrases proviennent non pas de l'œuvre originale, comme le dit le compilateur anonyme, mais bien du commentaire qu'en a fait Thomas⁴. Dans les sermons dans Guillaume de Sauqueville, certains emprunts à Aristote figurent aussi chez Thomas d'Aquin⁵, dans la *Summa theologia* et dans le *De unitate*

¹ J. Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval. Etude historique et édition critique*, Louvain-Paris, 1975. L'extrait lu dans le sermon 19 se trouve dans la partie intitulée *Auctoritates III libri Aristotelis De anima* (sent. 146, p. 186). J. Hamesse, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout : Brepols, 1996, p. 36.

² Dans dans le sermon 11 (f. 28rb) : *notate uerba : dicit Philosophus quod « anima est quo uiuimus. »* (*Auctoritates Aristotelis*, opus 6, sent. 49, p. 178). Dans le sermon 25 (f. 70vb) : *lingua enim secundum philosophum contingit in duo opera nature, in gustum et loquelam.* (*Auctoritates Aristotelis*, opus 6, sent. 79, p. 180). Cette dernière citation est même traduite en français dans le sermon 15 (f. 37va) : *oculi seruiunt corpori de voyr, aures de oyer, nares de odourer, manus de laborer, set os uel lingua secundum philosophum seruit de duobus, de parler et de savourer.* Enfin dans le sermon 93 (f. 207va) : *ratio est secundum philosophum : omnia bonum appetunt aut bonum honorabile aut utile aut delectabile.* (*Auctoritates Aristotelis*, opus 12, sent. 143, p. 243).

³ Bonaventure, dans son *Commentaire des sentences*, et Alexandre de Halès ont abondamment cité Aristote d'après le texte des *Auctoritates Aristotelis* (exemple cité par J. Hamesse, *Les auctoritates...*, p. 13). Le P. Bougerol a montré cette utilisation dans : « Dossier pour l'étude des rapports entre Bonaventure et Aristote », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 40, 1973, p. 135-167.

⁴ Dans le chapitre premier, consacré aux sources manuscrites du florilège, J. Hamesse détaille les emprunts extérieurs aux œuvres originales (*op. cit.*, p. 20-23 notamment).

⁵ Dans le sermon 11 (f. 28rb) : *Notate uerba : dicit Philosophus quod anima est quo uiuimus (De unitate intellectus contra Averroistas, cap. 3, p. 303, ed. Leonina, t. 43, 1976).* Dans le sermon 16 (f. 41ra) : *dicit philosophus quod « animalia quedam sunt perfecta, quedam imperfecta ». Imperfecta animalia habent alimentum coniunctum (Summa theologia, partie I, q. 72, resp. ad argumentum 1).* Dans le sermon 19 (f. 50va) : *ille sapiens mundi philosophus dicit in libro suo de Anima quod anima in persona sui creatione est « sicut tabula rasa in qua nichil depictum est (Summa theologia, pars I, q. 79, a. 2, corpus ; q. 101, a. 1, sed contra).*

intellectus contra Averroistas. Le cas le plus amusant se trouve dans le sermon 88, où Guillaume propose la citation suivante (f. 198va) :

Nam « omnes homines naturaliter scire desiderant », prohemio mediante.

On peut effectivement lire cette phrase dans le prologue de la *Metaphysica vetus* d'Aristote, dans sa traduction gréco-latine, mais aussi dans celui du *De unitate* de Thomas d'Aquin ! Il est difficile d'aller plus loin dans l'étude des extraits d'Aristote. Ce sont la plupart du temps des phrases extrêmement courtes, Guillaume de Sauqueville leur attribue plutôt une valeur de maxime, et elles s'apparentent donc davantage à des lieux communs de la philosophie qu'à des citations offrant matière à une analyse philosophique. C'est le cas par exemple du lieu commun d'origine platonicienne de l'homme comparé à un microcosme, cité dans le premier sermon de la collection et très répandu dans la littérature médiévale, ou encore de la comparaison entre l'homme et un arbre renversé, lue dans le *Timée* de Platon¹. Mais quelques unes des phrases que Guillaume attribue au *philosophus* restent d'origine mystérieuse. On peut donc conclure que les sermons du dominicain témoignent d'un certain vernis philosophique : Guillaume connaît Aristote, mais ne mentionne aucun des textes de ses commentateurs et en a probablement pris connaissance à travers les œuvres de Thomas d'Aquin. Mais dans ses sermons, c'est son usage pratique de la philosophie qui apparaît, pas sa connaissance profonde².

c. Le maniement des concepts philosophiques

Le discours de Guillaume de Sauqueville reste sur un mode moral, argumenté par des *auctoritates* issues de textes divers, y compris philosophiques. On n'y trouve pas de raisonnement de type philosophique, comme ce qui se pratiquait à l'université. Ainsi, dans l'extrait du sermon 19 cité précédemment, Guillaume souligne la contradiction entre ce que dit Aristote de l'âme humaine (elle est comme une tablette vide sur laquelle rien n'est inscrit) et ce que dit la Genèse (Dieu a fait l'âme humaine à sa ressemblance). C'est ce qu'il annonce

¹ Sermon 1 (f. 7va) : *philosophus uocat hominem microcosimum et minorem mundum*. Sermon 101 (f. 222ra) : *unde in libro de anima dicitur quod homo est sicut arbor euersa* (*Timée*, 90 a b).

² Ces caractéristiques sont semblables à celles que relève le P. Bataillon au sujet de Bonaventure : « Ce qui frappe dans beaucoup de sermons prononcés *coram Universitate*, c'est la sobriété avec laquelle la terminologie proprement philosophique est utilisée. Un maître comme saint Bonaventure, dont pourtant le style ne fait pas de concessions à la facilité et qui se sert souvent de mots difficiles et rares, non seulement ne cite presque jamais les philosophes, mais n'emploie que très rarement leur langage. » Voir L. J. Bataillon, « L'emploi du langage philosophique dans les sermons du XIII^e siècle », dans *La prédication au XIII^e siècle en France et en Italie. Etudes et documents*, Aldershot : Variorum, 1993, IX, p. 984.

dès l'introduction du sermon. Comment résoud-il ce problème ? Très brièvement, en une phrase appuyée par un verset de la Bible : le péché originel a très rapidement annihilé cette ressemblance, donc Aristote n'a pas tort, sa parole est conforme à l'enseignement de la Bible (f. 50va) :

uerumptamen quia per peccatum originale ymago ista cito fuit abolita, non solum in pereunte primo set in tota posteritate sua, unde in Gen. (6, 7) dicit Deus : delebo hominem quem creavi a facie terre ab homine usque ad animantia. Idcirco adhuc stat infirmitate sua et ueritate illud dictum Philosophi quod anima est sicut tabula etc.

C'est la seule occasion où, dans le recueil, Guillaume souligne une contradiction entre la Bible et l'*auctoritas* qu'il a choisie. Située dans les premières lignes du sermon, elle lui offre une introduction originale ; du reste il poursuit sur le thème de la peinture et propose une division du verset qui inclut le thème de la *tabula rasa*. On cherchera en vain dans les sermons des éléments plus proprement philosophiques : aucune allusion à des notions comme l'intellect, l'intellection. Guillaume utilise presque uniquement le terme *intellectus*, et ce sans plus de distinction (agent, possible...). Il effleure les rapports entre intellect et volonté. On ne lit rien sur l'éternité du monde.

On ne peut pas conclure que Guillaume de Sauqueville est inculte en matière de philosophie : il fait tout simplement son travail de prédicateur, et il procède avec Aristote comme avec les autres auteurs médiévaux qu'il cite. La conclusion du P. Bataillon¹ sur le XIII^e siècle est aussi très juste dans le cas de Guillaume : « Cela n'empêchait nullement les théologiens les plus traditionnels de se servir de bien des notions nouvelles quand elles leur paraissaient utilisables sans danger. Il en va ainsi, non seulement de la logique, mais aussi de beaucoup d'éléments d'éthique, de philosophie de la nature et même de métaphysique : les distinctions matière-forme, puissance-acte, bien que comprises de façons souvent très différentes, sont du domaine commun car elles ne semblaient faire courir de péril à la foi. » Guillaume reste dans le registre philosophique commun : il se préoccupe de rester conforme à l'enseignement de la Bible, il traite de notions simples et s'appuie sur des extraits courts, souvent très connus et déjà commentés.

¹ L.-J. Bataillon, « Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997, p. 445-453, ici p. 452-453.

C. Une question d'actualité : l'averroïsme

Le sermon 39¹, composé pour la fête de la Conception de la Vierge, offre une allusion étonnante à Averroès. On lit en effet (f. 103rb) :

Iterum in curia prepositi, in scola fidei, libentius leguntur et curiosius allegantur littere philosophorum gentilium, dicta hominis dampnati et heretici pessimi Commentatoris quam auctoritates canonis, cum tamen ille non sunt signate sigillis autenticis. Aueroys miracula non fecit.

Guillaume de Sauqueville pratique rarement les attaques *ad hominem* dans ses sermons. On ne trouve aucun nom de contemporain dans le recueil : le *rex Francorum* reste anonyme, de même que le pape. Dans le cas d'Averroès, qui n'est certes pas un contemporain mais dont la connaissance à l'université est d'actualité en ce début de XIV^e siècle, on est d'abord frappé par l'opinion définitivement mauvaise qu'il livre et on devine en outre facilement l'attaque contre les tenants des thèses averroïstes. Peut-on savoir, au-delà de cette attaque, quelle est sa position par rapport à l'averroïsme du début du XIV^e siècle ?

Le terme d'averroïsme mérite tout d'abord d'être précisé. Comme le souligne malicieusement Ruedi Imbach en préambule de son étude sur Lulle et l'averroïsme parisien², « il semble donc qu'il convienne à ce sujet d'être prudent comme chat sur braises. » On sait le long débat historiographique dont il a fait l'objet, prenant sa source dans le livre fondateur d'Ernest Renan intitulé *Averroès et l'averroïsme* publié en 1852³. Cette étude ne nous conduira pas jusqu'au début de l'averroïsme au XIII^e siècle, avec ce que l'on a appelé l'« averroïsme latin », considéré aujourd'hui comme un mythe. Nous allons rester dans le premier quart du XIV^e siècle. Etant entendu qu'aucun auteur du XIV^e siècle ne s'est réclamé de l'averroïsme ni ne s'est considéré comme averroïste⁴, nous emploierons le terme d'averroïste pour désigner les tenants des thèses développées par Averroès (unité de l'intellect, double vérité) au début du XIV^e siècle, et averroïsme la doctrine constituée par cet ensemble de propositions.

¹ f. 101va-104va : *erunt signa in sole et luna* in Luca. (21, 25). *Ortus solis et exordium noue lune habent illud commune...*

² Ruedi Imbach, « Lulle face aux averroïstes parisiens », dans *Raymond Lulle et le pays d'Oc*, Toulouse : Privat, 1987, p. 261-282, ici p. 261 (Cahiers de Fanjeaux, 22).

³ Il s'agissait alors de sa thèse. Elle a été rééditée en 1997 chez Maisonneuve et Larose, avec une préface d'Alain de Libera.

⁴ Sur la fortune du terme « averroïste », employé par Thomas d'Aquin puis Raimond Lulle, entre autres, voir Z. Kuksewicz, « Der lateinische Averroismus im Mittelalter und in der Früh-Renaissance », dans *Philosophy and learning. Universities in the Middle Ages*, ed. M. J. Hoenen, J. schneider, G. Wieland, Leiden : Brill, 1995, p. 371-386.

a. Averroys miracula non fecit (sermon 39)

Le sermon 39 est consacré à la fête de la Conception de la Vierge (8 décembre). Il est construit sur le verset de l'évangile de Luc 21, 25 : *erunt signa in sole et luna*. Le sermon commence par une longue introduction où Guillaume met en parallèle le Christ et la Vierge et compare leur naissance, puisque, semble-t-il, il y a ce jour-là coïncidence entre la fête de la Conception de la Vierge et l'Avent¹ (*hoc autem duo adventus Christi et conceptio Marie concurrunt simul hodie*). Puis, de manière simple et très claire, le prédicateur opère une division en deux parties : la conception du Christ et celle de la Vierge furent l'une et l'autre miraculeuses. Donc 1) une chose douteuse est confirmée par de multiples miracles (*confirmatur res dubia miraculo multiplici*) et 2) la joie de la fête est double. Cette division lui offre deux sujets très différents l'un de l'autre : l'influence averroïste et la fête de la Conception de la Vierge, sur lesquels il va prendre position sans ambiguïté.

L'argumentation de la première partie commence de manière assez abrupte par une analyse des lettres secrètes et des lettres testimoniales, et plus précisément des sceaux qui y sont apposés. Sa première comparaison l'amène à conclure que Marie est semblable à une lettre secrète, scellée du sceau de la sainteté et de la virginité. Quant aux lettres testimoniales, objet du deuxième paragraphe, elles doivent être scellées d'un sceau authentique, sans quoi aucune confiance ne peut leur être portée. Ces lettres, ce sont l'Ancien et le Nouveau Testament, scellés, confirmés par de nombreux miracles (*et merito debet eis fides adhiberi quod signate sunt multis sigillis authenticis, confirmate miraculis infinitis*). De même qu'à la cour du prévôt, seules les lettres scellées de manière authentique sont dignes de confiance, de même dans l'Eglise l'écriture sainte est digne de foi puisqu'elle est « certifiée » par de nombreux miracles. C'est à cet endroit précis que Guillaume ajoute son attaque contre Averroès : il constate en effet que dans l'Eglise, on porte plus de crédit aux lettres de Justinien qu'au canon, aux dires d'Averroès qu'aux autorités, bien que ni les lettres de Justinien ni Averroès n'aient donné lieu à *signa* ou miracles. Averroès est qualifié d'homme damné (*hominis dampnati*) et de pire des hérétiques (*heretici pessimi*). La charge est à vrai dire double, puisque elle concerne tout autant le droit que la philosophie proprement dite. Plus précidément, et au-delà de la critique contre Averroès, Guillaume de Sauqueville semble faire

¹ Cet indice, permettant de dater le sermon, sera repris en conclusion, à la lumière des analyses textuelles qui auront été faites.

allusion à ceux qui diffusent les thèses du Commentateur, et pour lui la véritable cible est certainement là : il déplore l'accueil fait aux partisans d'Averroès, qui semblent jouir d'un crédit inapproprié selon lui (*vere tota scola sibilare deberet super capita eorum qui talia faciunt*). La *scola fidei*, qu'il a déjà mentionnée, ne rejette pas ceux qui professent des thèses averroïstes, alors qu'elle le devrait. Cette fois l'attaque est floue : même si l'on comprend qu'il s'agit des défenseurs d'Averroès, aucun nom n'est donné. Guillaume de Sauqueville ne parle que de ceux qui agissent ainsi (*talia faciunt*). Il englobe probablement aussi dans cette critique ceux qui pratiquent et enseignent le droit romain. L'attitude de Guillaume de Sauqueville est donc double : d'une part elle témoigne de son rejet individuel de l'apport intellectuel d'Averroès et de son œuvre, Averroès étant qualifié d'hérétique ; d'autre part elle montre le malaise de l'auteur par rapport à la situation dans laquelle il se trouve : dans les faits, les textes d'Averroès sont lus et enseignés. L'attaque contre Averroès peut paraître naïve, voire simpliste, de la part d'un prédicateur qui ne se frotte pas, dans ses sermons, aux débats proprement philosophiques. Mais elle traduit de manière directe l'opinion de Guillaume sur le fond et montre surtout son inquiétude sur la situation actuelle. Il est important aussi de noter que Guillaume de Sauqueville s'oppose aux thèses d'Averroès, le Commentateur, mais ne remet pas en cause l'apport d'Aristote.

Poursuivant son idée, Guillaume de Sauqueville va au-delà de la simple critique, il cherche en effet une explication et conclut par un constat assez désabusé sur l'état de l'Eglise. Il observe en effet que les thèses qu'il réprovoque gagnent du terrain : malgré les efforts des prédicateurs et de tous ceux qui propagent le message de la Bible (*legentibus litteras testimonii, allegantibus et predicantibus Scripturas Sacras*), l'amélioration ne vient pas (*cotidie fiunt sermones, nullus vel modicus fructus sequitur*). Il voit à cette situation une explication : les hommes d'Eglise (*illi qui litteras sacras legunt et docent*) délivrent bien le message de l'Écriture mais ne font pas la preuve de son authenticité. Ils ne font pas preuve, ou tout du moins pas assez, de leur sainteté (*pauca vel nulla signa sanctitatis ostendunt*). Guillaume de Sauqueville ne va pas plus loin dans la critique, il confirme simplement son opinion en terminant par le verset Sap. 5, 13 et conclut sur la classique opposition entre les conseils que l'on donne et leur impossible mise en pratique. On note qu'il emploie la première personne du pluriel, et qu'il s'inclut donc dans ce triste constat (*quod docemus verbo, non ostendimus exemplo*).

On voit derrière l'explication donnée par Guillaume une critique contre la vie des hommes d'Eglise, avides d'honneurs et de bénéfices ecclésiastiques. Il a fait au début du

paragraphe une allusion à cette question des bénéfices dans l'Eglise (*presens ecclesia in qua beneficiis est annexa cura et maioribus beneficiis, pluribus bonis temporalibus maior est cura*). Il est extrêmement critique contre l'utilisation des bénéfices ecclésiastiques, c'est l'un de ses sujets de prédilection. L'attribution des prébendes et bénéfices vacants est l'objet de diatribes répétées, de même que la mauvaise utilisation des bénéfices et la mauvaise vie des *virii religiosi*. L'état de l'Eglise est la préoccupation principale de Guillaume de Sauqueville. Dans le sermon 39, il montre que l'attitude des hommes d'Eglise n'est pas sans conséquence sur la pénétration et la diffusion d'idées hérétiques à ses yeux : les prédicateurs, du fait des critiques auxquelles ils s'exposent, ne font plus office de rempart. Il se sent menacé dans les fondements de son rôle de prédicateur : il constate l'inefficacité de sa parole. C'est une explication assez terre-à-terre et bien loin des débats philosophiques.

b. L'averroïsme dans la prédication

Averroès¹, le Commentateur par excellence des œuvres d'Aristote, a produit entre 1160 et 1198, date de sa mort, un grand nombre de commentaires sur presque toute l'œuvre d'Aristote, à l'exception de la *Politique*. Le succès du philosophe arabe tient à son lien avec l'œuvre d'Aristote : il offre un guide de lecture cohérent et complet de toute l'œuvre du philosophe antique. Il est malaisé de repérer chez Guillaume les traces d'une pensée teintée de questions averroïstes. Nous avons vu que la philosophie est présente dans la collection de sermon, mais de manière assez discrète. Que pouvait-il reprocher à Averroès ? On ne peut que supposer les griefs de Guillaume à l'encontre de la doctrine averroïste, c'est-à-dire les critiques développées depuis Bonaventure, Thomas d'Aquin, puis partiellement reprises dans la condamnation de 1277, sur des points incompatibles avec la doctrine chrétienne : la théorie que l'historiographie nomma monopsychisme, à la suite de Leibniz, et qui démontre l'éternité et l'unité de l'intellect agent et de l'intellect possible pour l'espèce humaine ; la théorie dite de la double vérité, mettant en opposition foi et philosophie, et qui fut directement visée par la condamnation de 1277.

Dans le domaine précis de la prédication, les traces de l'influence d'Averroès sont encore peu signalées. A l'université, pour la période antérieure à la condamnation de 1277, les

¹ A. de Libera et M. Hayoun, *Averroès et l'averroïsme*, Paris : PUF, 1992 (Que sais-je, 2631). M.-D. Chenu, « Averroès et l'averroïsme », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Paris : Fayard, 1993, p. 115-118. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1991.

exemples sont nombreux dès le premier quart du XIII^e siècle et témoignent de la progression de la connaissance de l'œuvre d'Averroès, mais il ne s'agit pas d'œuvres concernant directement la prédication. Ainsi Thomas d'Aquin cite Averroès dès les années 1252-1256. Ailleurs, chez les théologiens, Guillaume d'Auxerre dans ses gloses sur l'*Anticlaudianus* (1225-1232), Philippe le Chancelier dans sa *Somme de théologie* (1232) connaissent Averroès. Mais lorsqu'on pousse l'enquête dans les sermons, les exemples se font rares¹. Les sermons n'ont pas été, semble-t-il, les témoins privilégiés de la pénétration des idées averroïstes en Occident². Néanmoins quelques traces ont pu être repérées³. On connaît par exemple un sermonnaire⁴ anonyme originaire de Padoue et daté des années 1300 où l'on peut lire une condamnation de la thèse de l'intellect unique. En revanche, nulle trace d'Averroès dans les *Sermones de beata Virgine* de Bartolomeo da Breganze⁵ (datés de 1266), ni dans ceux de Federico Visconti, prêchés entre 1253 et 1277. On peut aussi retrouver la présence d'Averroès utilisé comme *auctoritas* dans les sermons⁶. Parmi les instruments de travail proposés aux prédicateurs, les florilèges offrent des séries de citations puisées chez des auteurs très variés. Ainsi le *Manipulus florum*, recueil de citations d'auteurs patristiques et médiévaux composé à Paris par Thomas d'Irlande achevé en 1306, ne cite pas nommément d'Averroès, sur un ensemble de 6000 citations⁷. Les *exempla* ne nous renseignent pas plus sur la présence d'Averroès dans les sermons. Si les répertoires modernes⁸ signalent bien des

¹ Nicole Bériou note ce fait dans la conclusion du livre : *Averroès et l'averroïsme (XII^e-XV^e siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*. Actes du coll. int. Lyon, 1999, éd. A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2005, p. 332. Elle utilise l'exemple du sermon 39 de Guillaume de Sauqueville.

² La recherche dans les corpus de sermons est particulièrement complexe, il n'existe en effet aucun instrument de recherche commode et les éditions modernes de sermons sont encore rares pour la période postérieure à 1300. De plus, les études existant sur la postérité d'Averroès se sont concentrées sur le domaine de la philosophie et de l'histoire des idées, non pas sur l'image du Cordouan au fil des siècles.

³ L'évolution de l'averroïsme dans le royaume de France a suivi un chemin qui lui est propre, la chronologie de la pénétration dans les autres pays d'Europe ne se présente pas de la même manière. Pour préciser cette progression, voir : Z. Kuksewicz, « L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale (l'expansion de l'averroïsme latin) », dans *Multiple Averroès : actes du colloque international organisé à Paris à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès (Paris sept. 1976)*, Paris : Belles Lettres, 1978, p. 275-282. Le choix que nous avons fait parmi les prédicateurs tient davantage compte des éditions disponibles que de la cohérence géographique et chronologique.

⁴ Francesca Lucchetta, « La prima presenza di Averroè in ambito veneto », dans *Studia islamica*, 46, 1977, p. 133-146.

⁵ Bartolomeo da Breganze, *I Sermones de beata Virgine*, ed. L. Gaffuri, Padova : Antenore, 1993. *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise (1253-1277)*, ed. critique sous la dir. N. Bériou, Rome : Ecole française de Rome, 2001.

⁶ Voir G. Fioravanti, « Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo », dans *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di D. Buzzetti, M. Ferriani et A. Tabarroni, Bologne, 1992 (Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna, nuova serie, 8), p. 165-183.

⁷ Voir l'édition électronique du texte par Chris Nighman (université Wilfried Laurier, Ontario) à l'adresse suivante : <http://www.manipulusflorum.com>.

⁸ F. C. Tubach, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki : Academia scientiarum fennica, 1981 (FF Communications, 204). Complété par la base de données ThEMA.

exempla mettant en scène Aristote, notamment en présence d'Alexandre, on ne trouve en revanche aucun *exemplum* mettant en scène son Commentateur. Les concepts d'éternité du monde, d'immortalité de l'âme n'apparaissent pas non plus. Le dominicain Guillaume de Tocco¹, biographe de Thomas d'Aquin, rapporte l'histoire d'un chevalier parisien à qui on demandait s'il voulait confesser ses péchés. Celui-ci répondit que si l'âme de saint Pierre était sauvée, la sienne le serait aussi puisqu'ils possédaient tous deux le même intellect et devaient donc connaître la même fin. La prédication semble donc s'orienter davantage vers le combat que vers le débat philosophique. Nous reprendrons donc la conclusion de Nicole Bériou², qui estime que « la prédication a dû limiter son rôle à celui de la dénonciation sommaire de l'adversaire, quand elle ne choisissait pas la voie plus sûre d'un silence prudent ».

D. Guillaume de Sauqueville et l'averroïsme universitaire

a. Jean de Jandun

La figure de Jean de Jandun apparaît immédiatement. Nous nous situons en effet dans le milieu universitaire parisien après 1306. Originaire des Ardennes, Jean de Jandun a commencé son enseignement à l'université de Paris³ et devient maître ès arts en 1310. On le

¹ *Nam preter predicta magna volumina, quasi fidei christiane in sanctis montibus posita fundamenta, in quibus antiquas hereses confutavit, suo etiam exortas tempore divino Spiritu revelante destruxit, quarum heresum prima fuit Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum. Qui error malorum favebat erroribus, et Sanctorum virtutibus detrahebat : dum uno existente in omnibus intellectu, nulla esset differentia hominum, nec distantia meritorum. Qui tantum invaluit etiam in simplicium mentibus, sicque se periculose infudit, ut requisitus quidam miles Parisiis, utrum de suis criminibus se purgare vellet, responderit : si anima b. Petri est salva, et ego salvabor : quia si uno intellectu cognoscimus, uno fine exitii finiemur. Quem errorem cum essent scolares Goliarde imitantes, qui Averrois erant communiter sectantes ; poterat predictus error plures inficere, quibus potuissent predictum errorem sophisticis rationibus persuadere. (Acta sanctorum, mars, t. 1, Paris, 1865, p. 664. Vita sancti Thome Aquinatis auctore Guilielmo de Thoco op, chap. IV, 19, p. 664).*

² « Conclusions », dans *Averroès et l'averroïsme...*, p. 333.

³ La bibliographie sur Jean de Jandun est abondante. Pour une mise au point récente sur sa biographie, on consultera l'introduction de : Jean-Baptiste Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris : Vrin, 2003. Pour un panorama bibliographique complet des œuvres du maître, voir Olga Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500). V, répertoire des noms commençant par J*, Turnhout : Brepols, 2003, p. 87-104. Voir aussi la notice de P. Glorieux dans : *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris : Vrin, 1971, n° 242, p. 217-220.

trouve en 1315 maître des artiens au Collège de Navarre¹. Nommé chanoine à Senlis par Jean XXII, cette nouvelle charge ne l'empêchera pas de poursuivre son activité d'enseignement jusqu'en 1326, date à laquelle il quitte Paris en compagnie de Marsile de Padoue : la publication du *Defensor pacis*, en juin 1324, fait scandale. Après une carrière brillamment entamée à Paris, c'est finalement l'exil auprès de Louis de Bavière, puis l'excommunication en 1328 au motif d'hérésie. Il meurt à l'automne 1328 en Italie.

« Aristote eut son Commentateur : Averroès ; l'averroïsme eut son prince : Jean, né à Jandun, dans le diocèse de Reims. Les deux noms étaient devenus si inséparables qu'il fallait, dit-on, avoir été jandunien pour être dit averroïste². » Le début de carrière de Jean de Jandun à l'université de Paris est brillant. Son enseignement est consacré aux œuvres d'Aristote acceptées par l'université, qu'il commente et dont il publie les commentaires. On répertorie aujourd'hui plus de trente œuvres dont il est l'auteur, et qui prennent essentiellement la forme de *Quaestiones*. Ainsi, dès 1309, alors qu'il n'est pas encore maître, il publie les *Quaestiones in parva naturalia*. Jean de Jandun a travaillé sur presque toute l'œuvre d'Aristote : la *Physique* (1315), la *Rhétorique* (1319), la *Métaphysique* (entre 1318 et 1325). Avant même d'être un lecteur et un commentateur d'Aristote, Jean de Jandun est un averroïste, dans le sens où son œuvre est essentiellement constituée et étayée par des textes d'Averroès, dont il propose de très larges extraits. Jean de Jandun n'a pas une pratique textuelle d'*auctoritas*, comme peut le faire un Guillaume de Sauqueville citant Aristote par exemple ; Jean livre le texte qu'il analyse et commente à son tour, il donne à ses auditeurs et ses lecteurs un contact textuel exceptionnel avec sa source, sans se réduire à un travail de copie servile ni d'imitation stérile. Il offre ainsi une « référence massive à Averroès et qualitativement remarquable³ ». Nous ne nous pencherons pas sur la question de la connaissance réelle que Jean de Jandun eut d'Averroès ni de la façon dont il s'est approprié ses œuvres, puisque Guillaume de Sauqueville n'argumente pas son attaque sur des éléments de contenu, mais reste sur une critique directe contre Averroès.

Jean de Jandun est le plus brillant commentateur d'Averroès du premier quart du XIV^e siècle, mais il n'est pas seul, à partir des années 1310, à s'intéresser de près au philosophe arabe⁴. A Paris, d'autres intellectuels partagent avec lui les thèses averroïstes, et ont dans

¹ Nathalie Gorochov, *Le Collège de Navarre de sa fondation (1305) au début du XV^e siècle (1418)*, Paris : Champion, 1997, p. 192-195.

² J.-B. Brenet, *Transfert...*, p. 11.

³ J.-B. Brenet, *Transfert...*, p. 15.

⁴ H. Riedlinger, dans l'introduction à l'édition des œuvres de Lulle, présente un panorama complet de l'environnement intellectuel des années 1310, et notamment dresse le portrait des maîtres présents à l'université

certain cas commencé à les professer avant lui. Citons, parmi les personnalités les plus marquantes : Barthélémy de Bruges, Jean de Göttingen, Antoine de Parme, maître ès arts et enseignant de 1310 à 1323, auteur notamment d'une *Quaestio de intellectu possibili et agente*. Thomas Wilton, maître en théologie d'origine anglaise, est présent à Paris entre 1311 et 1316, puis après 1320 ; on lui doit plusieurs quodlibets et une *Quaestio de anima intellectiva*. Gautier Burley, son élève, est en 1324 docteur en théologie. Hugo d'Utrecht est l'auteur d'un commentaire sur le *De anima*. Aucun cependant n'a autant écrit ni ne montre une connaissance aussi vaste d'Aristote et d'Averroès que Jean de Jandun.

Etant donnés les éléments chronologiques dont nous disposons sur le recueil de sermons de Guillaume de Sauqueville, nous pouvons penser que la critique formulée par Guillaume s'adresse à Jean de Jandun, dont l'enseignement à Paris jouissait d'un grand succès, et à son entourage. En effet, il est après 1310 l'intellectuel averroïste le plus en vue à Paris, et probablement le seul qui représente un danger qu'un prédicateur se doive de combattre. Comment le dominicain le combat-il ? Il ne va pas s'agir pour lui de riposter sur un terrain philosophique, mais bien sur le terrain de la prédication. Guillaume règle le compte d'Averroès en le qualifiant d'hérétique et de damné (*dicta hominis dampnati et heretici*), ce qui suffit à son procès et lui évite d'approfondir ses griefs. Au sujet des averroïstes, il constate que la parole est inefficace : ceux qui diffusent l'Écriture, ceux qui prêchent, n'arrivent pas à faire progresser leur influence, parce que leur attitude est inappropriée : le prédicateur doit en effet prêcher par l'exemple. Guillaume de Sauqueville réagit avant tout en tant que prédicateur et en tant que clerc. Son raisonnement aboutit donc à un constat de décadence du clergé.

b. Sur les traces de Raimond Lulle

Le plus connu des opposants à l'averroïsme au début du XIV^e siècle (après 1306) est Raimond Lulle. Et le style virulent adopté par Guillaume de Sauqueville envers Averroès et ses partisans n'est pas sans rappeler celui du Majorquin, présent à Paris entre 1309 et 1311. La comparaison entre les deux hommes ne s'arrête pas au style : ils partagent une conception

de Paris à ce moment-là. Voir *Raimundi Lulli opera latina, 154-155. Opera parisiensia anno MCCCIX composita*, ed. H. Riedlinger, Palma de Majorque, 1967.

semblable de l'action du prédicateur. Né à Majorque en 1232, Raimond Lulle¹ abandonne vers 1263 sa vie laïque et mondaine pour se convertir et se lancer dans l'action en faveur de la foi chrétienne. Son objectif sera alors, jusqu'à la fin de sa vie en 1315, la conversion des Infidèles, selon trois méthodes : la conversion à la foi chrétienne ; la rédaction d'un livre, qu'il intitule son *Ars*, capable de combattre les erreurs de l'Islam par des procédés rationnels ; enfin la création d'école où seraient enseignées les langues pratiquées par les musulmans. Malgré les difficultés qu'il rencontra à convaincre rois, papes et intellectuels, il persista jusqu'à la fin dans sa vie dans son projet. En 1309 il arrive à Paris et va y rester deux ans. Ce séjour fut très important car il conduisit à un changement dans l'action de Raimond Lulle, qui désormais va aussi combattre l'averroïsme. Ce sera son dernier voyage à Paris.

Lulle est venu à Paris faire approuver son *Ars brevis* par l'université. Il obtient bel et bien cette approbation par une assemblée² de quarante maîtres et bacheliers ès arts le 10 février 1310. Mais il découvre à cette occasion de nouveaux adversaires, les averroïstes, car l'influence d'Averroès est toujours sensible à l'université de Paris, malgré l'interdiction de 1277 : il entend parler d'éternité du monde, d'unité de l'intellect. Profondément heurté dans ses convictions de chrétien, refusant de soumettre la théologie à la philosophie – ce que les averroïstes tentent de faire, croit-il – il commence alors un combat de longue haleine, qui le hantera presque jusqu'à la fin de sa vie, puisqu'encore en 1312, dans le *Liber de sermonibus factis de decem preceptis*³, qu'il écrit à Majorque, il continue à critiquer les averroïstes. C'est Lulle qui assure la fortune de ce nouveau terme, *averroïsta*, en publiant entre octobre et décembre 1310 la *Disputatio Raimundi et Averroïstae*. Raimond Lulle a qualifié ses adversaires de divers noms faisant tous référence à l'erreur averroïste : *Averroïm haereticum imitantes et averroïsta christianus dans le Liber lamentationis, consequaces Averroïstae dans les Sermones contra errores Averroïstae*. La doctrine d'Averroès est pour lui une hérésie, et il se sent obligé de lancer contre elle une action missionnaire, comme ce qu'il a déjà fait envers les

¹ Anthony Bonner, Charles Lohr, « Raymond Lulle », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris : Letouzey & Ané, 1988, t. 13, col. 171-187. Joseph Salvat, « Ramon Llull », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Paris : Fayard, 1993, p.1245-1247.

² H. Denifle et A. Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. 2, p. 140-141, n° 679. Parmi les 40 signataires, on découvre un *Gilebertus de Normandia*, que J. N. Hillgarth, dans *Ramon Lull and lullism...*, propose d'identifier à Guillaume de Sauqueville en rectifiant par la leçon *Guillelmus* (p. 118 et 155 sq.) L'auteur revient également sur les arguments en faveur de l'authenticité de ce document, un temps mis en doute.

³ *Raimundi Lulli opera latina, XV. Summa sermonum in civitate Maioricensi annis MCCCXII-MCCCXIII composita*, ed. F. Dominguez Reboiras et A. Soria Flores, Turnhout : Brepols, 1987 (Corpus christianorum, Continuatio medievalis, 76). Dans le sermon 8, par exemple, consacré au thème du faux témoignage (à partir de Ex. 20, 16 et Deut. 5, 20), Lulle revient longuement sur les opinions averroïstes.

musulmans. Ce sera cette fois une mission à l'intérieur même du royaume¹. Et il s'y emploie en rédigeant, entre octobre 1310 et juin 1311, une dizaine d'œuvres combattant l'averroïsme. Parmi ceux-ci, le *Liber de syllogismis contradictoriis*, rédigé à la suite du *Liber contradictionis* en février 1311, rassemble en 44 articles les idées qu'il prête à Averroès et contre lesquelles il apporte des arguments². Raimond Lulle choisit donc l'action pour combattre les averroïstes de l'université. Il a donc logiquement cherché le soutien du roi de France : plusieurs de ses ouvrages sont dédiés au roi ou font appel à son aide pour combattre l'hérésie. C'est le cas des *Sermones contra errores Averrois*, composés en avril 1311, qui commencent³ sur une invocation au roi Philippe le Bel. Lulle va même, dans le *Liber de ente*, rédigé en septembre 1311, jusqu'à s'adresser directement au pape et aux Pères du Concile de Vienne. R. Imbach⁴ a souligné le durcissement des positions lulliennes en quelques années seulement, perceptible par exemple dans le vocabulaire employé pour désigner l'adversaire. On peut mettre en lien cette attitude intransigeante d'un homme déjà âgé avec le bouleversement que représente pour lui l'averroïsme, la « négation même de sa pensée », dit R. Imbach, mais aussi avec la présence avérée à l'université de Paris de maîtres favorables aux thèses averroïstes, et avec le début de l'enseignement de Jean de Jandun en 1310, vif renouveau de la pensée averroïste⁵.

En l'espace de quelques mois, Raimond Lulle multiplie les livres et les démarches pour se faire entendre. Il répète inlassablement les mêmes arguments anti-averroïstes. Ses dix *Sermones contra errores Averrois* n'ont rien en commun avec ceux d'un Guillaume de Sauqueville, par exemple : il s'agit en réalité plutôt de dix propositions averroïstes qu'il discute en alternant les arguments favorables et opposés, pour aboutir à une conclusion

¹ Ruedi Imbach, « Lulle face aux averroïstes parisiens », dans *Raymond Lulle et le pays d'Oc*, Toulouse : Privat, 1987, p. 261-282 (Cahiers de Fanjeaux, 22). Les principaux textes anti-averroïstes de Lulle, datant de son quatrième séjour parisien, ont été édités : *Raimundi Lulli opera latina, V. Opera parisiensia anno MCCIX composita*, ed. H. Riedlinger, Palma de Majorque, 1967 ; *Raimundi Lulli opera latina VI à VIII*, ed. H. Harada ou H. Riedlinger, Turnhout : Brepols, 1975-1980 (Corpus christianorum, Continuatio medievalis, 32-34). Pour plus de détails sur leur contenu, voir l'article de R. Imbach. La liste complète des œuvres datant de ce quatrième séjour sont données dans : Moreno Rodriguez (Felipe), *La lucha de Ramon Llul contra el averroismo entre los años 1309-1311*, tesis doctoral, Madrid : Universidad Complutense (Departamento de historia de la filosofía), 1982, p. 8-20.

² Ainsi n° 11 : *Deus non potest facere resurrectionem*, n° 16 : *mundus est eternus* ; n° 32 : *impossibile est virginem parere*.

³ *Raimundus existens Parisius, cognoscens magnum periculum per errores Averrois multiplicatum, supplicat quantum potest, excellentissimo domino Philippo, Francorum regi ac venerande Parisiensi universitati sive facultati, quod errores Averrois a civitate Parisius extirpentur*.

⁴ R. Imbach, *art. cit.*, p. 270-271.

⁵ « On peut affirmer avec certitude que plusieurs maîtres – parmi eux notamment Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun – ont professé les doctrines, ou plus exactement les *thèses* que Lulle attribue à son adversaire. Il est dès lors permis d'en inférer que Lulle vise ces artiens. » (R. Imbach, *art. cit.*, p. 275, souligné par l'auteur). L'étude chronologique serrée de la période 1309-1311, proposée par H. Riedlinger, soutient ce raisonnement.

conforme à la foi chrétienne. Ce sont des raisonnements qu'il livre tout prêts, sous une forme brève, logique et mémorisable, et qu'il met à disposition de ses adversaires pour les convaincre, mais aussi, probablement, de ceux qui voudraient s'en servir pour l'aider dans son combat. D'où son invitation à composer d'autres *sermones* : *alii sermones fieri possunt*, qui puissent détruire les erreurs des averroïstes (*ad destruendum predictos errores*). Lulle place beaucoup d'espoir dans l'action qu'il lance dans le royaume, et la prédication est l'une des voies qu'il compte suivre pour combattre l'hérésie.

La piste du lullisme dans les sermons de Guillaume de Sauqueville a déjà été explorée par Vincent Serverat¹, qui, en 1995, a proposé une lecture du sermon 11, l'objet de sa recherche étant de déterminer quelle avait pu être la vision portée par les contemporains sur Raimond Lulle. V. Serverat est parti d'emblée sur le postulat chronologique que les sermons de Guillaume de Sauqueville datent des années 1297-1305², ce que nous allons tout de suite mettre de côté. Dans le sermon 11, Guillaume suit la métaphore de la chaussure. Dans une première partie consacrée à une étude morale (*ad mores*), il revient sur l'un de ses thèmes favoris, les bénéfices ecclésiastiques, qui, déplore-t-il, font l'objet de tant de convoitise de la part des puissances laïques que l'Eglise se retrouve complètement dépouillée. Dans une deuxième partie moins pragmatique (*ad propositum*), il établit une comparaison entre la foi, chaussure de l'intellect, et l'espérance, chaussure de l'affect. Ces deux vertus sont destinées à protéger et soutenir ces deux facultés de l'âme humaine, la charité jouant de surcroît le rôle de forme de la chaussure. Le second paragraphe de la deuxième partie va maintenant retenir notre attention (*ostendo secundo quod sine caritate pedes anime nimis arctarentur*). Guillaume de Sauqueville part de l'idée que c'est la foi qui maintient le pied ; il souligne cette idée sémantiquement puisqu'il emploie le verbe *arctare*, qui peut même prendre le sens plus négatif de « restreindre », « gêner », pour désigner cette fonction, signe de la vigueur de la foi et de son efficacité. C'est la *sciencia* qui est cause de souffrance : elle fait enfler l'intelligence, qui se trouve alors trop à l'étroit dans sa chaussure. Guillaume s'appuie sur le verset I Cor. 8, 1, qui lui fournit une preuve parfaite : *sciencia inflat, caritas edificat*. Plus précisément,

¹ V. Serverat, « Trouver chaussure à son pied. Un passage anti-lullien dans un sermon de Guillaume de Sequavilla », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62, 1995, p. 443-469. Le sermon 11 est un sermon pour le dimanche de Quinquagésime, selon Schneyer. F. 25ra-28rb : *Maior horum est caritas* (I Cor. 13, 13). Quamuis dicat vulgare prouerbium : « Iuxta talem formam tale calciamentum », nihilominus... L'auteur propose une édition du sermon 11 en annexe de son article.

² V. Serverat reprend les conclusions couramment admises sur le recueil de sermons : le terminus *a quo* est 1297 puisqu'on lit un sermon consacré à saint Louis, le terminus *ante quem* est 1305 car Guillaume fait une allusion à Jeanne de Navarre, morte en 1305.

Guillaume de Sauqueville accuse la *sciencia philosophica* : c'est elle qui éloigne de la foi car elle pousse au doute. On lit alors sous la plume du dominicain une première attaque dont le réalisme permet de penser qu'elle est dirigée contre au moins un de ses contemporains : *una paupercula vetula minus dubitat in fide quandoque et melius credit quam unus magister in theologia*. Guillaume de Sauqueville critique la pratique et la connaissance philosophiques, qui mettent en doute la foi. Et il est arrivé qu'un maître en théologie se rende coupable de telles convictions, ce qu'il souligne de manière assez brutale¹. Guillaume précise alors deux groupes de personnes dont l'intelligence est excessivement enflée à cause de la *sciencia philosophica*. Les premiers (*aliqui*) ont complètement abandonné la foi.

Aliqui propter nimiam inflaturam, propter nimiam scienciam, totaliter calceum deposuerunt, apostatauerunt et turpiter errauerunt, et tamen, quod nimis est absurdum, dicta talium frequentius allegantur in scola theologie quam dicta sanctorum.

Guillaume emploie à leur sujet des termes très forts, selon la terminologie universitaire utilisée dans les cas de controverse : ils ont par le passé renié la foi (*apostatauerunt*) et se sont lourdement trompés (*turpiter errauerunt*). Cependant, il remarque que ces personnes jouissent encore à son époque d'un certain renom à l'université, et sa formulation nous rappelle la phrase du sermon 39 dirigée contre Averroès : *in curia prepositi, in scola fidei, libentius leguntur et curiosius allegantur littere philosophorum gentilium*. Guillaume de Sauqueville fait le même constat que Raimond Lulle : on rencontre encore à l'université de Paris des idées contraires à la foi. Les paroles de ceux qui les professent sont même plus répandues que les paroles des saints : on peut encore les *allegare*, les utiliser comme *auctoritates*. Dans les deux sermons il fustige les philosophes qui font l'objet d'un enseignement, et nomme ouvertement Averroès dans le sermon 39.

¹ La figure de la *vetula* est un classique du discours sur la foi au Moyen Âge : elle symbolise, à côté des *simplices* et autres *illiterati*, les fidèles susceptibles de se laisser emporter les fausses ou mauvaises croyances. La *vetula* s'oppose au clerc instruit et à la foi solidement ancrée. Les prédicateurs doivent donc prendre particulièrement soin de cette catégorie de la population, et renforcer leur foi par une prédication efficace. Mais, dans le discours de l'Eglise hantée par la crainte de l'hérésie, la *vetula* servait aussi, comme ici chez Guillaume de Sauqueville, à valoriser l'ignorance et symbolisait l'impossibilité des simples laïcs à accéder à une foi plus éduquée. Guillaume reprend ce poncif, connu notamment sous la plume de Thomas d'Aquin, dans un sermon sur saints Pierre et Paul (*plus scit modo una vetula de his que ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi*, dans *Opera omnia*, Parme, XXIV, 228A). Voir l'analyse de Jean-Claude Schmitt dans « Du bon usage du *Credo* », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome (juin 1979), Rome : Ecole française de Rome, 1981, p. 337-361. La *vetula* est aussi une figure connue des *exempla*, comme chez Etienne de Bourbon, où elle a la plupart du temps mauvaise presse, sauf dans cet *exemplum* (*De dono sciencie*) : une *vetula* répétant régulièrement le *Credo*, le *Pater* et l'*Ave*, perd le don des larmes quand elle ajoute la lecture du Psautier. Voir A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon...*, Paris : Renouard, 1877, p. 179, n° 206. J.-C. Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris : Flammarion, nouv. éd. 2004, p. 56-57. Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*, Berkeley: University of California press, 1982.

Le deuxième groupe critiqué par Guillaume de Sauqueville est cette fois composé de contemporains, l'usage du présent dans la description est en effet constant.

Alii habentes pedem inflatum destruunt calceum quia, presumentes aliqui de scientia sua et de ingenio naturali, nituntur scientificè demonstrare ea que sunt materie fidei, quod non est fidem astruere set destruere, dicente Gregorio : « Diuina operatio si ratione comprehenditur, non est admirabilis ; nec fides habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum. »

Cette deuxième catégorie de personnes enflées par la *scientia philosophica* s'attaque aux fondements de la foi pour les démontrer *scientificè*, avec leur science, leur raison, selon une démarche de philosophe. Ce faisant elles détruisent la foi, sans pour autant la renier, contrairement à ce que faisaient les philosophes cités plus haut. Ce sont donc bien des chrétiens, qui s'appliquent à démontrer les fondements de la foi de manière rationnelle. Selon Guillaume de Sauqueville, cette démarche est dangereuse et stérile. Qui peut-il viser ici ? Cette volonté de scinder foi et raison, d'autres ont eu l'occasion de la déplorer avant lui. Cette question nous ramène à l'histoire de l'université de Paris à partir du milieu du XIII^e siècle, et à l'introduction progressive des livres d'Aristote¹. Depuis cette époque, sans contester la place de la philosophie, l'université se trouve en situation de tension entre la philosophie, pratiquée comme méthode de raisonnement à la faculté des arts, et la théologie, qui domine alors le champ intellectuel. Quelques tentatives de conciliation ont eu lieu au cours du siècle précédent, notamment celle de Thomas d'Aquin. Raimond Lulle s'est lui aussi rendu compte de cette dissension entre foi et raison, telle qu'elle est perceptible à l'université de Paris au début du XIV^e siècle, et il le dit dans des termes tout à fait similaires à ceux qu'emploie Guillaume. En février 1311, il termine à Paris la rédaction de sa *Lamentatio philosophie*, dédiée à Philippe le Bel et dirigée contre les averroïstes. Voici comment, dans le prologue, il présente son constat² :

Ad vos recurro [...] pro justitia cum auxilio impetrando de injuria mihi in vestra civitate Parisiensi ab Averroistis collata, asserentibus, quod secundum meum modum intelligendi, videlicet intelligibile, quod est meum subjectum, fides catholica est erronea atque falsa ; set per credere ipsam veram esse dicunt ; et ideo faciunt mihi valde magnam injuriam, quia meus intellectus non implicat per intelligere et credere contradictionem. [...] Quod de cetero

¹ Nous allons éviter de broser à grands traits l'histoire intellectuelle à l'université de Paris dans la deuxième moitié du XIII^e siècle en renvoyant à : L. Boulbach, « Philosophie », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris : PUF, 2002, p. 1081-1094. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris : Payot, 1986, rééd. 1999, surtout chap. VIII p. 413-590.

² *Raimundi Lulli opera latina*, VII, op. cit., prologue p. 86-89.

dicant, se credere catholicam sanctam fidem, et quod dicant, quod non intelligunt ipsam esse falsam, se autem excusant, quod non possunt intelligere, quod virgo posset parere filium, nec quod de nihilo fiat aliquid, et sic de aliis articulis fidei, concedendum est quoad sensum et imaginationem, set non quoad duodecim imperatrices divinas [...], que sunt de principiis theologie, Deo existente subjectum ipsius theologie, possunt agere ad placitum, quod virgo pariat puerum et hujusmodi.

Comme Guillaume de Sauqueville, Raimond Lulle refuse la distinction proposée par les averroïstes entre foi et raison : pour lui, l'acte de foi n'implique pas de contradiction avec la démarche rationnelle. Cherchant à prouver cet acte de foi par la raison, les averroïstes sont conduits à déclarer fausse la doctrine catholique, mais elle est vraie, selon eux, si l'on reste dans le domaine de la foi. Sauqueville et Lulle constatent de la même manière l'impasse dans laquelle se trouve la raison puisqu'elle décrète faux le dogme chrétien, ce qui ne peut être. Tous les deux sont également effrayés par les conséquences de cette attitude qui conduit à la destruction de la foi, selon Guillaume. Raimond, quant à lui, prend une nouvelle fois la plume pour combattre les averroïstes.

c. Jean de Jandun, encore lui

La présence, à l'appui des critiques de Guillaume de Sauqueville, d'une citation de Grégoire le Grand, n'est pas anodine. La citation en elle-même fait partie des lieux communs sur la foi et sur le *meritum fidei* ; elle a été utilisée très souvent par les auteurs médiévaux. Guillaume de Sauqueville l'a très certainement choisie dans le *Manipulus florum*¹, dans la rubrique Fides. On voit bien quelle est la logique suivie par Guillaume et pourquoi il insère cette citation : ceux qui usent de leur raison, et non pas de leur foi, pour approcher du mystère divin, rabaissent en réalité la foi puisque, comme le dit Grégoire, la foi n'a aucun mérite quand la raison lui apporte l'expérience. C'est peut-être prendre un peu trop au pied de la lettre la phrase de Grégoire, et en tirer une conclusion excessive sur le rôle de la foi². Grégoire

¹ Le sermon 11 est particulièrement fourni en *auctoritates* : on compte 21 citations à l'appui du raisonnement de Guillaume, dont 14 issues du *Manipulus florum* (rubriques *Ecclesia, Amor, Caritas, Honor, Fides* et *Caro sive corpus*).

² Voici le passage complet de Grégoire : *Prima lectionis hujus evangelice questio animum pulsat, quomodo post resurrectionem corpus dominicum verum fuit, quod clausis januis ad discipulos ingredi potuit. Sed sciendum nobis est quod divina operatio si ratione comprehenditur, non est admirabilis ; nec fides habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum. Set hec ipsa nostri Redemptoris opera, que ex semetipsis comprehendi nequaquam possunt, ex alia ejus operatione pensanda sunt, ut rebus mirabilibus fidem prebeant facta mirabiliora. Illud enim corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod videlicet ad humanos oculos*

propose une lecture de l'évangile de Jean (20, 19-31) et s'interroge sur la réalité du corps du Christ après la Résurrection. Le raisonnement de Grégoire montre en réalité que l'on ne peut appliquer une logique rationnelle à tout type de question, puisque parfois elle se trouve dépassée, comme dans le cas de la Résurrection : *juxta humanam rationem sibi valde contraria ostendit*. Cependant la réalité de la Résurrection ne saurait être contestée, elle dépasse donc la raison et ne peut être saisie que par la foi. Guillaume a très certainement utilisé le *Manipulus florum* sans se référer au texte de Grégoire.

Comme cela a été dit, cette citation de Grégoire fait partie des lieux communs de la pensée scolastique. Raimond Lulle lui-même a cité à de très nombreuses reprises cette phrase de Grégoire : ses conceptions personnelles sur le *meritum fidei* et sur la relation entre foi et raison ont été souvent l'objet de critiques de la part de ses contemporains, qui visaient sa forte confiance dans le rôle de la raison. Raimond s'en est souvent défendu et a souvent débattu cette question, avec la phrase de Grégoire le Grand en arrière-plan¹. L'un des commentateurs de Grégoire et de son homélie 26 connut tout de même un retentissement plus important que les autres : il s'agit de Jean de Jandun, qui, dans ses *Questiones de anima*, commente le traité du Stagirite et expose ses conceptions aristotélistes, voire averroïstes, sur l'immortalité de l'âme, la Résurrection, la raison. La troisième partie de ses *Questiones*, rédigées entre 1315 et 1318², comporte une série de questions consacrées à l'intelligence, dont la cinquième est intitulée : *utrum anima intellectiva sit forma substantialis corporis humani*. C'est là que Jean prend position, en philosophe aristotélicien, sur la question de la foi et de la raison, en s'appuyant sur l'extrait de l'homélie 26 de Grégoire³. Jean de Jandun s'interroge sur les liens entre l'intellect et le corps s'appuie sur de très nombreuses citations d'Averroès et d'Aristote,

per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis. Quid ergo mirum si clausis januis post resurrectionem suam in eternum jam victurus intravit, qui moriturus veniens non aperto utero Virginis exivit ? Set quia ad illud corpus quod videri poterat, fides intuentium dubitabat, ostendit eis protinus manus et latus ; palpandam carnem prebuit, quam clausis januis introduxit. Qua in re duo mira, et juxta humanam rationem sibi valde contraria ostendit, dum post resurrectionem suam corpus suum et incorruptibile et tamen palpabile demonstravit. (Gregorius Magnus, *XL homiliarum in Euangelia libri duo*, PL 76, lib. 2, hom. 26, cap. 1, col. 1197C).

¹ Nous ne nous attardons pas sur la question de la foi chez Raimond Lulle. Voir plutôt J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and lullism*, op. cit., p. 254sq. V. Serverat signale aussi cette référence, art. cit., p. 450. Les occurrences de la citation dans l'œuvre de Lulle sont très nombreuses : J. N. Hillgarth en cite quelques unes, où il apparaît que Lulle a eu une interprétation fluctuante au cours du temps, en exaltant tantôt la foi, tantôt la raison. Dans l'*Ars compendiosa Dei*, par exemple, composé à Montpellier en 1308, l'extrait de Grégoire fait l'objet d'une distinction complète dans le chapitre 30 (édité par M. Bauzá Ochogavía, Turnhout : Brepols, 1985, p. 327).

² Il s'agit de la deuxième rédaction de cette œuvre. Voir O. Weijers, *Le travail intellectuel à la faculté des arts de Paris : textes et maîtres*. 5 : J, Turnhout : Brepols, 2003, p. 94-96. Le texte n'a pas fait l'objet d'édition moderne. Le passage donné ci-dessus provient de l'édition de Venise de 1480 (non paginé). Il a été traduit par E. Gilson, *La philosophie médiévale...*, p. 690. Pour une analyse de l'œuvre, voir A. Pacchi, « Note sul commento al *De anima* di Giovanni di Jandun », dans *Rivista critica di storia della filosofia*, 13, 1958, p. 372-383.

³ Voir J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and lullism...*, p. 252-253.

il cite rarement d'autres auteurs. Dans sa cinquième question cependant, voici comment il s'exprime sur le rôle de la raison et celui de la foi :

Dico etiam et teneo firmiter hanc substantiam habere virtutes quasdam naturales que non sunt actus aliquorum corporalium organorum, set fundantur immediate in essentia anime, et sunt intellectus possibilis et agens et voluntas. Iste quidem virtutes sunt elevate supra materiam et capacitatem materie corporalis superexcellunt et facultatem ejus superegreduuntur ratione substantie anime quam consequuntur que non potest totaliter includi a materia ; et quamvis ipsa sit in materia, tamen remanet ei aliqua actio in qua materia corporalis non communicat. Et omnia talia attributa ei secundum fidem nostram verissima sunt simpliciter et omnino. Et quod ipsa pati potest ab igne corporali et reuniri corpori post mortem jussu Creatoris Dei. Horum autem demonstrationem inducere non intendo neque scio esse possibile, set simplici fide hec puto esse credenda, ut et alia multa que credenda sunt sine ratione demonstrativa, sola auctoritate Sacre Scripture et divinis miraculis approbata, et sic recipiendo talia nos meremur. Dicunt tamen doctores fidem non habere meritum ubi humana ratio prebet experimentum.

Ce passage a été souvent analysé¹. Il eut également un certain retentissement au début du XIV^e siècle, par la position étonnante qu'adopte Jean de Jandun, par la « nuance d'incrédulité railleuse » qu'il adopte, comme le soulignait E. Gilson². Tout en ne reconnaissant que les vertus de la raison, Jean de Jandun affiche de manière volontairement passive les droits de la foi : il renonce à démontrer les capacités de l'âme (*Horum autem demonstrationem inducere non intendo neque scio esse possibile*), tout simplement parce que cela lui semble incompréhensible, au-delà de sa raison, laisse-t-il entendre. Tout en démontrant son accord complet avec les thèses aristotéliennes et averroïstes, Jean fait preuve d'une soumission détachée au dogme chrétien, qui souligne de manière inévitable la contradiction des deux postures, des deux systèmes de pensée. Il est un pur produit de la condamnation de 1277 poussée jusqu'à l'absurde : il peut professer des doctrines philosophiques contraires à la foi tout en préservant le rôle de la foi chrétienne. Il souligne aussi que la foi (*simplici fide*) permet de croire ce qui est assuré par l'Écriture et les miracles. Guillaume de Sauqueville, lui, insiste sur le fait qu'Averroès n'a aucun miracle à son crédit (*Averoy's miracula non fecit*).

¹ E. Gilson, *La philosophie médiévale...*, p. 689-690. S. MacClintock, *Perversity and error. Studies in the averroist John of Jandun*, Bloomington (Ind.), 1956, p. 94-95.

² E. Gilson, *La philosophie médiévale...*, p. 689. L'auteur conclut ainsi son analyse : « Il est donc très probable que l'averroïsme de Jean de Jandun est une forme savante de l'incrédulité religieuse et qu'on peut le considérer comme un ancêtre des libertins. »

E. Conclusion

La présence sous la plume de Guillaume de la phrase de Grégoire, régulièrement relue et réinterprétée par les scolastiques, est probablement plus une coïncidence qu'un argument choisi en réponse à la cinquième *questio* de Jean de Jandun. Mais elle témoigne tout de même d'une réaction vive à des paroles et à des textes précis. Les sermons de Guillaume sont dans la droite ligne de ce qu'a pu écrire Raimond Lulle, et les deux hommes combattent le même ennemi : l'étude d'Averroès à l'université, personnifiée par Jean de Jandun. Tous ces éléments nous rattachent aux années 1310-1315. Mais même si le séjour à Paris de Lulle a représenté la phase la plus virulente de la lutte, Jean de Jandun est resté maître ès arts à Paris jusqu'en 1324¹. Qui est le *magister in theologia* dont la foi serait moins ferme que celle d'une pauvre vieille femme ? Rien ne permet de le dire². On ne peut que tenter de saisir le contexte dans lequel parle Guillaume de Sauqueville et mettre en rapport des hommes, des textes et des faits.

Les paroles de Guillaume de Sauqueville au sujet de la philosophie et d'Averroès en particulier montrent de la part du dominicain un certain malaise devant un domaine qu'il ne semble pas bien connaître, et devant les limites qu'il découvre à son rôle de prédicateur. Comme il le souligne dans le sermon 22 (f. 59vb), la parole seule, la *persuasio verborum*, ne suffit pas dans tout ce qui touche à la foi :

Vult dicere quod in scola fidei non habet efficaciam persuasio uerborum set ostensio operum secundum ueritatem. Ille solus in scola fidei efficaciter arguit, qui ea que uerbis persuadet operibus ostendit. [...] Virtutes bene predicamus ore set non ostendimus eas opere.

Et c'est bien ce qu'il reproche aux averroïstes : ils croient Averroès sans preuve concrète : *Averoy miracula non fecit*. Mais en ce qui concerne la prédication, la conclusion se devine alors sans peine : la parole ne suffit plus. Nous verrons plus loin que les reproches que Guillaume adresse à ses contemporains hommes d'Eglise, en particulier sur leur

¹ Le sermon 39 offre une possibilité de datation : il a été composé pour la fête de la Conception de la Vierge, et l'évangile du jour indique qu'il s'agit du deuxième dimanche de l'Avent, ce que confirme une mention au f. 102va. Cette coïncidence de dates concerne les années 1308, 1314 et 1325. Cette méthode de datation n'ayant pas donné de résultat homogène pour l'ensemble du recueil, nous signalons cette conclusion avec prudence.

² Parmi les noms qui viennent à l'esprit, celui de Jean de Pouilly est le plus crédible. Disciple de Godefroid de Fontaines, maître en théologie en 1306, il est un ardent défenseur de l'aristotélisme et enseigne jusqu'en 1321, date à laquelle il fut révoqué de l'université. On ne peut pourtant pas écarter celui de Marsile de Padoue, mais nous sommes peu renseigné sur ces activités universitaires dans les années 1310.

comportement, montre qu'il ne croit plus à la valeur d'exemple qu'ils peuvent exalter. Le devoir de *predicare verbo et exemplo* est de plus en plus problématique pour lui.

Ce qu'écrit Guillaume de Sauqueville montre une réaction à la pratique philosophique telle qu'il pouvait la voir à l'université de Paris. Au-delà du cercle des prédicateurs, dont la mission incitait fortement à combattre les « hérésies », quelles qu'elles soient, cette attitude d'opposition dogmatique fut certainement très répandue au début du XIV^e siècle¹ et contribua à forger l'image d'Averroès telle qu'elle a perduré pendant des siècles : « le type même du philosophe impie », comme la définit Jean Jolivet², en soulignant que « c'est principalement à titre d'image exemplaire que son souvenir s'est perpétué. »

II – La fête de la Conception de la Vierge

Le nombre important de sermons en l'honneur de Marie a déjà été remarqué dans le recueil de Guillaume de Sauqueville. Cet attachement à la Vierge est également illustré de manière spectaculaire par la présence dans le sermon 39 d'un *exemplum* consacré à la fête de la Conception de la Vierge, mais aussi par de nombreux passages où le dominicain développe ses opinions sur ce sujet délicat. En effet, Guillaume de Sauqueville prend position sur un thème très particulier : en tant que prédicateur, il sait que la fête n'est pas officiellement reconnue par l'Eglise, même si elle est effectivement célébrée. La fête de la Conception de la

¹ Nous nous rapprochons donc de la conclusion proposée par F. Van Steenberghen au sujet de Raimond Lulle : « A partir de 1309 le nom d'Averroès et le terme averroïstes font leur apparition dans les écrits de Lulle ; il ne semble pas que cela trahisse un contact personnel avec les œuvres du philosophe arabe, ni une connaissance précise des ses positions philosophiques ; Raymond vise plutôt des philosophes chrétiens qui, autour de lui, subissent d'une manière excessive l'influence de la philosophie païenne, en particulier de la philosophie arabe et de son représentant le plus connu et le plus estimé au début du XIV^e siècle : Averroès. » Voir F. Van Steenberghen, « La signification de l'œuvre anti-averroïste de Raymond Lull », dans *Estudios lulianos*, 4, 1960, p. 113-128.

² J. Jolivet, « Averroès et nous », dans *Multiple Averroès : actes du colloque international organisé à Paris à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès (Paris sept. 1976)*, Paris : Belles Lettres, 1978, p. 8. L'auteur propose un parallèle très éclairant avec les représentations iconographiques d'Averroès. Sur ce même sujet, voir aussi la conclusion de N. Bériou au colloque *Averroès et l'averroïsme*, avec d'autres exemples de fresques notamment, *op. cit.*, p.332-333.

Vierge est aussi un sujet de controverse qui divise théologiens et ecclésiastiques, notamment à l'université de Paris. Au moment où Guillaume écrit son sermon, son propre ordre ne reconnaît pas la Conception immaculée et parmi ses confrères, plusieurs ont clairement manifesté leur opposition à cette idée. L'étude de l'*exemplum* d'Helsin sera notre point de départ.

A. L'*exemplum* d'Helsin

Dans le sermon 39¹, Guillaume de Sauqueville aborde de manière très claire et détaillée la question de la fête de la Conception de la Vierge. Voici, de manière succincte, le plan du sermon et l'argumentation du prédicateur :

Erunt signa in sole et luna (Luc. 21, 25). Exemple : le lever du soleil et l'arrivée de la nouvelle lune permettent de deviner le temps qu'il va faire.

Comparaison : soleil = Christ et lune = Marie. Le soleil apporte à la lune un complément de lumière (ie de perfection) ; la lune éclipse le soleil en apparence seulement.

Comparaison de la Conception du Christ et de celle de la Vierge : ce sont des signes du temps de la grâce.

Division : les deux conceptions furent miraculeuses.

confirmatur res dubia miraculo multiplici : erunt signa

germinatur letitia festi titulo duplici : in sole et luna

Partie 1 : deux sortes de lettres sont scellées :

Littera secreti = Marie qui a conçu le Fils de Dieu. Elle a reçu un double sceau : la sainteté, la virginité.

¹ f. 101va-104va : *erunt signa in sole et luna* in Luca. (21, 25). Ortus solis et exordium noue lune habent illud commune... On trouve au bas du folio 102va l'indication de l'occasion du sermon : *de Conceptione beatae Virginis*, de la même main que celle qui a copié le corps du texte.

Littera testimonii = l'Ancien et le Nouveau Testaments. Sceau = miracle. Ces lettres attestent de la Conception de la Vierge, de même que de sa vie, sa nativité, son assomption, car elles rapportent des miracles.

Exemplum des moines en bateau : Cum abbas quidem cum multis monachis nauigaret per mare occidentale, subita et horribili tempestate perteriti inceperunt sanctos diuersos in suorum auxilium inuocare et multa eisdem uouere. Tunc abbas dixit eis : « Inuocemus Uirginem Mariam omnium sanctorum potentissimam ». Quod cum facerent, apparuit eis angelus dicens quod a tempestate liberarentur si Deo et beate Marie promitterent quod festum conceptionis eius de cetero celebrarent et alios celebrare docerent et cum ignorarent diem et officium, docuit eos de utroque, dicens quod facerent officium natiuitatis, mutando solum nomen natiuitatis in uerbum conceptionis.

Partie 2 : les oiseaux chantent au lever du soleil, et les hommes magis exultant à la nouvelle lune.

Oiseaux = anges, lever du soleil = Nativité du Christ.

Nouvelle lune = Conception de la Vierge.

Certains ne célèbrent pas la fête : reputat mortale peccatum facere festum conceptionis.

Comparaison avec la fête de l'Assomption de la Vierge.

Il s'agit donc bien pour le prédicateur de défendre dans ce sermon la fête de la Conception de la Vierge. Guillaume de Sauqueville se garde d'entrer dans la controverse théologique et essaie de s'en tenir principalement à la question de la fête. Ce sermon pose plusieurs questions très intéressantes, et tout d'abord une question historique : ce n'est officiellement qu'en 1388 au chapitre de Rodez que l'ordre dominicain se prononce favorablement à l'instauration de la fête de la Conception de la Vierge, au titre de la sanctification. L'*exemplum* place donc Guillaume dans une situation embarrassante, parce qu'il n'aborde pas du tout la sanctification et insiste au contraire sur le nom même de fête de la Conception. Même si l'on sait que tous les Dominicains n'étaient pas du même avis sur cette question, il est étonnant de lire des propos si clairs en faveur de la fête. Il sera donc intéressant de replacer les propos de Guillaume de Sauqueville dans le contexte des années 1300-1315, notamment après la période où Duns Scot enseigna à l'université de Paris. On

remarque également que Guillaume de Sauqueville emploie un *exemplum* à l'appui de son développement, ce qui est peu habituel chez lui.

Des collections de récits miraculeux consacrées à Marie se sont formées au cours du Moyen Age, en français et en latin. G. Philippart¹ a souligné la rareté des récits de miracles pendant le premier millénaire et l'apport important, pendant cette même période, de récits venus d'Orient. Les collections écrites apparaissent essentiellement vers le XI^e siècle, au moment où se développe le culte marial, et se multiplient au cours des siècles suivants, au point de supplanter tous les autres genres de recueils de miracles. Puis le passage de ces textes écrits en latin à une version en langue vernaculaire s'est fait à partir du XII^e siècle. La diffusion de ces récits a donc été d'une très grande complexité, et il est souvent difficile de déterminer leur source. Recueilli parce que phénomène « anormal », le miracle se diffuse ensuite en latin et en même temps en langue vernaculaire : il est traduit, ou plutôt recomposé et adapté, mis en vers, et plus tard interprété dans des séquences théâtrales. Dans l'ordre dominicain, ce mouvement de mise par écrit se fait également sentir, et se trouve lié à l'effort de constitution de livres de travail pour les prédicateurs. On sait également que les Dominicains étaient attachés à la Vierge par un lien particulier. Ce mouvement marial s'est aussi manifesté dans la prédication. Il reste aujourd'hui quantité de sermons dominicains prêchés en l'honneur de la Vierge, et l'on connaît également de nombreux recueils de récits et d'*exempla* qui laissent une large place à la Vierge. Les récits consacrés à la Vierge prennent donc une place particulière dans les recueils et dans les sermons dominicains. L'*exemplum* utilisé par Guillaume n'est pas un miracle marial au sens propre : un récit, généralement bref mettant en scène une intervention volontaire de la Vierge, bénéfique ou punitive, et qui vient interrompre le cours prévisible des choses². La Vierge elle-même n'apparaît pas, mais l'action se déroule à son profit.

Cet *exemplum* est issu d'un récit beaucoup plus long, connu sous le nom de miracle d'Helsin, du nom de l'abbé qui en est originellement le héros. Dans la forme que lui donne Guillaume de Sauqueville, il faut noter, outre la brièveté et le rythme du récit, qui sont des traits propres à l'*exemplum*, les trois principaux éléments qui articulent la narration : les moines dans la tempête, l'apparition d'un ange, la désignation précise de la fête de la

¹ Guy Philippart, « Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval », dans *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris : Beauchesne, 1994, p. 563-590.

² La définition est empruntée à Guy Philippart, art. cit., p. 564. L'auteur insiste sur la définition du genre : « la spécificité du miracle marial tient exclusivement à son héroïne ». L'article donne les traits principaux de la création et de l'évolution du genre, appuyés sur de nombreuses sources documentaires.

Conception. C'est l'association de ces trois termes qui crée l'originalité de l'*exemplum* du dominicain.

Les répertoires de récits miraculeux et d'*exempla* mettent en évidence l'originalité et la rareté de cet *exemplum*. Le répertoire de F. C. Tubach¹ donne la source immédiate de Guillaume de Sauqueville : il s'agit du *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* d'Etienne de Bourbon. Ce récit offre le même schéma narratif et combine les trois mêmes éléments clés. Le répertoire de Poncelet² donne la source initiale de l'*exemplum* : le récit connu sous le nom de miracle d'Helsin. Publié dans la Patrologie latine sous le titre de *Miraculum de Conceptione Sanctae Mariae*³ et datant du XIII^e siècle, il s'agit d'un long récit, faussement attribuée à Anselme de Cantorbéry et offrant des détails géographiques et biographiques qui permettent aisément de situer l'histoire. Helsinus, abbé de Ramsey, est envoyé chez le roi Knut de Danemark pour se renseigner sur les préparatifs de guerre dont le bruit s'est répandu en Angleterre. S'étant acquitté de sa mission, il retourne dans sa patrie mais en chemin le vaisseau subit une tempête formidable. Aux prières d'Helsinus, un homme portant tous les insignes d'un évêque s'approche et se disant le messager de Marie l'engage à célébrer le 8 décembre la fête de la Conception de la Vierge. Helsinus est sauvé et à son retour la fête est inaugurée à l'abbaye de Ramsey. Ce *miraculum* fait suite à un sermon⁴, lui aussi faussement attribué à Anselme, et édité dans la Patrologie latine sous le titre de *Sermo de Conceptione beatae Mariae*. On trouve également dans ce sermon le récit du voyage d'Helsin, dans une forme légèrement différente de celle du *miraculum* mais comprenant exactement les mêmes éléments et le même déroulement. Alors que le *miraculum* ne comporte que l'histoire d'Helsin, le sermon, lui, propose ensuite deux autres histoires mettant en valeur la fête de la Conception.

¹ Frederic C. Tubach, *Index exemplorum : a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969 (FF Communications 204). Tubach n° 2724 : the celebration of the Immaculate Conception and why it was established. L'*exemplum* est édité par Albert Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, Paris : Renouard, 1877, p. 93-95, n° 106. Le répertoire de F. C. Tubach ne contient pas d'autres sources pour l'*exemplum*. La base en ligne ThEMA (*Thesaurus exemplorum medii aevi*), complément électronique du répertoire de Tubach, ne donne pas à ce jour de référence pour ce récit.

² A. Poncelet, « Index miraculorum beatae Virginis Mariae quae Saec. VI-XV latina conscripta sunt », dans *Analecta bollandiana*, 21, 1902, p. 243-360. Les récits n° 1-3, 383, 405, 557-558, 618, 1698 concernent des miracles de la Vierge réalisés lors de tempêtes en mer, mais seuls les n° 405 et 1698 concernent le récit d'Helsin.

³ *Tractatus de Conceptione beate Marie Virginis*, PL 159, 301-318.

⁴ *Sermo de Conceptione beatae Mariae*, PL 159, 319-324.

a. Origine de l'*exemplum* d'Helsin

Marielle Lamy¹ s'est longuement penchée sur le « sermon de saint Anselme » et sur le miracle d'Helsin et a clarifié, par son analyse, l'origine du *Sermo de Conceptione* et du *miraculum*, tout en montrant à quel point le récit d'Helsin est multiforme. Elle souligne en effet que le sermon est vraisemblablement « un texte à l'élaboration extrêmement complexe : la version donnée par la Patrologie latine n'est sans doute que le résultat d'un certain nombre de remaniements et d'additions à partir d'un noyau très ancien ». L'édition du *Tractatus de Conceptione sanctae Mariae* d'Eadmer par les P. Slater et Thurston², postérieure à celle de la Patrologie latine, donne en annexe trois versions du récit d'Helsin datant de la première moitié du XIIe siècle. Elle a également permis d'attribuer le *Tractatus* à son véritable auteur, Eadmer, secrétaire puis biographe de saint Anselme. La première version est celle de Guillaume de Malmesbury, dans son *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*. Elle est à l'origine d'une première branche de diffusion du récit et on la retrouve dans la collection anglo-normande étudiée par H. Kjellman³. La seconde correspond à celle du *Sermo de Conceptione* du pseudo-Anselme. Enfin la troisième version peut être rapprochée de celle du *miraculum* édité dans la Patrologie latine ; H. Thurston pense qu'il s'agit de l'œuvre d'Anselme le Jeune. Chacune de ces deux dernières versions peut être associée aux deux récits déjà repérés dans l'index de Poncelet : la seconde, celle du *Sermo*, au récit 1698 ; la troisième, celle du *miraculum*, au récit 405. La datation de ces textes est très délicate. Nous pouvons suivre la conclusion de M. Lamy⁴ lorsqu'elle affirme qu'il s'agit en réalité des « deux versions courantes d'un même récit, chacune de ces versions ayant fourni la trame d'une narration détaillée comme on le voit dans la Patrologie latine ». Elle estime en outre que la version du pseudo-Anselme (Po 405) est la plus ancienne des deux car elle a su préserver davantage de détails historiques. Nous n'entrerons pas dans les détails complexes de la datation de ces deux récits ; ils ont été l'un comme l'autre composé au XIIe siècle⁵. Enfin,

¹ Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Etapes et enjeux d'une controverse au Moyen Age (XIIe-XVe siècles)*, Paris : Institut d'études augustiniennes, 2000, p. 89 sqq.

² *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae*, ed. T. Slater et H. Thurston, Fribourg-en-Brisgau, 1904, app. E, F et G, p. 88-98.

³ Hilding Kjellman, *La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte Vierge et son original latin*, Paris : Champion, 1922 (texte latin p. 180). Etude d'un manuscrit de la bibliothèque d'Oxford qui comprend le miracle d'Helsin.

⁴ *Op. cit.* p. 91.

⁵ Les travaux de A. Mussafia ont permis de délimiter plusieurs corpus de *miracula*. Sa conclusion est que la série à laquelle appartient le miracle d'Helsin est d'origine anglaise et s'est probablement constituée au XIIe siècle.

pour compléter ce panorama, les recueils de miracles mariaux en langue française offrent aussi une variante du miracle de l'abbé Helsin qui remonte presque aussi loin que les recueils du XIII^e siècle. Une version en vers de cette histoire, intitulée *La Conception Notre Dame* et dont l'auteur est Wace¹, a été écrite avant 1155. Les 144 premiers vers de cette œuvre reprennent en vers français l'histoire d'Helsin. On y retrouve, avec plus de détails de noms et de lieux, l'histoire de la tempête, de l'apparition de l'ange et l'établissement de la fête².

b. Du *miraculum* à l'*exemplum* grâce à Etienne de Bourbon

Dans le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, dans la deuxième partie intitulée *De dono pietatis*, nous trouvons le *sextus titulus* consacré à Marie et l'un de ses chapitres à la fête de la Conception³. Etienne de Bourbon commence par une introduction prudente sur la légitimité de la fête et rappelle : *quod festum, licet generaliter ab universali Ecclesia non recipiatur*. Il s'attarde ensuite sur les arguments mettant en avant le péché qui a présidé à la conception de la Vierge par ses parents et cite à cette occasion la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon. Mais il ajoute à la suite que sa conception fut aussi spirituelle : *infusa Dei gratia in utero matris, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus (Ps. 45, 5)*. Suit aussitôt le texte de l'*exemplum*, sans introduction préalable. Voici les deux textes en regard, à gauche celui d'Etienne de Bourbon ; à droite, celui de Guillaume de Sauqueville.

Voir Alberto Mussafia, « Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden », dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, 113 (1886), p. 917-994 ; 115 (1887), p. 5-93 ; 119 (1889), fasc. 9, p. 1-66 ; 123 (1890), fasc. 8, p. 1-85 ; 139 (1898), fasc. 8, p. 1-74. L'étude de R. W. Southern aboutit en revanche à la même conclusion que T. Slater et attribue la paternité de la collection-mère du miracle d'Helsin à Anselme le jeune, neveu d'Anselme de Cantorbéry. Voir R. W. Southern, « The english origins of the *Miracles of the Virgin* », dans *Medieval and Renaissance studies*, 4, 1958, p. 176-216. L'étude du récit Po 1698 pose des problèmes plus délicats. M. Lamy (*op. cit.*, p. 102) a repéré des variantes proches, mais incomplètes et éparses, dans plusieurs textes du XIII^e siècle. Son hypothèse est que « nous nous trouvons devant les pièces éparses d'un puzzle incomplet, mais qui suggère néanmoins fortement l'existence d'un texte primitif aujourd'hui perdu ». Et elle conclut qu'il s'agit probablement d'un texte de la fin du XIII^e siècle originaire du Nord-Ouest de la France.

¹ William Ray Ashford, *The Conception Notre Dame of Wace*, Chicago : the university of Chicago libraries, 1933 : édition du texte et commentaire.

² Voici les propos que Wace met dans la bouche de l'ange : *Voe, Helcin, a celebrer / E as altres faire honorer / Le jor que ot engendrement / Sainte Marie charnalement, / Que fu conceüe en sa mere / E engendree de son pere.*

³ Albert Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues...*, Paris, 1877, p. 93-95, n° 106.

Cum, quadam die, abbas quidam navigaret cum pluribus monachis suis per mare occidentale, vehementi et subita tempestate perterriti, videntes navim periclitari, invocabant sanctos, vota facientes eis. Tunc abbas eis ait : « Invocemus Mariam, omnium sanctorum potentissimam. » Quam cum post alios corde devoto invocarent, apparuit illis angelus, dicens eis quod liberarentur ab illo mortis periculo, si Deo et beate Marie voverent quod festum ejus conceptionis de cetero celebrarent et aliis celebrandum edocerent. Cum autem diem nescirent nec officium, edocti sunt ab eodem angelo de die ipso et officio : ait enim eis quod idem officium dicerent de ejus conceptione quod dicitur de nativitate ejus, hoc mutato quod, ubi dicitur in officio nativitas, diceretur conceptio. Quod quam cito se facturos promiserunt. Statim facta est maxima tranquillitas maris ; et hec fuit occasio hoc festum faciendi.

Cum abbas quidem cum multis monachis nauigaret per mare occidentale, subita et horribili tempestate perteriti inceperunt sanctos diuersos in suorum auxilium inuocare et multa eisdem uouere. Tunc abbas dixit eis : « Inuocemus Uirginem Mariam omnium sanctorum potentissimam ». Quod cum facerent, apparuit eis angelus dicens quod a tempestate liberarentur si Deo et beate Marie promitterent quod festum conceptionis eius de cetero celebrarent et alios celebrare docerent, et cum ignorarent diem et officium, docuit eos de utroque, dicens quod facerent officium natiuitatis, mutando solum nomen natiuitatis in uerbum conceptionis.

Le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* a été composé par le dominicain Etienne de Bourbon¹ entre 1250, date de sa retraite au couvent de Lyon, et 1261, date de sa mort ; il est resté inachevé : l'auteur a organisé sa « matière prédicable » autour des dons du Saint Esprit et a rédigé cinq parties (les dons de crainte, piété, science, force et conseil). La deuxième partie, intitulée *de dono pietatis*, où l'on trouve l'*exemplum* de la fête de la

¹ Jacques Berlioz, « Etienne de Bourbon », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, dir. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris : Fayard, 1992, p. 418-420. Denise Ogilvie-David, « Le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. Deuxième partie : *de dono pietatis*. Etude et édition », dans *Positions des thèses de l'Ecole des chartes*, Paris, 1978, p. 133-136. Etienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, II : *De dono pietatis*, Turnhout : Brepols, 2006 (Corpus Christianorum, Continuatio medievalis, 124B). Jean-Thiébaud Welter, *L'exemplum dans la littérature...*, Paris-Toulouse, 1927, réimpr. 1973, p. 215-223.

Conception, est consacrée au Christ, à la Vierge et à la miséricorde. Le *Tractatus* est un recueil de près de trois mille récits et citations de toutes sortes, conçu pour être un outil de travail. Bien que volumineux, le recueil a très bien rempli son objectif d'ouvrage pratique : les copies manuscrites du texte conservées jusqu'à aujourd'hui sont nombreuses. Les différentes parties du texte se sont diffusées de manière variable, parfois indépendamment les unes des autres. A la lecture des deux *exempla*, celui d'Etienne et celui de Guillaume, on constate aisément que les similitudes sont nettes et concernent aussi bien la trame de l'histoire et ses épisodes que la forme, c'est-à-dire le vocabulaire et la construction. Il n'y a aucun ajout chez Guillaume, les différences entre les deux textes se résument à des variations de formulation. On note même des répétitions mot à mot. Le *Tractatus* d'Etienne de Bourbon est la source première de Guillaume de Sauqueville.

Que s'est-il passé entre le récit tel qu'on le lit dans le *miraculum* de la Patrologie latine et le *Tractatus* d'Etienne de Bourbon ? Le long miracle d'Helsin a été transformé en *exemplum* pour les besoins propres à la prédication. Le *miraculum* a en effet été transformé de manière à servir cet objectif¹. Il adopte tout d'abord une taille convenable pour pouvoir être présenté oralement sans lasser l'auditoire par des détails ou des rebondissements superflus. Il n'y a plus de mention géographique, mais une simple allusion à la mare occidentale. Helsin n'est pas nommé, on sait seulement qu'il s'agit d'un *abbas quidam* accompagné de ses moines, qui voyage sans mission précise. Le passage de la tempête reste assez détaillé et finalement proche de la version initiale : on sait que les moines hésitent et s'adressent à divers saints. L'apparition qui surgit devant leurs yeux est un ange ; dans le *miraculum*, c'est un *Dei nuntius* en habits pontificaux, que nous pouvons donc associer grâce à l'étymologie grecque du mot ange. La conclusion est commune aux deux récits : l'ange demande qu'en échange de leur vie sauve, les moines célèbrent la fête de la Conception sur le modèle de la Nativité. Les moines du *miraculum* obtiennent un détail supplémentaire, la date de la fête. Cet *exemplum* sert à mettre en valeur une fête, et au-delà une croyance, qui font encore l'objet de controverse. On peut donc rejoindre la conclusion de G. Philippart² lorsqu'il montre que le récit miraculeux marial a pu « exprimer des représentations mentales ou des doctrines aux marges de l'orthodoxie et de la bienséance théologique ». Le rôle d'Etienne de Bourbon est

¹ D'après la définition de C. Brémond, J. Le Goff et J.-C. Schmitt, il faut entendre par *exemplum* « un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire ». Brémond (C.), Le Goff (J.), SCHMITT (J.-Cl.), *L'exemplum*, Turnhout : Brepols, 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40), p. 37-38.

² *Art. cit.* p. 586-587.

important : aucune trace¹ de l'*exemplum* d'Helsin n'a en effet été trouvée ailleurs que dans le *Tractatus de diversis materiis*. Il reste à s'interroger sur le rôle et le but d'Etienne dans cette transformation. La méthode de travail d'Etienne est connue : son recueil, immense collection de récits, *exempla*, citations bibliques et *auctoritates*, a été bâti à partir de l'expérience même du prédicateur, de ses souvenirs personnels, mais aussi à partir de témoignages recueillis. Etienne a travaillé à Lyon, au couvent des Dominicains de la ville, et il a utilisé les ressources de la bibliothèque : il donne dans le prologue de son ouvrage la liste des ouvrages auxquels il a puisé². Etienne n'a pas utilisé directement tous les textes qu'il mentionne ; il a fait appel à diverses sources intermédiaires. Il a agi avec beaucoup d'autonomie vis-à-vis de ses sources : parfois résumées, ou recopiées, ou même créées (dans le cas de récits oraux), elles devaient s'adapter à l'objectif du rédacteur, c'est-à-dire à celui de la prédication mendicante. La technique de réécriture d'Etienne de Bourbon lui permet d'adapter le texte à son objectif de prédication et autorise donc l'auteur à s'éloigner du texte original. Le cas de l'*exemplum* de sainte Pélagie³ apporte une excellente comparaison. Le texte initial a été réduit d'un tiers de sa longueur, les phrases sont simplifiées, notamment dans le choix du vocabulaire. Mais il y a aussi un réel travail de réécriture : même si la trame générale de l'action est préservée, la description est allégée (éléments descriptifs ou temporels) et les discours raccourcis ou passés au style indirect ; Etienne s'autorise même quelques ajouts, qui alourdissent la plupart du temps la narration. J. Berlioz note que « la volonté de simplification [...] amène à banaliser le récit » et il conclut : « d'un récit déjà résumé, Etienne de Bourbon, écourtant les discours et grossissant les effets, a fait un canevas destiné aux prédicateurs. L'on ne saurait toutefois oublier que l'*exemplum* devait être raconté oralement et était appelé à devenir plus long ». Cette conclusion paraît tout aussi adaptée à l'*exemplum* d'Helsin : on se trouve bien en présence d'un récit bref pour prédicateur, et nous en connaissons l'application dans le sermon de Guillaume de Sauqueville. Tout en respectant la trame du récit dans sa version originelle,

¹ Comme cela a été dit, le répertoire de Tubach ne donne pas d'autres sources parmi les recueils d'*exempla* examinés par l'auteur. De même, A. Mussafia (*Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, 119, 1889, fasc. 9, p. 1-66) ne le signale dans aucun des traités qu'il a parcourus, à l'exception du *Tractatus* d'Etienne de Bourbon.

² Sur le *Tractatus* et la méthode de travail d'Etienne, voir l'introduction de l'édition du *De dono timoris* (première partie du traité) par J. Berlioz et J.-L. Eichenlaub, Brepols, 2002. La liste des sources employées par le prédicateur est donnée par J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature...*, p. 218-220, n. 10. Elle doit être complétée par celle qu'établit A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes...*, p. XIII-XVI de l'introduction. On y compte plusieurs recueils de miracles de la Vierge.

³ J. Berlioz, « Sainte Pélagie dans un *exemplum* d'Etienne de Bourbon », dans *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende*. T. 2 : *La survie dans les littératures européennes*, Paris, 1984, p. 165-171. Dans le troisième livre de son *Tractatus*, *De dono scientie*, au premier *titulus*, le dominicain a introduit l'*exemplum* de Pélagie la courtisane. Il emprunte l'histoire à l'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* d'un autre dominicain, Jean de Mailly.

Etienne a gommé tous les détails géographiques et historiques et plusieurs péripéties du récit pour créer un *exemplum* dans le plein sens du terme. On pourrait même le qualifier d'*exemplum* de propagande¹, puisqu'il prône une pratique non approuvée officiellement, et non une vertu ou une attitude morale, et qu'il prend nettement parti alors que la question est encore en débat au sein de l'université comme chez les Dominicains. Etienne a donc fait œuvre utile puisque dans les années 1315, c'est encore sa version qui est en usage chez l'un de ses confrères.

c. Le miracle d'Helsin : usage, comparaisons et parallèles aux XIII^e et XIV^e siècles

Les travaux d'A. Mussafia donnent une idée précise de l'immense diffusion du récit d'Helsin, qui a traversé les régions mais aussi les genres littéraires. On se rend compte que l'histoire a souvent perdu ses détails historiques et géographiques superflus, notamment lorsqu'elle a été mise en vers. Le récit du sauvetage d'Helsin est rapidement devenu multiforme et s'est grandement éloigné de la version originale du pseudo-Anselme. Ainsi Jean de Garlande, qui compose le poème intitulé *Stella maris* entre 1248 et 1249² : c'est un recueil versifié de soixante et un courts récits, dont le n° 34³ (*de abbate periclitante in mari*) présente les mêmes caractéristiques de sobriété que celui de Guillaume de Sauqueville et d'Etienne de Bourbon : aucun nom cité, mais seulement un *abbas* anonyme, une tempête et une apparition salvatrice. La conclusion est également identique : on célèbre la fête de la Conception. Mais ce récit n'a pas de réelle parenté avec celui de Guillaume et d'Etienne.

D'un point de vue plus général, la fête de la Conception a donné naissance à quelques *exempla*. On trouve des récits de ce type dans la *Scala celi* de Jean Gobi⁴, et notamment, au

¹ M.-B. Dary emploie, à propos de l'histoire d'Helsin, l'expression de « miracle de propagande » car il ne sert pas à l'édification, mais bien à mettre en valeur et contribuer à diffuser une pratique (dans *La fête de la Conception de la Vierge Marie : son introduction en France et ses premiers développements (XII^e-XIII^e siècles)*, thèse sous la dir. André Vauchez, Paris : université Paris 10, 1997, p. 269).

² Evelyn Faye Wilson, *The Stella Maris of John of Garland. Edited together with a study of certain collections of Mary legends...*, Cambridge (Mass.) : Mediaeval Academy of America, 1946.

³ *Op. cit.* p. 124-125 : *abbas quidam maris stellam / Invocavit, et procellam / Hec stravit equoream. / Lux in mali summitate / Cereali claritate / Virgam pandit Iesseam. / Inde festum inchoatur, / Et a multis celebratur / Virginis Conceptio. / In alvo sanctificata / Matris est, et celebrata / Est sanctificatio.*

⁴ Jean Gobi, *Scala Celi*, ed. Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris : CNRS, 1991, n° 641-643, p. 436-437, n° 657 p. 444. Voir la rubrique *Virgo Dei genitrix (quarto a submersione salvat)*.

chapitre huit (*honorantes se et suos dilectos honorat*) : un clerc, sauvé par sa foi en la Vierge, une fois devenu patriarche institua la fête. Le *Sermo de Conceptione beatae Mariae* donne, à la suite de l'histoire d'Helsin, deux *exempla* consacrés à la fête de la Conception. Le premier *exemplum* raconte qu'un jeune clerc, cousin du roi de Hongrie, sur le point de se marier, se rend compte qu'il a oublié de réciter les heures de la Vierge. Il vide alors l'église de tous ceux venus assister à son mariage et se met en prière. La Vierge lui apparaît alors et lui promet d'accéder au royaume de Dieu s'il célèbre la fête de la Conception chaque 8 décembre. Le jeune clerc, renonçant au mariage, devint moine puis patriarche. Le second *exemplum* raconte les mésaventures d'un chanoine englouti dans les flots de la Seine qu'il tentait de traverser, pour avoir rencontré une femme peu de temps auparavant. Après trois jours de tourments infligés par des démons, Marie lui apparaît et le sauve de ce mauvais pas : il avait l'habitude de réciter les heures de la Vierge. Elle lui recommande de célébrer la fête de la Conception, une fois revenu à la vie¹. On trouve par ailleurs quelques récits exemplaires faisant allusion à la controverse théologique. Il existe en effet un *exemplum* connu mettant en scène saint Bernard lui-même : après sa mort, il apparut à un moine de Clairvaux vêtu de blanc mais avec une tache sur la poitrine, signe de rétractations de son opinion selon laquelle la Vierge avait contracté le péché originel². Cet *exemplum* est attesté dans des textes de controverse plus que dans un contexte de prédication ; on le trouve par exemple dans une question disputée de Jean Duns Scot³ et dans une autre question de Guillaume de Ware⁴. Les maîtres de l'université des années 1310 n'hésitent donc pas à s'appuyer sur cet *exemplum* et à l'insérer parmi les références et les arguments de leur démonstration, au milieu des citations des Pères ou de la Bible.

¹ Jean Fournée signale l'existence d'un vitrail dans la chapelle de l'Immaculée Conception de Rouen montrant l'histoire malheureuse du chanoine : sur deux panneaux, on pouvait voir un clerc en barque, aux prises avec les démons, pendant qu'une femme observait la scène depuis la rive, puis le chanoine nu objet de dispute entre le diable et la Vierge. Le vitrail fut vendu et l'église démolie en 1816-1817. Voir J. Fournée, *Iconographie de l'Immaculée Conception*, op. cit.

² Rosa Maria Dessi et Marielle Lamy, « Saint Bernard et les controverses mariales au Moyen Âge », dans *Vies et légendes de Saint Bernard de Clairvaux. Création, diffusion, réception (XII-XX^e siècles)*. Actes des rencontres de Dijon, 7-8 juin 1991 publiés par P. Arabeyre, J. Berlioz, P. Poirier, Cîteaux, 1993 (Commentarii cistercienses), p. 239. Cette histoire figure dans une lettre de Nicolas de Saint-Albans à Pierre de Celle.

³ Dist. 3, q. 1 : *ad illud Bernardi dico quod fuerit istius opinionis quod habuerit originale ; unde dicitur quod ipse post mortem apparuit in mari cuidam, habens maculam in fronte, dicens quod non habebat quia dixerat eam habuisse originale*, publiée dans *Ioannes Duns Scotus doctor Immaculatae Conceptionis. I : textus auctoris*, ed. Carolus Balic, ofm, Rome : Academia mariana internationalis, 1954 (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 5), p. 65.

⁴ *Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione beatae Mariae Virginis*, Quaracchi, 1904, question 1, p. 9.

Le destin singulier de l'*exemplum* d'Helsin est encore souligné par la diversité des emplois du récit que l'on rencontre dans les sources. Il a ainsi pu être utilisé dans des textes liturgiques. L'étude de Solange Corbin¹, à partir d'un dépouillement d'anciens bréviaires, est très éclairante. L'auteur s'est spécialisée sur l'office pour la Conception de la Vierge – on y voit assez souvent en effet un recours aux miracles de la Vierge – et donne le texte d'un office italien de la fin du XIV^e siècle composé presque entièrement de *miracula*. L'histoire de la tempête y est citée de manière très détaillée et même de manière double : dans la version des premières leçons, Helsin, abbé de Ramsey, en est le héros, tandis que les premières antiennes mettent en scène Anselme dans la même situation. L'exploration plus large des bréviaires et de l'office du 8 décembre montre que le miracle d'Helsin est attesté dans les bréviaires dès le XIII^e siècle. Il est nettement présent au XIII^e siècle, dans des bréviaires d'origine géographique variée. Le récit des aventures d'Helsin et de ses compagnons pris dans la tempête a connu une postérité très large, quelle que soit sa version d'origine. Les sources qui témoignent de l'utilisation de cette histoire sont nombreuses et variées. On faisait régulièrement appel à cette anecdote pour illustrer et étayer un traité ou un office. Néanmoins la filiation du récit en tant qu'*exemplum*, c'est-à-dire en tant que récit bref adapté aux besoins de la prédication, est limitée : un seul recueil d'*exempla* offre l'histoire, et les sermons mendiants des XIII^e et XIV^e siècles ne semblent pas l'inclure aussi souvent que l'on pourrait l'imaginer.

d. Le miracle d'Helsin en image

L'étude du thème iconographique de la Conception de la Vierge permet un parallèle fructueux avec le destin de l'*exemplum*. Le débat qui s'est poursuivi pendant une très longue période, bien que la pratique et la dévotion aient pris les devants, n'a pas favorisé l'apparition d'une iconographie de l'Immaculée Conception et du miracle. L'Immaculée Conception est en outre une abstraction difficile à traduire en images. Les premières représentations s'attardent sur des motifs parallèles, qui font allusion à l'Immaculée Conception de Marie, comme par exemple sur la rencontre d'Anne et Joachim à la Porte Dorée, ou encore sur l'arbre de Jessé. Comme dans la littérature, le motif le plus courant est celui de l'apparition de

¹ Solange Corbin, « *Miracula beatae Mariae semper Virginis* », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 10, 1967, p. 409-433. Le cas qu'étudie en détail S. Corbin est celui du manuscrit Sessorien 146 de la Bibliotheca nazionale de Rome.

la Vierge en mer, mais le lien avec l'Immaculée Conception n'est pas toujours clairement établi¹. Il semble bien que la représentation du miracle d'Helsin avant le XV^e siècle soit aussi exceptionnelle que son utilisation comme *exemplum*². Il faut en effet attendre l'extrême fin du Moyen Âge pour rencontrer une traduction iconographique de ce récit³. Le chanoine Leroquais⁴ fait état d'un psautier bourguignon de la première moitié du XIV^e siècle, originaire de Saint-Bénigne de Dijon. On y voit la Vierge apparaissant à Helsin et ses compagnons au milieu d'une tempête, ce qui constitue donc une adaptation du miracle d'Helsin. La plus ancienne représentation identifiée jusqu'ici dans un manuscrit est une miniature de la Légende dorée, dans la traduction de Jean du Vignay. Le manuscrit est daté des environs de l'année 1402⁵. La plus ancienne représentation peinte de grand format se trouve sur un retable aujourd'hui conservé à la National Gallery de Londres⁶. C'est un autel de la Vierge Marie daté des années 1375-1400, dont la provenance n'est pas entièrement assurée (Dalmatie probablement). Le panneau central, de plus grande dimension, montre la Vierge avec son fils dans les bras. De chaque côté, quatre panneaux plus petits représentent des scènes de la vie de Marie, à gauche sa naissance et ses parents, à droite les miracles. C'est là que se trouve Helsin, sur les deux panneaux supérieurs. Le premier panneau montre un

¹ Sur les apparitions « maritimes » de Marie, voir Sylvie Barnay, *Le ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Cerf, 1999. L'auteur recense un certain nombre de cas de sauvetages en mer par la Vierge en personne. D'une manière générale, on se rend compte que de telles images sont souvent données pour des représentations du miracle d'Helsin. C'est le cas par exemple de Mirella Levi d'Ancona, *The iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and early Renaissance*, College art association of America, 1957, qui a souvent tendance à confondre les motifs.

² Il faudrait une exploration méthodique des sources utilisant l'histoire d'Helsin (sermons, liturgie, recueils de textes en vers ou en prose), quelle que soit sa forme, pour voir si une illustration existe et aboutir à un recensement peut-être plus fourni que celui donné par les instruments de recherche habituels. Je ne me suis pas livrée à une telle recherche.

³ Jean Fournée, *Iconographie de l'Immaculée Conception au Moyen Âge et à la Renaissance. La place de la Normandie dans le développement de la doctrine et dans son expression artistique*, Paris : société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes, 1953. Du même auteur, voir aussi : Jean Fournée, « Du *De conceptu virginali* de saint Anselme au *De conceptione sancte Marie* de son disciple Eadmer, ou de la *Virgo purissima* à la *Virgo immaculata* », dans *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*. Actes du coll. Le Bec-Hellouin, juil. 1982, Paris : CNRS, 1984, p. 711-721. L'auteur souligne l'extrême rareté des représentations de l'Immaculée Conception avant le XV^e siècle.

⁴ Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934, t. 2, p. 325-326. Il s'agit du manuscrit Paris, Arsenal 274, f. 347v : la Vierge apparaît à Helsin et à ses compagnons (*in conceptione b. Marie*).

⁵ Le *Lexikon der christlichen Ikonographie* (Freiburg : Herder, 1970, t. 2, col. 338-344) donne le recensement le plus fiable des occurrences de la légende d'Helsin. Description du manuscrit BnF fr. 242 dans : *Catalogue des manuscrits français*. Tome premier : ancien fonds, Paris : Didot, 1868, p. 20. La miniature se trouve au f. 290. Description du manuscrit BnF fr. 9198 dans : Henri Omont, *Catalogue général des manuscrits français*. Ancien supplément français, t. I, Paris : Leroux, 1895, p. 323-324. Un autre manuscrit de la Bibliothèque nationale de France, fr. 9198, propose aussi une représentation d'Helsin au f. 69, dans un texte de miracles de Notre-Dame traduits par Jean Miélot. Ce manuscrit a été achevé en 1456 en Hollande, et a appartenu à Philippe le Bon duc de Bourgogne.

⁶ Voir la reproduction ci-jointe.

bateau pris en pleine tempête : on voit les rouleaux contre les flancs du navire, le mât semble brisé et la cargaison est passée par-dessus bord. Des démons noirs s'attaquent aux voiles. Un personnage en habit blanc et manteau rouge s'adresse aux moines (on en compte six sur le bateau, l'abbé porte un habit noir). Le deuxième panneau montre le même moine devant une église de taille imposante, dans un pays montagneux, et s'adressant à une foule du haut de sa chaire. La représentation est parlante quand on connaît l'histoire d'Helsin, elle retrace tous les épisodes de l'aventure des moines condensés en deux tableaux. Elle correspond également très bien à l'*exemplum* de Guillaume de Sauqueville, qui a lui aussi choisi une version écourtée de la légende selon le même scénario. Il s'agit même plutôt d'une illustration de l'*exemplum* plutôt que du miracle d'Helsin.

A partir du long récit sur l'abbé Helsin est né un *exemplum* qui reprend cette histoire mais de manière très condensée, retrouvé uniquement dans le *Tractatus de diversis materiis* d'Etienne de Bourbon. L'histoire d'Helsin, dans la forme que lui donne Guillaume de Sauqueville, serait donc une création d'Etienne de Bourbon. Cet *exemplum* n'a pas eu la faveur des théologiens et maîtres de l'université, qui, lorsqu'ils s'autorisaient l'ajout d'une anecdote à l'appui de leur raisonnement, ont préféré l'histoire de saint Bernard et de la tache, plus courte, appuyée sur l'un des principaux protagonistes de la longue controverse, et ne faisant pas d'allusion à la fête. Par ailleurs, on retrouve tout aussi rarement cet *exemplum* utilisé par des prédicateurs. Il s'agit du seul véritable *exemplum* de l'ensemble du recueil de Guillaume de Sauqueville, en à tout le moins du plus réussi. Guillaume fait régulièrement usage de comparaisons, de parallèles, souvent tirés de la vie courante. On ne trouve jamais d'unité narrative brève bâtie selon un scénario et aboutissant à une conclusion morale ou à la mise en valeur d'une vertu. Il est difficile d'imaginer les raisons pour lesquelles l'auteur a inséré ici un *exemplum*, on se heurte à la question de la mise en situation des *exempla* que les prédicateurs pouvaient trouver dans les recueils et compilations. Lors du XIV^e symposium d'études de la prédication médiévale, Jean-Claude Schmitt¹ s'est interrogé sur les *exempla* et le temps. Prenant notamment comme exemple l'*exemplum* d'Helsin, il a montré que la présence du temps, en particulier liturgique, reste discrète dans les *exempla*, et conclut : « Les *exempla* n'ont pas pour fonction de définir systématiquement le temps liturgique. Des notations de temps n'y apparaissent, à l'occasion, que dans la mesure où la logique du récit

¹ XIV^e symposium d'études de la prédication médiévale, « Prédication et liturgie au Moyen Age » (Lyon, 16-20 juillet 2004). La communication de J.-C. Schmitt, intitulée *Les exempla et le temps*, n'est pas publiée.

exemplaire l'impose ». J.-C. Schmitt souligne des nécessités de véracité du récit ou d'approfondissement de la portée morale. « Le temps liturgique [...] apparaît ainsi comme une matrice virtuelle, qui n'est mobilisée que ponctuellement et en fonction des nécessités de l'intrigue. » Et c'est bien cet ensemble de contraintes que l'on retrouve chez Guillaume de Sauqueville. Les *exempla* sont, d'une manière générale, utilisés très rarement dans ses sermons. Guillaume emploie un *exemplum* lorsque son objectif l'impose et le choisit en fonction de sa pédagogie liturgique et de sa force de propagande.

B. Les Dominicains et la fête de la Conception de la Vierge (vers 1300-1320)

L'*exemplum* d'Helsin permet à Guillaume de prendre clairement parti, de manière imagée, en faveur de la fête de la Conception de la Vierge. Nous allons voir plus précisément quelle est sa position théologique.

a. La croyance en la Conception immaculée et la célébration de la fête

La fête de la Conception de la Vierge¹, célébrée le 8 décembre, s'est diffusée progressivement dans le royaume de France à partir de l'Angleterre et de la Normandie. Elle célèbre non pas la conception active de la Vierge, lorsque celle-ci conçut le Christ par l'opération de l'Esprit Saint, mais bien sa conception passive, lorsqu'elle fut conçue par Anne

¹ L'histoire de la fête de l'Immaculée Conception a déjà fait l'objet depuis longtemps de très nombreux travaux. La bibliographie sur le sujet est particulièrement abondante et a trouvé un regain de vie avec la définition du dogme en 1854. Un rapide panorama de la production éditoriale donne la mesure du phénomène. Il existe en effet une Société française d'études mariales, qui édite la revue *Etudes mariales*. Il existe aussi la revue *Marianum* et une *Bibliographia mariana* qui couvre les années 1948-1984. Enfin les *Acta congressus mariologici-mariani* ont été régulièrement publiés, comme la série *Virgo immaculata*, qui aborde l'Immaculée Conception sous tous ses aspects. Pour approfondir la question propre du dogme et de l'évolution de la croyance, les deux références fondamentales sont l'ouvrage de Marielle Lamy et l'article de Xavier Le Bachelet, plus ancien, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

et Joachim. L'Ancien Testament ne parle pas de Marie et les évangiles restent silencieux sur bien des aspects de sa vie, mais ils affirment sa virginité (Mt. 1, 18-23 notamment). Ce sont les apocryphes, en particulier le Protévangile de Jacques, datant du II^e siècle, qui s'étendent davantage sur sa naissance et sa vie et rapportent sa conception miraculeuse par Anne et Joachim, alors stériles. Le culte de la Vierge est véritablement né en Orient, où l'on comptait quatre fêtes mariales principales au VI^e siècle. En Occident, le culte marial prit un essor plus marqué à partir du XII^e siècle, en particulier grâce à Bernard de Clairvaux, et du XIII^e siècle. C'est la liturgie qui fut le vecteur de l'introduction de la fête de la Conception en Occident. La Vierge est à partir de ce moment appréhendée pour elle-même, et non plus seulement en tant que mère de Jésus, ce qui explique « l'émergence de grandes controverses doctrinales autour de la pureté de la mère de Dieu et de son rapport au péché originel¹ ». Son rôle d'intercession prend de plus en plus d'importance auprès des chrétiens, en tant que médiatrice mais aussi en tant que patronne d'ordres ou de communautés.

L'Immaculée Conception de la Vierge fut élevée au rang de dogme par la bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854. Avant cette date, le débat sur l'Immaculée Conception fut très long. Rappelons quelques jalons de la controverse². Les écrits de saint Augustin, même si la Conception de la Vierge n'était pas à l'époque objet de débat, ont cependant été interprétés en rapport avec cette question et l'on a pu y retenir des éléments en faveur du courant maculiste. Pour Augustin en effet, Marie n'est pas née virginalement. A la suite des écrits de saint Augustin, un courant reste profondément hostile à cette idée, et s'illustre jusqu'au milieu du XI^e siècle avec Grégoire le Grand, Alcuin, Bède. Ces auteurs excluent l'idée qu'une génération sexuelle puisse échapper à la loi de la concupiscence et du péché. Mais un courant plus favorable oppose la scène de l'Annonciation : Marie est la nouvelle Eve, mère du Sauveur. Ces prémices de débat aboutissent plus nettement à la préparation de la grande controverse de la fin du XI^e siècle : saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, se pose clairement la question de la Conception de Marie et prend position dans plusieurs textes sur la pureté de la Vierge, notamment dans le *Cur Deus homo*, puis dans le *De partu Virginis* et le *De conceptu virginali et originali peccato*. Il réfute l'idée de concupiscence au moment de la conception de Marie et affirme qu'elle jouissait d'une pureté souveraine au moment de

¹ Dominique Iognat-Prat, « Marie (Vierge) », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris : PUF, 2002, p. 883.

² J'ai privilégié le déroulement historique occidental, et non pas théologique. On trouvera dans l'art. du *Dictionnaire de théologie catholique* de X. Le Bachelet un exposé beaucoup plus détaillé et précis des étapes de la controverse et des arguments développés par les uns et les autres, ainsi que dans : J. Galot, « L'Immaculée Conception », dans *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, Paris : Beauchesne, 1952, t. 7, p. 9-116.

devenir mère, mais il est contre l'idée qu'elle ait pu être conçue hors du péché. La lettre que Bernard de Clairvaux adresse aux chanoines de Lyon en 1139 est une étape majeure du débat¹, et l'on entre dans la grande période de la controverse. Bernard réagit en effet contre la célébration de la fête à la cathédrale de Lyon en 1136. Grand défenseur de la Vierge, Bernard ne souhaitait pas ajouter une nouvelle fête en l'honneur de la mère du Christ, sainte dès sa naissance selon lui, et non pas dès sa conception. En outre Bernard n'approuve pas un culte que la papauté n'a pas clairement entériné. De l'autre côté de la Manche, c'est Eadmer qui donne une contribution capitale avec le *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*². Eadmer considère que la Vierge est totalement exempte de toute souillure et affirme donc très clairement l'Immaculée Conception de la Vierge. En réaction aux écrits de saint Bernard, plusieurs auteurs défendent une doctrine favorable à la fête de la Conception, avec notamment Nicolas de Saint-Alban, et mentionnent aussi l'existence de la fête³. Le débat s'étend dans le monde universitaire dès le XIII^e siècle et touche de manière différente les ordres mendiants, dominicains et franciscains. La question est alors de savoir quand la Vierge a pu être sanctifiée, par rapport à l'instant de sa naissance et de sa conception. Chez les Franciscains, Alexandre de Halès et, à sa suite, Bonaventure, se sont prononcés contre la Conception immaculée de la Vierge, mais pour sa sanctification dès le premier instant ; Bonaventure, par exemple, rappelle que la conception de la Vierge a obéi aux règles humaines et n'est donc pas exempte de la souillure de la chair au moment de sa conception. Les maîtres dominicains contemporains, comme Albert le Grand, maître à Paris à la même époque, restent eux aussi sur cette opinion, avec leurs propres arguments. La doctrine thomiste a ensuite repris les arguments de saint Bernard et a considérablement marqué l'ordre dominicain. Pour Thomas, il y a bien eu une sanctification exceptionnelle de la Vierge : elle n'eut pas lieu dès le premier instant, mais après l'infusion de l'âme dans le corps. Marie fut donc purifiée du péché originel mais elle en a été souillée. Il se montre toutefois d'une certaine tolérance envers un culte dont il connaît l'existence, et entérine ainsi un état de fait. Il explique ainsi dans la *Somme*

¹ *Epistola 174 (ad canonicos Lugdunenses)*, ed. J. Leclercq et H. M. Rochais dans *Sancti Bernardi opera*, t. 7, Rome, p. 388-392. Sur le rôle de saint Bernard et cette affaire, voir : Rosa Maria Dessi et Marielle Lamy, « Saint Bernard et les controverses mariales au Moyen Âge », dans *Vies et légendes de Saint Bernard de Clairvaux. Création, diffusion, réception (XII-XX^e siècles)*. Actes des rencontres de Dijon, 7-8 juin 1991 publiés par Patrick Arabeyre, Jacques Berlioz, Philippe Poirrier. Cîteaux, 1993 (Commentarii cistercienses), p. 229-260.

² *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae*, ed. T. Slater et H. Thurston, Fribourg-en-Brisgau, 1904. Dans l'introduction, T. Slater et H. Thurston soulignent l'influence du texte, notamment sur Nicolas de Saint-Alban

³ X. Le Bachelet (art. cit., col. 1033-1034) donne une liste de témoignages montrant l'extension de la fête au XII^e siècle, parallèlement au développement de la controverse et aux progrès des arguments immaculistes. Il rapporte au contraire l'interdiction que fit Maurice de Sully, alors évêque de Paris (1160-1196), de célébrer la fête de la conception dans sa cathédrale.

théologique que l’Eglise romaine tolère la célébration de la fête dans quelques églises, bien qu’elle ne célèbre pas elle-même la fête de la Conception¹. Malgré cette position tolérante face à ceux qui célébraient déjà la fête, l’opinion et les arguments théologiques de Thomas d’Aquin pesèrent durablement sur la position de l’ordre dominicain vis-à-vis de cette question, de manière défavorable à la doctrine de l’Immaculée Conception. Si l’on considère la position d’un prédicateur du XIII^e siècle, Etienne de Bourbon, dont le *Tractatus* fournit à Guillaume de Sauqueville son *exemplum*, on voit qu’il affiche une opinion prudente. Il souligne que la fête n’est pas approuvée officiellement par l’Eglise (*festum, licet generaliter ab universali Ecclesia non recipiatur*) et rappelle d’emblée que Marie fut conçue, comme tout être humain, dans le péché lié à la conception charnelle (*concepta sit in peccato ex parentum carnalium conjunctione*). Il s’appuie sur la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon, et, comme le souligne A. Lecoy de la Marche, se conforme à l’opinion commune des dominicains de l’époque. Cependant il rapporte les arguments de ceux qui célèbrent la fête et indique que Marie fut sanctifiée dans le ventre de sa mère (*anima ejus est infusa et in utero sanctificata*).

b. Etat de la controverse dans les années 1315

Le débat est de plus en plus dense à la fin du XIII^e siècle et beaucoup de maîtres de l’Université ont eu l’occasion de se prononcer sur la question de la Conception de la Vierge. Néanmoins la prudence est restée de mise chez la plupart des personnages connus de cette époque². D’une manière générale, les opinions personnelles ont souvent pu s’exprimer, notamment au sein des ordres mendiants, où, bien qu’une position commune se détermine assez facilement au cours du temps, des voix divergentes sont apparues. Ainsi chaque université constitue un cas singulier. A Oxford par exemple, Guillaume de Ware et Duns Scot étaient assez isolés parmi l’ordre franciscain, plutôt hostile à la croyance de la Conception sans tache.

¹ *Summa theologica*, III, q. 27, a. 2 et *Commentaire des Sentences*, III, d. 3, q. 1, a. 2 (*esse sine peccato dicitur esse proprium Christo quia ipse nunquam nec actuali nec originali macula infectus est. Sed virgo mater ejus fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit, antequam ex utero nasceretur: sed a peccato actuali omnino immunis fuit*). On sait qu’à une époque tout à fait contemporaine, Eudes Rigaud, archevêque de Rouen, célébra la fête à Paris pour les Normands de l’Université.

² Francisco da Guimaraens, « La doctrine des théologiens sur l’Immaculée conception de 1250 à 1350 », dans *Etudes franciscaines*, 4, 1953, p. 23-51 et 167 sqq.

Sous le règne de Philippe le Bel, le débat s'enflamma tout d'abord avec Henri de Gand, régent à la faculté de théologie de Paris, mort en 1293. Il aborde en effet le problème dans son quodlibet XV q. 13¹, et plus précisément la légitimité de la fête de la Conception de la Vierge le 8 décembre. Adoptant une position nettement maculiste, il défend l'idée que la purgation de Marie est intervenue à l'instant même de son infection par le péché de la conception charnelle, et propose à l'appui de sa théorie un exemple de physique qui sera par la suite repris et discuté par de très nombreux auteurs, notamment Duns Scot et Guillaume de Ware dans leurs questions disputées. Henri de Gand explique la trajectoire d'une fève lancée par un mouvement ascendant vers une meule en rotation : à l'instant de sa rencontre avec la meule, la fève lancée suit encore une ligne ascendante mais aussi une ligne descendante au moment du heurt. Puisqu'en un point peuvent se concentrer deux forces opposées, Henri de Gand tire la conclusion que la même coïncidence se produit à l'instant de la conception de Marie, où deux actions contraires se rencontrent. Marie, conçue comme tout être humain dans le péché charnel, en est purifiée dans l'instant. On trouve dans la prédication les échos des débats de cette période et des divergences de vue qui les ont accompagnés. Ainsi le dominicain Guy d'Evreux, dans ses sermons², aborde la question de la Conception et prend nettement parti contre cette célébration. Pour lui, le péché originel a bien touché la Vierge et il a fallu l'en purifier. Il est très clair dans les trois sermons qu'il propose pour la fête de la Conception de Marie : *concepta fuit in peccato originali et esse sine originali proprium est Christi hominis*, reprenant l'argument de Thomas d'Aquin dans son Commentaire des Sentences, cité plus haut. Dans l'un de ces sermons, il conteste même le nom de fête de la Conception³ :

Unde istud festum debet dici sanctificationis, non conceptionis, quia de hoc non facit festum ecclesia. Set quia ignoramus diem qua sanctificata fuit, nos facimus festum sanctificationis in die qua concepta fuit. Unde in ista sanctificatione fuit a peccato originali mundata, set in conceptione filii Dei fuit ab omni fomite liberata. Et ideo sanctificatio ista dicitur domus edificatio.

En parallèle, un courant opposé, surtout illustré par des franciscains, continue de vivre depuis la fin du XIII^e, et se trouve même particulièrement renforcé en ce début de XIV^e siècle, avec notamment Guillaume de Ware, très favorable à la célébration de la fête, Pierre de

¹ Henri de Gand, *Opera omnia*, 1518, p. 584-586.

² Bibl. nat. de Fr., lat. 15966.

³ f. 156rb : In conceptione beate Marie Virginis. *Ego autem edificavi domum nomini ejus ut habitet ibi*, II Paral. VI. Quando aliquis magnus vult venire...

Jean Olivi, qui discute l'idée d'une rédemption préservative, ou encore, à l'extérieur de l'ordre franciscain, Raymond Lulle et Pierre Paschase, qui abordent le thème de la sanctification préventive de la Vierge. L'entrée en scène de Duns Scot, le Docteur subtil, marque le moment où deux camps se séparent nettement, franciscains et dominicains face à face. Jean Duns Scot, franciscain écossais né vers 1265, est enseignant, à l'université de Paris entre 1302 et 1303, au couvent franciscain où il est maître régent de 1306 à 1307. Il meurt à Cologne en 1308¹. Son argumentation s'avère prudente à l'université de Paris, encore très hostile à la fête de la Conception. D'une part Scot combat l'idée augustinienne du péché originel : celui-ci n'affecte que l'âme ; d'autre part il démontre que le Christ, rédempteur universel, préserva la Vierge du péché par son rôle de « parfait médiateur ». Il eut l'occasion d'exposer sa doctrine notamment dans son Commentaire des Sentences de Pierre Lombard², où il répondit à la question : *utrum beata Virgo fuerit concepta in originali peccato ?* Il expose le thème du Christ médiateur : *arguitur in excellentia filii sui in quantum redemptor, reconciliator et mediator quod ipsa non contraxit peccatum originale*. L'action du Christ, médiateur *perfectissimus*, est allée jusqu'à préserver sa mère. Puis il démontre la probabilité selon laquelle Dieu ait pu exempter la Vierge du péché originel : *Deus potuit facere quod ipsa numquam fuisset in peccato originali*.

Le rôle de Duns Scot dans la querelle de la Conception de la Vierge est capital : il est le premier à l'Université à évoquer la possibilité de la Conception immaculée. Il réussit à dégager avec prudence une conclusion acceptable par l'Eglise. Scot a eu une influence considérable, notamment sur les autres théologiens franciscains : François de la Marche, Pierre Auriol et beaucoup d'autres. L'apport de Duns Scot est lié à celui de Guillaume de Ware, qui fut peut-être son maître à l'Université. Scot a suscité des réactions parfois vives de la part de ses contemporains à l'Université. Dès 1309 la polémique éclate avec Jean de Pouilly, connu pour ses prises de position parfois sans nuance. Elève de Godefroi de Fontaines, maître ès arts, ce théologien combat la position scotiste dans son quodlibet III³. Dans la lignée de son maître et de Gérard d'Abbeville, il est très hostile aux ordres mendiants

¹ Olivier Boulnois, « Jean Duns Scot », dans *Dictionnaire du Moyen Age*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris : PUF, 2002, p. 755-759.

² *F. Johannis Duns Scoti... in tertium et quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*, Anvers : apud Johannem Keerbergium, 1620. Les questions suivantes du livre III concernent l'Immaculée Conception : *distinctio III quaestio 1 ; distinctio XVIII quaestio 1*. Plus récemment : *Johannis Duns Scoti Lectura in librum III Sententiarum*, Civitas Vaticana, 2004.

³ P. Delhaye, « Jean de Pouilly », dans *Catholicisme*, Paris : Letouzey et Ané, t. 6, 1967, col. 556-557. Noël Valois, « Jean de Pouilly », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris : Imprimerie nationale, 1914, t. 34, p. 220-281.

et leur conteste notamment le droit de recevoir les confessions. Finalement dénoncé au pape en 1317, son procès se déroula en Avignon où Jean XXII condamna trois de ses propositions¹. Malgré sa rétractation publique, Jean de Pouilly connut là la fin de sa carrière. Dans ce débat, Jean de Pouilly s'avère être un virulent opposant à la doctrine de l'Immaculée Conception, et l'on peut y voir une part de son ressentiment envers les Franciscains, coupables, raconte-t-il dans un quodlibet, de l'avoir conspué pendant un cours. Dans son quodlibet III², il expose les arguments en cours à l'époque chez les théologiens et donne des conclusions catégoriquement opposées à l'idée de Conception. Il consacre trois chapitres à la question et affirme que la Vierge Marie a bien contracté le péché originel. Comme le demande l'exercice du quodlibet, Jean de Pouilly accumule les *auctoritates* qui soutiennent ou au contraire infirment l'idée de l'Immaculée Conception, dont son maître Godefroi. Il est très clair qu'il s'attaque en premier lieu aux thèses de Duns Scot, dont celle du médiateur universel, et de Henri de Gand. Il est intéressant de noter qu'il aborde la question de la célébration de la fête comme faisant partie du débat et s'appuie notamment sur une citation du *Décret*³ :

igitur beata Virgo et Jeremias et Johannes Baptista cum originali peccato nati sunt, cum constet eos per concubitum masculi et femine esse conceptos, unde conceptio beate Marie non debet celebrari quia fuit in peccato concepta.

Sa conclusion est sans appel et très critique vis-à-vis des prédicateurs, qu'il taxe d'hérésie :

Tunc ad argumenta principalia, que probant beatam Virginem non contraxisse originale. Dicendum ad primum : si aliqui illud predicaverint, pseudopredicatores fuerunt, heresim predicantes. Ad secundum vero dicendum quod Christus vult honorem matris, set regis et regine honor judicium diligit. Si autem fuisset preservata ab originali, non fuisset secundum rectum judicium nec divinam ordinationem, qua vult Adam et totam ejus posteritatem a Christo redimi et per ipsum Deo reconciliari. Et ideo de potentia Dei ordinata, non puto quod ipsa ab originali potuerit preservari.

Quant à Guillaume de Sauqueville, il est intéressant de constater que sur la question purement théologique, il n'affirme pas l'Immaculée Conception de la Vierge, tout au contraire. A plusieurs reprises dans le recueil de sermons, on trouve l'affirmation nette selon

¹ Joseph Koch, « Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 391-422.

² Ce quodlibet date de 1309 d'après C. Balic. *Johannis de Polliaco et Johannis de Neapoli Questiones disputatae de Immaculata Conceptione beate Marie Virginis*, ed. Carolus Balic, Sibenici, 1931.

³ *Decretum Gratiani*, pars III, dist. IV, c. 3 (ed. L. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 1362).

laquelle la Vierge n'est pas exempte du péché originel. Ainsi dans le sermon 68 consacré à la fête de l'Assomption, il propose une comparaison entre la Vierge et le vent du Sud et conclut nettement (f. 158ra) :

Sic beata Virgo ex ortu suo fuit frigida et sicca quia in peccato originali concepta...

Il reprend cette affirmation dans le sermon 73, écrit pour la fête de la Nativité, et l'on comprend que selon lui, si la Vierge a bien été conçue dans le péché, elle a été sanctifiée bien avant sa naissance, et non à l'instant même (f. 167va) :

Ipsa enim Maria que interpretatur illuminatrix uel illuminata, licet in tenebris peccati originalis fuerit concepta, tamen ortu suo, ymmo diu ante ortum fuit sanctificata et illuminata ut dicamus de ea : lux in tenebris lucet, Io. (1, 5).

Guillaume évoque aussi les conditions de sanctification de la Vierge. Dans le sermon 68, il indique qu'elle a eu lieu *in utero* (f. 158va) :

beata igitur Virgo, quia solum peccatum originale habuit, quod statim per sanctificationem in utero est deletum, ideo non immerito dicitur de finibus mundi uenisse et in ipsa exterminium omnium uitiorum fuisse.

Il confirme ce point de vue dans le sermon 52, donné pour l'Annonciation : la Vierge n'est restée qu'un instant avec le péché, elle est née purifiée (f. 125vb) :

Set Christus excellit beatam Virginem in hoc quod sine peccato conceptus fuit et natus. Beata autem Virgo in originali [peccato] concepta fuit, non nata.

Guillaume adopte donc une position assez conforme au thomisme de son époque : il ne conteste pas la réalité du péché originel appliqué à Marie, et suit donc l'opinion officielle de l'ordre dominicain. Mais il laisse entrevoir un instant salvateur, au moment de la naissance de la Vierge, où elle a été sanctifiée et donc exemptée du péché *a posteriori*. C'est aussi pourquoi il consacre le prothème du sermon 73 à l'exaltation de la fête de la Nativité et à l'importance de sa célébration. Le dominicain n'entre pas dans les détails du problème, tels qu'on pu les aborder les théologiens contemporains. Il ne distingue pas sanctification et rédemption ni ne définit les conséquences de la sanctification *in utero* : il est davantage préoccupé par la question du moment de la sanctification et de la légitimité des fêtes en l'honneur de Marie, en particulier l'Immaculée Conception. L'originalité de la position de Guillaume de Sauqueville réside donc non pas dans son opinion sur la Conception de la Vierge, mais bien dans son attachement à la fête, fait auquel son origine normande n'est certainement pas étrangère.

Dans les années 1315-1320, ce sont les Franciscains qui restent les plus ardents défenseurs de l'Immaculée Conception. Il est vrai qu'ils comptent dans leurs rangs des théologiens de renom. On a déjà remarqué l'opinion nette de Pierre Auriol¹. Ce franciscain, probable élève de Duns Scot à Paris, commente les Sentences à l'Université entre 1314 et 1318 puis devient maître en théologie en 1318, archevêque d'Aix en 1321 mais meurt en 1322. Surnommé *doctor facundus*, il laisse une abondante production et notamment deux traités consacrés à la Conception, plus exactement le *Tractatus* et un ouvrage de défense du traité, le *Repercussorium*. Ce courant franciscain s'illustre aussi avec François de Meyronnes², contemporain de Pierre Auriol et très actif dans les années 1315. Lui aussi élève de Duns Scot entre 1304 et 1307, il commente les Sentences à Paris et enseigne à son tour à l'Université en 1320-1321. Grand prédicateur, il a été, peut-être encore plus que Pierre Auriol, le défenseur de la doctrine de l'Immaculée Conception, on vit même en lui le chef de la première école scotiste.

Les Dominicains, quant à eux, restèrent dans un premier temps très fidèles à la doctrine thomiste, bien que cette attitude ne consiste pas en une adhésion massive. Le respect dû à la doctrine de Thomas fait l'objet de plusieurs recommandations dans les années 1313-1317, lors des chapitres généraux de l'ordre³. On comprend donc que l'ordre ne laisse peut-être pas beaucoup de liberté à ses frères pour une discussion argumentée sur l'Immaculée Conception. De fait, c'est chez les Franciscains que l'on trouve les défenseurs les plus vaillants, et les Dominicains sont finalement assez absents de la controverse autour des années 1315. Mais dans les années 1315-1320, Guillaume de Sauqueville ne représente pas non plus un cas isolé dans le monde des universitaires parisiens. Un point de comparaison fructueux est celui de Jacques de Lausanne, Dominicain lui aussi, maître en théologie en 1317. Il a laissé un sermon, édité en 1905, où il aborde la question de l'Immaculée Conception. Ce sermon s'appuie sur le verset II Reg. 11 : *statim sanctificata est ab immunditia*, et se divise en trois parties. La position du prédicateur apparaît difficile à déterminer. Il insiste sur le rôle du Christ comme « purificateur » du péché et, comparant le couple Christ-Marie avec David et

¹ Pierre Péano, « Pierre Auriol », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris : Beauchesne, t. 12, 1986, col. 1505-1508.

² Heribert Rossmann, « François de Meyronnes », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris : Beauchesne, t. 10, 1980, col. 1155-1162.

³ *Chartularium universitatis Parisiensis*, ed. Henri Denifle et Emile Chatelain, tome 2 (1286-1350), Paris : Delalain, 1891, p. 166-167 acte n° 704 : statutum capituli generalis Ordinis Predicatorum sub Berengario de Landorra Metis celebrati de tenenda doctrina Thomae de Aquino et de examinatione scriptorum fratrum (juin 1313). ...*inhibemus districte quod nullus frater legendo, determinando, respondendo audeat assertive tenere contrarium ejus quod communiter creditur de opinione doctoris predicti. [...] Nullus etiam ad studium Parisiense mittatur, nisi in doctrina fratris Thome saltem tribus annis studuerit diligenter.*

Bethsabée, aboutit à cette conclusion : *nimirum quia saphyrus, id est Christus, per gratiam Spiritus Sancti in ipsam descendit et araneam, id est immunditiam originalem, extinxit*. Puis, dans la première division du verset, Jacques de Lausanne introduit une nouvelle division sur le verset Eccli. 24 : *in civitate sanctificata similiter requievi*. Il commence par insister nettement sur la *legis observantia*, indispensable au bon gouvernement de la cité, et il établit un parallèle avec l'âme humaine : la confusion règne là où la loi n'est pas respectée. On pense évidemment au péché originel qui entache la naissance de tout homme, et donc de la Vierge. Cela n'empêche pas Jacques de Lausanne de continuer son développement sur le thème de la sanctification de Marie à partir du mot *sanctificata*, sans pousser très loin son argumentation. Même si Jacques de Lausanne reste d'une très grande prudence, quelques indices laissent tout de même l'impression qu'il pouvait être favorable à la fête de la Conception de la Vierge. Par petites allusions, il répète que *spiritualiter* et *corporaliter* la présence du Christ enfant de Marie a écarté le diable, signe d'*immunditia*.

c. La réalité du culte dans les années 1315

Même si Xavier Le Bachelet évoquait encore, en 1922, des origines en Europe du Sud, il semble bien aujourd'hui que, dans le royaume de France, les origines géographiques de la fête de la Conception de la Vierge se trouvent en Normandie. On peut dater ce phénomène de la fin du X^e siècle, sans qu'il y ait forcément de lien clair entre la célébration et le privilège de la conception. A l'appui de l'hypothèse normande, X. Le Bachelet¹ relève une liste d'hymnes consacrés à la Conception. L'étude des manuscrits liturgiques à laquelle s'était livré le chanoine Leroquais montre bien la progression de la fête, et le rôle prépondérant de la Normandie². Dès le XII^e siècle, les calendriers des abbayes de Fécamp et Jumièges, le missel de Saint-Wandrille, les bréviaires de Bayeux et du Mont-Saint-Michel attestent l'existence de la fête de la Conception. La thèse de Marie-Bénédicte Dary³ embrasse une documentation d'origine liturgique plus vaste, et aboutit aux mêmes conclusions. Les premières traces de la fête sont repérées dans les îles anglo-saxonnes, notamment dans plusieurs calendriers du X^e

¹ Art. cit. col. 1065.

² V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934. Bréviaire de l'abbaye de Duclair (BnF nouv. acq. 1083) : t. 3, p. 418.

³ Marie-Bénédicte Dary, *La fête de la Conception de la Vierge Marie : son introduction en France et ses premiers développements (XII^e-XIII^e siècles)*, thèse Paris 10-Nanterre, dir. A. Vauchez, 1997.

siècle, puis elle gagne la Normandie (première moitié du XII^e siècle) et le nord du royaume de France.

L'existence des confréries consacrées à la Vierge témoigne aussi du développement de cette dévotion particulière. En Normandie, la ville de Rouen compte plus d'un millier de confréries au milieu du XV^e siècle, et plusieurs d'entre elles sont consacrées à la Vierge¹. A la fin du Moyen Age, c'est-à-dire après le concile de Bâle, la province ecclésiastique de Rouen comptait 370 confréries de Notre Dame dont neuf étaient consacrées à la Conception de la Vierge. Chaque année à la Quasimodo, la confrérie de la Conception de la Vierge organisait un concours poétique en l'honneur de Marie récompensé des symboles mariaux (lis, branche de palmier...) On relève dès le XIV^e siècle des traces de fondation de chapelle dédiée à l'Immaculée Conception, comme à Evreux en 1387, puis plus tardivement à Bayeux en 1462². A Paris, la nation normande à l'Université célébrait la fête de la Conception, si bien que l'on parlait de « fête aux Normands ». Divers témoignages attestent l'existence du culte de la Conception de Marie à Paris à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle. Le premier est celui de l'archevêque de Rouen Eudes Rigaud. Dans le registre des visites qu'il fit entre 1248 et 1269, on trouve trace, en date du 6 des Ides de décembre, d'une messe qu'il célébra pour la nation normande à Paris, en l'église Saint-Séverin, en l'honneur de la fête de la Conception de la Vierge³. Un autre exemple célèbre est celui de Ranulphe de la Houblonnière, évêque de Paris depuis 1280 et mort en 1288 : l'obituaire du chapitre de Notre-Dame signale la fondation de la fête de la conception de la Vierge que souhaitait célébrer

¹ Catherine Vincent, *Des charités bien ordonnées : les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, 1988. Du même auteur : *Les confréries médiévales dans le royaume de France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : Albin Michel, 1994 (p. 28-29 pour la fête de Quasimodo). Elle constate ainsi : « développé d'une manière homogène dans l'ensemble des diocèses, que ce soit dans les paroisses rurales ou urbaines, le culte marial est déjà perceptible dans les documents les plus anciens et se maintient d'une manière constante à un haut degré de ferveur pendant plus d'un siècle » (p. 142).

² Jean Fournée, *Le culte populaire et l'iconographie des saints en Normandie. La Sainte-Vierge. 1 : répertoires*, Paris : société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes, 1976, p. 187-188. J. Fournée s'est livré à un recensement des églises paroissiales et chapelles dédiées à la Vierge à partir de témoignages contemporains, mais en faisant état de données plus anciennes, remontant parfois au Moyen Age, et dénombre plus de 200 églises en Seine-Maritime. On y apprend par exemple que l'église de Sauqueville n'a pas de titre déterminé, elle est simplement sous le vocable de Notre-Dame.

³ Eudes Rigaud, *Registrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, ed. Th. Bonnin, Rouen : Le Brument, 1852, p. 562 : VI. *Id. Decembris. In Conceptione beate Marie, celebravimus missam in ecclesia Sancti Severini, in festo nationis Normannice*. Une confrérie de la Conception de la Vierge aurait été créée à Paris en l'église Saint-Séverin en 1311, d'après H. Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'église de Paris*, Paris : Lethielleux, 1904, p. 36-37. H. Lesêtre souligne lui-même l'absence de source historique à l'appui de ce fait, et indique l'existence d'un testament fait en faveur de cette confrérie par un bourgeois parisien, mais en 1361 seulement.

Ranulphe chaque année¹. Il semble bien qu'une grande tolérance existe pour la pratique de cette fête dès la seconde moitié du XIII^e siècle, alors même que les débats universitaires se multiplient sur la question. Un peu plus tard, le franciscain Pierre Auriol, dans son *Tractatus de Conceptione beatae Mariae Virginis* (fin 1314-début 1315)², affirme de manière catégorique que la fête est célébrée par l'université de Paris et bien d'autres églises et que le pape et les cardinaux sont au courant de tout cela.

On peut supposer que Guillaume de Sauqueville se soit senti plus à l'aise sur le terrain de la pratique, de la fête, pour avancer ses idées. Il tient particulièrement à la célébration de la fête, comme l'a déjà montré l'*exemplum* d'Helsin, ce qui constitue peut-être le seul angle d'approche prudent par rapport à la question théologique elle-même. L'opinion de Thomas d'Aquin, hostile au dogme de l'Immaculée Conception, laissait en revanche plus de liberté sur la question du culte : déjà pratiqué au XIII^e siècle, Thomas l'évoquait avec plus de tolérance. Dans le sermon 39, Guillaume de Sauqueville précise son opinion au sujet de la célébration de l'Immaculée Conception (f. 104rb-va) :

Ecclesia festiuat de corona Christi et eius cruce, quarum neutra est uel umquam fuit subiecta gratie, ymmo uterque fuit instrumentum maxime culpe. Si ergo Ecclesia licite festiuat de istis, non quatinus instrumenta detestabilis culpe set quatinus arma redemptionis nostre, si angelus nuntiauit cum gaudio conceptionem Virginis Marie, non quatinus annexa culpe set quatinus exordium redemptionis nostre, quare nos non possumus sollempniter hoc festum celebrare ?

Un peu plus haut, il avait fait allusion à ceux qui se refusent à célébrer la fête, selon des arguments qu'il considère infondés (f. 103vb-104ra) :

Sic spiritualiter aliqui similes auibus nocturnis, in conceptione Marie que est exordium noue lucis, festum non faciunt, ymmo iuxta illud Iob (24, 17) : si subito apparuerit aurora arbitrantur umbram mortis. Reputant peccatum mortale facere festum conceptionis.

¹ Cité par N. Bériou dans : *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Etudes augustiniennes, 1987, p. 34. Source : B. Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris*, Documents inédits sur l'Histoire de France, Cartulaires, t. 4, n° 319, p. 184, Paris, 1850.

² *Fr. Gulielmi Guarrae Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione beatae Mariae Virginis*, Quaracchi, 1904. *Tractatus Petri Aureoli capitulum V* p. 79 : *sed clarum est quod dominus papa et cardinales et romana ecclesia sciverunt diu et notorie cognoverunt quod ecclesia anglicana et Normanniae et universitas studii Parisiensis ac multae ecclesiae, quae subsunt domino papae, celebrant festum conceptionis, et quod multi doctores solemnes predicaverunt Parisius et in Anglia et predicant singulis annis quod Virgo Maria non contraxit originale, odium et iram Dei, quod etiam nonnulli vel in suis scriptis communibus reliquerunt, utpote magister Johannes Scotus et Guilelmus dictus Guarro in suis scriptis super tertium sententiarum. Si igitur hoc est erroneum aut periculosum in fide, romana ecclesia, cardinales ac papa, immo et universalis ecclesia in sustinendo ista erroneam se demonstrat.*

Guillaume n'a pas de doute sur la légitimité de la fête, qui est tout à fait attestée, d'après les témoignages de l'époque et les sources notamment liturgiques. On s'étonne de l'opinion si négative qu'il attribue à ces *aliqui* – peut-être Jean de Pouilly –, qui considèrent cette fête comme un péché mortel, alors qu'un consensus tacite semblait au contraire exister sur la possibilité de célébrer la fête de la Conception.

Dans les faits, les ordres religieux adoptent progressivement la fête à partir du début du XIV^e siècle, ainsi les Carmes vers 1306, les Chartreux en 1333, les Dominicains en 1388 pour l'obédience d'Avignon. Les Franciscains furent les premiers à entériner la pratique de la fête lors du chapitre général de l'ordre à Pise en 1263. Lorsque Guillaume de Sauqueville compose son sermon, la pratique semble très répandue. Etienne de Bourbon, on l'a vu, avait déjà mis en avant une opinion prudente, bien avant Guillaume de Sauqueville. L'ordre dominicain ne réagit pas d'une voix unanime sur cette question, et ce depuis longtemps. Il reste tout de même aux théologiens à se mettre d'accord, et le dernier obstacle se trouve là, à l'université de Paris. Les témoignages les plus favorables à la fête de la Conception restent la plupart du temps sur le terrain de la pratique, et le discours adopte volontiers un ton militant, comme dans le sermon de Guillaume de Sauqueville. Ce dernier préconise avec intelligence une pratique, il est un des rares à dissocier fête et théologie.

III - Face aux pouvoirs spirituel et temporel

La vision que porte Guillaume de Sauqueville sur le monde religieux de son époque – expression très générale que nous allons préciser, et qui concerne avant tout la hiérarchie ecclésiastique – est très révélatrice des tensions qui animent des hommes d'Eglise confrontés à la nécessité de mener une carrière qui leur permette de vivre décentement, tout en accomplissant leur office, mais aussi, probablement, d'un état d'esprit plus largement partagé dans la population du royaume, et qui vise la « mauvaise vie » du clergé. Deux questions reviennent sans cesse sous la plume du dominicain : la décadence des mœurs du clergé, qui ne

se trouve plus, selon lui, en position d'offrir aux fidèles une image exemplaire, et une forte insatisfaction sur la façon dont les bénéfices ecclésiastiques sont attribués. Il est important de noter d'emblée que ces deux critiques font partie des lieux communs de la littérature médiévale dès le XIII^e siècle et ce pour plusieurs siècles et qu'on les retrouve sous la plume des prédicateurs, mais aussi des fabulistes¹. Guillaume de Sauqueville reprend donc ces poncifs et les mêle à ses propres récriminations. Il fait néanmoins preuve d'une virulence peu commune.

A. La position d'un *pauper clericus* : le thème de la décadence des mœurs

Guillaume de Sauqueville mêle des récriminations variées contre le clergé dans son ensemble². Il s'attaque aussi bien aux *canonici* qu'aux *clerici*. Naturellement, il épargne complètement les mendiants, mais simplement parce qu'il n'en parle pas. Guillaume a des propos très durs à l'égard des ecclésiastiques, et les pires défauts leur sont attribués : cupidité, négligence dans leur service, vanité, paresse. Le sermon 8 est particulièrement dur à leur égard, Guillaume y consacre de longs passages au problème de la décadence du clergé, comme celui-ci (f. 18rb-va) :

Quidam enim congregantur ad eam propter miluum : congregantur illi qui aggregantur filiis ecclesie, fiunt canonici, curati, archidiaconi, magis propter temporale commodum, non ut defendantur contra dyabolum. Sunt aliqui tales. Probatio quod sic : uidebitis canonicos qui raro uel numquam intrabunt ecclesiam, saltem chorum non intrant, nisi quando debent lucrari peccuniam. Ex quo peccuniam lucrati sunt, statim incompleto officio chorum dimittunt. Signum manifestissimum est quod ipsi currunt ad ecclesiam solum propter cibum.

¹ Jean-Charles Payen, « La satire anticléricale dans les œuvres françaises de 1250 à 1300 », dans *1274, année charnière. Mutations et continuités*, colloque CNRS 1974, Paris : CNRS, 1977, p. 261-280. L'auteur revient sur l'anachronisme des mots qu'il emploie en titre de son article et ajoute, dans sa typologie des critiques contre le clergé, les attaques qui se multiplient contre les ordres mendiants à partir de 1250, et qui sont naturellement absentes des sermons de Guillaume.

² Cinq sermons montrent des critiques contre le clergé, il s'agit des sermons 8, 14, 60, 63 et 106. Dans le sermon 93, Guillaume met en scène un évêque mis en accusation.

Le prédicateur propose une comparaison entre l'Eglise et la poule : de même que la poule protège ses petits des attaques du milan en les prenant sous son aile, de même l'Eglise protège les chrétiens des attaques du diable. Mais, selon lui, c'est surtout par intérêt personnel et malsain que les ecclésiastiques profitent de la protection de l'Eglise, ils n'offrent rien en retour. Dans le sermon 14, il revient sur cette idée de l'action stérile des clercs (f. 34vb) :

Videbitis iterum subtiles clericos et ingeniosos qui totum tempus suum ponunt in studio quorundem subtilium et inutilium ad salutem ad quid ut nomen habeant, ut sint famati et nominati.

Leur action est stérile pour l'Eglise, mais pas pour eux : d'un point de vue matériel, Guillaume reproche à ces clercs d'être conduits par leur intérêt personnel, qui les pousse à rechercher deux choses, la richesse et la gloire. Cupidité et vanité, voilà quels sont, selon lui, les deux défauts majeurs des hommes d'Eglise de son époque. Le thème du prélat cupide revient donc à plusieurs reprises dans les sermons, comme dans le sermon 106 où il est même présenté comme l'interprétation du nom Balthasar (f. 236rb-va) :

Et ibi (Dan. 5, 30) dicitur quod eadem nocte interfectus est Balthasar, absorbens diuitias interpretatur, et significat prelatum cupidum qui sua cupiditate absorbet et spoliat ecclesiam suam ; qui, propter hoc quod bona ecclesie male expendit et uilibus personis tribuit, mortem peccati incurrit.

Jamais Guillaume ne cite de nom de personne. Ces critiques se veulent de portée générale, en tout cas pour un lecteur moderne ; peut-être les allusions étaient-elles plus limpides pour un lecteur médiéval¹. Deux passages ont cependant retenu l'attention et ont donné lieu à une interprétation directe, ils se trouvent dans le sermon 16 (f. 42rb-va) :

Rota uel currus non excitatur ad motum nisi quando animal est currui copulatum. Multum enim esset mirabile quod equus exiens Parysius in stabulo regis moueret currum exeuntem Andegauis in curia episcopi. Quando autem equus est currui copulatus, si currus corruat uel titubet, non imputatur rotis set animali trahenti. Dixi a primo quod rote que subsunt currui sunt populares qui uoluuntur in rota fortune et subsunt cure uiri ecclesiastici. Quicumque ergo habet curam animarum debet trahere unum magnum currum.

¹ Outre le cas des Templiers, les « affaires » concernant des membres de l'Eglise sont nombreuses dans le premier quart du XIV^e siècle : en 1302 débute le procès de Guichard, évêque de Troyes, pour divers motifs dont la fraude fiscale. En 1317, c'est Hugues Géraud, évêque de Cahors, qui est traîné en justice pour avoir attenté à la vie du pape ; il sera brûlé vif. En 1318, c'est au tour de l'archevêque d'Aix, Robert de Mauvoisin, d'être mis en accusation pour chantage, blasphème, luxure, et d'autres motifs encore. L'affaire Bernard Délicieux éclate juste après. Voir Joseph Shatzwiller, *Justice et injustice au début du XIV^e siècle. L'enquête sur l'archevêque d'Aix et sa renonciation en 1318*, Rome : Ecole française de Rome, 1999.

Et quelques lignes plus loin :

Quomodo est hoc possibile quod currus bene incedat, quoniam habet curatus uel episcopus in dyocesi Andegauensi, quando per totum annum uel maiorem partem anni iste est separatus a cura, stat Parysius in curia regis, intendens cauis uel secularibus negotiis ? Certe uidetur mihi ualde mirabile et uidetur impossibile.

L'homme d'Eglise se doit de tenir les rênes de son char, de sa paroisse, pour avancer correctement, c'est-à-dire pour le bien de tous. Ici, Guillaume s'en prend manifestement à l'évêque d'Angers, accusé d'assister le roi de France une bonne partie de l'année, et donc de délaisser ses ouailles. Qui peut être cet évêque indigne ? Il ne peut s'agir d'une allusion à un passé trop éloigné, sans quoi personne, à Paris, ne pourrait comprendre pourquoi cet exemple est choisi. Plusieurs noms sont dès lors possibles¹, compte tenu de l'amplitude chronologique du recueil de sermons : Guillaume Le Maire, évêque de 1291 à 1317, date de sa mort, puis son successeur Hugues Odard, qui occupa la fonction jusqu'en 1322, et enfin Foulques Mathefelon, évêque de 1324 à 1355. Des trois personnages, c'est Guillaume Le Maire dont l'Histoire a retenu le nom. Il a eu en effet un destin qui dépassa largement son diocèse d'Angers et ce fut un personnage bien connu à la cour du roi de France². Ses successeurs ont simplement laissé l'image d'évêques assurant traditionnellement leurs fonctions dans leur diocèse. Guillaume Le Maire est élu évêque le 18 avril 1291. C'est un farouche défenseur des droits de l'Eglise face aux officiers royaux : en 1298, il va jusqu'à excommunier le bailli d'Angers, David de Sesmaisons. Il n'eut de cesse, au long de son épiscopat, de marteler les règles de la discipline ecclésiastique, ce qu'attestent les statuts synodaux, ainsi que la force de l'autorité épiscopale. Surtout, s'adressant au roi à de multiples reprises, il lui rappelle le respect dû aux libertés et anciennes coutumes, en particulier en ce qui concerne la fiscalité, et la fidélité qu'il doit au service de l'Eglise. Un discours très traditionnel, donc, que Joseph

¹ P. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonne : G. Manz, 1873, p. 489. Jean-Michel Matz, François Comte, *Fasti ecclesiae gallicanae, t. 7 : diocèse d'Angers*, Turnhout : Brepols, 2003, p. 162-169.

² B. Hauréau, « Guillaume le Maire », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris : Imprimerie nationale, 1893, t. 31, p. 75-94. Joseph Avril, « Guillaume Le Maire, évêque d'Angers (1291-1317) », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1988, t. 22-23, col. 932-933. Le livre de l'abbé Tresvaux, *Histoire de l'Eglise et du diocèse d'Angers*, Paris-Angers, 1859, bien qu'assez ancien maintenant, donne les grandes lignes de l'action de ces trois prélats (t. 1, p. 260-266 pour Guillaume Le Maire, p. 266-267 pour Hugues Odard et p. 267-271 pour Foulques Mathefelon). Joseph Avril, « La conception du pouvoir politique d'après les écrits de Guillaume le Maire, évêque d'Angers (1291-1317) », dans *Eglises et pouvoir politique*. Actes des journées internationales d'histoire du droit d'Angers (30 mai-1^{er} juin 1985), Angers : presses de l'université d'Angers, 1987, p. 117-134. Les écrits de Guillaume Le Maire sont précieux pour comprendre le personnage : il est l'auteur d'une compilation de statuts synodaux et surtout d'un Livre, connu sous le nom de *Liber Guillelmi Majoris*, rassemblant le récit de son installation à l'évêché et des actes administratifs divers. Voir l'édition du *Liber* que fit Célestin Port, dans *Mélanges historiques. Choix de documents*, t. 2, Paris : Imprimerie nationale, 1877, p. 187-569.

Avril qualifie même d'archaïsant, et qui, joint à ses récriminations écrites, contribue à forger une image un peu stricte du personnage. Par ailleurs, il est certain que Guillaume Le Maire se déplaçait peu : en 1299, il est à Sens, pour présenter au roi une somme de récriminations ; il participe en 1302 à l'assemblée de trois états, qui décida, en pleine crise politique entre le royaume et la papauté, de soutenir Philippe le Bel face au pape Boniface VIII. En 1311 il se rend au concile de Vienne. Cette volonté très tatillonne de faire respecter la norme religieuse et de se poser en champion de l'orthodoxie a pu irriter ceux qui, comme Guillaume de Sauqueville, y voyaient surtout une contradiction avec la pratique de Guillaume Le Maire, s'il passait l'essentiel de son temps à la cour, comme le dominicain l'en accuse. Peut-être était-il au courant de rumeurs ou de faits concernant la présence à Paris de Guillaume Le Maire. Mais nous en sommes réduits aux conjectures, ce dernier fait n'étant attesté nulle part.

Les défauts critiqués par Guillaume de Sauqueville font partie des clichés prêtés aux ecclésiastiques, ils ont une valeur finalement anecdotique et ne peuvent étonner l'historien. Ils sont en revanche très riches d'enseignement sur l'évolution des mentalités au début du XIV^e siècle. On constate tout d'abord que le sermon est le lieu d'une prise de parole que l'on qualifierait aujourd'hui d'engagée. Dans un contexte où sa parole ne peut passer inaperçue, à Paris, dans ses écrits de membre de l'université, Guillaume se met en position de critiquer l'un des pouvoirs dominants de la société. Même s'il n'est pas un acteur intellectuel de premier plan en ce début de XIV^e siècle, Guillaume n'hésite pas à sortir de son rôle de prédicateur au sens le plus traditionnel : il n'est plus seulement question du salut, de l'au-delà, de morale chrétienne, il s'agit aussi pour lui de porter un regard lucide, et désabusé dans son cas, sur l'Eglise dans son ensemble. On note aussi sa position en retrait par rapport à son appartenance à un ordre mendiant : il vise les *clerici*, les *canonici*, et cette vision globale lui permet d'avoir un discours de portée plus générale. Ce n'est pas uniquement le dominicain qui parle quand il s'attaque aux prélats cupides : il échappe largement aux problèmes matériels que rencontrent les clercs parisiens, mais il semble faire siens leurs problèmes, comme on le verra au sujet des bénéfices ecclésiastiques. Enfin, Guillaume aboutit à une conclusion particulièrement sombre sur l'état de l'Eglise, et c'est une sorte de constat d'échec (sermon 106, f. 235ra) :

Ecclesia hodie est plena brigis et dissensionibus, potissime inter custodes ecclesie rixantur ad ciuitatem et causa rixe eorum uidetur esse illa quam recepimus inter canes.

Guillaume a déjà eu l'occasion de glisser une remarque semblable sur l'inaptitude de la prédication à lutter contre ce qui est à ses yeux une pensée hérétique¹. Dans le dernier sermon de la collection, il fait allusion aux tensions qui agitent l'Eglise : elles empêchent les *custodes*, les ecclésiastiques, d'accomplir leur mission, c'est-à-dire de protéger convenablement la cité². D'un point de vue spirituel, Guillaume considère donc la société comme menacée et démunie. Les ecclésiastiques, par leur mauvaise conduite, ne peuvent plus être un guide pour les chrétiens ; bientôt plus rien ne caractérisera leur statut d'hommes d'Eglise (sermon 8, f. 20va) :

Clerici enim non utuntur ueste pertica sicut layci et uere timeo ne minus sit in eis de candore munditie et de uigore constantie quam in laycis.

Ils ont failli dans leur rôle d'exemple pour les laïques. La conséquence est que les prédicateurs comme Guillaume n'ont plus de prise sur la société : la parole est désormais inefficace (sermon 8, f. 20ra).

Unde hoc quod argumenta nostra non habent efficaciam nec bonam consequentiam, tota die predicamus et arguemus contra uitia et quasi nullus fructus consequitur. Certe causa est, quia premissa argumentes sunt de dicto solum quia dicunt et non faciunt, ymmo quod uerbis predicant, moribus impugnant.

Guillaume appuie ce constat sur deux *auctoritates* lourdes de sens, l'une de Jean Crisostome et l'autre de saint Grégoire, qui confortent l'idée que la vie religieuse soit être irréprochable. Guillaume semble amer et impuissant face à cette situation : espère-t-il provoquer un sursaut de courage et d'énergie parmi son public ? Ou sent-il que sa lucidité n'est pas partagée par tous ? Si les critiques qu'il adresse au clergé sont traditionnelles, son constat en revanche paraît poussé assez loin dans le pessimisme.

¹ Voir, au sujet d'Averroès, p. 137.

² Dans le sermon 17 (f. 46va), Guillaume va même jusqu'à suggérer une action des laïcs contre leur curé s'ils le trouvent inapte à ses fonctions : *contra nos enim qui sumus testes Dei ad plebem, tot possunt excipi in doctrina et uita quod testimonium nostrum quasi nemo accipit. Quare non potest accipere laycus contra curatum suum quem uidet hominem criminosum ?*

B. La course aux bénéfices ecclésiastiques : lieux communs et critiques réelles

Les bénéfices ecclésiastiques sont le sujet de prédilection de Guillaume de Sauqueville¹. Les sermons offrent de nombreux passages consacrés aux deux éléments centraux, le *beneficium* et la *prebenda*. Rappelons la définition du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* : le bénéfice ecclésiastique est un droit de jouissance que détient un fonctionnaire ecclésiastique sur les revenus de la dotation d'une fonction qu'il remplit en vertu de l'autorité ecclésiastique, à titre viager et inamovible². Du point de vue du lexique, le dominicain n'entre pas plus avant dans le détail des bénéfices : les deux termes sont utilisés indifféremment. Le terme de *prebenda* n'est pas employé dans le sens de revenu destiné à un chanoine, mais comme un simple synonyme de *beneficium*. Guillaume ne donne pas non plus d'exemple précis de bénéfice attribué ni ne cite de cas concret. Il se concentre précisément sur la question de l'attribution des bénéfices ecclésiastiques et l'on constate qu'à ses yeux, le système qu'il voit fonctionner est mauvais dans son ensemble. Jean Gaudemet³, dans son introduction au livre de Michèle Bégou-Davia, indique les éléments fondamentaux de la question des bénéfices ecclésiastiques au début du XIV^e siècle : « Constitué le plus souvent d'une dotation foncière, le bénéfice devait, par les fruits et revenus de celle-ci,

¹ Le thème des bénéfices ecclésiastiques est abordé dans plusieurs sermons : l'attribution des prébendes, des revenus et bénéfices vacants dans les sermons 11, 13, 14, 16, 19, 57, 63, 85, 95, 99 et 106 ; la mauvaise utilisation des bénéfices ecclésiastiques dans les sermons 77, 99 et 106. De même, Guillaume connaît aussi le système d'attribution en cour papale : l'audience, les grâces dans les sermons 15, 24, 29 et 103, les légats du pape dans le sermon 74, et l'attribution des bénéfices dans le sermon 63.

² La bibliographie concernant les bénéfices ecclésiastiques est énorme. Nous ne citerons que les titres directement utiles à la compréhension de la question chez Guillaume de Sauqueville. Pour faire le point sur la définition du *beneficium*, voir « Bénéfices ecclésiastiques », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris : Letouzey, t. 7, col. 1237 sqq. Guillaume Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris : De Boccard, 1921. Louis Caillet, *La papauté d'Avignon et l'Eglise de France. La politique bénéficiaire du pape Jean XXII en France (1316-1334)*, Paris : PUF, 1975. Jean Gaudemet, *La collation par le roi de France des bénéfices vacants en régle des origines à la fin du XIV^e siècle*, Paris : Leroux, 1935. Gabriel Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris : Bloud et Gay, t. 2, p. 282-295. Michèle Bégou-Davia, *L'interventionisme bénéficiaire de la papauté au XIII^e siècle. Les aspects juridiques*, Paris : De Boccard, 1997. Pascal Montaubin, *Le gouvernement de la grâce. La politique bénéficiaire des papes au XIII^e siècle dans la moitié nord du royaume de France*, thèse de doctorat, dir. Pierre Toubert, université Paris I, 1998. Sur l'administration de la papauté d'un point de vue plus général, voir : *Aux origines de l'état moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde org. par l'Ecole française de Rome (Avignon, jan. 1988), Rome : Ecole française de Rome, 1990. Enfin, pour un point de vue précis sur le clergé paroissial, voir Leonard E. Boyle, « The constitution *Cum ex eo* of Boniface VIII », dans *Mediaeval studies*, 24, 1962, p. 263-302.

³ Michèle Bégou-Davia, *L'interventionisme bénéficiaire...*, p. 8.

assurer les besoins matériels du clerc qui en était doté. Le bénéfice était en principe lié à l'office en vue duquel le clerc avait été ordonné ou institué. [...] La dissociation entre office et bénéfice, qui, peu à peu, et pour de multiples raisons, devint fréquente, fit des bénéfices l'enjeu de compétitions ; de leur attribution un moyen de gouvernement, parfois de pouvoir, trop souvent de récompense des services et des fidélités. Le désordre bénéficial ne fut pas la moindre cause de la crise qui secoua l'Église des XIV^e et XV^e s en Occident. »

Le système bénéficial évolue profondément au cours du Moyen Âge : fondé sur le principe d'une « affectation permanente des revenus d'un bien temporel à l'entretien d'une fonction spirituelle¹ », il évolue peu à peu vers une fusion entre le bénéfice proprement dit et la fonction à laquelle il est attaché. Dans le domaine religieux, on parle donc de bénéfices majeurs pour désigner évêché et abbatiat, normalement soumis à l'élection, et de bénéfices mineurs au sujet des cures, canonicats et priorats, en principe désignés. Mais la papauté, dès le XII^e siècle, multiplie les interventions pour reprendre en main la collation des bénéfices au détriment des collateurs habituels, dont le roi de France : en vertu de leur primauté, les papes définissent des conditions de plus en plus nombreuses qui les autorisent à nommer eux-mêmes le titulaire, comme le droit de réserve, le droit de dévolution². Ce sont les papes d'Avignon qui porteront cette politique à son point culminant. Les conséquences sont alors multiples et visibles particulièrement au XIV^e siècle : les conflits avec les collateurs se multiplient et, surtout, la Curie voit affluer des demandes sans cesse plus nombreuses de la part d'ecclésiastiques en quête de bénéfice. La papauté accorde aussi des grâces expectatives, qui permettent d'attribuer un bénéfice non vacant, et tolère le cumul des bénéfices, malgré quelques tentatives de limitation des abus. Se met donc en place un système administratif lourd pour gérer ce prolifique système de collation. Les sermons de Guillaume de Sauqueville permettent de se placer non pas à l'intérieur du système, pour en connaître les rouages, mais plutôt du côté de l'opinion publique : la collation des bénéfices est devenue une question de société, révélant les tensions dans l'université et dans le monde ecclésiastique³.

¹ Gabriel Le Bras, *Institutions ecclésiastiques...*, p. 14.

² Bernard Guillemin, *La politique bénéficiale du pape Benoît XII (1334-1342)*, Paris : Honoré Champion, 1952, p. 21 : « A la mort de Jean XXII, les cas dans lesquels le pape conférait les bénéfices étaient si nombreux que les droits des électeurs aux bénéfices majeurs (évêque, abbé) et ceux des collateurs ordinaires aux bénéfices mineurs étaient atteints d'une irrémédiable décadence. Les réserves, les mandats de provision, les grâces expectatives et les commendes concouraient à ce résultat. » Dès les premiers temps de son pontificat, Jean XXII a notamment promulgué, le 15 septembre 1316, la constitution *Ex debito*, qui donne la longue liste des cas qui autorisent le pape à nommer les bénéficiaires.

³ Charles de Miramon, « La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfices (1230-1240) », dans *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, ed. L.-J. Bataillon, G. Dahan et P.-M. Gy, Turnhout : Brepols, 2004, p. 341-386.

Guillaume de Sauqueville connaît très bien le circuit d'obtention d'un bénéfice ecclésiastique en cour de Rome. Plusieurs sermons témoignent du fonctionnement de la cour du pape, notamment des audiences et des étapes que suivent les candidats. Ainsi dans le sermon 24 (f. 66rb-va puis 66vb) :

Illi qui uadunt ad curiam ut impetrent gratias a summo pontifice uocantur romipeta. Romipete sunt qui romanam curiam uel romanum pontificem petunt.

Romipeta, nisi uelit de curia uacuu redire, debet facere ista tria, primo petitiones apud se formare et in scriptis redigere, secundo cedula scriptam diligenter inspicere et eam corrigere, ne aliud sit in ea quod debeat summo pontifici displicere, tertio petitiones scriptas et diligenter correctas referendario summi pontificis presentare.

Le sermon 24 comporte de nombreux passages consacrés au protocole à suivre pour rédiger une demande en bonne et due forme, puis pour la présenter au pape¹. Guillaume s'attache spécialement au rôle du référendaire, qui se charge de transmettre la demande au pape, puisque le prétendant ne peut rencontrer le pape directement. Il ne parle pas de la collation des bénéfices par le roi de France : le seul pouvoir d'attribution qu'il mentionne est celui du pape. D'un point de vue théorique, l'usage d'un bénéfice paraît clair, tel qu'il le dit dans le sermon 99 (f. 219rb) :

Circa secundum nota quod ad hoc sunt data ecclesiastica beneficia ut beneficiati supportent peccata populi apud Deum per orationum suffragia.

Le clerc en possession d'un bénéfice doit en quelque sorte restituer la valeur de son bénéfice au profit des pécheurs, Guillaume insinue que le clerc ne possède donc pas en propre son bénéfice. Il souligne cette idée par une citation de saint Bernard : « Les biens des églises sont le patrimoine des pauvres. » Cette définition évacue même l'idée simple selon laquelle le bénéfice doit assurer la subsistance de son titulaire. Le dominicain lie la notion de bénéfice à la mission conférée à l'ecclésiastique de guider les fidèles vers leur salut. Guillaume affectionne cette vision des bénéfices volontairement éloignée de la réalité et des contingences matérielles. Ainsi dans le sermon 11 (f. 25vb), il explique quel devrait être selon lui le meilleur critère d'attribution des bénéfices :

¹ Andreas Meyer, « Les *littere in forma pauperum*. Aspects socio-historiques des provisions pontificales », dans *Aux origines de l'état moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Avignon, 23-24 jan. 1988), Rome : École française de Rome, 1990, p. 315-327. L'étude d'A. Meyer porte sur l'année 1407.

Hoc certe deberet habere locum uulgare prouerbiū : « Iuxta talem formam, tale calciamentum », quia beneficia ecclesiastica deberent distribui secundum mensuram ualoris personarum, ut semper melior persona haberet melius et maius beneficium. Propter hoc fuit primitus inuenta illa distributio formarum romana de forma pauperum et aliis formis, [ut] fieret iuxta formam calciamentum, ut beneficia distribuerentur secundum merita personarum. Videamus si sit bene iuxta formam calciamentum quando uni uiro litterato, prouecto, morigenato, uix confertur unum miserum beneficium et tamen hoc est ualde iniustum. Non est facere « iuxta talem formam, tale calciamentum ».

Guillaume propose pour les clercs bénéficiés une sorte de rétribution au mérite¹. Les riches et les puissants ne seraient donc avantagés par rapport aux pauvres clercs sans renommée, on tiendrait compte de la valeur de la personne. Malgré ces opinions très abstraites sur la notion de bénéfice ecclésiastique, on voit bien qu'en réalité, le dominicain est au contraire entièrement immergé dans les implications matérielles du système bénéficial. Il sait très bien ce qu'engendre la collation telle qu'elle est pratiquée à l'époque ; pour illustrer cela, il emploie même une comparaison abrupte : les bénéfices sont comme des os jetés aux chiens². Et de même que les chiens se battent pour un os, de même on assiste à de violentes disputes entre ceux qui briguent des bénéfices. Guillaume de Sauqueville est donc très lucide sur le système en place, il voit la cupidité des candidats³, mais aussi la pauvreté de certains clercs, auxquels le bénéfice doit fournir les moyens de vivre. C'est l'occasion pour lui de fournir une définition du bénéfice beaucoup plus ancrée dans la réalité et nettement moins théorique que la précédente⁴ (sermon 99, f. 219rb) :

Ecce quod beneficia sunt data pro officio et ideo in detrimentum anime sue recipit beneficium qui non exercet officium.

¹ Cette façon d'envisager l'attribution des bénéfices est à mettre en relation avec la taxation des clercs en débat à l'époque. Voir, sur le sujet de la taxation des clercs en fonction du statut des personnes et des biens, le livre de Lydwine Scordia, « *Le roi doit vivre du sien* ». *La théorie de l'impôt en France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : Etudes augustiniennes, 2005, p. 16sq.

² Sermon 14, f. 35vb : *nota quod beneficia ecclesiastica optime dicuntur esse ossa.*

³ Sermon 19, f. 53ra : *hodie uerificatum est decretum : qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat ut non possit set ut prosit. Puto quod hodie deberet sic corrigi : qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, non ut prosit set ut presit.*

⁴ Cette définition se retrouve aussi, sous une autre forme, dans le sermon 16 (f. 41ra) : *per alimentum coniunctum, intelligo beneficium ecclesiasticum officio clericali annexum ; ad litteram, in beneficio ecclesiastico non habent clerici nisi uictum suum : habentes alimenta et quibus tegamur (I Tim. 6, 8) ; hiis contenti sumus.*

Le cumul des bénéfices est un problème soulevé à plusieurs reprises¹ et avec précision, comme dans le sermon 95 (f. 212va) :

Secundum ecclesie inferioris statuta, nullus potest simul possidere plura beneficia cum cura set uel plura sine cura uel saltem unum cum cura et aliud sine cura.

Le droit canonique interdit usuellement à un prêtre de tenir plusieurs églises. Cette règle est respectée jusqu'au milieu du XIII^e siècle, puis, en 1179, le pape Alexandre III introduit la notion de dispense, qu'il applique pour sa part aux règles de mutation. Enfin, en 1215, le canon *De multa*, promulgué par Innocent III, autorise la dispense à la règle de l'interdiction de cumul. Le cumul des bénéfices va désormais se répandre, notamment dans le royaume de France, malgré quelques tentatives pour limiter cette évolution. Ainsi la constitution *Execrabilis*, promulguée en 1317, interdit de cumuler un bénéfice ayant charge d'âme avec plus d'un autre bénéfice non grevé du soin des âmes ; c'est à elle que faisait peut-être allusion l'extrait du sermon 95 cité ci-dessus. Guillaume aborde aussi le problème des grâces expectatives, qui permettent au pape de désigner le futur titulaire d'un bénéfice non vacant. On lit dans le sermon 29 (f. 81rb) :

De primo nota quod sede apostolica multum diu uacante in ecclesiis cathedralibus sunt nulli uel paucissimi exspectantes, set summo pontifice nouiter creato et eo faciente gratias generales, tunc in ecclesiis cathedralibus preter iam prebendatos sunt plurimi exspectantes, et hec est differentia inter exspectantes et iam prebendatos quia iam prebendati, ex quo possessionem habent et fructus prebende percipiunt, in tuto sunt si reuocentur gratie papales ; propter hoc nichil perdunt. Set exspectantes, nondum possessionem habentes nec fructus prebende percipientes, in periculo sunt si papa idem uel alius reuocet gratias concessas : ipsi totum amittunt nec de cetero habent ius in aliqua prebenda uacante nisi de nouo concedantur alie gratie.

Les grâces expectatives ont été définies comme favorisant avant tout les *pauperes clerici*, qui sont peu à peu définis au XIV^e siècle comme les clercs qui ne possédaient ni expectative ni bénéfice ou qui ne tiraient de ses bénéfices qu'un revenu inférieur à 15 livres tournois². Ils pouvaient alors prétendre à une grâce expectative *in forma pauperum* valable

¹ Le cumul des bénéfices entraîne aussi la non résidence du titulaire. On lit ainsi dans le sermon 13 (f. 29vb) : *causa est : unus et idem non potest deseruire duabus ecclesiis multum distantibus. Ideo ubi beneficia utriusque ecclesie, debentur habere residentia et seruicium personale. Qui uult beneficium in una tenere oportet beneficio alterius resignare.*

² Magnus Ditsche, « *Scholares pauperes*. Prospettive e condizioni di studio degli studenti poveri nelle Università del Medioevo », dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 5, 1979, p. 43-54.

pour les bénéfices d'une valeur limitée¹. C'est sous cet angle que Guillaume considère le système d'attribution des grâces : elles peuvent aider les clercs dans leur vie quotidienne, même si elles sont difficiles à obtenir. Il ne fait aucune allusion aux enjeux de pouvoir que cela dissimule : en effet le pape, par ce système, se substitue aux collateurs habituels, et surtout il engrange des revenus substantiels liés aux taxes bénéficiales². Ces deux points sont laissés de côté par le dominicain. Guillaume de Sauqueville ne s'élève pas contre le système de collation peu à peu mis en place par la papauté³ : à ses yeux, bien que perfectible, il n'est pas mauvais. Le problème se situe en bas de la hiérarchie ecclésiastique : ce sont les clercs qui peuvent poser problème parce qu'ils se disputent les bénéfices, pratiquent le cumul et n'assument plus correctement la *cura animarum*. Guillaume porte ce même regard indulgent sur la pratique de la résignation des bénéfices. Bien qu'interdite à l'origine, la résignation des bénéfices est peu à peu entrée en pratique : le titulaire pouvait alors librement renoncer à son bénéfice au profit d'un tiers ou pour l'échanger contre un autre. La constitution *Execrabilis*, interdisant le cumul, multiplia les cas de résignation. Malgré quelques tentatives, la papauté ne parvint à enrayer ni le cumul, ni la résignation. Pour Guillaume, la résignation n'est pas un problème en soi, elle permet en effet d'appliquer la règle du non cumul des bénéfices. Mais l'idée d'abandonner un bénéfice pour en obtenir un autre « meilleur » ne le gêne pas non plus. C'est même sur ce thème qu'il commence le sermon 63⁴ (f. 137vb) :

Qui habet modicum beneficium et officium in ecclesia parochiali, nisi sit fatuus, libenter resignat tale beneficium ut habeat prebendam cum dignitate in matrice ecclesia, in ecclesia cathedrali. Fatuus et infelix reputetur ille qui nollet hanc permutationem facere : resignare modico beneficio cum cura in ecclesia parochiali ut haberet pinguiam prebendam etiam cum dignitate in ecclesia cathedrali.

¹ Camille Tihon, « Les expectatives *in forma pauperum* particulièrement au XIV^e siècle », dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 5, 1925, p. 51-188, spéc. chap. 2 p. 66sq. Michel Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques...*, p. 32.

² On estime que Jean XXII accorda 625 grâces expectatives en l'espace d'une seule année, la deuxième de son pontificat (voir Michel Mollat, *La collation...*, p. 71). Louis Caillet signale aussi que « sous Jean XXII, les taxes bénéficiales en provenance de tous les pays chrétiens représentent environ la moitié des 228 000 florins d'or encaissés annuellement par la chambre apostolique », dans *La papauté d'Avignon et l'Église de France...*, p. 25.

³ Jacques Guy Bougerol repère cette même façon d'analyser la situation chez les prédicateurs du XIII^e siècle, qui, dans quelques cas, peuvent paraître tout de même plus critiques à l'égard du pape. Voir J. G. Bougerol, « La papauté dans les sermons médiévaux français et italiens », dans *The religious role of the papacy : ideals and reality, 1150-1300*, ed. Christopher Tyan, Toronto : Pontifical institute of medieval studies, 1989, p. 247-275 (*Papers in medieval studies*, 8), p. 249 : « La seule requête présentée par les prédicateurs qui répondent ainsi à l'attente des fidèles, concerne la manière dont les *prelati* remplissent leur ministère ».

⁴ On lit aussi dans le sermon 99 (f. 221rb) : *felicem reputat se curatus ecclesie parochialis habens modicum beneficium cum magna cura, si possit optinere beneficium et cum hoc dignitatem uel officium in ecclesia cathedrali.*

Il ne s'agit ni d'ambition ni de convoitise : Guillaume établit toujours un lien avec la *cura animarum* que le titulaire doit assurer. Mais il reconnaît tout de même l'idée qu'un titulaire de bénéfice puisse légitimement se considérer comme mal doté, et à ce titre essaie d'obtenir un autre bénéfice. Enfin, le dernier problème que Guillaume signale au sujet des bénéfices ecclésiastiques est brièvement évoqué mais en même temps très révélateur de l'opinion publique, il s'agit des bénéfices ecclésiastiques occupés par des titulaires étrangers. L'allusion est claire dans le sermon 106 (f. 236rb) :

Set notandum quod uapores et exalationes que in una regione uirtute solis eleuantur aliquando, uirtute uenti deportantur ad alias regiones et ibi terram irrigant et infundunt et terra remanet arida et sterilis, de qua uapores predicti fuerunt eleuati. Sic propter uentum affectionis carnalis qui sufflat in cordibus multorum prelatorum, bona unius dyocesis ad alias regiones remotas transportantur, de quibus maneria ibi construuntur et redditus emuntur. Ecclesia a qua ista habita fuerunt et que inde seruirii et sustentari in paupertate et inopia remanentes.

En ce qui concerne les bénéfices majeurs, objets d'une convoitise particulière du fait des revenus qu'ils rapportaient tant au pape, grâce à la collation, qu'ensuite au titulaire, et au prestige dont ils étaient entourés, la politique bénéficiaire des papes, dès Boniface VIII, aboutit à réduire au maximum le principe électif au profit de nominations faites directement par le pape, et à attribuer à des étrangers des bénéfices ecclésiastiques situés dans le royaume de France, sous l'effet de luttes d'intérêts ou de complaisance. Guillaume de Sauqueville vise aussi, plus précisément que la collation de bénéfices à des étrangers, l'entourage de ces prélats, souvent originaires du même pays : Pascal Montaubin¹, dans une étude sur le diocèse de Cambrai, parle même de « colonisation bénéficiaire ». Il ne note pourtant pas de réaction xénophobe dans la ville de Cambrai et estime que « d'une manière générale, dans le royaume, les critiques contre les clercs bénéficiés en France restent sporadiques ». Chez Guillaume de Sauqueville, nous avons bien une réaction contre ce type de collation et les conséquences

¹ Guido Collemezzo est évêque de Cambrai de 1296 à 1306. Originaire d'Italie, sa famille est une habituée de la curie et plusieurs de ses membres ont pu mener une carrière internationale par l'obtention de grâces papales. Le diocèse de Cambrai n'était certes pas le plus riche du royaume et était bien éloigné de l'Italie, mais il offrait à son titulaire des revenus très intéressants. De plus, « Guido n'était pas le seul Italien à Cambrai : de nombreux compatriotes occupent des places dans les chapitres séculiers de la ville et du diocèse. Le chapitre cathédral présente le cas le plus spectaculaire de cette colonisation bénéficiaire ». L'attribution par l'évêque de prébendes du chapitre cathédral lui permit de développer un véritable réseau de clientélisme. Voir Pascal Montaubin, « Avec de l'Italie qui descendrait l'Escault. Guido da Collemezzo, évêque de Cambrai (1296-1306) », dans *Liber largitorius. Etudes d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, ed. D. Barthélémy et J.-M. Martin, Genève : Droz, 2003, p. 477-502.

qu'elle entraîne pour le diocèse, c'est-à-dire une nette perte de revenus au profit d'étrangers. Dans la réalité, l'occupation de bénéfices français par des ressortissants de royaumes étrangers est restée extrêmement limitée en ce qui concerne les bénéfices majeurs. P. Montaubin recense seulement cinq évêques italiens entre 1200 et 1350. Il en va autrement pour les bénéfices mineurs. « Certaines églises furent néanmoins véritablement colonisées au bout de décennies de collations romaines », note P. Montaubin, qui donne l'exemple du chapitre de Chartres : vers 1303, il comptait 16 chanoines italiens, soit 20% de l'effectif capitulaire¹. Sans disculper l'évêque, qui peut être aussi coupable d'enrichissement, Guillaume de Sauqueville ajoute une critique contre l'entourage cupide de l'évêque :

Facta fuit fecunda Rachel, que interpretatur ouis uel uidens Deum, sorore eius sterili permanante, et significat quod carnales amici prelatorum uiles et ydiote ditantur de bonis ecclesie ubi sancti uiri et litterati permanent pauperes et egeni...

L'attaque est vive et provient d'une interprétation du nom de Rachel plutôt inhabituelle ; le dominicain emploie des adjectifs particulièrement péjoratifs (*uiles, ydiote*), ce qui donne le sentiment qu'il vise une personne ou un cas particulier, mais, comme à son habitude, il ne cite aucun nom.

L'usage abusif des bénéfices ecclésiastiques (cumul, résignation) est une question débattue par les intellectuels depuis le XIII^e siècle. La tendance générale est alors plutôt à la condamnation de la pratique du cumul, même si certains, comme Pierre le Chantre, le pratiquent eux-mêmes, ou si d'autres distinguent des cas où elle peut être tolérée, en raison notamment de la rareté des clercs et de l'exiguïté de certains bénéfices². Qu'en est-il plusieurs décennies plus tard ? La question bénéficiale continue à susciter l'intérêt des intellectuels, puisqu'elle fait partie d'une réflexion plus large sur le lien entre *temporalia* et *spiritualia*. Les questions disputées à l'université de Paris témoignent de cet intérêt continu jusque dans les années 1320. Tous les éléments soulignés par Guillaume de Sauqueville dans ses sermons se retrouvent dans les questions disputées du début du XIV^e siècle, qui se font l'écho des réflexions des théologiens autour de la collation des bénéfices et des abus qu'elle peut

¹ P. Montaubin, « Etrangers en Chrétienté : clercs italiens en France et en Angleterre (fin XII^e-mi XVI^e s) », dans *L'étranger au Moyen Âge. Actes du XXX^e colloque de la SHMESP (Göttingen, 1999)*, Paris, 2000, p. 233-244, ici p. 236-237. Voir aussi J. Coste, A. Paravicini Bagliani, « Ecclesiastici italiani canonici in Francia al tempo di Bonifacio VIII », dans *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, ed. M. Maccarrone et A. Vauchez, Genève, 1987, p. 45-62. Le cas de la famille Colonna a été étudié en détail : Andreas Rehberg, *Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1378)*, Tübingen : Max Niemeyer, 1999.

² Charles de Miramon, art. cit., p. 353-357.

entraîner. Au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle, quelques grands théologiens, maîtres à l'université de Paris, ont en effet débattu à de nombreuses reprises de ce type de sujets : l'étude d'Elsa Marmursztejn¹ signale et analyse les questions disputées de Thomas d'Aquin, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand et Godefroi de Fontaines sur le thème des *temporalia*. Les prébendes, le cumul des bénéfices sont des thèmes récurrents dans les quodlibets et questions disputées de ces auteurs². Les similitudes thématiques sont donc nettes ; elles le sont aussi sur la forme adoptée puisque E. Marmursztejn³ relève « l'absence de référence explicite au pape » : « le recours aux termes assez vagues de *prelatus* ou *episcopus* témoignent sans doute de la prudence requise dans la formulation des questions, mais aussi de la prise en compte des réalités pratiques : népotisme et pluralisme n'étaient vraisemblablement pas liés au seul interventionnisme pontifical. » Sur le fond, les points communs peuvent être relevés précisément, comme l'idée de la compétence du titulaire du bénéfice. De même que Guillaume propose l'attribution d'un bénéfice en fonction du mérite de l'impétrant, de même on retrouve dans les quodlibets cet argument de la compétence, qui vient dissocier les notions de bénéfice et d'office, pourtant liées par le droit canonique. Les théologiens s'appuient sur ce raisonnement pour justifier le cumul des bénéfices ; Guillaume de Sauqueville, quant à lui, reste plus nettement défavorable à cette pratique. Plus près de lui, dans les années 1310-1320, les traces sont plus rares de débats portant sur les bénéfices ecclésiastiques⁴. Le carme Gui Terré, qui devint évêque de Majorque puis d'Elne entre 1321 et 1342, obtint la maîtrise en théologie probablement en 1313, il fut l'étudiant de Godefroi de Fontaines. Ses quodlibets ont été soutenus entre 1313 et 1318. Aucun des six quodlibets dépouillés par l'abbé Glorieux ne comporte de question sur les bénéfices ecclésiastiques. Jean de Pouilly, théologien très actif durant cette période, connu pour ses prises de position radicales à l'encontre des Mendians, n'a pas non plus laissé de question sur les bénéfices dans les cinq quodlibets datant de 1307-1312. On trouve tout de même quelques questions intéressantes dans le manuscrit lat. 15850

¹ Marmursztejn Elsa, *Un « troisième pouvoir » ? Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'U de Paris à la fin du XIII^e siècle d'après les sources quodlibétiques (Thomas d'Aquin, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines)*, thèse sous la dir. Alain Boureau, EHESS, 1999, t. 2, p. 363 sqq.

² Parmi les nombreuses questions disputées relevées par E. Marmursztejn, citons le quodlibet IX, 6 de Gérard d'Abbeville (*utrum licitum sit habere plures prebendas absque dispensatione*, dans BnF lat. 16405, f. 78vb), le quodlibet IX, 15 de Thomas d'Aquin (*utrum habere plures prebendas sine cura animarum absque dispensatione sit peccatum mortale*, ed. R. A. Gautier, vol. 1, p. 117-118), le quodlibet XI, 14 de Godefroid de Fontaine (*utrum licitum sit alicui tenere plura beneficia, preter quam in duobus casibus, videlicet propter tenuitatem beneficiorum vel propter raritatem clericorum*, ed. J. Hoffmans, *Les philosophes belges*, t. 5, p. 68) et le quodlibet IX, 23 d'Henri de Gand (*utrum sacerdos habens competens beneficium possit aliud deservire pro lucro temporali*, ed. R. Macken, *Opera omnia*, t. 13, 1983, p. 302-303).

³ Marmursztejn Elsa, op. cit., p. 397.

⁴ L'enquête a été faite à partir du dépouillement de l'abbé Glorieux : *La littérature quodlibétique dans 1260 à 1320*, Le Saulchoir Kain, 1925.

de la Bibliothèque nationale de France : Mgr Glorieux le décrit comme une compilation rédigée par Nicolas de Bar-le-Duc, évêque de Mâcon de 1286 à 1310, à partir de questions empruntées à divers maîtres parisiens dont il donne les noms. Nous trouvons là des traces de l'intérêt constant que suscitent les bénéfices ecclésiastiques chez les universitaires, comme par exemple Eustache de Grandcourt¹ qui discute la question : *utrum clericus intrans servitium alicujus magni domini ut citius sit beneficiatus, si obtineat, utrum peccet et teneatur resignare beneficium*, ou comme André du Mont-Saint-Eloi² sur cette question : *utrum adeptus beneficium per simulationem teneatur resignare*, ou enfin Pierre de Saint-Omer³ qui discute la question : *utrum habens sufficiens beneficium et cum hoc habet bona patrimonialia, possit illa distribuere pauperibus, fundum et totum*. Thomas de Bailly⁴, personnage important de l'université de Paris, a répondu à plusieurs reprises à des questions sur les bénéfices, mais ses œuvres sont légèrement antérieures à la période qui nous intéresse maintenant. Ainsi la question 18 de son quodlibet III porte sur la possession des bénéfices : *utrum doctores juris canonici et divini habentes plures prebendas vel beneficia in casu non licito, debeant puniri gravius quam simplices clerici hoc tenentes*. Il s'interroge aussi sur la pratique de la simonie, dans la question 11 du quodlibet V : *utrum vendere beneficium ecclesiasticum sit simoniacum ex natura ipsius contractus, aut sit simoniacum tantum necessario quia prohibitum*. Sans préjuger d'une enquête plus approfondie sur la période 1310-1320, il semble, par ce premier tour d'horizon, que la question des bénéfices ecclésiastiques ait peut-être perdu de son acuité chez les maîtres de l'université de l'époque, sans pour autant disparaître.

Quand Guillaume de Sauqueville aborde la question des bénéfices ecclésiastiques, ce n'est pas pour s'arrêter à des critiques sur les mauvaises pratiques qu'il peut constater. Il revient toujours à un discours théologique offrant une conclusion morale sur le salut : les bénéfices ecclésiastiques font partie de l'*Ecclesia militans*, l'Eglise ici-bas, la situation sera différente dans l'*Ecclesia triumphans*, et il faut donc se préparer tôt à ce changement.

¹ Maître en théologie en 1291, signalé en 1314 comme ambassadeur de Robert d'Anjou auprès de Philippe le Bel, il est mentionné dans plusieurs quodlibets. Le quodlibet est cité dans P. Glorieux, *La littérature quodlibétique...*, p. 237, n° 105.

² Chanoine régulier, il prêche déjà en 1285 et en 1304 est donné comme taxateur des livres de l'Université. Voir son quodlibet dans P. Glorieux, op. cit., p. 242, n° 167.

³ Maître en théologie en 1289, chancelier de Paris de 1296 à 1302 environ, Pierre de Saint-Omer fut ensuite consulté en 1308 sur l'affaire des Templiers. Voir son quodlibet dans P. Glorieux, op. cit., p. 238, n° 111.

⁴ Licencié en théologie vers 1300, il devient chanoine et maître régent à Paris ; l'enseignement l'occupa longtemps : il est en 1314 proviseur du collège des Bons Enfants et pénitencier de Paris. Il fut chancelier de l'Université de 1316 à 1328. Il a laissé six quodlibets édités par P. Glorieux : Thomas de Bailly, *Quodlibets*, texte critique avec intro., notes et tables publiés par P. Glorieux, Paris : Vrin, 1960. Ces quodlibets, les seuls écrits qu'il ait laissés, sont datés entre 1301 et 1307.

C. Face au roi de France : la question de l'imposition des clercs

Guillaume de Sauqueville n'adopte pas le même langage quand il critique le gouvernement du royaume de France et les abus de l'administration. Il se place en position de sujet et d'ecclésiastique, et non plus seulement en homme d'Eglise. Il porte également un regard moins acerbe sur les abus qu'il constate : qu'il soit simple sujet du roi et/ou homme d'église, ce qu'il reproche à l'administration royale le place en position de victime, non plus de membre d'un groupe qui profite de la situation, comme dans le cas des bénéfices ecclésiastiques. Enfin, nous verrons que Guillaume se fait là encore l'écho d'opinions largement partagées dans la population, et dont la littérature nous donne d'autres exemples.

Guillaume parle clairement du roi, il ne le nomme pas mais emploie le terme *rex* alors que lorsqu'il aborde des questions spécifiquement religieuses, il use d'une extrême prudence à l'égard du pape. L'analyse du manuscrit et des sermons et ce que l'on sait de la vie de Guillaume de Sauqueville ont montré que nous nous trouvons certainement dans les années 1315, années cruciales pour la royauté française. Philippe le Bel, roi de France depuis 1285, est mort le 29 novembre 1314. Son fils aîné Louis de Navarre, dit le Hutin, couronné roi de Navarre en 1307, lui succède ; il a épousé Marguerite de Bourgogne, fille du duc de Bourgogne Robert II. Cette succession se déroule dans un contexte extrêmement tendu : la fin du règne de Philippe le Bel a été entachée du « scandale des brus », dont Marguerite de Bourgogne, accusées puis condamnées pour adultère ; le grand maître des Templiers, Jacques de Molay, est brûlé vif à Paris ; enfin, les finances royales étant au plus mal, le roi a tenté de lever de nouveaux subsides en août, ce qui a provoqué le soulèvement de la noblesse, assemblée en ligues, et finalement a contraint Philippe le Bel à renoncer. Le règne de Louis X s'interrompt très tôt : le roi meurt le 5 juin 1316. Sa seconde épouse, Clémence de Hongrie, est enceinte. Le roi avait eu une fille, Jeanne, de son union avec Marguerite de Bourgogne. C'est la première fois qu'un roi capétien n'a pas de fils pour lui succéder. En vertu du droit de

fief, Jeanne peut régner¹, mais elle est très jeune, ce qui implique une régence. Et Philippe le Bel, pressentant peut-être un problème de succession après sa mort – déjà perceptible en 1314 puisqu’il n’avait alors que des petites-filles et que ses trois fils s’étaient brutalement retrouvés célibataires –, a promulgué la veille de sa mort des lettres patentes décrétant la masculinité pour l’apanage de Poitiers seulement. Philippe de Poitiers s’empare de la régence pour quelques mois seulement, puisque finalement, en novembre 1316, Clémence de Hongrie donne naissance à un fils, couronné roi sous le nom de Jean Ier. Mais l’enfant meurt cinq jours après le sacre, il a donc effectivement régné, mais cette fois rien n’est prévu pour sa succession. C’est Philippe de Poitiers, deuxième fils de Philippe le Bel et donc oncle de l’enfant, qui agit le plus rapidement : afin d’écarter sa nièce Jeanne de Navarre de la succession, il prépare un sceau, il réunit les grands présents au sacre et se présente comme le plus droit héritier du royaume. L’oncle supplante la fille : c’est la première application du principe de masculinité. L’acte fera jurisprudence et écarte désormais les filles de la succession². Philippe V est sacré le 9 janvier 1317. Pour calmer les réactions d’opposition apparues notamment en Bourgogne, chez les grands féodaux, Philippe V convoque une assemblée à Paris composée de grands du royaume, de bourgeois, de docteurs de l’Université, qui confirme l’exclusion des femmes de la succession à la couronne. A sa nièce Jeanne, il reconnaît la garde de la Navarre et 15000 livres de rente. Elle épouse Philippe d’Evreux. En janvier 1322, à la mort de Philippe V, le principe de masculinité s’applique beaucoup plus aisément : le roi laisse quatre filles, et c’est son frère Charles IV qui lui succède, sans la moindre protestation. Les nombreux événements qui affectent la couronne de France entre 1314 et 1322, conjugués au flou chronologique qui entoure les sermons de Guillaume de Sauqueville, ne permettent pas de savoir exactement quel roi règne lorsque le dominicain rédige ses sermons. On note que l’un des thèmes préférés de Guillaume est justement celui

¹ Jean Favier souligne : « Le droit des femmes à succéder à la couronne de France n’avait jamais été évoqué. Il n’avait d’ailleurs pas été davantage nié. Mais il était bien assuré que les femmes succédaient à d’autres royaumes et dans bien des fiefs, de tout rang. » Voir J. Favier, *Philippe le Bel*, Paris : Fayard, nouv. ed. 1998, ici p. 523. Sur le règne de Philippe le Bel, voir aussi John Reese Strayer, *The reign of Philip the Fair*, Princeton, 1980. Elizabeth A. R. Brown, *The monarchy of Capetian France and royal ceremonial*, Aldershot : Variorum, 1991. Bernard Guenée, *L’Occident au XIV^e et XV^e siècles : les états*, Paris : PUF, 1971. Pour ses successeurs, voir Raymond Cazelles, *La société politique et la crise de la royauté sous Philippe de Valois*, Paris, 1958.

² Andrew W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l’état, France, X^e-XIV^e siècle*, Paris : Gallimard, 1986. Paul Lehugeur, *Histoire de Philippe le Long, roi de France (1316-1322)*. Vol. 1, *Le règne*, Paris, 1897. Elizabeth A. R. Brown, « The ceremonial of royal succession in capetian France : the double funeral of Louis X », dans *Traditio*, 34, 1978, p. 227-271.

des liens de filiation et des règles d'héritage, il aborde le sujet dans plusieurs sermons¹, sans être plus précis.

Les évolutions qui ont marqué le règne de Philippe le Bel ont souvent suscité l'opposition dans le royaume : l'administration locale, renforcée et étendue, est jugée pléthorique et envahissante ; les conseillers du roi, nombreux et influents, ont mauvaise presse ; les relations avec l'Angleterre se tendent et la guerre déborde finalement en Flandre. Elle avait éclaté en 1297 en raison des interventions de Philippe le Bel dans le comté de Flandre. Ponctuée de changements d'alliance, de victoires et de défaites pour chaque camp, notamment la défaite française de Courtrai en 1302, le conflit se calme en 1305 avec la signature du traité d'Athis, très dur pour la Flandre. Mais le traité s'avère inapplicable parce que trop sévère, la population de Flandre est devenue farouchement hostile aux Français. Dès 1313 les osts de Flandre reprennent : Philippe le Bel prépare une nouvelle intervention, finalement annulée. Louis X, en 1315, entre à son tour en Flandre car le comte refuse de lui prêter hommage : cette désastreuse opération est connue sous le nom d'ost boueux et les troupes françaises se retirent piteusement de Flandres. Puis Philippe V, en 1319, organise une nouvelle opération en Flandre. Il faudra attendre 1328 et la victoire française de Cassel pour que la situation se calme un peu dans cette région.

Les exemples sont nombreux qui illustrent cette période marquée de grandes évolutions mais aussi de très fortes tensions. Guillaume de Sauqueville, quant à lui, ne retient dans ses sermons que le problème fiscal, qui pèse sur le règne de Philippe le Bel et que ni le roi ni ses successeurs immédiats ne sauront résorber. Dans un contexte d'infléchissement de la conjoncture économique, lié à la crise des revenus fonciers et à des difficultés monétaires, les besoins financiers du roi s'alourdissent : la guerre est presque permanente et l'administration s'est nettement étoffée. Philippe le Bel a été très inventif pour trouver de l'argent et a su mettre en œuvre des méthodes variées : certaines sont anciennes, comme les emprunts aux banquiers, les confiscations des biens des Juifs du royaume, les décimes

¹ On retrouve le thème de l'héritage dans les sermons 23, 30, 63bis et 74, le thème des liens de filiation, de l'ascendance et de la garde d'enfant dans les sermons 12, 18, 26, 74, 37, 60, 63bis, 78 et 104. Guillaume a tendance à dévaloriser l'ascendance maternelle, parfois au prétexte de naissance illégitime, comme dans le sermon 12 (f. 28va) : *De secundo nota quod filius dicitur quia fit ut ille, unde filius qui non ymitatur conditiones patris dicitur degenerare. Modo magis est honorabile puero quod sit similis patri quam quod sit similis matri. De illo enim qui patri assimilatur, presumitur quod sit legitime natus ; quando autem in nullo est similis patri, presumitur quod sit bastardus.* Dominique Boutet, « Entre le réel et l'imaginaire : les rivalités successorales et l'idéologie de la légitimité dans la littérature française du XII^e siècle », dans *Royautés imaginaires (XII^e-XVI^e siècles)*. Actes du coll. org. par le CHSCO de l'université Paris X-Nanterre sous la dir. de C. Beaune et H. Bresc, ed. A.-H. Alliot, G. Lecuppre et L. Scordia, Turnhout : Brepols, 2005, p. 5-18.

prélevées sur le clergé. Le roi a aussi innové en jouant sur le cours des monnaies : c'est le début de l'instabilité monétaire, qui prendra de l'ampleur durant le XIV^e siècle. Ce système le contraint ensuite à toujours chercher à revenir à la « bonne monnaie », réclamée par ses sujets, et donc à imposer des mesures strictes et impopulaires¹. Enfin, la dernière possibilité dont a usé le roi est l'impôt. Mais il pose un problème de droit : c'est une mesure extraordinaire qui doit être justifiée. L'impôt est consenti occasionnellement, il n'a rien de régulier. Ainsi l'aide féodale est fournie pour la croisade ou pour la captivité, et le roi peut recourir à l'aide militaire due par tous les sujets, mais en cas de guerre seulement. Philippe le Bel crée donc un impôt direct sur le capital et sur le revenu de tous ceux qui ne portent pas les armes, prélevé aussi hors du domaine. Il s'ajoute à la décime du clergé. Quelle contrepartie offre-t-il ? Aucune le plus souvent, si ce n'est quelques promesses... Il réussit même à prolonger la perception de l'impôt alors que le royaume n'est plus en guerre. Mais le contexte économique a évolué : on assiste à un essoufflement économique, à la fin du règne, lié à une stagnation des rendements agricoles et à un développement commercial freiné, notamment à cause des perturbations monétaires. Les féodaux n'acceptent pas la pression fiscale exercée par le roi à un moment où eux-mêmes voient leurs revenus limités. Tout ceci conduit à la révolte en 1314 : le 1er août 1314, une assemblée de prélats, seigneurs et bourgeois est réunie à laquelle Enguerrand de Marigny expose les besoins du roi, notamment pour la guerre de Flandre. La noblesse de Bourgogne crée une ligue, elle s'allie avec la Champagne et le Forez. Peu de temps avant sa mort, le roi cède et annule l'impôt. Les ligues se calment sous Louis X, qui leur accorde des chartes en 1315. Mais l'évolution économique n'est pas plus favorable sous les règnes de Louis X et Philippe V, la pression fiscale ne diminue donc pas, d'autant que la guerre devient presque constante².

¹ On trouve dans le sermon 63bis (f. 143rb) une allusion à la méfiance qu'occasionnent les variations du cours des monnaies et les dévaluations opérées à cette époque et qui conférèrent à Philippe le Bel la réputation d'un roi faux monnayeur : *alio modo dicitur quod campsor computat quando monetam quam recipit numerat, ut eam in sacco uel archa ponat. Inter computare primum et secundum est differentia, quia in primo compoto recipiuntur libentius plumbei denarii quam aurei uel argentei. Ibi enim non attenditur ad ualorem set solum ad situm. Unde ostendit frequenter quod denarius plumbeus in tali compoto ualet centum, ubi aureus ualet dimidium solidum tantum. Ratio etiam est : denarius secundum quod mutat alium et alium situm ualet modo C libras, modo unum obolum solum.* Sur ce point précis, voir la synthèse, quoiqu'un peu ancienne, de Raymond Cazelles, « Quelques réflexions à propos des mutations de la monnaie royale française, 1295-1360 », dans *Le Moyen Âge*, 1966, p. 83-105 et 251-278.

² Albert Rigaudière, « L'essor de la fiscalité royale du règne de Philippe le Bel (1285-1314) à celui de Philippe VI (1328-1350) », dans *Europa en los umbrales de la crisis, 1250-1350*, Pamplona : gobierno de Navarra, 1995, p. 323-391, repris dans *Penser et construire l'état dans la France du Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2003, p. 523-589.

Une fois ces éléments historiques précisés, observons les propos de Guillaume de Sauqueville. Il ne conteste pas le système fiscal dans son ensemble, ce qu'il pourrait aisément faire. Quelques jalons ont déjà été posés par des théologiens au sujet de la théorie de l'impôt, en particulier Thomas d'Aquin. Dans le *De regimine judaeorum ad ducissam Brabantiae*, rédigé à Paris en 1271, Thomas répond à une série de questions touchant au gouvernement royal, la sixième concerne la fiscalité : le dominicain légitime alors le prélèvement de l'impôt, dans l'intérêt commun, si les revenus du prince sont insuffisants et si une cause juste est donnée¹. Guillaume, lui, ne nous livre pas de théorie sur ce qu'est ou devrait être le revenu du roi, ni sur la justification des dépenses : il se place en contribuable et constate que les prélèvements sont nombreux ; il se place aussi en ecclésiastique et souligne que ce qu'il donne au roi n'ira pas aux pauvres. Il livre son constat dans le sermon 11² (f. 25ra-b) :

Ideo olim principes, barones, domini temporales, qui mortui sunt, de caritate nimia exoriabant se ipsos, spoliabant se redditibus suis ut calciarent pedes ecclesie nudos, pauperes ministros Christi, ut essent calciati pedes in preparatione euangelii pacis, Eph. (6, 15). [...] Calciamenta ista non sunt de corio uiuorum : domini temporales qui nunc uiuunt, non exoriant se propter ecclesiam, ymmo e contrario ipsi exoriant et spoliant eam. Tot decime, tot collecte, tot exactiones sunt hodie quod, si negocium diu procederet sicut incipit, ecclesia Dei in breui poterit dici domus discalciati.

L'Eglise est dépouillée au profit des princes, alors que par le passé, elle recevait des dons des princes. Le sermon 12 est encore plus prolixe sur le sujet. Le dominicain affecte de parler des agissements d'un *princeps*, mais il est tout à fait clair qu'il parle du roi. Il évoque aussi très clairement les hommes chargés du prélèvement de l'impôt. Guillaume dénonce

¹ Thomas d'Aquin, *De regimine judaeorum ad ducissam Brabantiae*, ed. Fretté, p. 416 : *contingit tamen aliquando quod principes non habent sufficientes redditus ad custodiam terrae, et ad ea quae imminet rationabiliter principis expendenda. Et in tali casu justum est ut subditi exhibeant unde possit communis eorum utilitas procurare.* Cité par Lydwine Scordia, « Le roi doit 'vivre du sien'. Histoire d'un lieu commun fiscal », dans *L'impôt au Moyen Âge. L'impôt public et le prélèvement seigneurial, fin XII^e-début XVI^e siècle. I, le droit d'imposer.* Colloque tenu à Bercy (14-16 juin 2000), dir. P. Contamine, J. Kerhervé, A. Rigaudière, Paris : Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2002, p. 97-135, ici p. 107. Sur la fiscalité au Moyen Âge, voir la thèse du même auteur publiée très récemment : L. Scordia, « *Le roi doit vivre du sien* ». *La théorie de l'impôt en France, XIII^e-XV^e siècles*, Paris : Institut d'études augustiniennes, 2005.

² On trouve dans le sermon 99 (f. 220va) une analyse semblable dans les termes et habilement introduite : *regula est apud grammaticos quo casu queris, hoc respondere teneris. Olim clerici erant datiu casus, misericordes erant, libenter dabant pauperibus et ideo tunc respondebatur eis in datiuo, multa tunc dabantur eis iuxta illud (Luc. 6, 38) : date et dabitur uobis. Set modo clerici declinauerunt a datiuo usque ad ablatiuum. Qui dare solebant modo auferunt et ideo iuste in ablatiuo respondetur eis quilibet gaudet et reputat lucrum hodie quicquid potest auferre ab eis. Tot exactiones hodie fiunt super clericos quod uix possunt aliqui uiuere et cum maximis redditibus et iustum Dei iudicium est.*

aussi bien les prélèvements en nature, notamment directement sur les moissons, comme dans cet extrait (sermon 12, f. 28vb) :

Multi sunt similes terre in conditionibus istis, uidelicet homines tenaces et auari quorum unus habet tantum de materia quantum sufficeret ad sustentationem x uel c uel m hominum. Totum studium suum est multiplicare pecunias, facere de uno denario x, de xx solis xx liberas ; in multiplicando sic pecunias arantur, scinduntur, patiuntur multas molestias. Quando multa congregauerunt, uenit princeps et mittit falcem in messem, facit unam talliam uel extorquet unam grauem emendam. Violenter aufertur ab eis quod nolunt dare pauperibus gratis et si princeps non ponit falcem in uita, in morte ponuntur ibi tot falces quod ipsi nudi uel cum uno lintheo intrans sepulcrum, ex una parte metunt executores, ex alia heredes, ex alia debitores, breuiter nichil portant secum de omnibus que secum congregauerunt.

La conséquence de cette imposition est donnée quelques lignes plus loin :

Forte dices : Domine, ista est causa quare nolo dare pauperibus quia rex frequenter talliat me. Tot molestias habeo quod uix possum michi sufficere.

Le roi, prélevant excessivement d'impôt sur ses sujets, contribue à affamer le peuple : le contribuable n'a plus assez de ressources pour lui-même ni pour les aumônes. Guillaume de Sauqueville, pour combattre ces opinions contraires à la charité que tout chrétien se doit de pratiquer, propose une conclusion double et inattendue. Tout d'abord le chrétien ne doit pas oublier ses engagements : Guillaume rappelle le verset Luc 10, 38 : *date et dabitur uobis*, puis il conclut :

Vere si tu libenter dares pro Deo, Deus daret tibi satis set quia non uis dare, ideo permittit Deus quod illud quod habes aufertur a te.

Conformément au verset, la générosité du chrétien, quelle que soit sa richesse personnelle, est récompensée par Dieu, mais, à l'inverse, Guillaume insinue que l'avarice entraîne la punition de Dieu, c'est-à-dire l'impôt, le « don » sous la contrainte. L'impôt versé à l'autorité temporelle pourrait selon lui être considéré comme un châtement d'origine divine. Curieuse définition de l'impôt, qui se trouve bien éloignée des notions de bien commun et de protection royale mises en valeur à l'époque par les théologiens et les juristes pour justifier la pratique de l'imposition¹. Guillaume, par l'emploi du verbe *talliare*, soumettre à la taille¹, se

¹ Guillaume va encore plus loin dans le sermon 11 (f. 25rb) : non seulement il reprend cette idée de punition divine et l'approuve (*primo quia populum meum exactores spoliauerunt, propter scilicet exactiones que modo fiunt. Et uere credo quod iusto Dei iudicio permittitur illud quod ecclesia sic discalcietur*), mais en plus il justifie cela par la mauvaise vie des ecclésiastiques, qui dilapident leurs ressources au détriment des pauvres (*hec autem*

fait aussi l'écho des récriminations populaires à l'encontre de l'impôt. Mais c'est la décime² qu'il vise, lorsqu'il parle des ecclésiastiques contraints par le roi à payer, c'est l'impôt qui le concerne plus directement. En effet les membres du clergé sont astreints, depuis 1188, date de la première levée, à payer la décime au roi de France en cas de croisade : elle est prélevée sur le temporel ecclésiastique et correspond à 1/10^e du revenu net du bénéfice. Les décimes, accordées par le pape au roi, se sont multipliées au cours du temps jusqu'à devenir fréquentes puis annuelles. Ainsi le concile de Vienne, en 1311, accorda six décimes en une seule fois ! La croisade étant devenue un simple prétexte à la levée de l'impôt, le pape et le roi finirent par partager les fruits de la levée de l'impôt, ce qui constitua une source de revenus appréciable pour les papes d'Avignon notamment. Ensuite, à la fin du sermon 12 (f. 29ra), Guillaume interpelle le roi sous le nom de fils de David, appellation qu'il utilise régulièrement dans ses sermons, et lui rappelle son devoir de miséricorde :

Filius David es qui misericors fuit, misericordiam negare non debes.

Guillaume de Sauqueville s'attarde beaucoup moins sur le problème de l'impôt excessif que sur celui des bénéfices ecclésiastiques, le sermon 12 est le principal texte où il laisse apparaître son opinion. Il fait tout de même une allusion, à la fin du sermon 37, à la possibilité que le roi soit mal conseillé en matière fiscale. A partir d'une comparaison sur le maçon tirée du Psaume 71, 2, Guillaume s'attarde sur l'idée que les deux murs qui soutiennent le royaume sont d'une part les ecclésiastiques, qu'il appelle les *pauperes religiosi viri*, d'autre part le peuple, les marchands, les paysans, les ouvriers (f. 98 rb) :

Alter paries sustentat temporaliter, isti parietes sum mercatores, cultorum agrorum operarii, populus minutus. Si ergo aliquis consuleret regi quod permetteret parietes illos defficare, subtrahendo eleemosinas pauperibus consuetas, retinendam peccuniam debitam mercatoribus et minutis hominibus non soluendo debita, talis consuleret sibi quod permetteret cadere domum suam : consuleret sibi destructionem regni sui. Non dubito, quando duo parietes tibi

calciamenta, que deberent consumi in usu pedum, consumuntur in pompis et superfluitatibus, in acquirendo fauores diuitum). On revient donc au problème qui occupe une place centrale dans les sermons du dominicain : la mauvaise vie des hommes d'Eglise. Guillaume achève son raisonnement, dans le sermon 11 (f. 25va), par l'adage : *quod non habet Christus tollat fiscus*, justifiant encore le prélèvement royal. Voir Ernst Kantorowicz, « Christus – Fiscus », dans *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg : L. Schneider, 1948, p. 223-235, repris et traduit dans E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris : PUF, 1984, p. 59-74.

¹ Elisabeth et Michel Nortier, « Une ressource fiscale des rois capétiens : la taille », dans *Etudes et documents : comité pour l'histoire économique et financière de la France*, 5, 1993, p. 3-35 et 7, 1995, p. 3-52.

² Jean Favier, « Décime », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris : Fayard, 2002, p. 393.

deficient, regnum corruet, quod per Dei gratiam numquam erit, quia regnum eius quod non corrupetur (Dan. 7, 14).

L'allusion aux marchands rappelle les nombreuses mesures de taxation des exportations, en particulier sur le commerce des grains, qui se sont multipliées à partir du règne de Philippe le Bel. Particulièrement impopulaire, cette taxation s'est souvent accompagnée de la cession de monopole de vente, par exemple sur la laine, au profit de sociétés marchandes parfois étrangères. Les exportations sont contrôlées et taxées. Cette fiscalité indirecte, qui touche spécialement le commerce, a été imposée depuis le règne de Philippe le Bel, et ce malgré les contestations. Qui peut être ce *aliquis*, auquel Guillaume fait allusion, capable de mal conseiller le roi, reproche couramment adressé à l'entourage de Philippe le Bel, et surtout dangereux pour le royaume lui-même ? On sent, derrière la phrase du dominicain, une allusion à des faits d'actualité. Pourrait-il s'agir d'Enguerran de Marigny, qui, à la fin du règne de Philippe le Bel, a personnifié le mauvais conseiller et a finalement été pendu en avril 1315¹ ? L'impopularité d'Enguerran de Marigny a été alimentée de griefs nombreux et variés, allant de la trahison au commerce avec le diable. Mais les critiques sont surtout d'ordre matériel. Ainsi Jean de Condé², dans son *Dis du seigneur de Maregny*, lui fait reproche de saisir les bonnes monnaies à leur entrée dans le royaume :

*Il desroboit les marcheans
Qui bonne monnoie portoient
Si tost qu'en France entré estoient,
Se leur monnoie ne changeassent
Ou premier change ou il passassent.*

La similitude avec les reproches de Guillaume de Sauqueville est claire. Marigny avait une réputation très mauvaise dans le petit peuple, il était considéré comme un homme de pouvoir, à l'origine de l'impôt et des mutations monétaires, si bien que Philippe le Bel passait pour un roi mal conseillé. De nombreuses œuvres, littéraires ou plus satiriques, ont pris

¹ Jean Favier, *Un conseiller de Philippe le Bel : Enguerran de Marigny*, Paris : PUF, 1963. Le regard que porte Elisabeth Lalou sur le personnage d'Enguerran de Marigny est intéressant : « L'enrichissement de Marigny n'a rien de très neuf. Comme d'autres favoris, il profite de sa situation pour faire fortune. D'autres avant lui en ont fait autant. [...] Mais ce qui est nouveau avec Marigny est l'apparition du grand commis de l'état qui s'enrichit, enrichissement d'ailleurs nullement frauduleux, d'après le rapport de la commission nommée pour statuer sur le problème en 1316 ». Voir E. Lalou, « La chancellerie royale à la fin du règne de Philippe IV le Bel », dans *Fauvel studies. Allegory, chronicle, music and image in Paris, Bibliothèque nationale de France, MS français 146*, ed. M. Bent and A. Wathey, Oxford : Oxford university press, 1998, p. 307-319, ici p. 310-311.

² Ed. A. Scheller, *Dits et contes...*, t. 3, p. 267-276. Cité par J. Favier, *Un conseiller...*, p. 197.

Marigny pour cible. Il ne faut pas exagérer la place de la critique anti-fiscale de Guillaume de Sauqueville : elle est quantitativement limitée dans les sermons et elle est en tout point conforme à l'opinion publique des années 1315, qui s'est notamment exprimée dans le *Roman de Fauvel* de Gervais du Bus¹ et dans la *Chronique* de Geoffroy de Paris² :

Que plus ils ne se lesseront

Tailler, ainçois reveleront

Qui retaillier plus les voudra.

D. Un soutien pourtant fidèle au roi de France

Guillaume de Sauqueville a été considéré à juste titre par l'historiographie comme un chantre du pouvoir royal. Deux éléments importants sont tout de même à ajouter parce qu'ils ont été négligés jusque là : tout d'abord, le dominicain a bien célébré la royauté française, mais les sermons de Guillaume de Sauqueville ne datent pas du règne de Philippe le Bel, ils sont très légèrement postérieurs, et doivent donc être replacés dans un contexte différent des années 1300, ce qui était admis jusque là³. De plus, l'apologie de la royauté ne concerne que deux sermons sur les 106 de la collection. Les deux textes les plus intéressants sont le sermon 37, en l'honneur de saint Nicolas, et le sermon 38, pour la fête de la Conception de la Vierge. Dans le premier, Guillaume fait quelques allusions au saint, mais elles ne constituent pas la trame de son propos ; dans le second, le thème de l'Immaculée Conception est complètement laissé de côté au profit d'un discours nettement politique. Le prédicateur aborde dans ces deux sermons les éléments symboliques les plus connus et les plus forts de la royauté française. Le roi a un pouvoir thaumaturge ; Guillaume l'indique dès la première phrase du sermon 37 (f. 96vb) :

¹ Gaston Paris, « Le roman de Fauvel », dans *Histoire littéraire de la France*, t. 32, Paris, 1898, p. 108-153. Serge Lusignan, « Gervais du Bus », dans *Dictionnaire des lettres françaises*, ed. G. Hasenohr et M. Zink, Paris, 1992, p. 518-519. *Fauvel studies. Allegory, chronicle, music and image in Paris*, Bibliothèque nationale de France, MS français 146, ed. M. Bent and A. Wathey, Oxford : Oxford university press, 1998.

² Gillette Tyl-Labory, « Geoffroi de Paris », dans *Dictionnaire des lettres françaises*, ed. G. Hasenohr et M. Zink, Paris, 1992, p. 501-502. Geoffroi de Paris, *Chronique métrique*, ed. A. Diverès, Paris, 1956.

³ Elizabeth A. R. Brown aborde la même problématique dans un article passionnant consacré à l'image de la royauté française sous le règne de Louis X, en utilisant notamment l'exemple d'un sermon prêché avant le second mariage du roi et initialement daté de 1302. Voir E. Brown, « Kings like semi-gods : the case of Louis X of France », dans *Majestas*, 1, 1993, p. 5-37.

Quilibet heres Francie, ex quo inunctus et coronatus, habet specialem gratiam et uirtutem a Deo quod tactu manus sue curat infirmos, propter quod habentes infirmitatem regiam ueniunt ad regem de multis locis et terris diuersis.

Autre particularité, ce pouvoir lui est conféré par Dieu et parce que le roi est oint et couronné¹. Le roi de France possède deux oriflammes : l'un, qualifié de *commune vexillum*, est orné de fleurs de lys, l'autre est de couleur rouge sang et est utilisé en cas de guerre (f. 101rb) :

Rex enim Francorum, preter commune uexillum quod depingitur cum floribus liliorum, quando procedit ad bellum contra inimicos, habet uexillum ante se totum coloris sanguinei et audiui dici quod quando uexillum illud explicatur in bello, non est aliquis ita audax qui totus non tremat.

L'étendard rouge auquel il est fait allusion est l'oriflamme de Saint-Denis : bien que les descriptions varient à son sujet, la couleur rouge vif est bien attestée². Son usage est d'être levé lorsque le roi part en guerre. Quant à l'autre *vexillum*, il s'agit de l'étendard royal marqué aux fleurs de lys. Guillaume n'apporte aucune originalité à ce qui était connu de l'oriflamme au début du XIV^e siècle. Il rappelle la terreur que provoquait la vue de l'étendard chez l'ennemi, ce que les chroniques précisaient depuis le XIII^e siècle³. Philippe le Bel leva l'oriflamme en 1297, à l'occasion de la guerre en Flandre, puis il faut attendre juillet 1315 pour voir une nouvelle levée, par Louis X, au moment de son mariage avec Clémence de Hongrie, juste avant de partir en Flandre. En 1316, Philippe le Long, pourtant seulement régent, voulut lever l'oriflamme : l'abbé de Saint-Denis ne put s'y opposer, mais refusa que l'étendard entrât en contact avec les reliques des saints martyrs, comme le voulait l'usage. L'oriflamme reste ensuite à Saint-Denis jusqu'en 1328. Guillaume, dans son sermon, utilise la riche symbolique des deux étendards⁴, pour une établir une similitude entre le roi de France et

¹ L'onction confère au roi une puissance surnaturelle et un rôle d'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Voir les travaux de Jacques Le Goff, notamment : « Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle », dans *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont, mars 1989, ed. A. Boureau et C. Ingerflom, Paris, EHESS, 1992, p. 19-28.

² L'oriflamme de Saint-Denis est abondamment décrit dans l'historiographie et a donné lieu à de très nombreuses études, en particulier pour le règne de Philippe le Bel. Je renvoie simplement à l'étude indispensable de Philippe Contamine, *L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV^e et XV^e siècles*, Nancy : Université Nancy II, 1975, initialement paru dans *Annales de l'Est*, 25, 1973, p. 179-245.

³ P. Contamine cite l'exemple de la *Chronique rimée* de Philippe Mousket, chanoine et chancelier de Tournai mort en 1282. Voir P. Contamine, *op. cit.*, p. 19.

⁴ Pour plus de détails sur la symbolique des lys et de la couleur rouge, Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris : Gallimard, 1985, spéc. chap. 8 : « Les lys de France ». Anne Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris : CNRS, 1991, nouv. éd. 2002. L'auteur distingue l'oriflamme rouge de l'étendard fleurdéliné du roi de France. A. Lewis, *Le sang royal...*, cite l'exemple du

le Christ, dont il développe les deux avènements : le lys évoque la virginité de la Vierge et sa fécondité, le premier étendard est alors signe de paix ; la couleur rouge évoque le sang, non pas celui du Christ répandu pour les hommes, mais, dit-il, celui du Jugement dernier, lorsque la colère divine se déclenche contre les mauvais. Le parallèle entre le Christ et le roi est donc soutenu par deux symboles très forts : les lys lient le roi et la Vierge, de même que le rouge fait naturellement penser au sang du Christ¹. Tout en exhortant le roi, dans le sermon 37, à préserver les ecclésiastiques et le peuple, qui sont des soutiens pour le royaume, Guillaume de Sauqueville offre bien deux véritables panégyriques du roi de France, qu'il compare de manière classique² à David et met même en parallèle avec le Christ ; ces deux textes peuvent facilement être rapprochés d'un contexte historique précis : l'avènement de Philippe V, la levée de l'oriflamme, l'exécution d'Engerran de Marigny, le mécontentement populaire de la fin du règne de Philippe le Bel. Dans le sermon 70, consacré à la fête de saint Louis, Guillaume de Sauqueville a aussi présenté une image très flatteuse de la royauté française, à travers l'image du saint roi dont il exalte de manière très classique la réputation de sagesse³. Le corollaire de cette exaltation du roi est l'exaltation du royaume de France, qui permet à Guillaume d'affirmer sa fidélité au roi face à l'Empereur, dans des propos que l'on peut presque qualifier de propagande. L'Empire, et même l'Empereur, représentent le mal. Que ce soit à l'aide de proverbe, comme dans le sermon 18 (f. 50rb) : *uulgariter dicitur in gallico de malo puero : il n'e pas de reaimie, il est de l'empire*, ou par un jeu de mot en français comme dans le sermon 37 (f. 97ra) : *loquor de l'empire a l'empireneur, l'empireneur qui touz empire et qui touz jours en pire*, Guillaume s'efforce de montrer que l'Empereur

sermon *Osanna filio David* p. 175 n. 130 et p. 181-182 n. 160. Il note à ce sujet que l'interprétation de la fleur de lys donnée par Guillaume est inhabituelle. Voir aussi Joseph Strayer, « France : the Holy Land, the Chosen People and the most Christian King », dans *Action and conviction in early modern Europe*, ed. T. K. Rabb and J. E. Seigel, Princeton : Princeton university press, 1969, p. 3-16, repris dans *Medieval statecraft and the perspectives of history. Essays by Joseph R. Strayer*, Princeton : Princeton university press, 1971, p. 300-314, spéc. p. 307-308.

¹ Cette symbolique était sensible aux contemporains. C. Beaune, *op. cit.*, p. 332, cite Jehan Corbechon et son *Grand Propriétaire de toute chose de Barthélemy l'Anglais* : « La fleur de lys est portée aux églises et mise devant Dieu et la Vierge... et Dieu le tout-puissant l'envoya au roi de France le plus noble de tous les rois chrétiens. »

² Jean Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1959. Pour un parallèle intéressant avec les productions artistiques de l'époque, voir : Uwe Bennert, « Art et propagande politique sous Philippe IV le Bel : le cycle des rois de France dans la Grand' salle du palais de la Cité », dans *Revue de l'art*, 97, 1992, p. 46-59.

³ Elizabeth A. R. Brown, « *Rex ioians, ionnes, iolis* : Louis X, Philip V and the *Livres de Fauvel* », dans *Fauvel studies. Allegory, chronicle, music and image in Paris, BnF fr. 146*, ed. Margaret Bent and Andrew Wathey, Oxford : Oxford university press, 1998, p. 53-72, spéc. 60-61.

représente tout simplement le diable. A l'inverse, il exalte le royaume de France, symbole de liberté¹ (sermon 37, f. 97ra) :

hoc ideo dixi quia Francia denominatur de franchyse, hoc ideo quia heredes Francie non subiciuntur imperio, liberi sunt filii, Math. XVII (25). Est ista libertas non subesse imperio.

Dans le sermon 18 (f. 50ra), Guillaume montre que cette liberté est aussi profitable à ceux qui souhaitent fuir l'Empire :

De tertio nota quod fugitiui banniti de toto imperio non morantur ibi tute in angulo loco uel regno dominio imperatoris subiecto, set tute morantur in regno Francorum, quia illud regnum non est imperio subiectum.

Enfin, la liberté dont jouit le royaume a été voulue par Dieu (sermon 37, f. 97ra) :

Velit Deus quod heredes Francie numquam intrent en l'empire, quod non uadant de cetero peiorando set meliorando, alioquin filii regni eicientur in tenebras exteriores, Mat. VIII (12).

Guillaume adopte une position très arrogante vis-à-vis de l'Empire : il est pour lui le royaume du péché, le royaume de France doit en rester aussi éloigné que possible, comme Dieu l'a voulu. En 1298, Adolphe de Nassau est déposé par la diète impériale, c'est Albert de Habsbourg qui lui succède. Les relations entre l'Empire et le royaume de France commencent de manière plutôt favorable, le fils d'Albert épouse Blanche de France en 1299, l'Empereur a pour préoccupation de se faire couronner par le pape tandis que Philippe le Bel rencontre d'autres problèmes dans le royaume. Pourquoi Guillaume propose-t-il deux sermons aussi favorables à la royauté ?

L'historiographie allemande s'est intéressée très tôt au thème de la royauté dans les sermons de Guillaume de Sauqueville : Hildegard Cöster et Helmut Kämpf, en 1935, publient deux études sur la royauté française sous le règne de Philippe le Bel. C'est H. Cöster² qui va orienter la façon d'analyser les sermons du dominicain : d'une part elle publie dans sa thèse les sermons 37, 38 et 70³ à l'appui de son étude, ils resteront les seuls sermons édités jusqu'à

¹ Dans le sermon 1, Guillaume insiste aussi sur cette idée de liberté et d'indépendance, mais il ne la rattache pas à la question du pouvoir impérial. Il utilise en revanche l'argument de l'étymologie du mot *Francia* (f. 6ra : *dicitur enim regnum Francorum quia liber ; francus enim et liber idem sunt*).

² Hildegard Cöster, *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel von Dominikanerpredigten*, thèse dactyl., Francfort, 1935-1936.

³ Sermon 37, f. 96vb-98ra : *Osanna filio David*, Mt. XXI (9). *Quilibet heres Francie, ex quo inunctus et coronatus...* Sermon 38, f. 98rb-100va : *erunt signa in sole et luna* in Luc. (21, 25). *Quando res et bona alicuius arrestantur in manu regia...* Sermon 70, f. 161va-162rb : *rex sapiens populi stabilimentum est*, Sap. VI (26). *Regnum stabilitur legibus per sapientes conditis et inuentis...*

l'article de Vincent Serverat¹ en 1995 ; d'autre part, tout en signalant que la présence à Paris de Guillaume de Sauqueville date probablement de 1316 ou de 1322, elle date le recueil de sermons des années 1297-1305². Les trois sermons n'ont pas été sélectionnés au hasard par H. Cöster : elle a choisi les trois pièces où s'affirme le plus nettement l'attachement de Guillaume à la monarchie française, comme nous avons eu l'occasion de le voir ci-dessus. Cette vision très partielle de l'œuvre du dominicain, jointe à son approximation chronologique, l'ont conduite à donner de l'auteur l'image – qui n'est pas totalement erronée – d'un chantre du pouvoir royal et à interpréter les textes à la lumière des événements des années 1302-1303, au plus fort de la crise entre Philippe le Bel et la papauté³. Elle rapproche les sermons des textes des publicistes et des conseillers royaux de la même époque, comme Jean Quidort. Helmut Kämpf, à la suite de H. Cöster, a repris la même analyse des sermons dans son livre sur Pierre Dubois⁴. L'historiographie allemande, très occupée par les thèmes du sentiment national, de la royauté française, a lourdement pesé sur la compréhension des textes de Guillaume de Sauqueville. En France, au XX^e siècle, c'est Marc Bloch⁵ qui va lui aussi définitivement orienter la vision historiographique portée sur Guillaume. Comme H. Cöster, reprenant les renseignements fournis par Noël Valois, il place la prédication du dominicain aux alentours de 1300, s'attarde sur le sermon *Osanna filio David* et conclut que « l'orateur s'y révèle comme animé d'un orgueil national extrêmement vif ; l'indépendance de la France vis-à-vis de l'Empire y est proclamée avec insistance, et l'Empire lui-même lourdement raillé à l'aide d'un déplorable jeu de mots (Empire : en pire) ». M. Bloch donne, comme H. Cöster, une interprétation politique du sermon : Guillaume est vu comme un soutien du roi de France au moment de sa lutte contre Boniface VIII et des tentatives hégémoniques de l'Empire.

¹ Vincent Serverat, « "Trouver chaussure à son pied". Un passage anti-lullien dans un sermon de Guillaume de Sequavilla », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62, 1995, p. 443-469.

² Guillaume parle de *beatus Ludovicus* pour saint Louis, ce qui donne effectivement un *terminus a quo*. La date de 1305 repose sur l'interprétation d'un exemple peu précis consacré à la Navarre. Voir p. 31sq.

³ Philippe le Bel, lorsqu'il lança son appel au concile pour mettre Boniface VIII en difficulté, chercha à obtenir des soutiens ecclésiastiques et sollicita les couvents dominicains. L'acte d'adhésion de 133 membres du couvent dominicain de Paris a subsisté et a été édité. Guillaume de Sauqueville est absent de cette liste. Voir Antoine Dondaine, « Documents pour servir à l'histoire de la province de France. L'appel au concile (1303) », dans *Archivum fratrum predicatorum*, 22, 1952, p. 381-440.

⁴ Helmut Kämpf, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300*, Leipzig-Berlin, 1935, réimp. Hildesheim, 1972. H. Kämpf donne lui aussi l'édition du sermon 37 *Osanna filio David*.

⁵ *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris : Gallimard, 1924, réimpr. 1983, p. 130-131. Plus récemment, Jacques Krynen, dans son livre *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII^e-XV^e siècle*, Paris, 1993, reprend la même interprétation du sermon *Osanna filio David*, cité p. 300 et 353.

Guillaume de Sauqueville cherche constamment à se positionner par rapport aux trois pouvoirs, *Sacerdotium*, *Regnum* et *Studium*. Chacun des exemples retenus dans cet exposé, la philosophie à l'université, l'Immaculée Conception, les bénéfices ecclésiastiques et enfin la royauté française, montrent combien il lui est difficile de se placer dans ce champ de contraintes, d'enjeux matériels et de rapports de force. C'est en cela que nous qualifions les sermons de Guillaume de Sauqueville de sermons politiques¹. Cette vision du monde contemporain et des liens qui unissent *Sacerdotium*, *Regnum* et *Studium* paraît plus prégnante que sa vision de la vie chrétienne, traditionnellement tournée vers le culte des vertus chrétiennes et la préoccupation de l'au-delà. Certes, les sermons exhortent à une vie exempte de péché et mettent en garde contre l'enfer qui attend les mauvais, mais ce discours eschatologique est plus discret que les prises de position du dominicain sur des questions actuelles, sans que celles-ci soient pour autant dégagées d'une explication religieuse. Son témoignage montre les liens tissés entre ces mondes religieux, politiques et intellectuels. Guillaume semble concevoir son rôle de prédicateur comme celui de témoin : il utilise sa parole pour créer un lien entre les trois pouvoirs cités, *Sacerdotium*, *Regnum* et *Studium*, et le peuple. Nous reprendrons les termes d'Elsa Marmursztejn² : « La pratique de l'activité intellectuelle n'était donc pas étrangère à l'exercice du pouvoir dans la société du Moyen Âge central. Ainsi, les conflits d'intérêt des rois et des papes ouvraient un vaste champ de manœuvres à l'Université parisienne ». Guillaume de Sauqueville est un très bon exemple d'un intellectuel confronté aux pouvoirs qui régissaient la société du XIV^e siècle.

¹ Jacques Le Goff décrit l'université de Paris comme « la plus politisée des universités médiévales », dans son article « Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eu d'elle-même ? », dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 210. Pour un parallèle intéressant avec le royaume de Naples, voir Jean-Paul Boyer, « Parler du roi et pour le roi. Deux sermons de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 79, 1995, p. 193-248.

² E. Marmursztejn, *Un « troisième pouvoir » ? Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'U de Paris à la fin du XIII^e siècle d'après les sources quodlibétiques (Thomas d'Aquin, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines)*, thèse sous la dir. Alain Boureau, EHESS, 1999, t. 1, p. 40. Voir aussi Sophia Menache, « La naissance d'une nouvelle source d'autorité : l'université de Paris », dans *Revue historique*, 544, 1982, p. 305-328.

CONCLUSION

Bien que muette sur les intentions de son auteur – elle est notamment dépourvue de prologue –, la collection de sermons de Guillaume de Sauqueville montre un prédicateur au travail avec une précision particulièrement intéressante. Elle nous laisse découvrir notamment quelle fut la principale source d'*auctoritates* de l'auteur, le *Manipulus florum*, composé à Paris probablement une dizaine d'années avant les sermons. Et au-delà de la question des instruments de travail proprement dits et des sources de Guillaume, elle permet de mieux cerner la culture d'un prédicateur dominicain : ayant pourtant reçu un enseignement universitaire de bon niveau, il semble encore un familier des florilèges et évite le contact avec les œuvres originelles, tout du moins lorsqu'il compose des sermons. On sent bien que l'utilité est un critère dominant et commun à ces deux types d'œuvres : utilité du florilège, qui permet d'aller plus vite et de trouver à tout coup une citation appropriée, mais aussi utilité du recueil de sermons, ordonné et conçu pour une utilisation pratique, laissant au prédicateur une possibilité d'adapter le sermon au moment voulu. Guillaume de Sauqueville a-t-il atteint ce but d'utilité ? La faible diffusion de son œuvre laisse sceptique, surtout si on la compare avec celle de Jacques de Lausanne. Incontestablement les sermons de ce dernier ont connu un réel succès, ils ont été copiés pendant plusieurs décennies puis imprimés dès les années 1500. Il n'en va pas de même avec Guillaume de Sauqueville, sans que l'on puisse déterminer la raison de ce relatif échec. Guillaume a eu une carrière parisienne très discrète, sa présence n'est pas attestée à l'université de Paris de manière certaine, même si ses sermons laissent tout de même supposer un parcours universitaire. On peut imaginer une carrière parisienne trop courte, par manque de moyens de subsistance ou peut-être par manque de succès. Guillaume de Sauqueville n'est connu que par son recueil de sermons, il ne semble pas avoir laissé d'autre œuvre. Mais ses sermons ont été rassemblés en une collection cohérente, copiée à plusieurs reprises, y compris par Pierre Roger, lui-même prédicateur de grand talent. Ce sont des sermons profondément ancrés dans le milieu universitaire des années 1315. Analysés notamment à travers le thème de la philosophie, ils témoignent de la grande sensibilité des universitaires à l'égard des nouveaux courants de pensée et des hommes qui les incarnent. Bien qu'ayant probablement une connaissance indirecte des textes philosophiques anciens, ce

qui peut expliquer des opinions sans nuance (*Averoy's miracula non fecit*), Guillaume laisse apparaître sa culture personnelle, héritée de l'enseignement suivi et du milieu fréquenté. Ces caractéristiques en font une œuvre particulièrement intéressante.

Nous retiendrons de la lecture de ces sermons le sentiment de malaise que semble ressentir Guillaume face à un monde qui cultive la cupidité et l'impiété et qui, surtout, reste sourd au message chrétien. La pauvreté n'est plus assez pratiquée dans le monde ecclésiastique, c'est au contraire le règne de la propriété ; les bénéfices ecclésiastiques sont l'objet de luttes âpres et de calculs. Nous avons vu à quel point la question des bénéfices ecclésiastiques tourmente Guillaume, elle revient sans cesse sous sa plume mais essentiellement sous la même forme, celle de la récrimination. Le système bénéficial est l'objet de très nombreuses critiques de la part du dominicain, qui présentent deux caractéristiques intéressantes : elles n'évoluent pas vers une analyse critique du système dans son ensemble et elles sont extrêmement répétitives et matérialistes. On comprend aisément que le prédicateur n'attaque pas les origines d'un système largement mis en place et entretenu par la papauté et le roi de France : une critique directe contre l'un des deux pouvoirs est probablement pour lui inconcevable, et il fait peut-être partie des bénéficiaires du système. Il garde donc le regard braqué sur ses contemporains, les prébendés, sans lever les yeux vers les principaux collateurs. Tout en acceptant que l'Eglise terrestre soit régie par ce système d'attribution, puisque les clercs doivent bien vivre, il en réprovoque les effets inhérents et se trouve placé dans une situation insoluble faite d'utopie et de malaise, renforcé par le sentiment d'impuissance qu'il éprouve dans son rôle de prédicateur. Il est intéressant de noter à cet égard la conscience que Guillaume a de son propre rôle de modèle social. Cet état d'esprit explique que le prédicateur soit très préoccupé par des questions terrestres : il s'interroge peu sur l'au-delà et se concentre sur la vie ici-bas et la conduite qu'il convient de tenir.

Avec des partis pris critiques sur des sujets politiques et religieux, on peut considérer que la parole de Guillaume de Sauqueville prend une forme que l'on qualifie aujourd'hui d'engagée. L'auteur ne se dévoile pas, il ne parle presque jamais à la première personne mais ses opinions sont pourtant claires, par exemple au sujet des clercs bénéficiaires étrangers. De même, il dévoile son hostilité à la décime prélevée par le roi de France et attaque les partisans des thèses averroïstes à l'université de Paris. Il s'affirme donc impliqué dans les affaires politiques et religieuses de la cité. La parole qu'il porte ne se veut pas personnelle : étant prédicateur avant tout, il essaie de gagner une adhésion collective à sa vision de la société et

aux changements qu'il recommande implicitement. Il se fait aussi probablement le porte-parole de critiques largement partagées dans la société, comme le montre la littérature satirique de l'époque, et notamment le *Roman de Fauvel*¹. On peut donc considérer sa parole comme un écho de l'opinion publique de l'époque, ce qui le protège lorsqu'il évoque les pouvoirs qui régissent la société. Guillaume se sent impliqué dans les affaires de son époque et utilise son rôle public pour les aborder face à une assemblée. Le sermon lui permet de délivrer et d'expliquer la parole de Dieu en prenant pied dans le monde des hommes. On peut se demander si cette analyse engagée va jusqu'à l'œuvre de propagande. Le sermon peut en effet être dans certains cas une forme de propagande politique, lorsqu'il se fait l'écho, « conscient ou inconscient, discret ou manifeste, d'une théorie politique préalablement professée² ». Mais les sermons de Guillaume de Sauqueville ne donnent pas le sentiment d'être sous-tendus par une théorie politique affirmée et argumentée, ils semblent être davantage alimentés par l'opinion populaire que par des connaissances politiques étayées, ce qui va de pair avec la discrétion dont Guillaume fit preuve lors de son séjour parisien. Le dominicain se rapproche cependant de l'œuvre de propagande lorsqu'il parle de l'Immaculée Conception de la Vierge : il essaie à ce moment-là de convaincre pour diffuser le culte et la croyance et s'apparente alors à un courant connu et actif dans son soutien à la fête de la Conception. Ce sont ces opinions sur la société et la façon dont il se place parmi ses contemporains qui confèrent aujourd'hui son intérêt majeur à l'œuvre de Guillaume de Sauqueville.

¹ Claude Gauvard, « Christine de Pisan et ses contemporains : l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIV^e et XV^e siècles », dans *Une femme de lettres au Moyen Âge. Etudes autour de Christine de Pisan*, dir. L. Dulac et B. Ribémont, Orléans : Paradigme, 1995, p. 105-128.

² Jacques Verger, « Théorie politique et propagande politique », dans *Le forme della propaganda politica nel Due et Trecento*. Atti del convegno int. (Trieste, marzo 1993), ed. Paolo Cammarosano, Rome : Ecole française de Rome, 1994, p. 29-44.

BIBLIOGRAPHIE

ABBRUZZETTI (Véronique), *Narration et prédication chez les prédicateurs dominicains toscans du XIV^e siècle*, thèse de doctorat (dir. Claude Perrus), université Paris III, 1994.

ADAM (Paul), *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Paris : Sirey, 1964.

Anglo-norman dictionary, ed. W. Rothwell et al., London : The modern humanities research Association, 1992.

L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle), ed. J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, Rennes : presses universitaires de Rennes, 1999.

Antiphonale Missarum Sextuplex, éd. Dom René-Jean Hesbert, d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis, Bruxelles : Vromant, 1935.

L'art au temps des rois maudits. Philippe le Bel et ses fils (1285-1328). Exposition Paris, Galeries nationales du Grand Palais, mars-juin 1998, Paris : Réunion des musées nationaux, 1998.

ASHFORD (William Ray), *The Conception Nostre Dame of Wace*, Chicago : the university of Chicago libraries, 1933.

AUTRAND (Françoise), « Les librairies des gens du Parlement au temps de Charles VI », dans *Annales E.S.C.*, 28/4, 1973, p. 1219-1244.

Averroès et l'averroïsme (XII^e-XV^e siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue. Actes du coll. int. Lyon, 1999, éd. A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2005.

D'AVRAY (David L.), *The preaching of the friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford-New York : Clarendon Press-Oxford University Press, 1985.

AVRIL (Joseph), « Guillaume Le Maire, évêque d'Angers (1291-1317) », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1988, t. 22-23, col. 932-933.

– , « La conception du pouvoir politique d'après les écrits de Guillaume le Maire, évêque d'Angers (1291-1317), dans *Eglises et pouvoir politique*. Actes des journées internationales d'histoire du droit d'Angers (30 mai-1^{er} juin 1985), Angers : presses de l'université d'Angers, 1987, p. 117-134.

Aux origines de la liturgie dominicaine : le manuscrit Santa Sabina XIV L1, dir. Leonard E. Boyle et Pierre-Marie Gy, Paris-Rome : CNRS-Ecole française de Rome, 2004 (Collection de l'Ecole française de Rome, 327).

Averroès et l'averroïsme (XII^e-XV^e siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue. Actes du coll. int. Lyon, 1999, éd. A. Bazzana, N. Bériou et P. Guichard, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2005.

Averroïsmus im Mittelalter und in der Renaissance, hrsg. F. Niewöhner et al., Zürich : Spur, 1994.

BARNAY (Sylvie), *Le ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1999.

BARTH (Hilarius M.), « Die Dominikuslegende im ersten Lektionar Humberts von Romans (1246) », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 54, 1984, p. 83-112.

BARTKO (Janos), *Un instrument de travail dominicain pour les prédicateurs du XIII^e siècle : les Sermones de evangeliiis dominicalibus de hugues de Saint-Cher. Edition et étude*, thèse de doctorat, université Lumière-Lyon 2, 2003.

BATAILLON (Louis-Jacques), *La prédication en France et en Italie. Etudes et documents*, Aldershot : Variorum, 1993.

– , « La prédication populaire d'un dominicain italien à la fin du XIII^e siècle », dans *Archivum fratrum predicatorum*, 65, 1995, p. 171-185.

– , « *Similitudines et exempla* dans les sermons du XIII^e siècle », dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, 1985, p. 191-205.

– , « Comptes de Pierre de Limoges pour la copie de livres », dans *La production du livre universitaire au Moyen Âge : exemplar et pecia*. Actes du symposium tenu à Grottaferrata (mai 1983), éd. L.-J. Bataillon, B. Guyot, R. H. Rouse, Paris : CNRS, 1988, p. 266-273.

– , « Les stigmates de saint François vus par Thomas d'Aquin et quelques autres prédicateurs dominicains », dans *Archivum franciscanum historicum*, 90, 1997, p. 341-348.

– , « Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997, p. 445-453.

BATANY (Jean), « Les clercs et la langue romane : une boutade renardienne au XIV^e siècle », dans *Médiévales*, 45, 2003, p. 85-98.

BEAUNE (Colette), *Naissance de la nation France*, Paris : Gallimard, 1985.

BEDOUELLE (Guy-Thomas), « Jacques de Lausanne », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1974, vol. 8, col. 45-46.

BEGOU-DAVIA (Michèle), *L'interventionisme bénéficial de la papauté au XIII^e siècle. Les aspects juridiques*, Paris : De Boccard, 1997.

BENNERT (Uwe), « Art et propagande politique sous Philippe IV le Bel : le cycle des rois de France dans la Grand'salle du palais de la Cité », dans *Revue de l'art*, 97, 1992, p. 46-59.

BERIOU (Nicole), « Editer des textes : l'exemple des sermons médiévaux », dans *Source, travaux historiques*, 6, 1986, p. 77-79.

– , *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Etudes augustiniennes, 2 vol., 1987.

– , « La reportation des sermons parisiens à la fin du XIII^e siècle », dans *Medioevo e Rinascimento*, 3, 1989, p. 87-123.

– , « Saints et sainteté dans la prédication de Ranulphe de la Houblonnière », dans *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e-XVIII^e siècles)*, I « Mentalités et sociétés », Paris, 1987, p. 3-13.

– , *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Etudes augustiniennes, 1998, 2 vol.

– , « De la lecture aux épousailles : le rôle des images dans la communication de la parole de Dieu au XIII^e siècle », dans *Cristianesimo nella storia*, 14/3, 1993, p. 535-568.

– , *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise, 1253-1277*, sous la dir. Nicole Bériou, Rome : Ecole française de Rome, 2001 (Sources et documents d'histoire du Moyen Age ; 3).

BERIOU (Nicole) et D'AVRAY (DAVID L.), *Modern questions about medieval sermon : essays on marriage, death, history and sanctity*, Spoleto : centro di studi sull'alto Medioevo, 1994.

BERLIOZ (Jacques), POLO DE BEAULIEU (Marie-Anne), « Les prologues des recueils d'*exempla* (XIII^e-XIV^e siècles). Une grille d'analyse », dans *La predicazione dei frati dallà metà del'200 alla fine del'300*, Spoleto : Centro italiano di studi sul'alto Medioevo, 1995, p. 269-299.

BERLIOZ (Jacques), « Etienne de Bourbon », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, dir. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris : Fayard, 1992, p. 418-420.

– , « Quand dire, c'est faire dire. *Exempla* et confession chez Etienne de Bourbon », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII^e au XV^e siècle*. Table ronde de l'Ecole française de Rome (22-23 juin 1979), Rome, 1981, p. 299-335 (Collection de l'Ecole française de Rome, 51).

– , « La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires du XIII^e au XV^e siècle », dans *Temps, mémoire, tradition au Moyen Âge*, publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1983, p. 157-183.

– , « Le récit efficace : l'*exemplum* au service de la prédication (XIII^e - XV^e siècle) », dans *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval* (table ronde de l'Ecole française de Rome, 18 mai 1979), Mélanges de l'Ecole française de Rome (Moyen Âge-Temps modernes, 92), 1980, p. 113-146.

– , « Sainte Pélagie dans un *exemplum* d'Etienne de Bourbon », dans *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende*. T. 2 : *La survie dans les littératures européennes*, Paris, 1984, p. 165-171.

BERLIOZ (Jacques) dir., *Identifier sources et citations*, Paris : Brepols, 1994.

BIANCHI (Luca), *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris : Belles Lettres, 1999.

– , RANDI (Eugenio), *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg-Paris : Editions universitaires-Cerf, 1993.

Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam clementinam : breviario perpetuo et concordantiis aucta, nova editio, éd. Aloisius Gramatica, Rome : 1959.

BLOCH (Marc), *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris : Gallimard, 1924.

BOGAERT (Pierre-Maurice), « La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », dans *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p. 137-159 et 276-314.

BOIS (G.), *Crise du féodalisme, économie rurale et démographie en Normandie orientale du début du XIV^e siècle au milieu du XVI^e siècle*, Paris : FNSP et EHESS, 1976.

BOLZONI (Lina), *La rete della immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino : Einaudi, 2002.

BONNER (Anthony), LOHR (Charles), « Raymond Lulle », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris : Letouzey & Ané, 1988, t. 13, col. 171-187.

BOUARD (Michel) de, *Histoire de la Normandie*, Toulouse : Privat, 1970.

BOUGEROL (Jacques Guy), « La papauté dans les sermons médiévaux français et italiens », dans *The religious role of the papacy : ideals and reality, 1150-1300*, ed. Christopher Tyan, Toronto : Pontifical institute of medieval studies, 1989, p. 247-275 (Papers in medieval studies, 8).

– , « Les sermons dans les *studia* des Mendicants », dans *Le scuole degli ordini Mendicanti (sec. XIII-XIV)*, Todi : Academia tudertina, 1978, p. 249-280.

– , « Initia latinorum sermonum ad laudem sancti Francisci », dans *Antonianum*, 57, 1982, p. 706-782.

– , « Sermons médiévaux en l'honneur de saint François », dans *Archivum franciscanum historicum*, 75, 1982, p. 382-415.

– , « Dossier pour l'étude des rapports entre Bonaventure et Aristote », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 40, 1973, p. 135-167.

BOULBACH (Libère), « Philosophie », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris : PUF, 2002, p. 1081-1094.

BOUREAU (Alain), « L'Immaculée Conception de la souveraineté. John Baconthorpe et la théologie politique (1325-1345) », dans *Saint-Denis et la royauté. Etudes offertes à Bernard guenée*, ed. F. Autrand, C. Gauvard, J.-M. Moeglin, Paris : presses universitaires de la Sorbonne, 1999, p. 733-749.

– , *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Paris : Cerf, 1984.

BOURGAIN (Louis), *La chaire française au XII^e siècle d'après les manuscrits*, Paris, 1879.

BOURGAIN (Pascale), « Sur l'édition des textes littéraires médiévaux », dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 150, jan.-juin 1992, p. 5-49.

– , VIELLIARD (Françoise), *Conseils pour l'édition des textes médiévaux. Fasc. III : les textes littéraires*, Paris : CTHS, Ecole des chartes, 2002.

– , « L'édition des textes vernaculaires », dans *Bilan et perspective des études médiévales en Europe. Actes du 1er congrès européen d'études médiévales (Spoleto, mai 1993)*, ed. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, 1995, p. 427-439.

– , « Les sermons de Federico Visconti comparés aux écrits de Fra Salimbene et Jacques de Voragine », dans *Mémoires de l'Ecole française de Rome – Moyen Age*, 108/1, 1996, p. 243-257.

BOUTET (Dominique), « Entre le réel et l'imaginaire : les rivalités successorales et l'idéologie de la légitimité dans la littérature française du XII^e siècle », dans *Royautés imaginaires (XII^e-XVI^e siècles)*. Actes du coll. org. par le CHSCO de l'université Paris X-Nanterre sous la dir. de C. Beaune et H. Bresc, ed. A.-H. Alliot, G. Lecuppre et L. Scordia, Turnhout : Brepols, 2005, p. 5-18.

BOYER (Jean-Paul), « *Ecce rex tuus*. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples », dans *Revue Mabillon*, n. s. 6, 1995, p. 101-136.

– , « Les universitaires et la norme : conception scolastique du pouvoir normatif et pouvoir normatif des scolastiques à Paris au XIII^e siècle », dans *Revue historique de droit français et étranger*, 82, 2004, p. 15-43.

BOYLE (Leonard E.), « The constitution *Cum ex eo* of Boniface VIII », dans *Mediaeval studies*, 24, 1962, p. 263-302.

BREMOND (Claude), LE GOFF (Jacques), SCHMITT (Jean-claude), *L'exemplum*, Turnhout : Brepols, 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40).

BRENET (Jean-Baptiste), *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris : Vrin, 2003.

– , « Jean de Jandun », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris : PUF, 2002, p. 747-749.

– , « Jean de Jandun lecteur d’Averroès », dans *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 68, 2001, p. 310-348.

BRISCOE (M.G.), *Artes praedicandi*, Turnhout : Brepols, 1992 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 61).

BROWN (Elizabeth A. R.), « Kings like semi-gods : the case of Louis X of France », dans *Majestas*, éd. H. Duchhardt, R.A. Jackson, D.J. Sturdy, Cologne-Weimar-Vienne, 1, 1993, p. 5-37.

– , « *Rex ioians, ionnes, iolis* : Louis X, Philip V and the *Livres de Fauvel* », dans *Fauvel studies. Allegory, chronicle, music and image in Paris, BnF fr. 146*, ed. Margaret Bent and Andrew Wathey, Oxford : Oxford university press, 1998, p. 53-72.

– , *The monarchy of Capetian France and royal ceremonial*, Aldershot : Variorum, 1991.

– , « The ceremonial of royal succession in capetian France : the double funeral of Louis X », dans *Traditio*, 34, 1978, p. 227-271.

– , REGALADO (Nancy F.), « *La grant feste*. Philip the Fair’s celebration of the knighting of his sons in Paris at Pentecost of 1313 », dans *City and spectacle in medieval Europe*, ed. B. A. Hanawalt and K. L. Reyerson, Minneapolis : university of Minnesota press, 1994, p. 56-86.

BURBACH (Maur), « Early dominican and franciscan legislation regarding St Thomas », dans *Medieval studies*, 4, 1942, p. 139-158.

BURIDANT (Claude), « Les proverbes et la prédication au Moyen Age », dans *Richesse du proverbe. I. Le proverbe au Moyen Âge. Etudes réunies par F. Suart et C. Buridant*, Lille : Université de Lille III, 1984, p. 23-45.

– , « Définition et étymologie dans la lexicographie et la lexicologie médiévales », dans *La définition. Actes du colloque La définition organisé par le Celex et l’univ. Paris-Nord (Paris, 18-19 nov. 1988)*, ed. Jacques Chaurand et Francine Mazière, Paris : Larousse, 1990, p. 43-59.

– , « Le rôle des traductions médiévales dans l’évolution de la langue française et la constitution de sa grammaire », *Médiévales*, 45, 2003, p. 67-84.

BYNUM (Caroline Walker), *Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages*, Berkeley: University of California press, 1982.

CAILLET (Louis), *La papauté d’Avignon et l’Eglise de France. La politique bénéficiaire du pape Jean XXII en France (1316-1334)*, Paris : PUF, 1975.

CALLEBAUT (André), « La patrie du B. Jean Duns Scot », dans *Archivum franciscanum historicum*, 10, 1917, p. 5-16.

CANTEAUT (Olivier), *Philippe V et son conseil : le gouvernement royal de 1316 à 1322*, thèse d’Ecole des chartes, 2000.

CAPPELLI (Adriano), *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, 7e éd. rev. et augm., Milan, 1996.

CAZAL (Yvonne), *Les voix du peuple. Verbum Dei : le bilinguisme latin, langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève : Droz, 1998 (Publications romanes et françaises, 223).

CAZALES DE LAJARTRE (Pascale), *La bibliothèque des frères Prêcheurs de Toulouse au Moyen Âge. Etude des manuscrits enluminés (XIII^e-XIV^e siècles)*, thèse de doctorat, dir. X. Barral i Altet, Université Rennes 2, 1998.

CAZELLES (Raymond), *La société politique et la crise de la royauté sous Philippe de Valois*, Paris : libr. d’Argences, 1958.

– , « Quelques réflexions à propos des mutations de la monnaie royale française, 1295-1360 », dans *Le Moyen Âge*, 1966, p. 83-105 et 251-278.

CESAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, ed. Joseph Strange, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1851.

CHALINE (N.-J.), *Histoire du diocèse de Rouen-Le Havre*, Paris : Beauchesne, 1976.

CHAMPETIER (Marie-Paule), « Faits et gestes du prédicateur dans l'iconographie du XIII^e au début du XV^e siècle », dans *Médiévales*, 16-17, 1989, p. 197-208.

CHAPOTIN (Marie-Dominique), *Histoire des Dominicains de la province de France*, Rouen, 1898.

CHARANSONNET (Alexis), *L'Université, l'Eglise et l'Etat dans les sermons du cardinal Eudes de Chateauroux (1190 ?-1273)*, thèse de doctorat nouveau régime, dir. N. Bériou, Université Lyon 2, 2001.

CHARLAND (Th. M.), *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris-Ottawa : Vrin-Institut d'études médiévales, 1936.

CHENU (Marie-Dominique), « Jacques de Lausanne », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris : Letouzey et Ané, 1924, vol. 8, col. 298-299.

– , « Averroès et l'averroïsme », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Paris : Fayard, 1993, p. 115-118.

CHEVALIER (Ulysse), *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Eglise latine*, Louvain, 1892-1921, 6 vol.

COLETTI (Vittorio), *L'éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris : Cerf, 1987.

CONTAMINE (Philippe), *L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV^e et XV^e siècles*, Nancy : Université Nancy II, 1975, initialement paru dans *Annales de l'Est*, 25, 1973, p. 179-245.

CORBIN (Solange), « Miracula beatae Mariae semper Virginis », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 10, 1967, p. 409-433.

COSTE (J.), PARAVICINI BAGLIANI (A.), « Ecclesiastici italiani canonici in Francia al tempo di Bonifacio VIII », dans *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, ed. M. Maccarrone et A. Vauchez, Genève, 1987, p. 45-62.

CÖSTER (Hildegard), *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel von Dominikanerpredigten*, thèse dactyl., Francfort, 1935-1936.

COURCELLE (Dominique de), *La parole risquée de Raymond Lulle : entre judaïsme, christianisme et Islam*, Paris : Vrin, 1993.

COURTENAY (William J.), « Book production and libraries in 14th-century Paris », dans *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, ed. L. Bianchi, Louvain-la-Neuve, 1994, p. 367-380.

– , *Rotuli parisienses : supplications to the pope from the University of Paris. Vol. 1, 1316-1342*, Leiden : Brill, 2002 (Education and society in the Middle Ages and Renaissance, 14).

CREYTENS (Raymond), « L'ordinaire des frères prêcheurs au Moyen Âge », dans *Archivum Fratrum Predicatorum*, 24, 1954, p. 108-188.

Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Bilan des « Colloques d'humanisme médiéval (1960-1980), fondés par le R.P. Hubert (†), O.P., publié par G. Hasenohr et J. Longère, Paris, 1981.

DAHAN (Gilbert), « La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIII^e siècle », dans *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. A. de Libera et al., Paris : Vrin, 1997, p. 365-392.

– , *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris : Cerf, 1999.

– , *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1999.

DAHMUS (John W.), « A medieval preacher and his sources : Johannes Nider's use of Jacobus de Voragine », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 58, 1988, p. 121-176.

DALARUN (Jacques), « Francesco nei sermoni : agiografia e predicazione », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del convegno internazionale Assisi (ott. 1994)*, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 339-404.

DARY (Marie-Bénédict), *La fête de la Conception de la Vierge Marie : son introduction en France et ses premiers développements (XII^e-XIII^e siècles)*, thèse sous la dir. André Vauchez, Paris : université Paris 10, 1997.

– , « Saint Bernard et l'Immaculée Conception : la question liturgique », dans *Revue Mabillon*, 74, 2002, p. 219-236.

DAVY (Marie-Madeleine), *Les sermons universitaires parisiens (1230-1231)*, Paris : Vrin, 1931.

DE JONG (Thera), « L'anglo-normand du XIII^e siècle », dans *Distributions spatiales et temporelles, constellations des manuscrits*. Etudes de variation linguistique offertes à Anthonij Dees à l'occasion de son 60^e anniversaire, ed. P. van Reenen, Amsterdam : J. Benjamins, 1988, p. 103-112.

DELCORNO (Carlo), « La predicazione volgare in Italia (sec. XIII-XIV). Teoria, produzione, ricezione », dans *Revue Mabillon*, n. s. 4, 1993, p. 83-107.

– , *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna : Il Mulino, 1989.

– , *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze : Olschki, 1975.

DELACHENAL (Robert), « La bibliothèque d'un avocat du XIV^e siècle », dans *(Nouvelle) revue historique du droit français et étranger*, 11, 1887, p. 524-537.

DELISLE (Léopold), *Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale*, Paris : Imprimerie nationale, 1874.

DELUMEAU (Jean), *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII^e - XVIII^e siècle)*, Paris : Fayard, 1964.

DENIFLE (Henri) et CHATELAIN (Albert), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1894.

DENOËL (Charlotte), *Saint André. Culte et iconographie en France (V^e-XV^e siècles)*, Paris : Ecole des chartes, 2004.

DE POORTER (A.), *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges*, Gembloux-Paris, 1934.

– , « Catalogue des manuscrits de prédication médiévale de la bibliothèque de Bruges », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 24, 1928, p. 62-124.

DE REU (Martine), « Divers chemin pour étudier un sermon », dans *De l'homélie au sermon, histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'études médiévales, 14), p. 331-340.

DESSI (Rosa Maria), « La controversia sull'Immacolata Concezione e la propaganda per il culto in Italia », dans *Cristianesimo nella storia*, 12, 1991, p. 265-293.

DESSI (Rosa Maria) et LAMY (Marielle), « Saint Bernard et les controverses mariales au Moyen Âge », dans *Vies et légendes de Saint Bernard de Clairvaux. Création, diffusion, réception (XII-XX^e siècles)*. Actes des rencontres de Dijon, 7-8 juin 1991 publiés par Patrick Arabeyre, Jacques Berlioz, Philippe Poirrier, Cîteaux, 1993 (Commentarii cistercienses), p. 229-260.

DI STEFANO (Giuseppe), *Dictionnaire des locutions du Moyen français*, Montréal : CERES, 1991 (Bibliothèque du moyen français, 1).

DITSCHÉ (Magnus), « *Scholares pauperes*. Prospettive e condizioni di studio degli studenti poveri nelle Università del Medioevo », dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 5, 1979, p. 43-54.

DONDAINE (Antoine), « Documents pour servir à l'histoire de la province de France. L'appel au concile (1303) », dans *Archivum fratrum predicatorum*, 22, 1952, p. 381-440.

DONGHI (Silvia), « *Legitur enim in legenda quadam...* Sulle fonte di un predicatore milanese del Trecento », dans *Aevum*, 78, 2004, p. 541-562.

DOUAIS (Célestin), *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs (1216-1342)*, Paris-Toulouse : Picard et Privat, 1842.

DURAND (Albert), « Un sermon de Jacques de Lausanne sur la Conception de la Vierge », dans *Bulletin du comité de l'art chrétien (diocèse de Nîmes)*, tome VII, n° 50, 1905, p. 601-615.

DUVAL (André), « La dévotion mariale dans l'ordre des frères Prêcheurs », dans *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, Paris : Beauchesne, 1952, t. 2, p. 739-782.

– , « Jacques de Lausanne », dans *Catholicisme*, Paris : Letouzey et Ané, 1967, vol. 6, col. 278.

Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae, ed. T. Slater et H. Thurston, Fribourg-en-Brisgau, 1904.

EBBESEN (Sten), « The way fallacies were treated in scholastic logic », dans *Cahiers de l'institut du Moyen Âge grec et latin*, 55, 1987, p. 107-134.

EHRLE (F.), *Historia bibliothecae Romanorum pontificum*, Rome, 1890.

EMERY (Richard W.), *The Friars in medieval France. A catalogue of french mendicant convents, 1200-1550*, New York : Columbia university press, 1962.

– , « Notes on the early history of the Augustinian order in Southern France », dans *Augustiniana*, 6, 1956, p. 336-345.

L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles). Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997 (Studia artistarum, 4).

ERMATINGER (Charles Joseph), « John of Jandun in his relations with arts masters and theologians », dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Paris-Montréal, 1969, p. 1173-1184.

ESNEVAL (A. d'), « Le perfectionnement d'un instrument de travail au début du XIII^e siècle. Les trois glossaires bibliques d'Etienne Langton », dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, 1981, p. 163-175.

FABRICIUS (Johannes Albertus), *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Florence, 1858.

Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle, Rome : Ecole française de Rome, 1981.

FALMAGNE (Thomas), *Un texte en contexte: les Flores paradisi et le milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du 13^e siècle*, Turnhout : Brepols, 2001.

– , « Les Cisterciens et les nouvelles formes d'organisation des florilèges aux 12^e et 13^e siècles », dans *Bulletin Du Cange. Archivum latinitatis medii aevi*, 55, 1997, p. 73-176.

– , « Les instruments de travail d'un prédicateur cistercien. A propos de Jean de Villers (mort en 1336 ou 1346) », dans *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, ed. J. Hamesse et X. Hermand, Louvain la Neuve : publications de l'institut catholique, 1993, p. 183-237.

Fauvel studies. Allegory, chronicle, music and image in Paris, Bibliothèque nationale de France, MS français 146, ed. M. Bent and A. Wathey, Oxford : Oxford university press, 1998.

FAVIER (Jean), *Philippe le Bel*, Paris : Fayard, nouv. éd. 1998.

– , *Un conseiller de Philippe le Bel : Enguerran de Marigny*, Paris : PUF, 1963.

FERET (Pierre), *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres au Moyen Age*, Paris : Picard, 1895.

FIORAVANTI (Gianfranco), « Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo », dans *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di D. Buzzetti, M. Ferriani et A. Tabarroni, Bologne, 1992 (Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna, nuova serie, 8), p. 165-183.

FOCILLON (Henri), *Le peintre des Miracles Notre Dame. Quarante miniatures photographiées par Pierre Devino*, Paris : Paul Hartmann, 1950.

FOURNEE (Jean), « L'abbaye de Fécamp et les origines du culte de l'Immaculée Conception en Normandie », dans *L'abbaye bénédictine de Fécamp. Ouvrage scientifique du XIII^e centenaire*, Fécamp : Durand et fils, 1960, t. 2, p. 163-172.

– , « Du *De conceptu virginali* de saint Anselme au *De conceptione sancte Marie* de son disciple Eadmer, ou de la *Virgo purissima* à la *Virgo immaculata* », dans *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*. Actes du coll. Le Bec-Hellouin, juil. 1982, Paris : CNRS, 1984, p. 711-721.

– , *Iconographie de l'Immaculée Conception au Moyen Age et à la Renaissance. La place de la Normandie dans le développement de la doctrine et dans son expression artistique*, Paris : société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes, 1953.

– , *Le culte populaire et l'iconographie des saints en Normandie. La Sainte-Vierge. 1 : répertoires*, Paris : société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes, 1976.

FOURNIER (Paul), « Pierre Roger (Clément VI) », dans *Histoire littéraire de la France*, t. 37, Paris : Imprimerie nationale, 1938, p. 209-238.

GAFFURI (Laura), « Per una storia della primitiva diffusione della Legenda aurea : i sermones de beata Virgine del domenicano Bartolomeo da Breganze († 1270) », dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 27, 1991, p. 223-255.

– , « Nell' officina del predicatore : gli strumenti per la composizione dei sermoni latini », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII convegno int. (Assisi, ott. 1994)*, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 81-111.

GALOT (J.), « L'Immaculée Conception », dans *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, Paris : Beauchesne, 1952, t. 7, p. 9-116.

GAUDEMET (Jean), *La collation par le roi de France des bénéfices vacants en régle des origines à la fin du XIV^e siècle*, Paris : Leroux, 1935.

GAUVARD (Claude), « La justice du roi de France et le latin à la fin du Moyen Âge : transparence ou opacité d'une pratique de la norme ? », dans *Les historiens et le latin médiéval*. Coll. tenu à la Sorbonne (sept. 1999), ed. M. Gouillet et M. Parisse, Paris : presses universitaires de la Sorbonne, 2001, p. 31-53.

GERAUD (Hercule), *Paris sous Philippe le Bel : d'après des documents originaux et notamment d'après un manuscrit contenant le rôle de la taille imposée sur les habitants de Paris en 1292*, reprod. de l'éd. de 1837, Tübingen : Niemeyer, 1991.

GEREMEK (Bronislaw), « L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Âge », dans *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*. Table ronde de l'Ecole française de Rome (18 mai 1979), Mélanges de l'Ecole française de Rome (Moyen Âge-Temps modernes), 92, 1980, p. 153-179.

GERVAIS DU BUS, *Le roman de Fauvel*, ed. Arthur Langfors, Paris : Didot, 1914-1919.

GILSON (Etienne), *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris : Payot, 1986, rééd. 1999.

– , « Michel Menot et la technique du sermon médiéval », dans *Revue d'histoire franciscaine*, 2, 1925, p. 301-360.

GLORIEUX (Palémon), *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris : Vrin, 1933.

– , « A propos de Vatic. lat. 1086. Le personnel enseignant de Paris vers 1311-1314 », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 23-39.

– , « L'enseignement au Moyen Âge : techniques et méthodes en usage à la faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 35, 1968, p. 65-186.

– , *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris : Vrin, 1971.

– , *Aux origines de la Sorbonne*, Paris : Vrin, 1966.

GOEBL (Hans), *Die normandische Urkundensprache. Ein Beitrag zur Kenntnis der nordfranzösischen Urkundensprachen des Mittelalters*, Wien : Böhlhaus, 1970 (Österreichische Akademie des Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 269 Bd.)

GOGLIN (Jean-Marc), *L'enseignement de la théologie dans les ordres mendiants à Paris au XIII^e siècle*, Paris : Editions franciscaines, 2002.

GOROCHOV (Nathalie), *Le Collège de Navarre de sa fondation (1305) au début du XV^e siècle (1418)*, Paris : Champion, 1997.

GOSSEN (Charles-Théodore), « Graphème et phonème : le problème central de l'étude des langues écrites du Moyen Âge », dans *Les dialectes de France au Moyen Âge et aujourd'hui. Domaine d'oïl et domaine franco-provençal*, ed. Georges Straka, Paris : Klincksieck, 1972, p. 3-23.

GREGOIRE (Réginald), « Pierre Roger » dans *Dictionnaire de spiritualité*, 12/2, Paris : Beauchesne, 1982, col. 1661-1663.

GRUNDMANN « Herbert », « *Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert* », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 34, 1952, p. 5-21.

GUENEE (Bernard), « Etat et nation en France au Moyen Âge », dans *Revue historique*, 237, 1967, p. 17-30.

– , *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris : Aubier, 1980.

– , *L'Occident au XIV^e et XV^e siècles : les états*, Paris : PUF, 1971.

Bernard GUI, *Libellus de ordine predicatorum*, éd. Henri Denifle dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885-1893, t. 2, p. 203-226.

GUIDI (R.L.), « Il pulpito e il palazzo : temi e problemi nella predicazione dei Mendicanti nel 400 », dans *Archivum franciscanum historicum*, 89, 1996, p. 263-286.

GUILLEMAIN (Bernard), *La politique bénéficiaire du pape Benoît XII (1334-1342)*, Paris : Honoré Champion, 1952.

GUIMARAES (A.-G. de), o.m. cap., « Hervé Noël († 1323). Etude bibliographique », dans *Archivum Fratrum Predicatorum*, 8, 1938, p. 5-81.

GUIMARAENS (Francisco), « La doctrine des théologiens sur l'Immaculée conception de 1250 à 1350 », dans *Etudes franciscaines*, 4, 1953, p. 23-51 et 167 sqq.

GUIOT (Joseph-André), *Les Trois siècles palinodiques, ou Histoire générale des palinods de Rouen, Dieppe, etc.*, Rouen : A. Lestringant, 1898.

GY (Pierre-Marie), op, *La liturgie dans l'histoire*, Paris : Cerf, 1990.

– , « La Bible dans la liturgie au Moyen Âge », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché, Guy Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, p. 537-554.

HAMESSE (Jacqueline), « *Collatio et reportatio* : deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge », dans *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge. Actes du colloque Leyde 20-21 sept. 1985*, ed. O. Weijers, Turnhout : Brepols, 1988 (CIVICIMA, 1), p. 78-83.

– , « La prédication universitaire », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII convegno int. (Assisi, ott. 1994)*, Spoleto : Centro di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 47-79.

– , *Les auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval. Etude historique et édition critique*, Louvain-Paris, 1975.

– , *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout : Brepols, 1996.

HÄRING (Nikolaus M.), « Alan of Lille, De planctu naturae », dans *Studi medievali*, 19, 1978, p. 797-879.

HASENOHR (Geneviève), « Un recueil de *distinctiones* bilingue du début du XIV^e siècle : le manuscrit 99 de la bibliothèque municipale de Charleville », dans *Romania*, 99, 1978, p. 47-96 et 183-206.

HASSEL (James Woodrow), *Middle french proverbs, sentences, and proverbial phrases*, Toronto : Pontifical institute of medieval studies, 1982 (Subsidia medievalia, 12).

HAUREAU (Barthélémy), « Jacques de Lausanne », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1906, vol. 33, p. 459-479 et 631-632.

– , « Guillaume le Maire », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris : Imprimerie nationale, 1893, t. 31, p. 75-94.

– , « Thomas d'Irlande, théologien », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris, t. 30, 1888, p. 398-408.

HESBERT (René-Jean), *Corpus antiphonarium officii*, Roma : Herder, 1963-1979, 6 vol.

HILLGARTH (Jocelyn Nigel), *Ramon Lull and lullism in fourteenth-century France*, Oxford : Clarendon press, 1971.

HINNEBUSCH (William A.), *Brève histoire de l'ordre dominicain*, Paris : Cerf, 1990.

Histoire religieuse de la Normandie, dir. Nadine-Josette Chaline Chambray, C.L.D., 1981.

Histoire de Rouen, dir. Michel MOLLAT, Toulouse : Privat, 1979.

HODEL (Bernard), *Edifier par la parole : la prédication de Jourdain de Saxe, maître de l'ordre des Prêcheurs (1222-1237)*, thèse sous la dir. N. Bériou, Lyon : université Lyon 2, 2002.

De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain la Neuve (9-11 juil. 1992), éd. Jacqueline Hamesse et Xavier Hermand (Université de Louvain-la-Neuve, publications de l'Institut d'Etudes médiévales, Textes, études, congrès, 14), Louvain-la-Neuve : université catholique de Louvain, 1993.

HORST (Ulrich), *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*, Paderborn : Schöningh, 1987.

IMBACH (Ruedi), « Lulle face aux Averroïstes parisiens », dans *Cahiers de Fanjeaux*, 22, 1970, p. 261-282.

– , « L'averroïsme latin du XIII^e siècle », dans *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale Roma 21-23 sett. 1989*, éd. Ruedi Imbach et Alfonso Maierù, Rome : ed. di storia e letteratura, 1991.

ISAAC (Marie-Thérèse), *Les livres manuscrits de l'abbaye des Dunes d'après le catalogue du XVII^e siècle*, Aubel (Belgique) : P. M. Gason, 1984.

JACQUES DE LAUSANNE, *Sermones dominicales et festuales per totum anni circulum*, Paris : Ambroise Girault, 1530.

JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, 2a ed. rev. dall'autore, Firenze : Sismel, Ed. del Galluzzo, 1998, 2 vol. (Millennio medievale ; 6 Testi ; 3).

Ioannes Duns Scotus doctor Immaculatae Conceptionis. I : textus auctoris, ed. Carolus Balic, ofm, Rome : Academia mariana internationalis, 1954 (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 5).

JEAN DE JANDUN, *Quaestiones super libros de anima Aristotelis*, Venise, 1480.

JUGIE (Pierre), « Clément VI », dans *Dictionnaire historique de la papauté*, dir. P. Levillain, Paris : Fayard, 1994, p. 369-372.

JULLIEN DE POMMEROL (Marie-Henriette), *Le registre de prêt de la bibliothèque du collège de Sorbonne*, Paris : CNRS, 2000.

KAEPPELI (Thomas), « *Predicator monoculus*. Sermons parisiens de la fin du XIII^e siècle », dans *Archivum fratrum predicatorum*, 27, 1957, p. 120-167.

KAEPPELI (Thomas), PANELLA (Emilio), *Scriptores ordinis Predicatorum Medii Aevi*, Rome, 1970-1993, t. 2, p. 162-163.

KÄMPF (Helmut), *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewußtseins um 1300*, Leipzig-Berlin, 1935, réimpr. Hildesheim, 1972.

KANTOROWICZ (E.), *Les deux corps du roi*, Paris, 1989.

– , « Christus – Fiscus », dans *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg : L. Schneider, 1948, p. 223-235, repris et traduit dans E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris : PUF, 1984, p. 59-74.

KIENZLE (Beverly Mayne), « Medieval sermons and their performance : theory and record », dans *Preacher, sermon and audience in the Middle ages*, ed. Carolyn Muessig, Leiden : Brill, 2002, p. 89-124.

KING (Archdale A.), *Liturgies of the religious orders*, London : Longman, 1955.

KJELLMAN (Hilding), *La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte Vierge et son original latin*, Paris : Champion, 1922.

KOCH (Joseph), « Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 391-422.

KRISTOL (Andres Max), « Le début du rayonnement parisien et l'unité du français au Moyen Âge : le témoignage des manuels d'enseignement du français écrits en Angleterre entre le XIII^e et le début du XV^e siècle », dans *Revue de linguistique romane*, 53, 1989, p. 335-367.

KRYNEN (Jacques), *L'empire du roi : idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : Gallimard, 1993.

KUKSEWICZ (Zdzislaw), *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Wrocław, 1968.

– , « Der lateinische Averroismus im Mittelalter und in der Früh-Renaissance », dans *Philosophy and learning. Universities in the Middle Ages*, ed. M. J. Hoenen, J. schneider, G. Wieland, Leiden : Brill, 1995, p. 371-386.

– , « L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale (l'expansion de l'averroïsme latin) », dans *Multiple Averroès : actes du colloque international organisé à Paris à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès (Paris sept. 1976)*, Paris : Belles Lettres, 1978, p. 275-282.

LAMARRIGUE (Anne-Marie), *Bernard Gui (1291-1331). Un historien et sa méthode*, Paris : Champion, 2000.

LAMY (Marielle), *L'Immaculée Conception. Etapes et enjeux d'une controverse au Moyen Age (XII^e-XV^e siècles)*, Paris : Institut d'études augustinienes, 2000.

LAUCHERT (Friedrich), *Geschichte der Physiologus*, Strasbourg, 1889, repr. Genève : Slatkine, 1974.

LAURENT (M.-H.), « Guillaume des Rosiers et la bibliothèque pontificale à l'époque de Clément VI », dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 579-603.

LAVENE (Béatrice), « Deux collations d'Armand de Belvézer sur saint Thomas d'Aquin », dans *La prédication en Pays d'oc (XIIè-début XVè siècle)*, Toulouse : Privat, 1997 (Cahiers de Fanjeaux, 32), p. 171-194.

LE BACHELET (Xavier), « Immaculée Conception », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7/1, Paris, 1922, col. 845-1218.

LEBIGUE (Jean-Baptiste), *La prédication de Prévôtin de Crémone. Edition des sermons de Mayence et de Paris*, thèse pour le diplôme d'archiviste-paléographe, Paris, 1999, 8 vol.

LECLERCQ (Jean), « Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel », *Revue du Moyen Âge latin*, 1, 1945, p. 165-172.

–, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1959.

LECOY DE LA MARCHE (Albert), *La chaire française au Moyen Âge spécialement au XIII^e siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris : Renouard, 1886, repr. Genève : Slatkine, 1974.

–, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon...*, Paris : Renouard, 1877.

LE GOFF (Jacques), *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1957.

–, « Le roi, la Vierge et les images : le manuscrit des *Cantigas de Santa Maria* d'Alphonse X de Castille », dans *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy, o.p.* Etudes réunies par Paul De Clerck et Eric Palazzo, Paris : Cerf, 1990, p. 385-392.

–, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris : Gallimard, 1977.

–, « Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle », dans *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont, mars 1989, ed. A. Boureau et C. Ingerflom, Paris, EHESS, 1992, p. 19-28.

LEHUGEUR (Paul), *Histoire de Philippe le Long, roi de France (1316-1322)*. Vol. 1, *Le règne*, Paris, 1897.

LEPELLEY (René), « Les principales caractéristiques phonétiques de l'ancien dialecte normand et leur localisation dans l'espace », dans *Actes du 105^e congrès international des sociétés savantes (Caen, 1980)*. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610, tome II : questions d'histoire et de dialectologie, Paris : CTHS, 1984, p. 7-18.

LEROQUAIS (Victor), *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934.

LEROY (Béatrice), *La Navarre au Moyen Âge*, Paris : Albin Michel, 1984.

LESETRE (H.), *L'Immaculée Conception et l'église de Paris*, Paris : Lethielleux, 1904.

LESNICK (Daniel R.), *Preaching in medieval Florence : the social world of franciscan and dominican spirituality*, Athens : university of Georgia press, 1989.

LEVI D'ANCONA (Mirella), *The iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and early Renaissance*, College art association of America, 1957.

LEWIS (Andrew W.), *Le sang royal. La famille capétienne et l'état, France, X^e-XIV^e siècle*, Paris : Gallimard, 1986.

DE LIBERA (Alain), *Penser au Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1991.

– , « Grammaire », dans *Dictionnaire du Moyen Age*, dir. C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris, PUF, 2002, p. 605-610.

– , « Faculté des arts ou faculté de théologie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997, p. 429-444.

DE LIBERA (Alain) et HAYOUN (Maurice-Ruben), *Averroès et l'averroïsme*, Paris : PUF, 1992 (Que sais-je 2631).

LOHR (Charles H.), *Commentateurs d'Aristote au Moyen Âge. Bibliographie de littérature secondaire récente*, Paris-Fribourg : Cerf-Editions universitaires, 1988.

LOMBARD-JOURDAN (Anne), *Fleur de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris : CNRS, 1991, réimpr. 2002.

LONGERE (Jean), *La prédication médiévale*, Paris : Etudes augustiniennes, 1983.

– , *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle. Etude historique et doctrinale*, Paris : Etudes augustiniennes, 1975.

– , « Le vocabulaire de la prédication », dans *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, Paris, 1981, p. 303-320.

LUBAC (Henri) de, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture*, Paris, 1959-1964.

LUCCHETTA (Francesca), « La prima presenza di Averroè in ambito veneto », dans *Studia islamica*, 46, 1977, p. 133-146.

Raimundi LULLI opera latina, 154-155. Opera parisiensia anno MCCCIX composita, ed. H. Riedlinger, Palma de Majorque, 1967.

Raimundi Lulli opera latina, XV. Summa sermonum in civitate Maioricensi annis MCCCXII-MCCCXIII composita, ed. F. Dominguez Reboiras et A. Soria Flores, Turnhout : Brepols, 1987 (Corpus christianorum, Continuatio medievalis, 76).

LUSIGNAN (Serge), *La langue des rois au Moyen Age. Le français en France et en Angleterre*, Paris : Presses universitaires de France, 2004.

– , *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris-Montréal, 1987.

– , « François est profitable et latin préjudiciable : l'enjeu linguistique d'un conflit entre le village de Saint-Albain et le chapitre de Mâcon », dans *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris : Picard, 2004, p. 795-802.

– , « Traduction, bilinguisme et diglossie : le français écrit à la cour de France à la fin du Moyen Âge », dans *Etudes classiques*, fasc. IV. Actes du coll. « Méthodologie de la traduction de l'Antiquité à la Renaissance », ed. Ch. M. Ternes, Luxembourg : publications du Centre universitaire Luxembourg, 1994, p. 58-85.

– , « Le français et le latin dans le milieu de l'école à la fin du Moyen Âge », dans *Parlure*, 6, 1990, p. 3-23.

– , « Ecrire en français ou en latin en pays d'oïl : le cas de la chancellerie royale française au début du XV^e siècle », dans *Parlure*, 7-8-9-10. *Ces mots qui sont nos mots. Mélanges d'histoire de la langue française, de dialectologie et d'onomastique offerts au Pr. Jacques Chaurand*, ed. M. Tamine, Paris : Institut Charles Bruneau, 1995, p. 19-30.

– , « Vérité garde le roi ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : publications de la Sorbonne, 1999.

– , « Quelques remarques sur les langues écrites à la chancellerie royale de France », dans *Écrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales : espace français, espace anglais*. Actes du coll. int. de Montréal (sept. 1995), ed. K. Fianu et D. J. Guth, Louvain-la-Neuve : FIDEM, 1997, p. 99-107.

MABILLE (Madeleine), « Les manuscrits de Girard d'Utrecht conservés à la Bibliothèque nationale de Paris », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 129, 1971, p. 18-25.

– , « Pierre de Limoges et ses méthodes de travail », dans *Collection Lathomus*, 145, 1976, p. 244-251.

MACCLINTOCK (Stuart), *Perversity and error. Studies on the « averroist » John of Jandun*, Bloomington : Indiana university press, 1956.

MACDONOUGH (Christopher J.), « Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16483 : contents, audience and the matter of old french », dans *Mediaeval studies*, 64, 2002, p. 131-216.

MAIER (Anneliese), *Codices burghesiani bibliothecae Vaticanae*, Vatican, 1952 (Studi e testi 170).

– , A. Maier, « Der literarische Nachlaß des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghesiana », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 15, 1948, p. 332-356 et 16, 1949, p. 72-98.

Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 sept. 1993), éd. Jacqueline Hamesse, Louvain-la-Neuve : université catholique de Louvain, 1994.

MARBACH (Carl), *Carmina scripturarum scilicet Antiphonas et Responsoria ex sacro Scripturae fonte in libros liturgicos Sanctae Ecclesiae Romanae derivata*, Strasbourg, 1907.

MARCHELLO-NIZIA (Christiane), *La langue française aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris : Nathan, 1997.

MARMURSZTEJN (Elsa), *Un « troisième pouvoir » ? Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'U de Paris à la fin du XIII^e siècle d'après les sources quodlibétiques (Thomas d'Aquin, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines)*, thèse sous la dir. Alain Boureau, Paris : EHESS, 1999.

– , « Les universitaires et la norme : conception scolastique du pouvoir normatif et pouvoir normatif des scolastiques à Paris au XIII^e siècle », dans *Revue historique de droit français et étranger*, 82, 2004, p. 15-43.

MARTIMORT (Aimé-Georges), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie. Edition nouvelle*, Paris : Desclée de Brouwer, 1984, 4 vol.

– , *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout : Brepols, 1992 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 64).

MARTIN (Hervé), *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris : Cerf, 1988.

– , « Les procédés didactiques en usage dans la prédication en France du Nord au XV^e siècle », dans *La religion populaire*, coll. internat. du CNRS, 1977, Paris, 1979, p. 65-76.

– , *Les Ordres Mendicants en Bretagne (vers 1230-vers 1530)*, Paris : Klincksieck, 1975.

MASSON (Xavier), *Une voix dominicaine dans la cité. Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après les sermons de Nicoluccio di Ascoli*, thèse de doctorat sous la dir. de Colette Beaune, Université Paris 10-Nanterre, 2005.

MATZ (Jean-Michel), COMTE (François), *Fasti ecclesiae gallicanae, t. 7 : diocèse d'Angers*, Turnhout : Brepols, 2003.

MAYBERRY (Nancy), « The controversy over the Immaculate Conception in medieval and Renaissance arts, literature and society », dans *Journal of medieval and Renaissance studies*, 21, 1991, p. 207-224.

MENACHE (Sophia), « La naissance d'une nouvelle source d'autorité : l'université de Paris », dans *Revue historique*, 544, 1982, p. 305-328.

MEYER (Andreas), « Les littere in forma pauperum. Aspects socio-historiques des provisions pontificales », dans *Aux origines de l'état moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*. Actes de la table ronde organisée par l'Ecole française de Rome (Avignon, 23-24 jan. 1988), Rome : Ecole française de Rome, 1990, p. 315-327.

François de MEYRONNES – Pierre ROGER, *Disputatio (1320-1321)*, ed. Jeanne Barbet, Paris : Vrin, 1961.

MICHAUD-QUANTIN (Pierre), « Guy d'Evreux o.p., technicien du sermonnaire médiéval », dans *Archivum fratrum predicatorum*, 20, 1950, p. 213-233.

DE MIRAMON (Charles), « La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfices (1230-1240) », dans *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*, ed. L.-J. Bataillon, G. Dahan et P.-M. Gy, Turnhout : Brepols, 2004, p. 341-386.

MOEGLIN (Jean-Marie), « Nation et nationalisme du Moyen Âge à l'Epoque moderne (France-Allemagne) », dans *Revue historique*, 611, 1999, p. 537-553.

MOHAN (G. E.), « Initia operum franciscalium (XIII^e - XV^e siècle) », dans *Franciscan studies*, 36, 1976, p. 313 sqq.

MOLLAT (Guillaume), *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris : De Boccard, 1921.

– , « Clément VI » dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 12, Letouzey et Ané, 1953, col. 1129sqq.

– , « L'œuvre oratoire de Clément VI », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 3, 1928, p. 239-274.

MONTAUBIN (Pascal), *Le gouvernement de la grâce. La politique bénéficiale des papes au XIII^e siècle d la moitié nord du royaume de France*, thèse de doctorat, dir. Pierre Toubert, université Paris I, 1998.

– , « Avec de l'Italie qui descendrait l'Escault. Guido da Collemezzo, évêque de Cambrai (1296-1306) », dans *Liber largotorius. Etudes d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, ed. D. Barthélémy et J.-M. Martin, Genève : Droz, 2003, p. 477-502.

– , « Etrangers en Chrétienté : clercs italiens en France et en Angleterre (fin XII^e-mi XVI^e s) », dans *L'étranger au Moyen Âge. Actes du XXX^e colloque de la SHMESP (Göttingen, 1999)*, Paris, 2000, p. 233-244, ici p. 236-237.

MORAWSKI (Joseph), *Proverbes français antérieurs au XV^e siècle*, Paris : Champion, 1928.

MORENO RODRIGUEZ (Felipe), *La lucha de Ramon Llul contra el averroísmo entre los años 1309-1311*, tesis doctoral, Madrid : Universidad Complutense (Departamento de historia de la filosofía), 1982.

MORENZONI (Franco), *Des écoles aux paroisses : Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII^e siècle*, Paris : Etudes augustinienne, 1995.

– , « La littérature des *artes praedicandi* de la fin du XII^e au début du XV^e siècle », dans *Geschichte der Sprachtheorie, III, Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, dir. S. Ebbesen, Tübingen, 1995, p. 339-359.

MULCHAHEY (Michèle M.), « *First the bow is bent in study...* » *Dominican education before 1350*, Toronto : Pontifical institute of mediaeval studies, 1998.

Multiple Averroès : actes du colloque international organisé à Paris à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès (Paris sept. 1976), Paris : Belles Lettres, 1978.

MUSSAFIA (Alberto), « Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden », dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, 113 (1886), p. 917-994 ; 115 (1887), p. 5-93 ; 119 (1889), fasc. 9, p. 1-66 ; 123 (1890), fasc. 8, p. 1-85, 139 (1898), fasc. 8, p. 1-74.

NIGHMAN (Chris), « The electronic *Manipulus florum* project », dans *Medieval sermons studies*, 46, 2002, p. 97-99.

VON NOLCKEN (Christina), « Some alphabetical compendia and how preachers used them in fourteenth-century England », dans *Viator*, t. 12, 1981, p. 271-288.

NORTIER (Elisabeth et Michel), « Une ressource fiscale des rois capétiens : la taille », dans *Etudes et documents : comité pour l'histoire économique et financière de la France*, 5, 1993, p. 3-35 et 7, 1995, p. 3-52.

O'CARROLL (Maura), « The lectionary of the Proper of the year in the Dominican and Franciscan rites of the thirteenth century », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 49, 1979, p. 79-103.

– , *A thirteenth-century preacher's handbook : studies in MS Laud Misc. 511*, Toronto : Pontifical institute of medieval studies, 1997 (Studies and texts, 128).

– , « The friars and the liturgy in the thirteenth century », dans *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi, ott. 1994)*, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 189-227.

OGILVIE-DAVID (Denise), « Le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. Deuxième partie : *de dono pietatis*. Etude et édition », dans *Positions des thèses de l'Ecole des Chartes*, Paris, 1978, p. 133-136.

OURSSEL (Noémi-Noire), *Nouvelle biographie normande*, Paris : Picard, 1886-1912.

PACCHI (Arrigo), « Note sul commento al *De anima* di Giovanni di Jandun », dans *Rivista critica di storia della filosofia*, 13, 1958, p. 372-383.

PALAZZO (Eric), *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle*, Paris : Beauchesne, 1993.

PAQUET (Jean), « Recherches sur l'universitaire pauvre au Moyen Âge », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 56, 1978, p. 301-353.

Geoffroi de PARIS, *Chronique métrique*, ed. A. Diverrès, Paris, 1956.

La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle). Etudes réunies par Rosa Maria Dessì et Michel Lauwers, Nice, 1997 (Collection du centre d'études médiévales de Nice, vol. 1).

PAULMIER-FOUCART (Monique), DUCHENNE (Marie-Christine), *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, Turnhout : Brepols, 2004.

PAYEN (Jean-Charles), « La satire anticléricale dans les œuvres françaises de 1250 à 1300 », dans *1274, année charnière. Mutations et continuités*, colloque CNRS 1974, Paris : CNRS, 1977, p. 261-280.

PEANO (Pierre), « Pierre Auriol », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 12, Paris : Beauchesne, 1986, col. 1505-1508.

PELLEGRINI (Letizia), « Indici per predicare : le tavole nei manoscritti di sermoni fra XIII e XV secolo », dans *Fabula in tabula. Una storia degli indici dal manoscritto al testo elettronico*, ed. C. Leonardi, M. Morelli, F. Santi, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 135-143.

PERDRIZET (Paul), *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Âge d'après le bréviaire et les livres d'heures*, Paris : Belles Lettres, 1933.

PHILIPPART (Guy), « Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval », dans *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris : Beauchesne, 1994, p. 563-590.

PICOT (Georges), *Documents relatifs aux états généraux et assemblées réunies sous Philippe le Bel*, Paris : Imprimerie nationale, 1901.

POMPEI (P. Alfonsus), « Sermones duo Parisienses saec. XIV de Conceptione B.M.V. et Scoti influxus in evolutionem sententiae immaculatae Parisiis », dans *Miscellanea francescana*, 55, 1955, p. 40-557.

PONCELET (A.), « Index miraculorum beatae Virginis Mariae quae Saec. VI-XV latina conscripta sunt », dans *Analecta bollandiana*, 21, 1902, p. 243-360.

PONTAL (Odette), *Les statuts synodaux du XIII^e siècle. Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, Paris : Bibliothèque nationale, 1971.

POPE (Mildred K.), *From latin to modern french with especial consideration of anglo-norman. Phonology and morphology*, Manchester : Manchester university press, 1952.

La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del convegno internazionale Assisi (ott. 1994), Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1995.

Les prologues médiévaux. Actes du colloque international organisé par l'Academia belgica et l'Ecole française de Rome (Rome, mars 1998), ed. J. Hamesse, Turnhout : Brepols, 2000.

Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, hrsg. Jürgen Miethke, München : Oldenburg, 1992.

PUTALLAZ (François-Xavier), *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Paris : Cerf, 1995.

QUETIF (Jacques), o.p., ECHARD (Jacques), o.p., *Scriptores ordinis Fratrum Predicatorum*, Paris, 1719-1721, repr. Paris, 1910-1914.

QUINTO (Riccardo), « Estratti e compilazione alfabetiche da opere di autori scolastici (ca. 1250-1350) », dans *Fabula in tabula. Una storia degli indici dal manoscritto al testo elettronico. Atti del conv. di studio della Fondazione Ezio Franceschini (21-22 ott. 1994)*, ed. C. Leonardi et al., Spoleto : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1995, p. 119-134.

Raimundi Lulli opera latina, 154-155 : opera parisiensia anno 1309 composita, ed. Helmut Riedlinger, Palmae Majoricarum, 1967 (Raimundi Lulli opera omnia, 5).

RAPP (Francis), *Le Saint Empire romain germanique. D'Otton le Grand à Charles Quint*, Paris : Tallandier, 2000.

REHBERG (Andreas), *Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1378)*, Tübingen : Max Niemeyer, 1999.

DE REU (Martine), « Divers chemins pour étudier un sermon », dans *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Actes du coll. int. (Louvain-la-Neuve, juil. 1992), ed. J. Hamesse et X. Hermand, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 331-340.

RICHTER (Michael), *Studies in medieval language and culture*, Dublin, Four Courts press, 1995.

RICHE (Pierre), « La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, p. 385-400 (Bible de tous les temps, 4).

Eudes RIGAUD, *Regestrum visitationum archiepiscopi rothomagensi : journal des visites pastorales d'Eude Rigaud, archevêque de Rouen, MCCXLVIII-MCCLXIX*, éd. Théodose Bonnin, Rouen : A. Le Brument, 1852.

RIGAUDIÈRE (Albert), « L'essor de la fiscalité royale du règne de Philippe le Bel (1285-1314) à celui de Philippe VI (1328-1350) », dans *Europa en los umbrales de la crisis, 1250-1350*, Pamplona : gobierno de Navarra, 1995, p. 323-391, repris dans *Penser et construire l'état dans la France du Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2003, p. 523-589.

ROBERT (P.), « L'Immaculée Conception au Moyen Age », dans *La Vierge immaculée. Histoire et doctrine*, Montréal, 1954, p. 128-129.

ROBILLARD DE BEAUREPAIRE (Charles) de, *Dictionnaire topographique du département de Seine-Maritime*, éd. Jean Laporte, Paris : Bibliothèque nationale, 1982.

ROBSON (C. Alan), « Sermons et sermonnaires », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, dir. G. Hasenohr et M. Zink, Fayard, 1987, p. 1376-1385.

Humbert de ROMANS, *Expositio super constitutiones fratrum Predicatorum*, dans *Opera de vita regulari*, ed. J. J. Berthier, Rome, 1889.

DE LA RONCIÈRE (Charles), « L'influence des franciscains dans la campagne de Florence au XIV^e siècle (1280-1360) », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 1975, p. 27-103.

ROSSMANN (Heribert), « François de Meyronnes », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris : Beauchesne, t. 10, 1980, col. 1155-1162.

ROUSE (Richard H.), « The early library of the Sorbonne », dans *Scriptorium*, 21, 1967, p. 42-71 et 227-

– , « La diffusion en Occident au XIII^e siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs », dans *Revue des études islamiques*, 44, 1976, p. 115-

- ROUSE (Richard H. et Mary A.), « Biblical distinctions in the Thirteenth century », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 41, 1974, p. 27-37.
- , « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIII^e siècle », dans *Culture*, 6, 1976, p. 115-144.
- , « La diffusion en Occident au XIII^e siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs », dans *Revue des études islamiques*, 44, 1966, p. 115-147.
- , « The verbal concordance to the Scriptures », dans *Archivum fratrum Predicatorum*, 44, 1974, p. 5-30.
- , « La concordance verbale des Ecritures », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, p. 115-122 (Bible de tous les temps, 4).
- , *Preachers, florilegia and sermons : studies on the « Manipulus florum » of Thomas of Ireland*, Toronto : Pontifical institute of medieval studies, 1979 (Studies and texts, 47).

Sacrorum Bibliorum vulgatae editionis concordantiae Hugonis, cardinalis... emendatae primum a Francisco Luca, nunc denuo... expurgatae ac locupletatae cura et studio... Huberti Phalesii... Editio novissima..., Lugduni : apud B. Bailly, 1687.

Stephanus de SALANIACO et Bernardus GUIDONIS, *De quatuor in quibus Deus Predicatorum ordinem insignivit*, ed. Th. Kaeppli, Rome : Institutum historicum fratrum Predicatorum, 1949 (Monumenta ordinis fratrum Predicatorum historica, 22).

SALAVILLE (Sévérien), « Les premières origines de la fête de la Conception en Normandie », dans *Notre-Dame*, 3, 1913, p. 357-364.

SALMON (P.), *L'office divin au Moyen Âge : histoire de la formation du bréviaire du IX^e au XVI^e siècle*, Paris, 1967 (Lex orandi, 43).

SALVAT (Joseph), « Ramon Llull », dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Paris : Fayard, 1993, p.1245-1247.

SCHMITT (Jean-Claude), « Du bon usage du Credo », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome (juin 1979), Rome : Ecole française de Rome, 1981, p. 337-361.

– , *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris : Flammarion, nouv. éd. 2004.

SCHNEYER (Johannes Baptist), *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, 1969-1979, 9 vol., (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43).

- , « Eine Sermonessammlung der 1. Hälfte des 14. Jahrhundert aus dem Dominikanerkonvent von Avignon », dans *Scriptorium*, 25, 1971, p. 52-62.
- , « Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne op », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 27, 1960, p. 67-132.

SCHULZE-BUSACKER (Elizabeth), *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du Moyen Age français : recueil et analyse*, Genève-Paris : Slatkine, 1985.

SCORDIA (Lydwine), « Le roi doit 'vivre du sien'. Histoire d'un lieu commun fiscal », dans *L'impôt au Moyen Âge. L'impôt public et le prélèvement seigneurial, fin XII^e-début XVI^e siècle. I, le droit d'imposer*. Colloque tenu à Bercy (14-16 juin 2000), dir. P. Contamine, J. Kerhervé, A. Rigaudière, Paris : Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2002, p. 97-135

– , « Le roi doit vivre du sien ». *La théorie de l'impôt en France, XIII^e-XV^e siècles*, Paris : Institut d'études augustinienes, 2005.

DE LA SELLE (Xavier), *Le service des âmes à la cour : confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle*, Paris : Ecole des chartes, 1995.

The sermon, dir. Beverly M. Kienzle, Turnhout : Brepols, 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83).

SERVERAT (Vincent), « "Trouver chaussure à son pied". Un passage anti-lullien dans un sermon de Guillaume de Sequavilla », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62, 1995, p. 443-469.

SHATZWILLER (Joseph), *Justice et injustice au début du XIV^e siècle. L'enquête sur l'archevêque d'Aix et sa renonciation en 1318*, Rome : Ecole française de Rome, 1999.

SINGER (Samuel), *Sprichwörter des Mittelalters*, Bern : H. Lang, 1944-1947, 3 vol.

SMALLEY (Beryl), *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford : Blackwell, 3^e ed., 1984.
– , *English friars and Antiquity in the early fourteenth century*, Oxford : Blackwell, 1960.

SOUTHERN (R. W.), « The english origins of the *Miracles of the Virgin* », dans *Medieval and Renaissance studies*, 4, 1958, p. 176-216.

SPIERS (Kerry E.), « Poverty treatises by Hervaeus Natalis and Pierre Roger (pope Clement VI) in codex Vaticanus latinus 4869 », dans *Manuscripta*, 39, 1995, p. 91-109.

Les statuts synodaux français du XIII^e siècle. Les status synodaux des anciennes provinces de Bordeaux, Auch, Sens et Rouen (fin XIII^e siècle), ed. Joseph Avril, Paris : CTHS, 2001.

STRAYER (Joseph Reese), « France : the Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King », dans *Action and conviction in early modern Europe*, éd. T. K. Rabb, J. E. Seigel, Princeton : Princeton University Press, 1969, p. 3-16, repris dans J. R. Strayer, *Medieval Statecraft and the perspectives of history*, Princeton, 1971, p. 300-314.
– , *The reign of Philip the Fair*, Princeton : Princeton university press, 1980.

Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini (Parma, 7-8 nov. 1997), Firenze : SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2001.

SUDRE-GRICOURT (Marie-Josèphe), « La bibliothèque du couvent des Augustins de Bordeaux au Moyen Âge », dans *Revue française d'histoire du livre*, 30, jan.-mars 1981, p. 5-20.

SULAVIK (Athanasius), « The preaching of William of Luxi, op, at the Paris schools between 1267 and 1275 », dans *Predicazione e società nel Medioevo : riflessione etica, valori e modelli di comportamento. Proceedings of the XII medieval sermon studies symposium (Padova, 14-18 luglio 2000)*, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova : Centro studi Antoniani, 2002, p. 143-169.

TARAYRE (Michel), *La Vierge et le miracle. Le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*, Paris : H. Champion, 1999.

TEEUWEN (Mariken), *The vocabulary of intellectual life in the Middle Ages*, Turnhout : Brepols, 2003 (CIVICIMA, 10).

Thesaurus proverbiorum medii aevi : Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters, begründet von Samuel Singer, hrsg. Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Berlin, New York, 1996-

TIHON (Camille), « Les expectatives *in forma pauperum* particulièrement au XIV^e siècle », dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 5, 1925, p. 51-188.

TORRELL (Jean-Pierre), *Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre*, 2^e éd. revue et augm., Fribourg-Paris, 2002.

– , « Thomas d'Aquin prédicateur », dans *Revue thomiste*, 82, 1982, p. 213-245.

Abbé TRESVAUX, *Histoire de l'Eglise et du diocèse d'Angers*, Paris-Angers, 1859.

TUBACH (Frederic C.), *Index exemplorum : a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969 (FF Communications 204).

– , « *Exemplum* in the decline », dans *Traditio*, 18, 1962, p. 407-417.

TUILIER (André), « La bibliothèque de la Sorbonne médiévale et ses livres enchaînés », dans *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, 2, 1981, p. 7-41.

« Unbefleckte Empfängnis », dans *Marienlexikon*, hrsg. R. Bäumer et L. Scheffczyk, St. Ottilien : EOS-Verlag, 1994, t. 6, p. 519-532.

URVOY (Dominique), *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris : Flammarion, 1998.

VACANDART (E.), « Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre », dans *Revue des questions historiques*, 61, 1897, p. 166.

– , « Les origines de la fête et du dogme de L'Immaculée Conception », dans *Revue du clergé français*, 62, 1910, p. 18-20.

VALOIS (Noël), « Guillaume de Sauqueville, Dominicain », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris : Imprimerie nationale, t.34, 1914, p. 298-304.

– , « Jean de Pouilly », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris : Imprimerie nationale, 1914, t. 34, p. 220-281.

VAN DEN ABEELE (Baudoin), « Vincent de Beauvais naturaliste : les sources des livres d'animaux du *Speculum naturale* », dans *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, dir. S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart, Grâne : Creaphis, 1997, p. 127-151.

VAN STEENBERGHEN (Fernand), « L'averroïsme latin au XIII^e siècle », dans *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès* (Paris, 20-23 sept. 1976), Paris : Belles Lettres, 1978, p. 283-286.

– , « La signification de l'œuvre anti-averroïste de Raymond Lull », dans *Estudios lulianos*, 4, 1960, p. 113-128.

VAN UYTFANGHE (Marc), « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans *Le Moyen Age et la Bible*, dir. Pierre Riché, Guy Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, p. 449-488.

VERGER (Jacques), *Les universités au Moyen Âge*, Paris : P.U.F., 1973.

– , « L'exégèse de l'Université », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, p. 199-232 (Bible de tous les temps, 4).

– , « Pour une histoire de la maîtrise ès arts au Moyen Âge : quelques jalons », dans *Médiévales*, 13, 1987, p. 117-130.

– , *Les universités françaises au Moyen Age*, Leiden : Brill, 1995.

– , « La faculté des arts : le cadre institutionnel », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, ed. O. Weijers et L. Holtz, Turnhout : Brepols, 1997, p. 17-42.

– , *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, Paris : PUF, 1998.

VICAIRE (Marie-Humbert), « Prêcheurs et paroisses », dans *La paroisse en Languedoc (XIII^e - XIV^e siècle)*, éd. M.-H. Vicaire et al., Toulouse : Privat, 1990, p. 261-283 (Cahiers de Fanjeaux, 25).

Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes, par les RR. PP. Bénédictins de Paris, 1935-1959, 13 vol.

VINCENT (Catherine), *Des charités bien ordonnées : les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, 1988.

– , *Entre tradition et modernité : les confréries dans les diocèses normands de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, thèse de doctorat sous la dir. A. Vauchez, Université Paris 10 Nanterre, 1984.

– , *Les confréries médiévales dans le royaume de France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris : Albin Michel, 1994.

VIOLLET (Paul), « Bérenger Frédol, canoniste », dans *Histoire littéraire de la France*, t. 34, Paris : Imprimerie nationale, 1914, p. 62-178.

VOGEL (Cyrille), *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spolète : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1965.

VOISENET (Jacques), *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècle)*, Toulouse : presses universitaires du Mirail, 1994.

WEI (Ian P.), « The self image of the masters of theology at the University of Paris in the late XIIIth and the early XIVth century », dans *Journal of ecclesiastical history*, 46, 1995, p. 398-431.

– , « The masters of theology at the University of Paris in the late XIIIth and the early XIVth cent : an authority beyond the schools », dans *Bulletin of the John Rylands University library of Manchester*, 75, 1993, p. 37-63.

WEIJERS (Olga), *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma : Ateneo, 1987 (Lessico intellettuale europeo, 39).

– , *Dictionnaires et répertoires au Moyen Âge*, Turnhout : Brepols, 1991 (Etudes sur le vocabulaire intellectuel au Moyen Âge, 4).

– , *Le maniement du savoir : pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités*, Turnhout : Brepols, 1996.

– , *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500). III. Répertoire des noms commençant par G*, Turnhout : Brepols, 1998.

WELTER (Jean-Thiébaud), *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris-Toulouse, 1927, réimpr. Genève : Slatkine, 1973.

WENZEL (Siegfried), *Macaronic sermons. Bilingualism and preaching in late medieval England*, Ann Arbor : University of Michigan press, 1994.

WILSON (Evelyn Faye), *The Stella Maris of John of Garland. Edited together with a study of certain collections of Mary legends...*, Cambridge (Mass.) : Mediaeval Academy of America, 1946.

WOOD (D.), « Maximus sermocinator verbi Dei : the sermon literature of pope Clemens VI », dans *Studies in Church history*, 11, 1975, p. 163-172.

WOLEDGE (B.), « Un scribe champenois devant un texte normand. Guiot copiste de Wace », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, t. 2, Genève : Droz, 1970, p. 1139-1154.

WRIGLEY (John E.), « Clement VI before his pontificate : the early life of Pierre Roger », dans *The catholic historical review*, 56, 1970-1971, p. 433-473.

YPMA (Eelcko), « Les études des Augustins et leur installation dans le Midi », dans *Les Mendians en Pays d'Oc au XIII^e siècle*, Toulouse : Privat, 1973, p. 111-131 (Cahiers de Fanjeaux, 8).

ZINK (Gaston), *Morphologie du français médiéval*, Paris : PUF, 1989.

ZINK (Michel), *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris : H. Champion, 1976.

– , « La prédication en langues vernaculaires », dans *Le Moyen Age et la Bible*, dir. P. Riché et G. Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, p. 489-516.

ANNEXE 1 : NOTICES

CODICOLOGIQUES

Bibliothèque nationale de France, lat. 16495. – Guillelmus de Saccovilla, Sermones

F. 1ra-2va : Table des sermons.

F. 5ra-94ra : GUILLELMUS DE SACCOVILLA, Sermones de tempore : « Incipiunt sermones fratris Guillelmi de Saccovilla. *Dominus rex noster ipse veniet et salvabit nos. Universitas parisiensis...- Si spiritu facta carnis mortificaveritis vivetis scilicet vita gratie in presenti et vita glorie in futuro. Ad quam gloriam nos perducatur. Qui in eternum vivit et regnat amen.* »

F. 95ra-237va : GUILLELMUS DE SACCOVILLA, Sermones de sanctis : « Incipiunt sermones fratris Guillelmi de Saccovilla de sanctis. Incipit. ...- quia vitra in illa forma in qua primo formantur remanent quamdiu durant. »

XIV^e siècle. Deux mains (scribe et annotateur). – Décoration sommaire : lettrines en rouge et bleu, citations soulignées en rouge. – 26 cahiers de 8 ff., 2 cahiers de 9 ff. (à la fin de chaque partie), 1 cahier de 12 ff. Signature pour chaque cahier et pour chacun, en bas à gauche du verso du dernier f., il y a une récapitulation des incipits des sermons du cahier. Notes marginales de Girard d'Utrecht. Feuillet blancs : 3-4, 95v. – Provenance : bibliothèque de la Sorbonne. Cachets : bibliothèque de Sorbonne, Bibliothèque impériale. Cote ancienne : 963. Au v. du f. final : « Iste liber est pauperum magistrorum de Sorbonna ex legati magistro Girardi de Trajecto quondam socii domus. In quo continentur sermones Guillelmi de Sacco Villa. Pretii l solidorum ». Au v. du plat sup. : « Ce manuscrit du 14^e siècle a été légué à la

maison de Sorbonne par maître Girard d'Utrecht. Il contient les sermons de Guillaume de Sacqueville docteur de la faculté de Paris, Dominicain. » Mention du XIX^e siècle (1^{er} feuillet) : « Volume de 238 feuillets. Les feuillets 3-4 sont blancs. 22 septembre 1869. »

Parch., 237 ff. à 2 col. + 2 ff. + 1 bl. Réglure pointe sèche. 23 × 16 cm (17 × 11,5 cm). – Reliure restaurée : restauration 197, sous n° 2723. Reliure veau teint en vert, pièce de titre sur cuir rouge : « Sermones Guillelmi de Saccovil. ».

Bruges, Bibl. mun. 263. – Willelmi de Saccovilla, Sermones

F. 1ra-79va : Willelmi de Saccovilla, Sermones : « Videns civitatem flevit super illam, Luc. 19. Fons a quo aqua scaturiens... - sufficientiam habeatis et habundetis in omne opus bonum etc. »

XV^e siècle. Une seule main. – Absence de décoration : l'espace réservé aux lettrines est resté inutilisé. – Provenance : abbaye des Dunes. L'ancien titre, autrefois sous corne, est collé à l'intérieur du premier plat. Estampille en forme de croix de Bourgogne sur le premier et le dernier folio. Au premier f., d'une autre main : « Sermones dominicales Wilhelmi de Saccovilla ».

Parch., 79 ff. à 2 col. 227 × 210 mm. – Reliure moderne en veau.

Uppsala, Universitätsbibl. C 276. – Sermones varii

F. 2-11v : Table des sermons.

F. 13r-75r : Sermones de sanctis et aliquibus dominicis. Mélange de sermons de divers auteurs: Jacques de Lausanne, Clément VI, etc.

GUILLELMUS DE SACCOVILLA, Sermones :

F. 13r : « De annunciacione beate Virginis. Hec dies boni nuntii est... Viator volens invenire hospitium bene paratum premittere solet...- nuntius bonus de terra longinqua et de terra viventium ad quam nos perducatur Dei filius amen. »

F. 14r : « De sancto Johanne Baptista. Johannes est nomen ejus... Persona que habet nomen multum commune quod plures alii portant non sufficit vocare per proprium... - ut per temporalia festa que agimus pervenire ad gaudia eterna mereamur quod nobis concedat etc. »

F. 75v-99v : ARMANDUS DE BELLOVISU, Sermones.

F. 96r-164r : Sermones de sanctis.

GUILLELMUS DE SACCOVILLA, Sermones :

F. 130r : « De dominica 17 post octavam pentecostes. Amice ascende superius... Dicunt logici quod locus ab inferiori ad superius tenet... - quia quanto plus proicient tanto plus uberiores fructum percipient hic per gratiam in futuro per gloriam quam etc. »

F. 131r : « De dominica 50. Jhesu filii David miserere mei... Nullus sane mentis videns sagittarium... Est ergo nomen Jhesu nomen superlatum eminentie celsioris Phil. 2, Deus exaltavit illum... - in gloria est Dei patris quam gloriam nobis concedat etc... »

XIVè siècle. Plusieurs mains, dont celle du moine Johannes Suenonis, mort en 1390.- Absence de décoration.- Provenance : Vadstena.

Papier. 165 + 1 ff. 29 × 22 cm (21 × 14cm).

Toulouse, Bibl. mun. 338. – In Isaiam prophetia. Sermones diversi.

F. 1r-36v : In Isaiam prophetia. HIERONYMUS, Prologus : « Incipit prologus sancti Jeronimi presbiteri in Isaiam prophetiam. Nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos de psalmis... - et erunt usque ad satietatem visionis omni carni. »

F. 37ra-145r : Sermones diversi.

Guillelmus de Sauquevilla, Sermones :

F. 37ra-41vb : *Remittuntur tibi peccata*, Luc. (5, 20). Cassiodorus dicit sic in quadam epistula : benigni principis...

F. 41vb- 46vb: Nativitate Christi. *Vox exultationis et salutis* in Psalmo (117, 5). Sonet vox mea tua in auribus meis in Canticis. Discipulus volens proficere in sciendo...

F. 47ra-51rb : De omnibus sanctis. Sauquevilla. *Ipsorum est regnum celorum*, Mt. 9 (5, 10). Salvator noster dicit in Mt. quod regnum celorum vi pacis et violenti rapiunt...

F. 62vb-69rb : Sauquevilla. Dominica prima post Trinitatem. *Diligamus Deum* in Joh. XI (I Jo. 5, 2). Jeronimus in quarta epistula dicit : hec est in hominibus sola perfectio...

F. 113rb-115vb : Sauqueville. Exiit Jhesus portans spineam coronam, Joh. 19. Bona est spina que vineam salvat. Homo habet vineam paratam et dispositam...

F. 115va-122vb : Sauquevilla. *In hac die tua que ad pacem tibi*, Luc. (19, 42). Distinguimur inter diem artificialem...

F. 123ra-128va : Sauquevilla. *Major horum est caritas*, I Cor. 13 (13). Quamvis dicat vulgare proverbium...

F. 128va-136rb : Sauquevilla. *Jhesu fili Dei miserere mei*, Luc. XVIII (38). Nullus sane mentis...

F. 136rb-140va : Sauquevilla. *Lapides isti panes fiant* (Mt. 4, 3).

f. 140va-142va : Sauquevilla. *In omnibus exhibeamus nosmet ipsos sicut Dei ministros in patientia*, II Cor. 6 (4). Gallus super ecclesiam collocatus tunc alius potest dirigere et bene stat...

f. 142va- : Sauquevilla. *Hec est voluntas Dei sanctificatio vestra*, I Thess. 4 (3). Sicut dieta a medico intenta...

F. 145r-284 : Autre recueil (mutilé). Manque le 1^{er} feuillet, les ff. 2-4 ont presque entièrement disparu, le f. 10 est très endommagé. Commencement du premier sermon complet (f. 145) : « Dirigitte viam Domini, Joh. 1. Via Domini quadruplex est, videlicet recte conversionis, bone accionis, meritorie passionis, devote contemplacionis... ».

XII^e siècle (première partie), XIV^e siècle (deuxième et troisième parties). Plusieurs scribes (au moins trois).– Pas de décoration.– Provenance : bibliothèque des Augustins de Toulouse.

Parchemin, 284 ff., 2 col. et longues lignes, hauteur : 150 mm. Réglure extrêmement discrète pour la première partie (pointe sèche), à la mine de plomb pour les deux autres. – Reliure du XVII^e siècle, veau (fleur imprimée au centre, de chaque côté, entourée de deux cadres simples, restauration moderne).

Bibl. Vaticane, Borghese 247

Ce manuscrit contient plus de 70 œuvres ou groupes de sermons différents ; il est donc particulièrement complexe et long d'en donner une description codicologique solide. Ce travail ayant été fait de manière minutieuse par Anneliese Maier, je renvoie à la notice parue dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque Vaticane : Anneliese Maier, *Codices burghesiani bibliothecae Vaticanae*, Vatican, 1952 (Studi e testi 170), p. 295-301. Je donne simplement une notice abrégée.

Contenu : textes très divers (Pierre Roger, Quaestiones ; Johannes Gallensis, Excerpta de summa ; Durand de Saint-Pourçain ; Thomas de Cantimpré, Bonum universale de apibus ; Arnaud de Villeneuve, etc.)

Datation et origine : XIV^e siècle, daté de 1315 environ (mention de Pierre Roger f. 117r). Pierre Roger a possédé et partiellement copié ce manuscrit.

Composition : parch., 247 ff., une ou 2 col. 36 × 23 cm. Plusieurs mains. Les cahiers sont de formats très variables. Très petite écriture cursive qui occupe la majorité de l'espace (marge étroite, voire inexistante), présentation très compacte. Ff. vierges : 4v, 5v, 6rv. Absence d'illustration, quelques rubrications.

GUILLELMUS DE SEQUAVILLA, Sermones :

F. 177v : *Dominus rex noster ipse ueniet et saluabit nos*, Is. 33 (22). Uniuersitas Parisiensis gaudet hoc priuilegio speciali...

F. 177v : *Hora est iam nos de sompno surgere* (Rom. 13, 11). Facias introitum quomodo ars ymitatur naturam...

F. 177v : *Erunt signa in sole et luna* in Luc. (21, 25). Quando res et bona alicuius arrestantur in manu regia...

F. 179r : *Tunc uidebunt filium hominis uenientem in nube cum potestate magna et maiestate* (Luc. 21, 27). Quantumcumque arcus sit fortis...

F. 179v : *Mater Ihesu Maria* in Mat. (1, 18). Hec est consuetudo uniuersitatis huius, consuetudo studii parysiensis...

F. 179v : *Apparuit benignitas et humanitas Saluatoris Dei nostri*, ad Titum (3, 4). Legiste glosam suam nouam scripturam...

F. 180r : *Vidimus stellam eius in oriente et uenimus adorare eum* (Mt. 2, 2). Pretiosum sanctuarium sicut caput Iohannis uel Pauli...

F. 180r : *Lapides isti panes fiant* (Matth. 4, 3). Summum remedium contra uenenum est tyriaca...

F. 180v : *Ambulate in dilectione*, ad. Eph. (5, 2). Hec est differentia inter equum ambulantiem...

F. 180v : *Cum eiecisset demonium* etc. (Luc. 11, 14). Nullus potest domum ingredi uel exire...

F. 181r : *Sanguis Christi emundabit scientiam nostram ab operibus mortuis*, ad Heb. IX (14). Philosophus tertio de Anima dicit...

F. 181r : *De comedente exiuit cibus* (Jud. 14, 14). Artifex quilibet prius habet formam figuram uel similitudinem rei fiende interius in mente...

F. 181v : *Refloruit caro mea*, Ps. (27, 7). Pauper qui indiget diuitis elemosina, tunc est audacior ad petendum...

F. 183r : *Saluatorem exspectamus Dominum nostrum Jhesum Christum*, ad Phil. III (Phil. 3, 20). Vulgaliter reputat modicum prandium diu exspectatum ...

F. 183v : *Ambulauit pes meus iter rectum*, Ecc. (51, 20). Hec est differentia inter equum ambulantiem etc. ut habes in sermone...

F. 183v : *Osanna filio Dauid*, Mt. XXI (9). Quilibet heres Francie, ex quo est inunctus et coronatus, habet specialem...

F. 813r : *Sic luceat lux uestra coram hominibus* (Mt. 5, 16). Dicit Seneca quod longum iter est iter per uerba sive per precepta...

F. 183r : *Nuptie facte sunt in Cana Galilee* (Io. 2, 1). Sponsa quamdiu durat tempus sponsalium moratur in domo propria...

F. 184r : *In cathedra Dei sedi*, Eze. XXVII (28, 2). Scola legum et theologie in hoc differunt quia in scola theologie...

F. 185r : *Johannes est nomen eius*, Luc. primo (63). Persona que habet nomen multum commune quod vocetur per proprium nomen...

F. 185r : De secundo nota quod inter omnes qualitates corporeas lux est illa que magis se diffundit...

F. 185v : de secundo principali que ad pacem (Luc. 19, 42). Si esset castrum unum taliter munitum quod hostes...

F. 186r : *Hec dies dies boni nuntii est*, 4 Reg. VII (9). Vulgo dicitur quod qui malum nuntium portat numquam nimis tardat...

F. 187r : *Noua lux oriri visa est*. Deus, quando primo mundum creauit, fecit duo magna luminaria, Gen. I (16), quorum officium...

F. 187r : *Tu et filii tui custodite sacerdotium vestrum* etc. (Num. 18, 7) Notabile verbum est : non minor est uirtus...

F. 187r : *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te* etc. (Ps. 90, 11). Jura uolunt et consuetudo hoc habet quod puero patre orbato orphanus...

F. 187v : *Amice ascende superius*, Luc. XIII (10). Gradus consanguineitatis inter carnales consanguineos...

F. 187v : *Merces uestra multa est in celo*, Luc. (6, 23). Mercatio que modo currit est talis quod mercatores qui uendunt...

F. 188r : *Omnis multitudo sanctorum est et in ipsis est dominus* etc. (Num. 16, 3). Dominus ille miserabilis est de cuius presencia...

F. 188r : *Sabbatum requiescionis est affligetis animas uestras*, Leui. XVI (31). In Mt. (11, 12) dicitur quod *regnum celorum uim patitur et uiolenti rapiunt illud*. Rationem huius dicti...

ANNEXE 2 : CONCORDANCE DES MANUSCRITS

<i>Paris</i>	<i>folios</i>	<i>Bruges</i>	<i>folios</i>	<i>Uppsala</i>	<i>folios</i>	<i>Toulouse</i>	<i>folios</i>	<i>Vatican</i>	<i>folios</i>
1	5ra-8vb							1	178v
2	8vb-9rb	3	6ra-va					2	178v
3	9rb-11vb	21	24vb-26vb						
4	11vb-13ra	22	26vb-28ra						
5	13ra-14vb							4	179rv
6	14vb-17rb	30	36ra-38rb						
7	17rb-18rb	31	38rb-39ra						
8	18rb-21va								
9	21va-22rb								
10	22rb-25ra	43	52va-54vb			5	136rb-140vb	8	180rv
11	25ra-28rb					3	122va-128va		
12	28rb-29rb	9	13rb-vb						
13	29rb-32rb								
14	32rb-37va			4	131r	4	128va-136rb		
15	37va-39vb	52	62rb-64ra					10	180v-181r
16	39vb-42vb							9	180v
17	42vb-47vb								
18	47vb-50va								
19	50va-54ra							11	181r
20	54ra-58vb							13	181v-182r
21	58vb-59ra	47	57vb						
22	59ra-62ra	42	50ra-52va						
23	62ra-65ra								
24	65ra-68va								
25	68va-69rb								
26	69rb-73rb								
27	73rb-78vb	1	1ra-5rb						
28	78vb-80rb	38	44ra-45rb						

29	80rb-84ra	39	45rb-48rb	18	183rv
30	84ra-85rb	40	48rb-49va		
31	85rb-86ra	41	49va-50ra		
32	86ra-88vb	29	33vb-36ra		
33	88vb-91rb				
34	91rb-94ra				
35	95ra-95va	53	64ra-va		
36	95va-96vb	4	6va-7va	19	183v
37	96vb-98rb	8	12ra-13rb	20	183v-184r
38	98rb-101va	58	66ra-68vb	3	178v-179r
39	101va-104va	59	68vb-71ra		
40	104va-105ra	54	64va-65ra		
41	105ra-105vb	2	5rb-6ra		
42	105vb-106ra	56	65rb-va		
43	106ra-108vb			6	179v-180r
43bis	108vb-110rb	23	28ra-29ra		
44	110rb-112rb	44	54vb-56rb	7	180r
45	112rb-114ra			22	184r
46	114ra-114rb	36	42vb		
47	114rb-114vb	27	31vb		
48	114vb-117va			23	184rv
49	117va-120va				
50	120va-124rb			1	13ra
51	124rb-125rb	15	18ra-19ra		
52	125rb-126va	16	19ra-20rb		
53	126va-128va	18	20va-22ra		
54	128va-128vb	17	20rb-va		
55	128vb-130rb	45	56rb-57va	12	181rv
56	130rb-132ra	37	42vb-44ra		
57	132ra-133va	19	22ra-23rb		
58	133va-	10	13vb-		

	134ra		14ra			
59	134ra- 135ra	26	31ra-vb			
60	135ra- 136vb			2	14rb	26 185r
61	136vb- 137va					
62	137va- 137vb	46	57va			
63	137vb- 141rb					
63bis	141rb- 146ra					
64	146ra- 150va	57	65va- 66ra	1	115va- 120rb	27 185r
65	150va- 151rb			2	120rb- 122rb	30 185v- 186r
66	151rb- 153rb	33	40rb- 42ra			
67	153rb- 156rb	14	16ra- 18rb			
68	156rb- 159ra	60	71ra- 73ra			
69	159ra- 161va	61	73ra- 75rb			
70	161va- 162rb					
71	162rb- 165ra	5	7va-9vb			5 179v
72	165ra- 166vb	13	14vb- 16ra			
73	166vb- 168rb	50	57vb- 59ra			35 187r
74	168rb- 169vb	6	9vb-11ra			37 187rv
75	169vb- 171va	24	29ra- 30rb			
76	171va- 175va					
77	175va- 178ra			3	130r	
78	178ra- 180vb					38 187v
79	180vb- 183ra					
80	183ra- 184ra	7	11ra- 12ra			39 187v- 188r
81	184ra- 185vb	20	23rb- 24vb			
82	185vb- 188rb					40 188r
83	188rb- 190vb					
84	190vb- 192va					
85	192va- 196rb					41 188rv

86	196rb- 197vb	32	39ra- 40rb		
87	197vb- 198va	55	65ra-rb		
88	198va- 200vb	62	75rb- 77ra		
89	200vb- 202rb	63	77ra- 78ra		
90	202rb- 205ra				
91	205ra- 207ra				
92	207ra- 207va	35	42ra-rb		
93	207va- 210ra				
94	210ra- 212rb	25	30rb- 31rb		
95	212rb- 213ra	28	33rb-vb		
96	213ra- 213rb	34	42ra-rb		
97	213rb- 213vb	11	14ra-vb	21	184r
98	213vb- 217ra				
99	217ra- 221va	51	59ra- 62rb	36	187r
100	221va- 221vb	35	42rb		
101	221vb- 223ra	64	78ra- 79ra		
102	223ra- 226ra				
103	226ra- 229rb				
104	229rb- 232vb				
105	232vb- 234vb				
106	234vb- 237va				

**ANNEXE 3 : EDITION DU SERMON
10 A PARTIR DE 4 MANUSCRITS**

F. 22rb : *Lapides isti panes fiant* [22va] in Mt. (4, 3). *Est puer unus hic qui habet quinque panes ordeaceos* (Ioh. 6, 9). Propter defectum frumenti fit panis ordeaceus. Unde uidemus ubi parum est
 5 frumenti et multum de ordeo, fit panis mixtus ab utroque ut per amixtionem frumenti panis fiat melior. Panis necessarium nutrimentum anime est uerbum Dei : *non in solo pane* etc. (Mt. 4, 4). Qui istum panem debet ministrare populo est predicator proponens uerbum Dei. Et ideo predicatori impositum est in Ezechiele quod numquam faciat panem pure ordeaceum quin sit ibi aliquid de frumento. *Sume*, inquit, *tibi frumentum et ordeum et facies tibi panes* (Ez. 4, 9). Tunc predicator dat panem pure
 10 ordeaceum quando uerbum Dei proponit, non inuocato prius adiutorio illius qui comparat se grano frumenti dicens : *nisi granum* etc. Verbum enim Dei in ore hominis est panis pure ordeaceus, quia, sicut medulla grani ordeacei exterius inuoluitur rudi cortice et grossa, sic substantia et sententia uerbi Dei in ore hominis rudi cortice inuoluitur, quia de spiritualibus nescit homo loqui nisi inuolute sub similitudine rerum sensibilium. Iob (38, 2) : *quis est iste qui inuoluens sententias sermonibus*
 15 *imperitis*. Ergo uerbum Dei in ore predicatoris non est sufficiens pabulum anime sine mixtione frumenti. In signum huius legitur in Io. (6, 9) de *quinque panes ordeacios* qui tante multitudini sufficere non poterant sine amixtione frumenti, hoc est uirtute illius qui se comparat grano frumenti, sic multiplicati sunt que cuilibet sufficit, et cum hoc apostoli ministrantes colligerunt [22vb] *12 cophinos fragmentorum* (Mt. 14, 20). Pro isto ergo frumento recurramus ad horreum, scilicet matrem
 20 gratie cuius uenter fuit horreum in quo granum istud fuit repositum.

Lapides isti panes fiant (Matth. 4, 3). Summum remedium contra uenenum est tyriaca, cum tamen ipsa facta sit de ueneno uel ad minus de serpente. Serpens uenenosus est iste de quo in Apo. (12, 9) : *draco magnus et serpens antiquus qui est dyabolus et Sathan*. Et bene antiquus : quando enim primum uenenum suum fudit in matris nostre temptatione, assumpsit sibi corpus serpentis,
 25 serpens tamen caput mulieris uel faciem ubi notat Gregorius quod ex tunc inceperunt esse capita uenenosa mulierum quando caput mulieris fuit super corpus serpentis. Serpens iste uenenum suum tunc totum non effudit, quia hodie recitat euangelium quomodo ad Saluatorem nostrum in deserto esurientem accessit, uolens eum temptare dicens : *si filius Dei es* etc. (Matth. 4, 3). De hoc uerbo uenenoso et uenenose dicto fecit nobis tyriacam summum et singulare remedium contra peccati

3/20 est – repositum] om. R. 5 ut] om. T. 7 debet] de T. 8 ordeaceum] de ordeo T. 9 pure] om. T. 13 nescit homo] homo nescit T. 13/14 sub similitudine] per similitudinem T. 14/15 inuoluens – imperitis] inuoluit panis T. 15 mixtione] admixtione T. 17 poterant sine] potuerunt tamen T ; est] om. T. 18 que] quid B. 21 isti – fiant] etc. T. 22 serpente] uenenoso add. R ; iste] ille R. 23 qui] om. R, T ; et Sathan] om. R, T. 24 enim] om. R, T ; primum] om. T ; fudit] profudit T ; nostre temptatione] om. T. 25 serpens – caput] cum capite et facie R ; uel faciem] om. R, T. 25/26 capita uenenosa] uenenosa capita R, T ; corpus] caput R, T ; serpentis] mulieris exp. B. 26/27 uenenum – totum] tunc totum uenenum R. 27 quomodo] quando T. 28 eum] om. R, T. 29 uenenoso et] om. R ; fecit] sicut R.

30 uenenum. Cum in euangelio recitat quod Dominus famescebat in deserto, non dicitur quod magna sit
fames in terra quacumque deserta ubi uictualia portantur aliunde, set quando terra sic est deserta de se
quod non gignit nisi lapides nec uictualia possunt aliunde portari, nullum remedium apparet contra
talem famem nisi lapides commedantur, quod fieri non potest nisi ex |23ra| lapidibus panes fiant. Recte
talem famem facit peccatum in terra ubi habitat, scilicet in anima peccatorum. Primo enim terra illa
35 generat lapides, Ecclesi. II (Ecclesi. 21, 11) : *uia peccantium complanata lapidibus*. Peccata enim lapides
sunt quia nihil pedem affectionem anime ledit nisi peccatum. *Qui peccauerit in me ledet animam
suam*, Prou. 9 (8, 36). Ymmo corpus hominis in statu innocentie nihil potuisset ledere, nisi anima prius
fuisset lesa per peccatum. Ecclesi. I (Ecclesi. 32, 25) : *in uia ruine non eas et non offendes in lapides*.
Iterum peccatum facit animam de se ita desertam quod nec de se fructum facit nec uictualia possunt
40 sibi aliunde portari. Opus enim bonum a se uidetur ab alio factum, non est sibi meritorium. Peccatum
ergo magnam famem posuit in anima. Gen. 49 (47, 13) : *in toto orbe panis deerat et oppresserat fames
terram maximam Egypti*. Contra ergo talem famem nullum apparet remedium nisi quod peccatores
lapides commedunt, ruminando scilicet peccata qui lapides sunt in corde per contritionem, et
masticando ore per confessionem, et tunc uirtute diuina *lapides panes fiunt*. Hec est peccata que
45 animam ledebant, ipsam nutriunt et impingunt. Habemus ergo declaratum quod solum et summum
remedium contra uenenum peccati est tyriaca, quam euangelium facit de uerbo uenenosi serpentis
dicens : *lapides isti panes fiant*. Ista tyriaca possumus uti tripliciter : per modum tritici, et habemus
alimentum confortatiuum uigoris, *panes* ; |23rb| per modum unguenti, et habemus medicamentum
mitigatiuum doloris, *lapides*, ledens pedem ; per modum electuarii uel sirupi, et habemus
50 purgamentum mundificatiuum humoris : hoc notatur in pronomine demeritio quod materiam
substantiam signat, *isti*.

Circa primum nota quod homo non potest facere magnam uiam in modico tempore sine magno
labore. Unde talis rediens domum indiget magna recreatione. Indiget enim cibo bene nutritio per
quam uirtus pristina possit recuperari. Peccator ponens pedem affectionis in uia peccati facit in modico
55 tempore magnam uiam, quia transit distanciam infinitam que est inter Deum et creaturam de corde
peccatoris exeunte domum consciencie, unde potest dici illud Prou. a (7, 19) : *non est uir in domo sua
abiit uia longissima*. Via ergo peccati sine magno labore transiri non potest. *Lassati sumus in uia
iniquitatis et perditionis ambulauimus uias difficiles*, Sap. 6 (5, 7). Peccator ergo rediens ad domum
consciencie indiget bene cibo confortatiuo uigoris, iste est panis. Ps. (103, 15) : *panis cor hominis
60 confirmat*. Propter hoc Saluator noster in Luca docet nos qualem cibum debeamus dare cordi nostro

30 cum] dum R, T. 31 sic] sicut R. 32 gignit] ginuit R ; aliunde portari] aliquando deportari T, aliunde aportari
R. 33 panes fiant] panis fiat R. 34 peccatum] panem T ; peccatorum] peccatoris R. 37 Prou. 9] Prou. VIII R. 39 de
se¹] om. R, T ; se²] om. T. 40 portari] apportari R ; bonum] om. T ; uidetur] uel R, om. T. 41 magnam] facit add.
T ; posuit] ponit R, om. T. 43 commedunt] comedant R ; per contritionem] om. R. 45 et impingunt] om. R ;
solum et summum] summum et solum B, R. 47 isti – fiant om. R ; ista] autem add. R ; tripliciter] uno modo add.
R ; tritici] cibi R, T. 48 panes] alio modo add. R. 49 ledens pedem] alio modo R. 50 hoc] quod R ; materiam]
meram R, T. 51 isti] illi B. 55 transit] in modico tempore add. T ; est] om. R ; creaturam] unde add. R, T ; de]
om. T. 55/56 corde peccatoris] peccatore R. 56 unde] om. R. 59 indiget bene] bene indiget R, T.

reuertenti de uia peccati ad domum consciencie, dicens (Luc. 11, 5-6) : *commoda mihi tres panes quoniam amicus meus uenit de uia ad me*. Amicus est cor nostrum. Magnum signum amicitie est quando homo condolet aduersitati alterius et congaudet prosperitati. Sic cor [23va] condolet lesioni cuiuslibet membri et congaudet delectationi. Item signum est amicitie quod, aliis membris
 65 quiescentibus et dormientibus, pro salute aliorum cor uigilat et laborat. Unde in Can. (5, 2) : *ego dormio et cor meum uigilat*. Iste ergo tamquam uerus amicus est diligendus et custodiendus. *Omni custodia, serua cor tuum, quia ex ipso uita procedit*, dicit Sap. (Prou. 4, 23). Vie sunt bona fortune ; ratio est quia preter uias cetera bona temporalia sunt aliquibus apropiata, set uie sicut omnibus sunt communes quia omnes indifferenter tamquam boni quam mali in eis uadunt. Talis est differentia inter
 70 bona gratie et bona fortune, quia bona gratie gratiam facientis solum sunt appropriata bonis, et mali nihil habent bona gratie gratis data, Spiritus Sanctus dedit singulis prout uult. *Diuisiones gratiarum* etc. (I Cor. 12, 4). Set bona fortune omnibus sunt communia et frequenter plus malis quam bonis. Per istam uiam incedit cor quando in bonis fortune ponit pedem affectionis. Sicut enim ueraciter dicitur quod corpus ubique uadit ubi ipsum portant pedes sui, ita de corde, ubi ipsum portat affectio. *Ubi*
 75 *enim est thesaurus tuus ibi est et cor tuum* (Matth. 6, 21). Quando ergo amicus iste reuertitur ad domum consciencie de uia peccati, indiget triplici pane contra tria discrimina que de uia ista reportat. De uia enim, si sit sordida, redit homo sordidus et immundus, idcirco indiget pane purificante ; si sit longa redit fessus, et indiget pane fructificante ; si sit uia sterilis, redit macillenter et famelicus, indiget pane impinguante, quia uia peccati longa sit [23vb] et homo inde rediens est fessus. Supra est
 80 declaratum quod sit immunda, et homo sordidus ab ea redeat ; sic apparet argentum inter illa bona fortune esse desideratissimum et mundissimum. Hanc mirabilem conditionem habet quod si inuoluatur in panno lineo et mundo, panus ille cicatricem magnam contrahit et indiget locatione. Idem facit argentum in consciencia diuitis, unde *denigrata est super carbones facies eorum* in Tren. (4, 8). Talis ergo munda bene indiget locatione uel pane mundificante. Quod autem amicus iste a uia peccati redeat
 85 famelicus et macer, sic patet homo esuriens qui dormiendo sompniat se comedere, credit habere panem in manu et sompniando super hoc delectatur, in nullo tamen satiatur. Unde quando expergefactus est, inuenit manum uacuam et mentem et se famelicum sicut prius ; sic diuites credentes se satiari bonis temporalibus que tamen in nullo satiant set magis prouocant appetitum, quasi sompniantes delectantur set, cum in hora mortis expergefiunt, manum uacuam bonis temporalibus
 90 inueniunt. Ps. (75, 6) : *dormierunt sompnum suum* etc. Item animam uacuam bonis spiritualibus, Ysa.

62 est] cor nostrum *add. R.* 63 cor] quia *add. T.* quod *add. R.* 65 dormientibus] semper *add. T.* ; pro – laborat] semper cor uigilet pro salute membrorum *R.* 66 tamquam uerus] *om. R.* 67 fortune] fortie *R.* 68 aliquibus] alicui *R.* 69 communes] contrarias *R.* ; tamquam] tam *R.* 70 mali] malis *R.* 71 data] date *R.* ; gratiarum] sunt *add. R.* 72 omnibus sunt] sunt omnibus *R.* 73/74 ueraciter – quod] *om. T.* 74 ubique] *om. R.* 75 sui] *om. R.* 76 uia ista] ista uia *R.* illa uia *T.* 77 idcirco] ideo *T.* 78 macillenter] macillenter *R.* 79 famelicus] et *add. R.* 80 immunda] sordida in mundo *T.* ; ea] ipsa *T.* ; redeat] sordidus *add. T.* ; illa] *om. R.* 81 desideratissimum] *om. T.* ; et mundissimum] *om. R.* 82 locatione] lotione *R.* 83 in Tren.] eternus *T.* 84 ergo] quia in *add. R.* 85 munda] immunda *B.* ; bene] *om. R.* ; locatione] lotione *R.* 86 sompniando] sompnians *R.* 87 mentem] uentrem *R.* 88 que] qui *R.* ; set] immo *T.*

29 (8) : *sompniat esuriens, et comedit, cum autem expergefactus, fuerit uacua est anima eius. Redit ergo amicus famelicus et macilentus de hac uia.*

Contra primum istorum indiget pane mundificante. Iste est panis contritionis qui debet esse piscis cum aqua calida lacrimae deuotionis. [24ra] *Cibabis nos pane lacrimarum*, Ps. (79, 6). Quod iste
95 panis purificet patet : medicus habens infirmum in cura sua, ad cuius purgationem uirtus nature non sufficit, dat sibi medicinam et, ne infirmus eam abhorreat quia de uili materia facta est, inuoluit eam nebula pane, scilicet subtili, alias si eam mundam et sine pane recipiet, forte cor propter abominationem creparet. Morbus peccati talis est quod quilibet potest eum incurrere per se, set uirtute propria resurgere non potest nisi adiutorio medici, scilicet Spiritus Sancti, cui attribuitur
100 iustificatio. Iste ergo accipiens peccatorem in cura primo dat sibi medicinam de uili et horribili materia factam, quia uilitatem et errorem peccati reducit ad memoriam peccatorum. Ne tamen ista medicina tantam abominationem causet, quia cor peccatoris crepet per desperationem, sicut de Iuda legitur quod *suspensus crepuit* melius (Act. 1, 18), inuoluit eam pane, hoc est uirtute spei, ita quod in contritione sunt duo, scilicet displicentia peccati et spes uenie consequende. Est ergo contritio panis
105 purificans, iste est *panes propositionis* qui dicitur in Can. I (Mt. 12, 4), panis sacrificans proposita nostra. Iterum panis iste debet coqui in igne uel furno caritatis. Non enim est perfecta contritio que solum prouenit ex timore, nisi ueniat principaliter ex amore. Qui enim expectaret nutrire panem in clibano usque ad horam prandii non haberet eum paratum ad tempus. Hora prandii uel cene est finis uite qua inuitamur ad prandium bonorum. Modo illi qui [24rb] differt panem contritionis coquere usque
110 ad illam horam, timendum est quod non habeat sufficientem contritionem. Unde si aliqui tunc uideant contriti, uerissimum quod illa contritio ueniat ex timore et quod panis iste non sit contritus igne caritatis set aliquibus ex gratia spirituali Deus panem hunc prebuerit, iuxta illud Ps. (Sap. 16, 20) : *panem de celo prestitisti eis*. Iste ergo panis contritionis debet esse pistus aqua lacrimose compunctionis et coctus igne caritatis, iuxta illud Ecc. (39, 31) : *initium neccessarie rei uitae hominis aqua, ignis et panis*.
115

Secundus panis, scilicet fortificans, est panis confessionis coctus in clibano ueritatis ; inter alia mentem confirmat : *panis cor hominis confirmat*, Ps. (103, 15). Numquam potest ita bene sumi experimentum de fortitudine sicut quando multos aduersarios inpugnantes ipsum set contra omnes potest preualere. Veritas inter alia plures habet aduersarios nam quilibet eam impugnat. Unde uidemus
120 hodie quod zelatores ueritatis ab omnibus odiuntur et mendaces et adultores diliguntur. *Suauis est*

93 istorum] *om. R.* 96 medicinam] *medicamen T*; abhorreat] *horreat T*; est] *om. T.* 97 recipiet] *reciperet R, T.* 100 cura] *curam R.* 101 errorem] *horrem T, horrorem R*; peccatorum *om. R*; tamen] *autem T.* 102 tantam] *om. R.* 104 scilicet] *om. R*; contritio] *constrictio R.* 105 sacrificans] *sanctificans R.* 106 iterum] *item R*; uel] *in add. T*; uel furno] *om. R.* 107 nutrire panem] *panem nutrire R.* 109 bonorum] *beatorum R*; modo illi] *nam ille R, ille enim T.* 110 uideant] *uidentur R, T.* 111 uerissimum] *uerissimile est R, T*; illa contritio] *istud R*; contritus] *coctus T.* 111/112 et quod – prebuerit] *non ex caritate, hoc circa finem ex gratia panis iste detur R.* 113/115 iste – panis] *om. R.* 115 ignis et panis] *panis et ignis T.* 116 scilicet] *om. R, T.* 117 mentem] *panis uerus R, ueritas T*; potest – bene] *ita potest R.* 118 fortitudine] *alicuius add. T*; quando] *habet add. R*; aduersarios] *habet add. T*; ipsum] *eum T*; set] *si R, T.* 120 zelatores] *relatores R, T*; et¹] *om. R, T*; adultores] *adultores T.*

homini panis mendacii, dicit Sap. (Prou. 20, 17). Item fortem aduersarium habet, quia principalis est dyabolus. *Quia mendax est et pater eius* (Ioh. 8, 44) quia igitur unumquodque uincitur a suo contrario, numquam est dyabolus perfecte uictus, quantumcumque commedit homo panem contritionis, nisi uerificat eum ueritate confessionis. Iste est ergo panis fortificans ad dyabolum perfecte uincendum.

125 Figura de Helya qui obdormiuit subtus umbram iuniperi (III Reg. 19, 6): *et ecce ad caput eius subcinericius panis et |24va| uas aque*, usque ibi (19, 7): *et ambulauit in fortitudine cibi illius XL diebus et XL noctibus usque ad montem Dei Oreb*. Helyas dormiens signat peccatorem quem Dominus aliquando per angelum, scilicet predicatorem uel bonum propositum, excitat a peccato et ecce inuenit panem subcineritium et uas aque, id est panem contritionis et aquam deuotionis. Iste tamen perfecte

130 de peccato non surgit set iterum faciliter obdormit, nisi secundo comedat panem confessionis, et tunc perfecte surgit. Quod autem *in fortitudine cibi illius ambulat XL diebus et XL noctibus usque ad montem Dei Oreb* significat quod qui istum duplicem panem comedit in fortitudine eius post Quadragesimam istam in Pascha secure potest ad montem Dei, ad locum ita altum sicut est altare Dei ascendere, alias nullo modo.

135 Tertius panis est impinguans, scilicet panis satisfactionis, quod sic patet. Contrarie complexionones requirunt contrarios cibos et contraria tempora. Unde cibus conueniens uni complexioni est contrarius alteri. Unde alius est in estate pinguis, in hyeme macilentus, alius e contrario. Contrarie complexionones sunt anima et corpus, quia desiderium spiritus contrariatur concupiciencie carnis et e contrario. *Caro concupiscit etc.* (Gal. 5, 17). Et ideo cibus ille qui bonus est ad corpus impinguandum

140 tollit gratiam que est crassitudo mentis. Unde gratia quasi crassa temporum talis contritio propter impinguationem corporis multi crassitudinem gratie prodiderunt set ecce tempus aptum pro crassitudine anime recuperanda. *Ecce nunc tempus acceptabile etc.* (II Cor. 6, 2). Panis ergo |24vb| penitentie qui est corporis attenuatus est ille quo uti debemus hoc tempore pro anima impinguanda, iste est *panis frugum terre uberimus et pinguis* (Is. 30, 23) et in Gen. (49, 20): *Aser pinguis panis eius*,

145 Aser interpretatur uidens uigilias. Iste panis debet esse coctus in clibano humilitatis, quod sic patet. Panis malus in uentre, si retineret propriam quantitatem quod illud momentum penitentie quod homo facit et reputat magnum et uult ab aliis magnum reputari, illud bene facit cor inflammare per

123 perfecte uictus] uictus perfecte R. 124 uerificat] uincat R; ueritate confessionis] uirtute contritionis R. 125/129 et – est] et inuenit R. 126/129 usque – aque] om. T. 130 de peccato] om. R; iterum faciliter] frequenter R. 131 autem] sequitur quod add. R. 131/132 diebus – Oreb] et R. 132 post] quam add. R. 133 Quadragesimam] quam dicit genam T; montem] domum T. 133/134 in – modo] debite ienuauerit etc. recipiendo Dei corpus accedere poteritis in solitudine spirituali alias non R. 135 panis est] est panis R; panis²] om. R, T. 136 complexioni] om. R. 137 est¹] et T; alius¹] unus T. 137/139 unde – contrario] alterius complexionis et idem est de temporibus et per idem est de carne et spiritu quia R. 139/142 etc. – recuperanda] aduersus spiritum ideo qui nimis impinguati sunt habent modo tempus actum ad macerandum R. 140 crassa] grassa B; temporum – contritio] tempore transacto T. 141 prodiderunt] perdiderunt T. 143 qui – quo] om. R; uti – tempore] hoc tempore uti debemus R; hoc] in isto T. 143/145 pro – coctus] cocto R. 146/148 panis – animam] panis malis si secundum suam quantitatem esset in uentre faceret crepare si nutrire non posset nisi uirtute nature dirigeretur sic panis penitentie si coram hominibus cum quantitate sua solum summum superbiam et uanam gloriam generat quibus homo turpatur per impotentiam quia anima R; quod – animam] bene inflare faceret et crepare set non nutrire et T.

superbiam et uanam gloriam et crepare frequenter per impatienciam set animam impinguare non potest, nisi uirtute humilitatis diuinatur et quasi in nichilum redigatur nec facta sua reputando nec uolendo quod ab aliis reputentur. *Superbis enim Deus resistit humilibus* etc. (Iac. 4, 6). De hoc pane potest intelligi illud Leuit. (2, 4) : *sacrificium coctum in clibano panis absque fermento*. Fermentum facit pastam inflare et facit panem pungituum aliquantulum et istud fermentum est ypocrisis. Iuxta illud (Luc. 12, 1) : *abstinetes uos a fermento Phariseorum que est ypocrisis*. Que si admisceatur cum pane penitentie facit animam inflare per superbiam et cum hoc reddit hominem ita pungituum quod omnes alios uult mordere, accusare et facta eorum iudicare. Debet ergo panis penitentie quem Deo sacrificamus esse sine fermento ypocrisis, quod fit quando coquitur in clibano humilitatis. Figura de hoc in Ex. (12, 39) ubi legitur quod filii Israel quando egressi sunt [25ra] Egyptum ut irent ad terram promissionis, *fecerunt sibi subcinericios panes azimos*. Hoc est illi qui egrediuntur Egyptum, tenebras peccatorum, uolentes per desertum penitentie ad terram promissionis uenire, debent istum panem comedere sine fermento ypocrisis coctum in clibano humilitatis, ut perueniat ad terram promissionis. Unde *qui humiliatus fuerit erit in gloria* (Iac. 22, 29), ad quam nos perducatur.

149 potest] posset *T* ; humilitatis] dignatur et *add. T. 149/150* nisi – reputentur] siue humilitate quia Deus *R. 150* enim Deus] *om. R. 150/161* de hoc – gloria] aut dat gratiam fermentum aut facit panem aliquantulum pungituum fermentum autem est ypocrisis iuxta illud : attendite a fermento Fariseorum quod est ypocrisis et ideo filii Israel fecerunt sibi subcinericios panes azymos hoc est illi qui egrediuntur Egyptum tenebras peccatorum uolentes per desertum penitentie uenire ad terram promissionis debent pane humilitatis uti sine fermento ypocrisis *R. 152* pungituum aliquantulum] aliquantulum pungituum *B. 155* eorum] aliorum *T. 156* sacrificamus] sacrificatus *T. 157* ad] in *T. 160* coctum in clibano] cocti et olim banes *T. 161* unde – gloria] scilicet glorie *T.*

ANNEXE 4 : PROVERBES

Liste des proverbes et expressions proverbiales français et latins (classement alphabétique)

Vulgare prouerbium reputat **absurdum modicum prandium diu exspectatum.**

Sermon 29 (f. 80rb).

F. 80va : quamuis ergo iuxta uulgare prouerbium tedium sit **diu exspectare miserum prandium**, tamen ille qui bonam pictantiam sperat, patienter et gratanter exspectat.

Probatio : desiderium est rei non habite ; set **avarus quanto plus habet, tanto minus habet.**

Sermon 41 (f. 105va).

Dicit uulgare prouerbium : **est imprecans maledictum sacerdotis qui proprias reliquias uilipendit.**

Sermon 85 (f. 193rb-va).

Modo licet secundum ueritatem **habitus non faciat monachum**, per habitum tamen dinoscuntur et discernuntur monachus a non monacho sive religiosus unus ab alio.

Sermon 9 (f. 21va).

Vulgariter dicitur in gallico de malo puero : **il n'e pas de reaimie, il est de l'empire.**

Sermon 18 (f. 50rb).

Prouerbium dicit quod **illi qui sunt de familia Christi induuntur ueste pertita colore duplici.**

Sermon 8 (f. 20va).

Iuxta talem formam tale calciamentum.

Sermon 11 (f. 25ra).

Communiter diceretur : **lis est de paupere regno.**

Sermon 14 (f. 35va).

Commune prouerbium est, quando aliquis moritur subito : **mors eius, mors clericorum.**

Sermon 8 (f. 18vb).

Set dicitur communiter quod **non est ita malus surdus sicut ille qui non uult audire.**

Sermon 103 (f. 226rb).

Hodie iuxta uulgare dictum : **nullus credit in Deum nisi super bonum uadium.**

Sermon 41 (f. 105ra).

Iuxta uulgare dictum : **ordo est prepositus, quando caruca preponitur bobus.**

Sermon 16 (f. 42vb).

Quanto ardentius absentem quesui, tanto intensius inuentum tenui.

Sermon 32 (f. 87vb).

Vulgariter dicitur quod **qui malum nuntium portat numquam nimis tardat**, semper nimis festinat.

Sermon 50 (f. 120vb).

Unde regula est apud grammaticos : **quo casu queris, eo respondere teneris.**

Sermon 63 (f. 139va).

Sicut facit mimus : **quod dicit ore non facit**, opere non complet.

Sermon 63 (f. 139ra).

Quod natura dedit tollere nemo potest.

Sermon 73 (f. 166vb).

Permittit Deus ut **quod non habet Christus tollat fiscus.**

Sermon 11 (f. 25va).

ANNEXE 5 : EXEMPLA

Liste des *exempla* utilisés dans les sermons de Guillaume de Sauqueville.

Les *exempla* sont donnés et numérotés selon l'ordre des sermons. Pour chacun, on trouvera le texte latin accompagné des sources et parallèles connus dans la littérature, et parfois quelques compléments bibliographiques. Les abréviations régulièrement utilisées sont les suivantes :

Etienne de Bourbon, *Tractatus de materiis predicabilibus. Prima pars de dono timoris*, ed. J. Berlioz et J.-L. Eichenlaub, Turnhout : Brepols, 2002 (CCCM 124).

F. C. Tubach, *Index exemplorum : a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969 (FF Communications, v. 86, n. 204).

J. A. Herbert, *Catalogue of romances in the Department of manuscripts in the British Museum*, vol. 3, Londres, 1910.

Humbert de Romans, *Le don de crainte ou l'abondance des exemples*, trad. C. Boyer, Lyon : presses universitaires de Lyon, 2003.

Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, Nuremberg : A. Koburger, 1485, non paginé.

Isidore de Séville, *Etymologiarum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxford : Oxford university press ; 1911.

Jacques de Vitry, *Historia orientalis*, ed. F. Moschus, Douai, 1597.

Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, ed. Hermann Boese, Berlin-New York, 1974.

PL : Patrologia latina

CM : Corpus christianorum. Continuatio medievalis

Sermon 1

1. L'union du royaume de France et de la Navarre.

Circa primum notandum quod ad hoc quod rex regnet in duobus regnis, hoc quandoque contigit per matrimonium inter masculum heredem regni unius et puellam heredem regni alterius, sicut ad litteram factum est de regno Francie et regno Nauarre. Sic enim hec duo regna conuenerunt in unum, sic quod illi de Francia recognoscunt reginam Nauarre in dominam suam et Nauarri regem Francorum in dominum. Unde illi de utroque regno obediunt eius imperio.

Guillaume de Sauqueville fait allusion à un événement relativement récent : l'union des royaumes de France et de Navarre lors du mariage de Jeanne de Navarre, héritière de la couronne, avec le fils du roi de France, le futur Philippe IV le Bel, en 1284. Voir chapitre 1 p. 31 sqq.

Sermon 3

2. Comparaison des religions chrétienne, juive et musulmane.

Nota de illo qui uoluit examinare fidem nostram per iudeum et gentilem, quorum uterque dixit eam meliorem post suam. Itaque iudeus dixit quod erat melior lege Machometi, et gentilis, quia erat melior lege iudeorum, quia segura est, ideo extra eam non est salus.

Ce type de discussion imaginaire entre les représentants de plusieurs religions est un motif classique. Raymond Lulle, par exemple, a eu recours à ce stratagème dans plusieurs de ses ouvrages, dont le *Liber de consilio* (ed. L. Sala-Molins, CM 36, 1982), le *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni* et le *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*. La source exacte de Guillaume de Sauqueville n'a pas été identifiée.

Sermon 14

3. Le serpent dénommé aspis.

Aspis quidem serpens aurem unam terre affigit et aliam cauda obstruit ut non audiat uocem incantantis.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, XII, 4, 12. Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XXI, 20, de aspide.

Sermon 16

4. La guenon, fuyant le chasseur, porte ses petits.

Set recte sunt aliqui hodie similes symie que quandoque duos symea fetus famulos parit et quando fugatur a uenatoribus, unum eorum amplectitur et portat coram facie sua, alium proicit supra dorsum, ueniens ad passum, nititur dimittere illum quem amplectitur inter brachia, alium non potest dimittere quia firmiter collo eius adheret.

Etienne de Bourbon 238. Humbert de Romans 162. Isidore de Séville, *Etymologies*, XII, 2, 31; Alexandre Neckam, *De naturis rerum*, 128 (Wright, p. 208); Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, IV, 96, 4-10; Jacques de Vitry, *Historia orientalis*, 92; Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XX, 106. Tubach 299.

Sermon 19

5. Le chasseur s'attaque à l'éléphant pendant son sommeil.

De natura elephatorum legitur quod quando fessi sunt et uolunt quiescere et dormire, quod propter magnitudinem corporis sui non possunt super terram accumbere, ueniunt ad aliquam arborem ut appodient se ibi ut dormiant. Tunc prudens uenator, uolens unam talem bestiam capere, occulte cauat arborem ad quam elephas ueniens et ibi se appodians, pondere sui corporis arborem frangit et frangendo subito cadit. A quo casu faciliter non surgit.

Physiologos : le bestiaire des bestiaires, ed. A. Zucker, Grenoble : J. Million, 2004, p. 234. L'anecdote est aussi rapportée par d'autres auteurs (Strabon, Cassiodore, Diodore). Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XX, 49, de venatione ipsorum.

Sermon 30

6. Un usurier fait son testament.

Narra si uis de usurario faciente testamentum etc.

Humbert de Romans 218.

Sermon 34

7. La vanité du paon.

Pauo respiciens plumas suas pulcras et uarias facit cum plumis pulcherrimam rotam. Videtur gloriari eam contemplando, set quando deprimat oculos uersus pedes suos uidens turpitudinem pedum confunditur in seipso et dissipat rotam plumarum.

EdB 34 et 340. Humbert de Romans 205. J. de Vitry, *Sermones vulgares* (Crane 273ter); J. de Vitry, *Historia orientalis*, 92; Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XVI, 122; Barthélémy l'Anglais, *De proprietatis rerum*, 12 (Lyon, 1480, 142a-b); Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, 5, 100 (Boese, p. 221). Tubach, 3631.

Sermon 39

8. L'exemplum d'Helsin.

Cum abbas quidem cum multis monachis nauigaret per mare occidentale, subita et horribili tempestate perteriti inceptorunt sanctos diuersos in suorum auxilium inuocare et multa eisdem uouere. Tunc abbas dixit eis : « Inuocemus Uirginem Mariam omnium sanctorum potentissimam ». Quod cum facerent, apparuit eis angelus dicens quod a tempestate liberarentur si Deo et beate Marie promitterent quod festum conceptionis eius de cetero celebrarent et alios celebrare docerent et cum ignorarent diem et officium, docuit eos de utroque, dicens quod facerent officium natiuitatis mutando solum nomen natiuitatis in uerbum conceptionis.

Voir chapitre 3 p. 154 sqq.

Sermon 43

9. La panthère séduit et effraie.

Panthera animal pictum pulcherrimum est, unde alia animalia libenter aspiciunt. Habet autem caput adeo terribile quod terrentur alie bestie aspiciendo caput suum. Panthera quia animal sociale est et libenter cum aliis conuersatur, et inclinatur et abscondit caput suum, ne animalia terreantur.

Exemplum également utilisé dans le sermon 72. Tubach 3583. Herbert, *Catalogue of romances...*, H165 n° 124. Eudes de Cheriton 360 (Hervieux, *Les fabulistes latins...*, vol. 4, p. 232). Lauchert, *Geschichte der Physiologus*, Strasbourg, 1889, p. 249. Barthélémy l'Anglais, *De proprietate rerum*, XVIII, 80.

Sermon 56

10. La naissance d'Athéna.

Nota quomodo fingunt pagani filiam natam de cerebro Jouis que, cum posset sic uiuere, elegit de matre nasci.

Guillaume de Sauqueville fait ici allusion à la naissance d'Athéna, associée à Minerve dans le Panthéon romain. Athéna est en effet née armée du crâne d'Apollon-Jupiter. L'Antiquité gréco-romaine constitue une source d'*exempla* connue des prédicateurs médiévaux. Voir Beryl Smalley, *English friars and Antiquity in the early fourteenth century*, Oxford : Blackwell, 1960. Voir aussi, par exemple, le premier Mythographe du Vatican, qui rapporte aussi ce trait : *Le premier Mythographe du Vatican*, ed. N. Zorzetti et trad. J. Berlioz, Paris : Belles Lettres, 1995, p. 70-71.

Sermon 62

11. Chez les Tartares, l'épouse se fait inhumer en même temps que son mari.

Dicitur quod apud Tartaros uxor que inter alios plus dilexit virum, mortuo viro, uult intumulari cum eo, et hoc fatuitas est.

Cf. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, XXXII, 6. Vincent de Beauvais, dans la mise à jour du *Speculum* qu'il rédige vers 1250, ajoute de larges extraits des récits de voyage de deux dominicains en Orient, Jean de Plan Carpin et Simon de Saint-Quentin, et d'autres passages de son cru. On trouve donc dans le chapitre XXXII une brève allusion à la réticence des veuves tartares à se remarier. Voir Monique Paulmier-Foucart, Marie-Christine Duchenne (collab.), *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, Turnhout : Brepols, 2004, p. 300. C. Kappler, « L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais », dans S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart, A. Nadeau, *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*. Actes du 14^e colloque de l'Institut d'études médiévales (Montréal, avril 1988), Paris, 1990, p. 219-240.

Les Mongols ont absorbé le peuple des Tartares (ou Tatars), d'origine turque ; ils envahissent les confins orientaux de l'Europe : l'armée mongole a dévasté la Pologne et la Hongrie entre 1229 et 1241, tandis qu'une autre armée s'attaquait à la Turquie et à la Géorgie vers 1249. Le danger a été immédiatement pris au sérieux et le pape Innocent IV a envoyé des émissaires franciscains et dominicains dans un but d'évangélisation mais aussi diplomatique, si bien qu'en 1318 on compte 39 couvents mendiants dans l'empire mongol. Voir R. Loenertz, « Les missions dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des frères pérégrinants pour le Christ », dans *Archivum fratrum predicatorum*, 2, 1932, p. 1-83. Felicitas Schmieder, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen : Thorbecke, 1994.

Sermon 63bis

12. Exemple des 17 martyrs de Lyon.

Narra de illa pulcra corea XVII martirum in Lugduno, quomodo unus ciuis, audiens quod christiani martirizabantur, cum surgeret de lecto et haberet adhuc alterum pedem nudum, statim decollatus accepit caput suum in manibus suis et portauit ad puteum dixit : *exultabit in gloria sancti*. Alii de puteo mundauerunt in cubilibus suis.

Cet *exemplum* est très mystérieux, par les détails quelque peu invraisemblables qu'il livre au sujet du citoyen décapité, mais aussi par sa source. En effet, si l'on connaît bien les récits du martyr subi par les chrétiens de Lyon en 177, au nombre desquels figure sainte Blandine, on ne trouve aucune anecdote semblable à celle de Guillaume de Sauqueville. C'est Eusèbe de Césarée qui a permis la transmission du texte de la Lettre des martyrs de Lyon, qu'il reprit dans son *Recueil de passions* et partiellement dans l'*Histoire ecclésiastique*. Voir H. Leclercq, « Lyon », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 10, Paris : Letouzey et Ané, 1931, p. 1-402.

Sermon 68

13. Exemple des hommes qui ne se nourrissent que d'odeurs de fruits.

Tertia causa quare beata Virgo fluuio comparatur, est quia iuxta fluuium qui Ganges uel Physon dicitur, sunt quidam homines qui solo odore malorum siluestrium nutriuntur.

Plinius Major, *Historia naturalis*, VII, 25 (R. Schilling, Paris : Belles Lettres, 1977, p. 46).

Sermon 69

14. Les serpents détestent le daim.

Dicit Philosophus quod damulam odiunt serpentes et fugiunt in tantum quod eius hanelitum sustinere non possunt.

La haine existant entre le daim et le serpent, décrite par Guillaume de Sauqueville, doit être rapprochée de ce que disent les auteurs anciens du cerf, dont on connaît en effet l'aversion pour le serpent. Le *cervus* est bien l'ennemi du serpent, comme le dit par exemple Origène : *Cervus vero inimicus serpentum atque bellator* (*In Canticum Canticorum hom. II*, hom. 2, p. 56, ed. W. A. Baehrens, 1925). Si l'on s'attache de plus près au vocabulaire employé par Guillaume, il apparaît que le daim n'a pas la réputation d'un animal redoutable. Vincent de Beauvais, dans son *Speculum naturale*, XIX, 45, le définit ainsi : *dammula vocata est eoque de manu effugiat, timidum animal et imbelle*, et indique que c'est un animal ni agressif ni placide. Il ne fait aucune allusion au serpent. Thomas de Cantimpré parle de la nature timorée du daim (*Liber de natura rerum*, IV, 30). Cette allusion n'a pas non plus été repérée chez les philosophes.

15. La thériaque.

Nota : illi qui uolunt uendere tyriacam primo ostendunt uirtutem eius circa aliquam inflaturam uel circa aliquod uenenosum, et quando uirtus tyriace uincit et superat uenenum, tunc habetur certitudo de eius bonitate.

Etienne de Bourbon 354 (I, VIII, 51-56) intitulé *Le serpent tyrus*. Humbert de Romans 228. Isidore de Séville, *Etymologies*, IV, 9, 8. Jacques de Vitry, *Historia orientalis*, 89. Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, 8, 43. Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XX, 50-53 ; Vincent de Beauvais donne même les ingrédients entrant dans la recette de la thériaque. Antoine Calvet, « A la recherche de la médecine universelle. Questions sur l'élixir et la thériaque au XIV^e siècle », dans *Alchimia et medicina nel Medioevo*, ed. C. Crisciani e A. Paravicini Bagliani, Firenze : SISMEL, 2003, p. 177-216.

Sermon 73

16. La fête en l'honneur de l'empereur est transformée en fête de saint Pierre aux liens.

Propter hoc pape et patres antiqui, uidentes quod malas consuetudines a tempore infidelitatis introductas in populo iam fideli totaliter auferre non possent, subtiliabant se qualiter durante consuetudine possent eam in bonum conuertere, uerbi gratia de festo quod sollempnizat ecclesia prima die augusti in honore principis apostolorum Petri in uinculis, quod prius fiebat in honorem imperatoris gentilis dampnati. Narra hystoriam sicut uis.

Sigebert de Gembloux, dans sa Chronique, raconte qu'Eudoxie, fille de l'empereur Théodose, avait rapporté de Jérusalem les liens qui avaient servi à attacher saint Pierre. De retour à Rome, voyant que les Romains célébraient la fête d'un empereur idolâtre, elle soumit l'idée au pape Pélage de substituer la fête de saint Pierre aux liens à celle de l'empereur. Voir *Chronica*, MGH, SS, 6 (L. Bethmann, 1844, p. 308). Le scribe parisien a commis une erreur grossière en substituant *et Pauli* à *in uinculis*, que l'on retrouve dans le manuscrit de Bruges.

17. La panthère séduit et effraie.

Nota quod legitur de quodam animali panthera quod propter pulcritudinem suam alia animalia libentissime conuersantur cum eo, set propter bonum odorem fugiunt eum animalia uenenoosa. Habet tamen caput ita terribile quod alia animalia nimis timent nec audent eum respicere. Unde quando uult cum aliis conuersari, inclinatur et abscondit aliquantulum caput suum.

Voir *exemplum* n° 10.

Sermon 77

18. L'aigle apprend à voler à ses petits.

Aquila uidens pullos suos potentes uolare, nihilominus torpentes in nido, ut eos excitet et prouocet ad uolandum duo facit : quia primo subtrahit eis cibum, et secundo uerberat eos alis et sic eos ad uolandum excitat et compellit.

Tubach 1834 (how the eagle feeds his young). Herbert, *Catalogue of romances...*, H164 n° 117. Pierre Damien, *Epistulae CLXXX*, epist. 86 (MGH, Briefe, IV, Teil 1-4, vol. 2, K. Reindel, 1983-1993, p. 480). Barthélémy l'Anglais, *De proprietate rerum*, XII, 1. Vincent de Beauvais n'indique pas que l'aigle ôte la nourriture de ses petits. Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XVII, 35, de nidis aquile et pullificatione.

19. Dialogue entre un enfant et un archidiaque.

Narra de archydiacono quem puer rogauit cum cominaretur ei quod portaret eum secum : « Domine, inquit, pro Deo non ponatis me in archa uestra », rationem subiungens : « Audiui, inquit, quod quicquid ibi ponitur in perpetuum non exhibit. »

Aucune source n'a pu être repérée pour cet *exemplum*.

Sermon 79

20. La baleine, blessée par le chasseur, se blesse elle-même.

Dictum est de habitatoribus terre, unde mundus temptando pungit sicut clauus, lancea in qua punctione se ipsos interimuntur quasi balena, de qua legitur quod uenator eam pungit exterius, dimittens lanceam intra uulnus, quod ipsa sentiens non laborat excutere lanceam, ymmo descendens ad profundum maris, confricat se ad terram et lanceam sibi infigit in tantum quod se ipsum interficit.

Cf. Hariulfus Aldenburgensis, *Vita sancti Arnulfi episcopi Suessionis*, III, 8 (PL 174, 1431AB), récit daté de 1142. Jean Lestocquoy, « Baleine et ravitaillement au Moyen Âge », dans *Revue du Nord*, 30, 1948, p. 39-43.

Sermon 83

21. Le chant des sirènes.

Dicitur enim quod in mari sunt tres syrene ita dulciter et meliodiose cantantes quod suo dulci cantu attrahunt et faciunt obdormire nauigantes quos cum uiderint consopitos, unguibus lacerant et occidunt.

Tubach 4495. *Les contes moralisés de Nicole Bozon*, ed. T. Smith et P. Meyer, Paris : SATF, 1889, n° 30a. Humbert de Romans 267. Etienne de Bourbon 404. *Speculum morale* 93C.

Sermon 89

22. L'aigle est attiré par le soleil.

Exemplo naturali hoc apparet nam legitur de aquila quod propter magnam delectationem quam habet claritatem solis intuendo, nidum suum fabricat et construit super arborem altiore et oculos dirigit ad solem, ut claritatem solis limpidius contempletur.

Tubach 1837. Herbert, *Catalogue of romances...*, H69 n° 108, H378 n° 81. Jacques de Voragine, *Sermones aurei*, ed. Clutius, 1760, p. 48a : l'aigle nourrit ses petits quand ils savent regarder le soleil. L'*exemplum* a aussi une origine biblique. Cf. Job 39, 27 : *aut ad preceptum tuum elevabitur aquila et in arduis ponet nidum suum*. *Speculus laicorum*, sub nomine *Baptismus. Physiologus*, ed. Lauchert, 1889, p. 9 et 236.

Sermon 90

23. La grenouille fait taire le chien.

Quedam rana [est] que alio nomine dicitur calamita, que proiecta in ore canis latrantis facit ipsum obmutescere.

Isidore de Séville, *Etymologies*, XII, 6, 58. Alain de Lille, *Summa de arte predicatoria*, 31, *de confessione peccatorum* (PL 210, 173B). Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XX, 59, de rana.

24. Un homme voit son nom écrit sur un document.

Nota de quodam qui sibi uidebatur quod nomen suum esset scriptum in quadam carta de qua totiens deletum fuerit et rescriptum, quod si adhuc semper deleretur, amplius in ea scribi non posset ; qui ad se rediens a peccatis deinceps sibi cauit.

Cet *exemplum* fait appel à un motif classique, celui de la tablette où bons et mauvais actes sont consignés.

Sermon 91

25. En Ethiopie, certains hommes ne peuvent relever les yeux vers le ciel.

Set hodie plures terram respiciunt quam celum, dicit enim Ysidorus, libro XI 4 capitulo de portentis, quod in Ethiopia sunt quidam homines qui archa uocantur, qui incuruati uelut pecudes continue terram respiciunt nec ualent ad celum oculos eleuare.

La source de l'*exemplum* est donnée par Guillaume de Sauqueville : il s'agit d'un trait rapporté par Isidore de Séville, qui décrit en effet, dans le chapitre 3 du livre XI, une série de prodiges touchant le corps humain. On n'y trouve cependant pas l'anecdote rapportée par Guillaume.

Sermon 93

26. L'aigle partage ses proies.

Exemplum in natura : legitur quod aquila, que est regina auium, est talis proprietatis quod in tantum est liberalis quod, quando cepit predam suam, non comedit sola set aliis sequentibus eam distribuit, et propter hoc alie aues sequuntur eam quia sperant aliquid habere.

Aucune source ne fait allusion à la générosité de l'aigle.

27. Le hérisson se charge de fruits mais ne peut entrer dans son terrier.

Set nota quod quidam similes sunt hericio qui se pomis in aculeis onerat et tunc uadit ad cauernam cantando, set quando uenit, non potest intrare et totum deponit quia nimis est stricta.

Tubach 2501. Isidore de Séville, *Etymologies*, XII, 3, 7. Humbert de Romans 161. Etienne de Bourbon 237. Cet *exemplum* est connu mais la fin du récit est différente selon les sources, et le rôle du chasseur, ou du jardinier dans certains cas, n'est pas toujours mentionné.

28. Un évêque mis en accusation voit ses vêtements s'enflammer.

Nota de episcopo qui accusatus non respondebat, set subito exutus uestibus pretiosis, clamauerunt qui iudicii assistebant.

Cet *exemplum*, donné sans référence précise à l'évêque mis en cause ni à sa source, n'a pu être identifié.

Sermon 98

29. Le pèlerinage au Mont-Saint-Michel.

Nota : inter omnes peregrinos isti habent festinare qui inter se et locum ad quem tendunt habent fluxum maris sicut est in monte Sancti Michaelis : dum enim est refluxus maris, libere transeunt ; si ergo fluxus maris eos occupauerit, subito submerguntur.

S'agit-il d'une version très abrégée du célèbre *exemplum* du paysan conduisant au marché sa vache et son veau ? Guillaume de Sauqueville ne donne aucun détail sur le danger que représente la marée et fait plutôt allusion à des pèlerins. Sur l'*exemplum* de la vache et du veau, voir Etienne de Bourbon 25 (I, I, 320-336) et Humbert de Romans. Version proche chez J. de Vitry, *Sermones vulgares* (Crane 102, édité par N. Bériou dans *Voluntate Dei leprosus*). Nicole Bériou, « Saint Michel dans la prédication (XII^e-XIII^e siècles) », dans *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, dir. P. Bouet, G. Otranto et A. Vauchez, Rome : Ecole française de Rome, 2003, p. 203-217.

Sermon 99

30. Une grue surveille ses congénères pendant leur sommeil.

Nota, si uis, quomodo grues preficiunt sibi unam quasi reginam que preceedit eos uoce et uolatu. Ista uigilat aliis dormientibus et, ne dormiat, tenet unum pedem eleuatum a terra et in illo pede lapidem unum.

Cf. Ambroise, *Examéron*, dies 5, cap. 15, 50 (C. Schenkl, CSEL 32/1, 1897, p. 178). Isidore de Séville, *Etymologies*, XII, 7, 14. Mais ces sources ne donnent pas la même fin que

Guillaume de Sauqueville (le pied de la grue en l'air). Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XVII, 92 et 93 (de gruum volatu et peregrinatione).

Sermon 102

31. Jourdain de Saxe est entré chez les Dominicains parce qu'il avait empêché un jeune homme de le faire.

Nota quomodo magister Jordanus, qui fuit magister ordinis predicatorum, consciencia ductus intrauit ordinem quia semel retraxerat unum iuuenem uolentem intrare. Arguebat enim apud se quod qui abstulisset alicui domino seruum suum, teneretur ei restituere etc. Ergo bene premittitur matutinale inuitatorium, *uenite*.

On connaît un récit sur Jourdain de Saxe incitant un jeune homme à entrer dans l'ordre, mais rien sur sa propre conversion. Voir Etienne de Bourbon 139 (I, IV, 1931-1939), mentionné sans aucune source, puis repris par Humbert. Tubach 3050. Dans sa thèse récente sur la prédication de Jourdain de Saxe, Bernard Hodel ne recense pas ce récit (voir le répertoire des *exempla* en annexe 4). Voir HODEL (Bernard), *Edifier par la parole : la prédication de Jourdain de Saxe, maître de l'ordre des Prêcheurs (1222-1237)*, thèse sous la dir. N. Bériou, Lyon : université Lyon 2, 2002. Comme me l'a suggéré Bernard Hodel, il s'agit peut-être, de la part de Guillaume de Sauqueville, d'une confusion avec un autre dominicain, Raymond de Peñafort :

Hoc in tempore multi preclarissimi viri ordinem ingressi sunt, inter quos fuit frater Raymundus de Penaforti, natione cathelanus, provincie Hyspanie, tertius magister ordinis, in iure canonico et civili peritissimus, de quo plura infra dicenda sunt. Causa autem ingressus fuit hec. Cum enim quemdam religionem nostram ingredi uolentem retraxisset, penitentia ductus ipsum ad hoc ipsum inducere conatus est, set cum nihil proficeret, religioni satisfacere uolens, ipse ordinem ingressus est.

Sermon 103

32. La carpe se cache pour échapper au pêcheur.

Legitur quod carpa profundat se in luto sic quod rethi capi non potest, dato quod rethe aliquando tangat caudam eius, tamen capi non potest.

Tubach 872. Herbert, *Catalogue of romances...*, vol. 3, 1910 (H120 n° 15). Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, XVIII, 40. Philippe Walter, « La carpe dans l'Occident médiéval », dans *Dans l'eau, sous l'eau. Le monde aquatique au Moyen Âge*, ed. D. James-Raoul et C. Thomasset, Paris : Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2002, p. 227-236.

33. Le phoenix se fait brûler au milieu de bois odorants, puis revient à la vie.

Nota dicit Ambrosius in Exameron quod fenix congregat multa ligna aromatica que uirtute uenti et feruoris estatis accenduntur, in quibus uoluntarie se ponit et ibi incineratus et in illis cineribus infra paucos dies egreditur auis uolans.

Etienne de Bourbon 205 (I, VI, 494-497) et 382 (I, VIII, 622-624). Isidore de Séville, *Etymologies*, XII, 7, 22 (ed. J. Oroz Reta et M. A. Marcos Casquero) ; Alexandre Neckam, *De naturis rerum*, I, 35 (Wright, p. 85) ; Jacques de Vitry, *Historia orientalis*, 90 (Moschus, p. 190) ; Barthélémy l'Anglais, *De proprietate rerum*, 12 (Lyon, 1480, 139b) ; Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, 5, 45 (Boese, p. 197). Tubach 3755.

Sermon 104

34. La pierre nommée enidros

Unde uidetur esse de misericordia Dei sicut est de quodam lapide qui dicitur enidros qui perpetuas guttas emittit a se. Unde in lapidario dicitur perpetuum fletas lacrimis distillat emdros qui uelut ex pleni fontis scaturigine manat.

Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, IX, 70, de enidro et epistite. Marbode de Rennes, *Liber lapidum*, 46, de enhydro (PL 171, 1764D-1765A)

35. La pierre nommée *ceranus*

Dicitur enim in lapidario quod est quidam lapis nomine ceranus, cadens de nubibus, quem si aliquis caste portauerit, non ledetur set fulgetur ; etiam domus in nullo non ledentur a fulgure in quibus fuit lapis ille.

Il s'agit en réalité du *ceramon*, ou aérolithe, substance composée de divers métaux et pierres, et qui tombe en masse enflammée. On l'appelle aussi *fulgur* ou pierre de l'éclair. L'existence de cet aérolithe est signalé dans les lapidaires du Moyen Âge. Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, IX, 55, de ceraunio. Marbode de Rennes, *Liber lapidum*, 38, de ceraunio (PL 171, 1756D-1757A).

ANNEXE 6 : GLOSSAIRE

ACUTIES, ei, *s. f.*, 104, 232ra : acuité.

AD DISTANS, loc. *adv.*, 16, 41ra : au loin.

ALGORISMALIS, e, *adj.*, 76, 171va (cyfre algorismales) : arithmétique.

ANTITOTUM, i, *s. n.*, 98, 215va : antidote (pour antidotum).

APPODIAMENTUM, i, *s. n.*, 17, 42vb : appui (de appodiare, appuyer, Nierm. I, 69).

AQUATICUS, a, um, *adj.*, 24, 65ra : coupé d'eau en parlant du vin.

BEATIFICABILIS, e, *adj.*, 13, 30rb : qui peut devenir bienheureux (de beatificare, Nierm. I, 117).

COLLOCANEUS, a, um, *adj.*, 87, 197vb : situé.

CYPHUM, i, *s. n.*, 82, 186rb : coupe (pour scyphum).

EXCORIATOR, oris, *s. m.*, 99, 219va : peaussier (terme attesté au sens de flagellant, Nierm. I p. 511).

FONTALITER, *adv.*, 22, 61vb : originellement (de fontalis, de source, attesté dans Gaffiot).

GARNISIO, onis, *s. f.*, 26, 70rb : provision (garnire attesté dans Nierm. II, 1470, aux sens de garnir, instruire, garder, mettre en état de défense).

IMPETABILIS, e, *adj.*, 34, 91vb : à qui l'on ne peut rien demander (petibilis est attesté).

IMPULUERIZO, are, *v.*, 103, 228va : réduire en poussière.

LOTRICIUM, i, *s. n.*, 85, 194rb : lessive.

PERHEMNITER, *adv.*, 102, 224ra : perpétuellement (pour perhenniter, Nierm. II p. 1027).

PUNGITIVUS, a, um, *adj.*, 10, 24vb : piquant (de pungere, piquer, attesté aussi au sujet d'une saveur).

SERINUS, a, um, *adj.*, 56, 131rb : serein (pour serenus).

TABERDUM, i, s. n., 28, 80ra : redingote (tabarda *et* tabardum sont attestés dans *Nierm. II, 1318*).

ANNEXE 7 : LISTE DES SERMONS (CLASSEMENT ALPHABETIQUE PAR VERSET)

Ad te leuavi oculos meos, Ps. (122, 1). Secundum doctrinam philosophicam, unumquodque bonum desiderat et tendit ad finem ad quem naturaliter ordinatur...

Sermon 88 (saint Martin)

– **Secundo** dico quod sapientie ueritate fuit limpidius quo ad intellectum, et hoc per habitum diuine contemplationis...

Sermon 89 (saint Martin)

Ambulate in dilectione (Eph. 5, 2). Quamuis non deceat domicellum habere palefridum ambulantiem talem qualem habet miles dominus suus...

Sermon 16 (troisième dimanche de Carême)

Ambulauit pes meus iter rectum, Ecc. (51, 20). Hec est differentia inter equum ambulantiem etc. ut habes in sermone *Ambulate in dilectione* (Eph. 5, 2). Tunc applica. Hoc ideo dixi quia...

Sermon 36 (saint André)

Amice ascende superius (Luc. 14, 10). Dicunt logici quod locus ab inferiori ad superius tenet constructiue et est consequentia ualde bona, set qui econtrario arguit...

Sermon 77 (saint François)

Amice ascende superius, Luc. XIII (10). Gradus propinquitatis inter carnales consanguineos et amicos in triplici linea solent computari collateralium, descendentiem et ascendentium...

Sermon 78 (saint François)

Angelis suis mandauit de te ut custodiant te, Ps. (90, 11). Auantagium magnum est ei qui habet aliquid mittere uel mandare ad curiam, quando inuenit paratum nuntium...

Sermon 74 (saint Michel et saints anges)

Angelis suis mandauit etc. Ps. (90, 11). Ut ex uisibilibus ad inuisibilia attingamus, notandum quod sicut iudex temporalis ex officio tenetur puero nondum annos discretionis habenti...

Sermon 75 (saint Michel et saints anges)

Anima plus est quam esca et corpus plus quam uestimentum, Mt. 6 (25). Si quis petat a Deo quod sibi ex Dei ordinatione non competit, iuste redargui potest...

Sermon 32

Apparuit benignitas et humanitas Saluatoris Dei nostri, ad Titum (3, 4). *Apparuerunt illis dispertite lingue*, Act. (2, 3). Ad hoc quod lingua extranea possit intelligi in aliena terra, lingua britannica in Francia...

Sermon 43 (Circumcision)

Assumptus est in celum et sedet a dextris Dei, Mc. VI (16, 19). Omnis cursus magnorum est quod semper habent consiliarios et inter omnes unum magis familiare sine quo nichil fit et hic uocatur dextera manus...

Sermon 57 (Ascension)

Aue Maria gratia plena (Luc. 1, 28). In salutatione ista due partes continentur et unam partem fecit angelus, *auē*, usque *in mulieribus*, aliam partem fecit Elizabeth...

Sermon 52 (Annonciation)

Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum celorum, Mt. V (3). Hec ecclesia inferior illam que superior est, quantum est possibile, imitatur...

Sermon 95 (Apôtres)

Benedictus fructus uentris tui (Deut. 28, 4, Luc. 1, 42). Peccator aliquando querit in aliquo quod non potest inuenire nec consequi set consequitur illud iustus. Prouerbum (13, 22): preparatur *iusto substantia peccatoris*...

Sermon 54 (Annonciation)

Benedixi ei et erit benedictus, Gen. XXVII (33). In Deut. (28, 6) scribitur et uidetur uerbum indifferenter ad quemlibet uiatorem: *benedictus erit ingrediens et egrediens*; a quo uerbo uidetur originaliter...

Sermon 49 (saint Benoît)

Caritas uestra magis ac magis habundet (Phil. 1, 9). Secundum beatum Augustinum, tria faciunt habundare spiritualiter...

Sermon 101

Considerauit semitas domus sue, Prou. ult. (31, 27). Ad dominam pertinet res domus sic ordinate ut libere possint intrantes per domum...

Sermon 100 (de uno confessore)

Cum eiecisset demonium locutus est mutus (Luc. 11, 14). *Sapientia aperuit os mutorum*, Sap. III (10, 21). Propter hoc habemus in corpore uno multa membra quia diuersa membra diuersos actus habent...

Sermon 15 (troisième dimanche de Carême)

Custodite sollicite animas uestras, Deut. 4 (15). In castris et ciuitatibus obsessis sunt custodes in diuersis partibus ciuitatis, et super ipsos sunt alii principaliores custodes...

Sermon 106 (in synodo)

Dabo illi stellam matutinam, Apo. II (28). Sicut rosa inter flores qui plus habet de pulcritudine datur gratiosiori in mundo, sic stella matutina que inter stellas plus de splendore habet...

Sermon 92 (saint Dominique)

De comedente exiuit cibus, Judic. (14, 14). Istud uerbum est une devinaille que fuit antiquitus proposita in quodam grandi conuiuio quod per plures dies durauit...

Sermon 55 (Cène)

Domine quid me uis facere, Act. (16, 30). Religiosi non sunt perfecte conuersi donec profiteantur et tunc ponuntur in alterius uoluntate a qua non licet eis de cetero resilire. Ideo conuersio beati Pauli professio...

Sermon 47 (conversion de saint Paul)

Dominus pauperem facit et ditet, primo Reg. II (7). *Palmas suas extendit ad pauperem*, Prou. ult. (31, 20). Ad domum Dei currunt cum fiducia pauperes, quia persone misericordes ibi consueuerunt inueniri...

Sermon 86 (saint François)

Dominus rex noster ipse ueniet et saluabit nos, Is. 33 (22). Uniuersitas Parisiensis gaudet hoc priuilegio speciali quod scolarem suum in carcere prepositi regis uel officialis detentum...

Sermon 1 (premier dimanche de l'Avent)

Duo in agro, unus assumetur, alter relinquetur, Luc. XVII (35). Ager Achesdemach, id est ager sanguinis, quem fortis mulier, id est Dei sapientia, emit pretio sanguinis, est ecclesia in qua sollempnizatur hodie...

Sermon 42 (saint Jean l'Évangéliste)

Eleuauerunt archam in sublime, Gen. VII (17). Super illud Jo. 19 1 (14, 2) : *in domo Patris mei mansiones multe sunt*. Dicit Gregorius, [libro] 4 Dyalogorum : *In domo, inquam, Patris mei...*

Sermon 91 (sainte Catherine)

Erat lucerna ardens et lucens, Jo. VII (5, 35). In libro subtiliter scripto non potest bene legi sine luce. Sicut autem qui uult sane uiuere...

Sermon 59 (saint Jean Baptiste)

Erunt signa in sole et luna in Luc. (21, 25). Quando res et bona alicuius arrestantur in manu regia, ostia domus uel camere in qua res ille tenentur incluse solent aliquo signo regio sigillari...

Sermon 38 (Conception de la Vierge)

Erunt signa in sole et luna in Luca. (21, 25). Ortus solis et exordium noue lune habent illud commune quod tam in ortu solis quam in nouilunio apparent signa per que iudicamus de tempore futuro sereno uel tempestuoso...

Sermon 39 (Conception de la Vierge)

Exaltas me de portis mortis ut annuntiem in Ps. (9, 15). Inter uitia que uilem reddunt hominem, ingratitude uidetur optinere locum unum et si alia gratiam tollunt...

Sermon 66 (saint Augustin)

Exiens de finibus Tyri uenit per Sydonem ad mare, Mt. VII (31). Hec est differentia inter torrentem et fluuium quia licet torrens pro tempore fluxus sui faciat magnum impetum...

Sermon 68 (Assomption)

Exiens de finibus Tyri uenit per Sydonem ad mare, Mt. VII (31). Sicut in sermone dictum fuit, differentia est inter torrentem et fluuium quia torrens frequenter deficit antequam ad mare perueniat...

Sermon 69 (Assomption)

Expandi manus meas ad te anima mea sicut terra sine aqua tibi (Ps. 142, 6). Volenti habere aquam de profundo puteo et non habenti cordam que possit aquam attingere nec instrumentum aliquod...

Sermon 64 (Assomption)

– De secundo principali in **collatione** dicebatur quod sibi morienti quicquid est nociuum desiit obesse, *que ad pacem* (Luc. 19, 42). Si esset castrum unum...

Sermon 65 (Assomption)

Exultabitis modicum nunc si oportet contristari, (I) Pe. 1 (6). Sicut auis quando uult sursum uolare primo se constringit, sic si orando saltum uolumus facere mente in celum, oportet quod nos constringamur...

Sermon 56 (saints Philippe et Jacques)

Factum est ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinu Abrahe (Luc. 16, 22). Regula est apud mathematicos quod linee non parallele etc. Figura [in] Genesi quomodo Jacob cancellauit manus...

Sermon 87 (saint Martin)

Fecisti nos Deo nostro regnum, Apo. V (10). Qui exaltat aliquem de statu humili ad statum sublimiorem, dicitur eum fecisse uel creasse. Illa fet. Nos autem qui terra non eramus digni...

Sermon 96 (omnibus sanctis)

Fluminis impetus letificat ciuitatem Dei, Ps. (45, 5). Aliquando oritur fons in loco inaccessibili et ideo non possunt homines in ipso fonte haurire immediate...

Sermon 81 (omnibus sanctis)

Frater tuus mortuus hic fuerat et reuixit in Luca (15, 32) de Resurrectione. Primo tangitur affectio tam affinis, *frater tuus. Quasi proximum, quasi fratrem nostrum*...

Sermon 21 (Résurrection)

Fratres non sumus filii ancille, set libere, Gal. 4 (31). Modus unus legitimandi filios ancille seu liberos concubine est iste : quando pater illam quam prius habuit ancillam...

Sermon 18 (quatrième dimanche de Carême)

Fructus enim lucis est in omni bonitate, Eph. (5, 9). Sicut ortolanus plantam in umbra plantatam transfert ad locum ubi lucis est beneficium, quia ibi fructum facit pulcriorem et habundantiorem...

Sermon 51 (Annonciation)

Gaudete et exultate quoniam merces uestra copiosa est in celis, Mt. V (12). Quamuis tempus agrum colendi et seminandi sit tempus laboris et afflictionis, tamen tempus merendi et fructum percipiendi...

Sermon 83 (omnibus sanctis)

– Quantum ad **secundum principale** dico quod sustinentes labores seculi modo tenent optimum breuium, *merces uestra* (Luc. 6, 23). Differentia est inter mercedes hominis laborantis...

Sermon 84 (omnibus sanctis)

Gratia plena Dominus tecum, Luc. primo (28). Quantumcumque miser sit aliquis, tamen quando uadit ad mare illa hora precipue qua mare plenum est, potest haurire aquam...

Sermon 53 (Annonciation)

Hec dies boni nuntii est, 4 Reg. VII (9). Viator uolens inuenire hospitiiis preparatum premittere solet ante se nuntium. Ita fecit filius Dei...

Sermon 50 (Annonciation)

Hec est uoluntas Dei sanctificatio uestra, prima Thess. 4 (3). Summus pontifex uult et ordinat in decretalibus suis quod qui de nouo suscipere curam animarum ordinetur...

Sermon 13 (deuxième dimanche de Carême)

Hic est uere propheta, Jo. 6 (14). Gregorius 24 Moral. dicit sic : Volantia animalia alis suis se uicissim feriunt, quia sanctorum mentes in eo quod superna appetunt, consideratis alternis uirtutibus excitantur...

Sermon 90 (saint Martin)

Hora est iam nos de sompno surgere (Rom. 13, 11). Facias introitum quomodo ars ymitatur naturam, et quomodo sunt pauca que nature face que art ne countreface...

Sermon 2 (premier dimanche de l'Avent)

Illuminabit abscondita tenebrarum, (I) Cor. 4 (5). Sicut nullus, quantumcumque acutum uisum habeat et librum bene scriptum, non potest bene legere sine lumine...

Sermon 6 (quatrième dimanche de l'Avent)

In cathedra Dei sedi, Eze. XXVII (28, 2). Scola legum et scola theologie in hoc differunt quia in scola theologie numquam discipulus aliquis sedet in cathedra magistrali ut uices magistri suppleat...

Sermon 48 (Chaire de saint Pierre)

In ciuitate sanctificata similiter requieui, Eccli. XXIII (15). Omnes qui sunt de eadem dyocesi, quando habent grauem querelam uel magnam necessitatem, refugium habent et recursum ad ciuitatem...

Sermon 67 (Assomption)

Induite uos sicut electi Dei, Col. 3 (12). Consuetudo hominum et natura auium hoc simile habent quia sicut pulli galline unius ut communiter induuntur plumis similibus, sic familia unius domini...

Sermon 8 (quatrième dimanche après l'Épiphanie)

In te complacuit mihi, Luc. III (22). Consensus mutuus sufficienter expressus facit matrimonium, et licet ad sponsalia contrahenda sufficiant uerba de futuro, tamen non sufficiunt...

Sermon 40 (sainte Lucie)

Inuenerunt puerum cum Maria matre eius, Mt. III (2, 11). Res modica et subtilis non potest in loco et in tempore tenebroso sine lumine de facili reperiri. Verbum abbreviat in Incarnatione...

Sermon 43 bis (Épiphanie)

Jhesu fili Dauid miserere mei, Luc. 19 (18, 38). Nullus sane mentis uidet sagittarium uerum et uiuum tenentem arcum sibi oppositum, iacentem contra eum sagittas quin sibi timeat...

Sermon 14 (deuxième dimanche de Carême)

Johannes est nomen eius, Luc. I (63). *Inuocate nomen eius*, Ps. (104, 1). Expediit petere nomine alieno quod impetrari non potest titulo proprio. Ille qui timet repulsam non debet petere proprio titulo...

Sermon 60 (saint Jean Baptiste)

Lapides isti panes fiant in Mt. (4, 3). *Est puer unus hic qui habet quinque panes ordeaceos* (Ioh. 6, 9). Propter defectum frumenti fit panis ordeaceus. Unde uidemus [quod] ubi parum est frumenti...

Sermon 10 (premier dimanche de Carême)

Maior horum est caritas (1 Cor. 13, 13). Quamuis dicat uulgare prouerbium : « Iuxta talem formam, tale calciamentum », nihilominus tamen sotulares nimis stricti uel parui...

Sermon 11

Manifestabit consilia cordium, (I) Cor. III (4, 5). Nullus autem bene docetur a magistro, maxime autem proficit inquirendo a magistro qui rudendo manifestat consilium cordis sui et eorum qui scripturas ediderunt...

Sermon 7 (quatrième dimanche de l'Avent)

Maria mater Ihesu in Mat. (1, 18). Tota die uentilatur questio inter theologos utrum magistris uel doctoribus conferatur aliquod spirituale lumen altius lumine fidei...

Sermon 72 (Nativité de la Vierge)

Maria stabat ad monumentum foris plorans (Jo. 20, 11). Sponsus in Canticis (1, 9) comparat sponsam suam turturi. Ratio est quia inter alias femellas auis fertur fidelissima. Hanc fidelitatem custodit masculo suo...

Sermon 62 (Marie Madeleine)

Mater Ihesu Maria in Mat. (1, 18). Hec est consuetudo uniuersitatis huius, consuetudo studii Parysiensis quod quando aliquis primo magistratur in theologia...

Sermon 71 (Nativité de la Vierge)

Merces uestra multa est in celo, Luc. (6, 23). Mercatio que modo currit est talis quod mercatores qui uendunt ad credenciam multo plus lucrantur et carius uendunt merces suas...

Sermon 80 (saint Denis)

Miserere mei, Domine fili Dauid, Mt. 15 (22). Facias de persuasione subsequentis sermonis *Osanna filio Dauid*. Posito etiam introitu sermonis illius, applica ad Christum qui est uerus heres regni Francorum...

Sermon 12 (deuxième dimanche de Carême)

Nostra conuersatio in celis est, Phil. III (20). Sicut pondus rei trahit ipsum totum quia omnia que in ea sunt obediunt ponderi et uersantur ad eundem terminum...

Sermon 28 (vingt-troisième dimanche après Pentecôte)

Noua lux oriri uisa est, Hest. VIII (16). Consuetudo est altera a natura, sicut ab homine faciliter auferri non potest quod habet ex inclinatione nature : quod natura dedit, tollere nemo potest...

Sermon 73 (Nativité de la Vierge)

Nunc clamemus in celum et miserebitur nostri Deus (Macc. 4, 10). Arcus quantumcumque fortis et rigidus et ad percussendum paratus, numquam percussit nisi illum qui est oppositus sagittanti...

Sermon 105

Nuptie facte sunt in Cana Galilee (Io. 2, 1). Sponsa que quamdiu durat tempus sponsalium, moratur in domo propria uel in domo parentum, transacto tempore sponsalium...

Sermon 45 (sainte Agnès)

Obsecro uos tamquam aduenas et peregrinos abstinere a carnalibus desideriis, prima Pe. II (11). Consuetudo Francie in aliquibus uillis est ista quod peregrinis autem propter more dispendium uacat sibi cibos coquere et parare...

Sermon 23 (troisième dimanche après Pâques)

Omnis multitudo sanctorum est, in ipsis est Dominus, Num. XVI (3). Ille qui uult aliquam gratiam impetrare a rectore uniuersitatis proponit uel proponi facit petitionem suam...

Sermon 82 (omnibus sanctis)

Orauit ut non plueret super terram et non pluit, Jac. ult. (5, 17). Aduocatus uidens quod libellus conclusit coram aliquo iudice in aliqua causa, quando habet similem coram eodem iudice...

Sermon 103 (pro serenitate temporis)

Osanna filio David, Mt. XXI (9). Quilibet heres Francie, ex quo inunctus et coronatus, habet specialem gratiam et uirtutem a Deo quod tactu manus sue curat infirmos, propter quod habentes infirmitatem regiam...

Sermon 37 (saint Nicolas)

Ostendit eis manus et latus, Io. XX (20). Beatus Bernardus loquens cuilibet nostrum dicit unum deuotum et notabile uerbum : « O, inquit, homo securum habes ad Deum accessum...

Sermon 22 (octave de Pâques)

Petite et accipietis ut gaudium uestrum sit plenum, Jo. 16 (24). Crisostomus dicit quod « petentis negligentia reprehenditur, ubi de dantis misericordia non dubitatur ». Hic autem non dubitatur...

Sermon 24 (cinquième dimanche après Pâques)

Petite etc. (Joh. 16, 24). Inter fallacias sophisticorum quas Philosophus enumerat, una est fallacia petitionis principii. Unde secundum Philosophum...

Sermon 25 (cinquième dimanche après Pâques)

Preibis ante faciem Domini parare uias eius, Luce. I (76). Quia instat aduentus Domini quem precedit festum beati Andree apostoli, ideo [de] beato Andree potest dici quod dictum est...

Sermon 35 (saint André)

Principes populorum congregati sunt cum Deo, Ps. (46, 10). Qui insultus accedit ad loquendum de arduis, periculo se exponit, ideo necesse habet consilium procurare...

Sermon 94 (Apôtres)

Qui custos est Domini sui glorificabitur, Prou. 21 (27, 18). Qui habet modicum beneficium et officium in ecclesia parochiali, nisi sit fatuus, libenter resignat tale beneficium...

Sermon 63 (saint Dominique)

Quia uidisti me credidisti, in Io. (20, 29). Creditor cui non potest solui statim in presenti totum rei uendite pretium, quando dantur sibi aliquae arre, libentius credit residuum...

Sermon 41 (saint Thomas Apôtre)

Quicumque spiritu Dei aguntur hii filii Dei sunt, Ro. 9 (8, 14). Quicquid sit secundum iura, tamen ista consuetudo seruatur in Francia quod filiis legitimis qui post mortem patris...

Sermon 63bis (saint Hippolyte)

Refloruit caro mea, Ps. (27, 7). Est pauper qui indiget diuitis elemosina, tunc est audacior ad petendum quando scit uel credit quod diues est hylarior et largior...

Sermon 20 (Résurrection)

Relictis omnibus secuti sunt eum (Luc. 5, 11). Unumquodque trahit naturaliter dont bien luy put venir. Ratio est secundum Philosophum : omnia bonum appetunt...

Sermon 93 (Apôtres)

Rex sapiens populi stabilimentum est, Sap. VI (26). Regnum stabilitur legibus per sapientes conditis et inuentis. Unde dicitur de sapientia, Prou. 9 (8, 15) : *per me reges regnant*, et loquitur sapienter...

Sermon 70 (saint Louis)

Sabbatum requiescionis est, affligetis animas uestras, Leui. XVI (31). In Mt. (11, 12) dicitur quod *regnum celorum uim patitur et uiolenti rapiunt illud*. Rationem huius dicti assignans, beatus Jeronimus...

Sermon 85 (pro defunctis)

Saluatorem exspectamus Dominum nostrum Jhesum Christum, ad Phil. III (Phil. 3, 20). Vulgare prouerbum reputat absurdum modicum prandium diu exspectatum : si enim coqus qui habet multa fercula parare facit homines diu exspectare et ieiunare...

Sermon 29 (vingt-troisième dimanche après Pentecôte)

– Tertio pro **collatione**. Celestis prebenda est nobis debita ratione donationis legatarie. *Quam Deus daturus est* (Tob. 2, 18). Non dicit quantum Deus dat donatione inter uiuos...

Sermon 30

Saluatorem exspectamus etc. (Phil. 3, 20). Aliter exspectat conuentus monachorum abbatem suum, aliter familia dominum. Conuentus enim, si abbas moram fecerit, exspectat eum in mensa...

Sermon 31 (vingt-troisième dimanche après Pentecôte)

Sanguis Christi emundabit scientiam nostram ab operibus mortuis, ad Heb. IX (14). Ille sapiens mundi Philosophus dicit in libro suo de Anima quod anima in persona sui creatione est « sicut tabula rasa in qua nichil depictum est »...

Sermon 19 (dimanche de la Passion)

Si quis loquitur quasi sermones Dei, I Pe. 4 (11). Homo qui numquam exiuit nec exire desiderat patriam suam, parum curat loqui nisi linguam maternam, set ille qui in breui exiturus est patriam suam...

Sermon 26 (sixième dimanche après Pâques)

Sic luceat lux uestra coram hominibus (Mt. 5, 16). Dicit Seneca quod longum iter est per uerbum. Iter autem uel uia iustitie comparatur luci...

Sermon 97 (sainte Lucie)

Similem sibi reliquit post se, Ecc. 30 (Eccli. 30, 4). Scholares qui habuerunt doctorem qui nouas et subtiles opinionones inuenit, si ab eis recederet...

Sermon 76 (saint François)

Sufficit nunc, contine manum tuam, 3 Reg. ult. (II Reg. 24, 16). Mater que habet filium insolentem et dissolutum, qui forte lusit uestes suas uel expendit bona sibi data a patre...

Sermon 104 (pro serenitate temporis)

Super omnia caritatem habentes, ad Col. 3 (14). In hac epistula spiritualiter uidetur Paulus Apostolus sollicitari et curam habere de nouiciis induendis. Parum enim ante uerba proposita...

Sermon 9 (quatrième dimanche après l'Épiphanie)

Testimonium Christi confirmatum est in uobis, I Cor. 1 (6). Edificium nobiliter altum et undique uentis expositum ad hoc quod sit bene stabile et firmum...

Sermon 17

Tu es qui uenturus es an alium expectamus (Mat. 11, 3). Bonus nuntius debet esse sciens et instructus de hiis que ad suum officium exiguntur...

Sermon 3 (deuxième dimanche de l'Avent)

Tu es qui uenturus es an alium expectamus (Matth. 11, 3). Quia nullus potest docere nisi prius doceatur, et Deus docet et per se et per Scripturam et per angelos...

Sermon 4 (deuxième dimanche de l'Avent)

Tu et filii tui custodite sacerdotium uestrum, Num. XVIII (7). *Bonum depositum custodi*, uerbum illud ultimo propositum est uerbum Pauli Apostoli, II ad Thymo. (1, 14), ubi ipse doctrinam fidei...

Sermon 99 (in ordinibus)

Tu uenis ad me (I Reg. 17, 43 ou Mt. 3, 14). Johannes Baptista admiratur Christo ueniente ad suum baptismum. Ita admirari potest humanum genus Filii Dei aduentum et dicere: *tu uenis ad me* admiratiue...

Sermon 58 (saint Jean Baptiste)

Tunc uidebunt filium hominis uenientem in nube cum potestate magna et maiestate (Luc. 21, 27). Quantumcumque arcus sit fortis, durus et rigidus et ad sagittandum paratus, ille qui cordam arcus ad se uersam uidet, in nullo timeret...

Sermon 5 (troisième dimanche de l'Avent)

Venite ad nuptias, Mt. 22 (4). Statutum principale est extra de nuptiis, capitulo primo, ut nuptie secunde, quamuis sint licite et honeste...

Sermon 102 (in nuptiis)

Videns ciuitatem fleuit super illam, Luc. 19 (41). Fons a quo aqua scaturiens habundanter erumpit seipsum continere non ualet, si eius conductus, per quem scaturit...

Sermon 27 (neuvième dimanche après Pentecôte)

Vides hanc mulierem, Luce. VII (44). *Ora pro nobis quoniam mulier sancta es*, Judit. 9 (8, 29). Volens imprimere sigilli figuram oportet quod habeat ceram non nimis duram. Unde sigillator habens manus frigiditas...

Sermon 61 (Marie Madeleine)

Videte filie Syon regem Salomonem in dyademate, Can. 3° (11). Hec est differentia inter pictorem in arte et discipulum nondum perfectum...

Sermon 98 (couronne du Christ)

Videte quomodo caute ambuletis, Eph. 6 (5, 15). Hec duo organa, pes et oculus in uno corpore naturali, indigent se inuicem et seruiunt sibi mutuo quia oculus necessarius est pedi et pes est necessarius oculo...

Sermon 33 (in synodo)

Videte quomodo caute ambuletis (Eph. 5, 15). Ubi supra. Habenti pedes passibiles et multum debiles incedenti per uiam in qua sunt offendicula multa et multi lapides...

Sermon 34 (in synodo)

Vidimus stellam eius in oriente et uenimus adorare eum (Matth. 2, 2). Inter alias stellas celi est una que specialitate quadam uocatur stella maris. Ratio est ista quia naute quando sunt esgaré in medio mari...

Sermon 44 (Epiphanie)

Vincenti dabo manna absconditum, Apo. II (17). Quantumcumque dulcedo desideretur, si cum difficultate habetur, plus reputatur. Ideo Petrus cum difficultate uictorie trium bellorum...

Sermon 46 (saint Vincent)

Volauit ad me unus de seraphin, Ysa. 6 (6). Illud quod maxime facit auis uolare ad predam est ardens desiderium circa predam, hinc est quod auceps uolens incitare auem...

Sermon 79 (saint François)

ANNEXE 8 : INDEX DES CITATIONS NON SCRIPTURAIRES

Les numéros de pages renvoient aux tomes II et III, qui suivent une pagination continue.

- Adam de Saint-Victor, *Sequentiae*, 143, 176, 227, 311, 338, 420, 435, 439, 497, 525
- AH, 29, 225, 226, 228, 271, 273, 275, 282, 314, 355, 415, 417, 425, 504
- Alanus de Insulis, *Liber de planctu naturae*, 321
- Alanus de Insulis, *Summa de arte predicatoria*, 471
- Ambrosius Autpertus, *Libellus de conflictu uitiorum atque uirtutum*, 460
- Ambrosius Autpertus, *Sermo de Assumptione sanctae Mariae*, 227, 353
- Ambrosius Mediolanensis, *De fide libri V*, 95
- Ambrosius Mediolanensis, *De officiis*, 94
- Ambrosius Mediolanensis, *De Virginibus*, 360
- Ambrosius Mediolanensis, *Exameron*, 334
- Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio Psalmorum XII*, 234
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam*, 136, 182
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII*, 137
- Anselmus Cantuariensis, *Meditationes et orationes*, 23, 73, 219
- Aristote, *De anima*, 58, 108
- Aristote, *De sophisticis elenchis*, 363
- Aristote, *Ethique*, 433
- Aristote, *Metaphysica*, 191, 447
- Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri XIII*, 54, 85, 89, 90, 119, 155, 195, 201, 210, 232, 248, 270, 274, 308, 339, 362, 455
- Augustinus Hipponensis, *De Ciuitate Dei*, 323, 429, 434, 470
- Augustinus Hipponensis, *De diversis questionibus octoginta tribus*, 483
- Augustinus Hipponensis, *De Genesi contra Manicheos*, 219, 472
- Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia*, 281, 334, 350
- Augustinus Hipponensis, *De quantitate anime*, 341
- Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, 189
- Augustinus Hipponensis, *De uera religione*, 146, 240, 411
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, 9, 53, 54, 62, 85, 196, 233, 412, 448
- Augustinus Hipponensis, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 123
- Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, 119, 147, 252, 421, 426, 449
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus*, 56, 500
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis euangelium tractatus*, 55, 235, 441
- Augustinus Hipponensis, *Praeceptum*, 105, 129, 144, 262, 331, 494, 518, 526
- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, 43, 56, 57, 75, 92, 103, 119, 145, 152, 265, 267, 530
- Augustinus Hipponensis, *Soliloquium libri II*, 316
- Augustinus Hipponensis, *Speculum*, 87
- Autor incertus, *De spiritu et anima*, 163
- Autor incertus, *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, 321
- Autor incertus, *Sermones de tempore*, 353
- Basiliius, *Admonitio ad Filium Spiritualem*, 483
- Beda, *In epistolas VII catholicas*, 135
- Beda, *In Luca euangelium expositio*, 361
- Bernardus Clareuallensis, *Apologia in Guillelmum abbatem*, 52
- Bernardus Clareuallensis, *De consideratione*, 71
- Bernardus Clareuallensis, *De consideratione libri V*, 88, 132, 156, 261, 529
- Bernardus Clareuallensis, *De praecepto et dispensatione liber*, 58
- Bernardus Clareuallensis, *Epistulae*, 66, 100, 112, 120, 134, 143, 226, 274, 347, 359, 377, 420, 507, 531
- Bernardus Clareuallensis, *In laudibus Virginis Matris*, 275
- Bernardus Clareuallensis, *Liber de gratia et de libero arbitrio*, 65
- Bernardus Clareuallensis, *Meditationes piissimae de cognitione humane conditionis*, 116
- Bernardus Clareuallensis, *Sententiae*, 189, 448
- Bernardus Clareuallensis, *Sermo de conuersione ad clericos*, 8, 219, 490
- Bernardus Clareuallensis, *Sermo in conuersione s. Pauli*, 100

- Bernardus Clareuallensis, *Sermo in dom. infra octauam Assumptionis*, 344
- Bernardus Clareuallensis, *Sermo in natiuitate beatae Mariae Virginis*, 274, 361
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones de diuersis*, 153, 157, 427
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones in Ascensione Domini*, 148
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones in Assumptione beatae Mariae*, 225, 272, 345, 354, 372
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones in dominica I post octauam Epiphaniae*, 122
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones in Epiphania Domini*, 76, 506
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones in labore messis*, 122
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones in Quadragesima*, 514
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones in Resurrectione Domini*, 319
- Bernardus Clareuallensis, *Sermones super Cantica Canticorum*, 55, 77, 463
- Bonauentura, *Legenda maior sancti Francisci*, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 401, 402, 403, 404, 407, 441
- Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti*, 135, 141, 253, 438, 445
- CAO, 4, 5, 123, 132, 208, 209, 211, 212, 252, 275, 336, 349, 351, 362, 365, 399, 425, 426, 431, 458, 481
- Cassiodorus, *Expositio psalmodum*, 118, 130
- Cassiodorus, *Variarum libri duodecim*, 272, 362
- Corpus orationum, 139, 214, 370
- Decretum Gratiani*, 38, 75, 145, 493
- Defensor Locociagensis, *Liber scientillarum*, 471
- Epist. ad Hieronymum et scripta uariorum auctorum*, 203
- Gaufridus Clareuallensis, *Declamationes de colloquio Simonis cum Jesu*, 141, 436
- Glossa, 17, 121, 134, 135, 141, 175, 298, 417
- Gregorius Magnus, *Dialogorum libri IV*, 325, 462, 472
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, 9, 97, 116, 162, 202, 429, 530
- Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in Euangelia libri duo*, 14, 20, 28, 30, 43, 54, 56, 65, 86, 92, 119, 122, 133, 161, 166, 221, 223, 267, 298, 383, 416, 424, 427, 458, 465, 500
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 9, 97, 117, 129, 138, 156, 198, 200, 203, 206, 332, 352, 401, 455, 456, 483, 500, 526
- Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*, 6, 38, 77, 90, 138, 145, 197, 315, 495
- Guillelmus de Sancto Theodorico, *Expositio super epistulam ad Romanos*, 281
- Guillelmus Duranti senior, *Rationale diuinorum officiorum*, 234
- Hesbert, 506
- Hieronymus, *Commentarii in euangelium Matthaei*, 62, 63, 94, 433, 530
- Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem*, 152
- Hieronymus, *Commentarium in epistolam ad Galatas*, 54
- Hieronymus, *Epistulae*, 54, 55, 92, 138, 151, 183, 213, 312, 327, 469
- Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, 4, 27, 62, 69, 72, 73, 76, 81, 86, 98, 103, 106, 113, 131, 135, 141, 142, 146, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 184, 187, 201, 207, 210, 213, 215, 221, 223, 225, 229, 242, 244, 245, 251, 260, 263, 264, 267, 273, 276, 282, 288, 290, 297, 300, 305, 310, 313, 319, 328, 332, 335, 338, 351, 352, 357, 358, 359, 361, 367, 369, 371, 373, 375, 376, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 396, 397, 398, 399, 403, 404, 410, 451, 462, 474, 475, 476, 483, 485, 487, 494, 504, 510, 512, 519, 520, 521, 522, 531
- Hieronymus, *Vita sancti Hilarionis*, 234
- Hugo de Sancto Victore, *In Salomonis Ecclesiasten homiliae*, 6, 88
- Hugues de Fouilloy, *De clauastro anime*, 265
- Humbertus de Romanis, *Tractatus de habundantia exemplorum*, 325
- Innocentius III, *De miseria conditionis humanae*, 450
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, 116
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, 337, 353, 358, 359, 464
- Isidorus Hispalensis, *Sententiarum libri III*, 139, 144, 203, 451
- Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, 215, 231, 242, 252, 314, 316, 325, 336, 464, 465
- Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis*, 405
- Lectionnaire dominicain*, 39, 214, 339, 459
- Leo Magnus, *Tractatus septem et nonaginta*, 60, 63, 76, 130, 224, 286
- Manipulus florum*, Abstinencia AE, 139
- Manipulus florum*, Abstinencia AF, 138
- Manipulus florum*, Abstinencia P, 138
- Manipulus florum*, Ambitio F, 148
- Manipulus florum*, Ambitio P, 148
- Manipulus florum*, Amor AD, 122
- Manipulus florum*, Amor AG, 161
- Manipulus florum*, Amor AO, 58
- Manipulus florum*, Amor H, 54, 85, 89, 195, 201, 210, 270
- Manipulus florum*, Amor N, 453
- Manipulus florum*, Amor P, 155
- Manipulus florum*, Angelus C, 380, 382, 530
- Manipulus florum*, Angelus K, 383
- Manipulus florum*, Anima AD, 234
- Manipulus florum*, Anima M, 419
- Manipulus florum*, Auaritia C, 483
- Manipulus florum*, Auaritia K, 136, 182
- Manipulus florum*, Auaritia R, 407
- Manipulus florum*, Beatitudo siue beatus A, 362
- Manipulus florum*, Bonum bonitas D, 312
- Manipulus florum*, Caritas A, 57, 501
- Manipulus florum*, Caritas B, 54
- Manipulus florum*, Caritas C, 56

Manipulus florum, Caritas D, 54
Manipulus florum, Caritas G, 500
Manipulus florum, Caritas K, 54
Manipulus florum, Caritas T, 55
Manipulus florum, Caro siue corpus C, 138
Manipulus florum, Caro siue corpus E, 116
Manipulus florum, Caro siue corpus N, 116, 430
Manipulus florum, Caro siue corpus R, 451
Manipulus florum, Caro siue corpus S, 57, 321
Manipulus florum, Caro siue corpus T, 321
Manipulus florum, Castitas siue continentia O, 490
Manipulus florum, Christianus B, 306
Manipulus florum, Christus I, 344
Manipulus florum, Christus T, 77
Manipulus florum, Clericus D, 75
Manipulus florum, Clericus E, 75
Manipulus florum, Clericus F, 90
Manipulus florum, Clericus G, 71, 529
Manipulus florum, Clericus H, 70
Manipulus florum, Clericus L, 463
Manipulus florum, Confessio X, 130
Manipulus florum, Confidentia D, 126
Manipulus florum, Consciencia A, 459
Manipulus florum, Consciencia D, 97
Manipulus florum, Consciencia P, 97, 366
Manipulus florum, Consideratio AD, 199
Manipulus florum, Consideratio sui AF, 199, 202, 365
Manipulus florum, Contemplatio E, 408
Manipulus florum, Contemplatio F, 409
Manipulus florum, Crux I, 484
Manipulus florum, Crux N, 122
Manipulus florum, Cupiditas O, 148
Manipulus florum, Cupiditas P, 136
Manipulus florum, Cupiditas U, 450
Manipulus florum, Delicie F, 406
Manipulus florum, Delicie H, 134
Manipulus florum, Deus F, 448
Manipulus florum, Deus G, 448
Manipulus florum, Diuitie M, 457
Manipulus florum, Diuitie AB, 127
Manipulus florum, Ecclesia M, 52
Manipulus florum, Electio F, 529
Manipulus florum, Elemosina A&, 147
Manipulus florum, Elemosina AL, 145
Manipulus florum, Elemosina AP, 218
Manipulus florum, Elemosina AS, 218
Manipulus florum, Elemosina AU, 94, 218
Manipulus florum, Elemosina D, 145
Manipulus florum, Elemosina G, 267
Manipulus florum, Elemosina H, 75
Manipulus florum, Elemosina K, 137, 147, 411, 412
Manipulus florum, Exemplum F, 92
Manipulus florum, Exemplum G, 456
Manipulus florum, Exemplum O, 38, 197
Manipulus florum, Exemplum X, 100
Manipulus florum, Fides G, 55
Manipulus florum, Fides O, 56
Manipulus florum, Fides siue fidelitas A, 92
Manipulus florum, Fides siue fidelitas P, 92
Manipulus florum, Gaudium G, 458
Manipulus florum, Gaudium N, 66, 120, 143, 274, 420, 428
Manipulus florum, Gaudium S, 67
Manipulus florum, Gloria eterna &, 433
Manipulus florum, Gloria eterna AG, 462
Manipulus florum, Gloria eterna AN, 427
Manipulus florum, Gloria eterna B, 434
Manipulus florum, Gloria eterna C, 427
Manipulus florum, Gloria eterna S, 427
Manipulus florum, Gloria eterna Z, 465
Manipulus florum, Gloria mala siue uana X, 72
Manipulus florum, Honor K, 4, 55, 332
Manipulus florum, Honor Q, 149, 409
Manipulus florum, Humilitas AO, 148
Manipulus florum, Humilitas AS, 405
Manipulus florum, Humilitas H, 402
Manipulus florum, Incarnatio R, 224
Manipulus florum, Jactantia D, 460
Manipulus florum, Iudex siue iudicium AD, 222
Manipulus florum, Iudex siue iudicium AK (2), 23, 219
Manipulus florum, Iudex siue iudicium F, 219
Manipulus florum, Iudex siue iudicium O, 220
Manipulus florum, Iudex siue iudicium Y, 97
Manipulus florum, Labor F, 465
Manipulus florum, Lacrima F, 146, 524
Manipulus florum, Lex I, 317, 497
Manipulus florum, Loquacitas P, 153
Manipulus florum, Loquacitas Q, 157
Manipulus florum, Luxuria L, 138, 141
Manipulus florum, Luxuria Y, 353
Manipulus florum, Maria A, 350
Manipulus florum, Maria AB, 272
Manipulus florum, Maria AC, 271, 275
Manipulus florum, Maria AD, 275
Manipulus florum, Maria AF, 274, 361
Manipulus florum, Maria AG, 347, 359, 377
Manipulus florum, Maria AP, 272, 362
Manipulus florum, Maria B, 227, 353
Manipulus florum, Maria C, 353
Manipulus florum, Maria E, 359
Manipulus florum, Maria F, 361
Manipulus florum, Maria H, 360
Manipulus florum, Maria R, 224, 346, 352, 466
Manipulus florum, Maria S, 345, 355
Manipulus florum, Maria T, 273, 355
Manipulus florum, Maria Y, 354
Manipulus florum, Meritum C, 90, 397
Manipulus florum, Misericordia AD, 69
Manipulus florum, Mors AC, 9
Manipulus florum, Mors AF, 9
Manipulus florum, Mors AT, 8, 219
Manipulus florum, Mors H, 9
Manipulus florum, Mors P, 219, 472
Manipulus florum, Mulier C, 316
Manipulus florum, Mundus B, 426
Manipulus florum, Mundus E, 119
Manipulus florum, Mundus F, 119

Manipulus florum, Mundus O, 166
Manipulus florum, Mundus T, 508
Manipulus florum, Mundus U, 425
Manipulus florum, Nobilitas A, 213
Manipulus florum, Opus F, 28, 86, 122, 416
Manipulus florum, Oratio AB, 514
Manipulus florum, Oratio AK, 200
Manipulus florum, Oratio AO, 77, 145
Manipulus florum, Oratio AT, 144
Manipulus florum, Oratio AX, 514
Manipulus florum, Oratio AZ, 200
Manipulus florum, Oratio BL, 144
Manipulus florum, Oratio BM, 144
Manipulus florum, Oratio M, 147
Manipulus florum, Oratio S, 200, 269
Manipulus florum, Otiositas F, 28, 416
Manipulus florum, Otiositas G, 86, 122
Manipulus florum, Passio AI, 487
Manipulus florum, Passio C, 484
Manipulus florum, Paupertas C, 4
Manipulus florum, Paupertas E, 267
Manipulus florum, Paupertas G, 137
Manipulus florum, Peccatum B, 441
Manipulus florum, Penitentia AP, 507
Manipulus florum, Penitentia AQ, 122
Manipulus florum, Penitentia BF, 116
Manipulus florum, Penitentia K, 202
Manipulus florum, Petitio G, 140
Manipulus florum, Predicatio AE, 212
Manipulus florum, Prelatio A, 530
Manipulus florum, Prelatio AD, 148
Manipulus florum, Prelatio AK, 6
Manipulus florum, Prelatio AZ, 132, 156, 261
Manipulus florum, Prelatio BE, 7
Manipulus florum, Prelatio BR, 148
Manipulus florum, Prelatio BS, 148
Manipulus florum, Prelatio BZ, 494
Manipulus florum, Prelatio E, 490, 532
Manipulus florum, Prelatio H, 71
Manipulus florum, Prelatio Z, 530
Manipulus florum, Prosperitas G, 151, 183, 312, 327, 469
Manipulus florum, Prosperitas X, 121, 204
Manipulus florum, Religio AG, 76, 506
Manipulus florum, Religio B, 421
Manipulus florum, Resurrectio A, 123
Manipulus florum, Resurrectio F, 115
Manipulus florum, Resurrectio P, 117
Manipulus florum, Resurrectio X, 118
Manipulus florum, Sacerdos A, 38, 197
Manipulus florum, Sacerdos AN, 38
Manipulus florum, Sacerdos AS, 36
Manipulus florum, Scriptura sacra AI, 156, 198, 203
Manipulus florum, Scriptura sacra R, 203
Manipulus florum, Seruitus A, 323
Manipulus florum, Societas K, 325
Manipulus florum, Solemnitas D, 427
Manipulus florum, Sollicitudo siue occupatio H, 455
Manipulus florum, Studium G, 203
Manipulus florum, Superbia BE, 321
Manipulus florum, Superbia M, 460
Manipulus florum, Superbia N, 518
Manipulus florum, Taciturnitas U, 155
Manipulus florum, Taciturnitas Y, 155
Manipulus florum, Temperantia E, 205
Manipulus florum, Temptatio AD, 408
Manipulus florum, Tempus siue temporale D, 152
Manipulus florum, Tribulatio AC, 70, 370
Manipulus florum, Tribulatio AL, 121
Manipulus florum, Tribulatio AM, 175, 327
Manipulus florum, Tribulatio Z, 500
Manipulus florum, Vita humana presens I, 152
Manipulus florum, Voluntas AB, 65
Manipulus florum, Voluntas U, 66
Manipulus florum, Voluntas X, 319
Maximus Taurinensis, *Homiliae*, 64
Odilo V Cluniacensis, *Sermones*, 350
Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, 93, 469
P. Ovidius Naso, *Ars amatoria*, 490
Paulus Diaconus, *Carmen de sancto Johanne Baptista*, 302
Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, 439
Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum*, 63, 383
Petrus Damiani, *Sermones*, 78
Petrus Lombardus, *Sententiae*, 85, 95, 281, 294, 380, 382
Prosper Aquitanus, *Liber sententiarum*, 121, 204
Ps.-Augustinus Belgicus, *Sermones ad fratres in eremo commorantes*, 52, 146, 493
ps.-Augustinus Hipponensis, *De uita christiana*, 306
ps.-Augustinus, *Liber exhortationis, uulgo de salutaribus documentis*, 483
Ps.-Cato, *Disticha Catonis*, 54, 85, 153
ps.-Iohannes Crisostomus, *Opus imperfectum. In euangelium Matthaei*, 4, 55, 332
Quoduultdeus, *Aduersus quinque hereses*, 484
Quoduultdeus, *Sermones III de symbolo*, 427
Ricardus de Sancto Uictore, *De Trinitate*, 101
Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 62, 308, 312, 481
Sulpicius Seuerus, *Epistulae*, 449, 451
Sulpicius Seuerus, *Vita sancti Martini*, 459
Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, 317, 497

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	3
CHAPITRE 1 : LE RECUEIL DE SERMONS DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	11
I - GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	11
A. QUELQUES ELEMENTS BIOGRAPHIQUES	11
B. GUILLAUME DE SAUQUEVILLE ET L'HISTORIOGRAPHIE	16
II - DESCRIPTION DES SERMONS DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	19
A. SERMONES DE TEMPORE ET SERMONES DE SANCTIS	19
B. LES COLLATIONES	23
C. UNE COLLECTION SOIGNEUSEMENT COMPOSEE	25
D. UN INSTRUMENT DE TRAVAIL	28
E. PEUT-ON DATER LA COLLECTION DE SERMONS ?	31
III - ETUDE CODICOLOGIQUE	34
A. LA DIFFUSION DES SERMONS	34
a. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16495	36
b. Bruges, Bibliothèque municipale, ms. 263.....	40
c. Uppsala, Universitätsbibliothek, C 276.....	42
d. Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, Borghese 247.....	44
e. Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 338	49
B. JACQUES DE LAUSANNE.....	56
C. CONCLUSION : COMMENT DEFINIR CETTE COLLECTION DE SERMONS ?	59
CHAPITRE 2 : LA PREDICATION DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	63
I - LA CONSTRUCTION DU SERMON	63
A. LE PLAN DU SERMON	64
B. LE MATERIAU AUTORITATIF DU SERMON : LES <i>AUCTORITATES</i>	69
a. la Bible.....	70
b. la liturgie	72
c. les <i>auctoritates</i> non scripturaires	74
C. LE MATERIAU ILLUSTRATIF DU SERMON : <i>SIMILITUDINES</i> ET <i>EXEMPLA</i> ?	75
D. LA METHODE EXEGETIQUE : ETYMOLOGIE ET <i>INTERPRETATIONES</i>	84
II - LES INSTRUMENTS DE TRAVAIL DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	91
A. LE <i>MANIPULUS FLORUM</i> UTILISE COMME INSTRUMENT DE TRAVAIL ?	92
B. GUILLAUME DE SAUQUEVILLE, THOMAS D'IRLANDE ET LES FLORILEGES CISTERCIENS	95
C. GUILLAUME DE SAUQUEVILLE, THOMAS D'IRLANDE ET LES <i>ORIGINALIA</i>	98
D. LA METHODE DE TRAVAIL DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	103
III- LA LANGUE DE GUILLAUME DE SAUQUEVILLE	107
A. USAGE REGULIER DU FRANÇAIS	108
B. UN LATIN PETRI DE FRANÇAIS.....	118

CHAPITRE 3 : UN PREDICATEUR TEMOIN DES DEBATS DE LA CITE 122

I - A L'UNIVERSITE DE PARIS : LA PHILOSOPHIE..... 123
A. GUILLAUME DE SAUQUEVILLE ET LA FACULTE DES ARTS..... 124
a. Eloge de la faculté des arts 124
b. Les artiens et la pratique philosophique 126
B. GUILLAUME DE SAUQUEVILLE : SA CONNAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE 128
a. Qu'est-ce qu'un philosophe ? 128
b. Sa pratique personnelle de la philosophie 131
c. Le maniement des concepts philosophiques..... 134
C. UNE QUESTION D'ACTUALITE : L' AVERROÏSME..... 136
a. Averroys *miracula non fecit* (sermon 39) 137
b. L' averroïsme dans la prédication 139
D. GUILLAUME DE SAUQUEVILLE ET L' AVERROÏSME UNIVERSITAIRE 141
a. Jean de Jandun 141
b. Sur les traces de Raimond Lulle..... 143
c. Jean de Jandun, encore lui 149
E. CONCLUSION 152
II – LA FETE DE LA CONCEPTION DE LA VIERGE..... 153
A. L' *EXEMPLUM* D' HELSIN 154
a. Origine de l' *exemplum* d' Helsin..... 158
b. Du *miraculum* à l' *exemplum* grâce à Etienne de Bourbon 159
c. Le miracle d' Helsin : usage, comparaisons et parallèles aux XIII^e et XIV^e siècles 163
d. Le miracle d' Helsin en image 165
B. LES DOMINICAINS ET LA FETE DE LA CONCEPTION DE LA VIERGE (VERS 1300-1320)..... 168
a. La croyance en la Conception immaculée et la célébration de la fête..... 168
b. Etat de la controverse dans les années 1315..... 171
c. La réalité du culte dans les années 1315..... 177
III - FACE AUX POUVOIRS SPIRITUEL ET TEMPOREL 180
A. LA POSITION D' UN *PAUPER CLERICUS* : LE THEME DE LA DECADENCE DES MŒURS..... 181
B. LA COURSE AUX BENEFICES ECCLESIASTIQUES : LIEUX COMMUNS ET CRITIQUES REELLES 186
C. FACE AU ROI DE FRANCE : LA QUESTION DE L' IMPOSITION DES CLERCS 196
D. UN SOUTIEN POURTANT FIDELE AU ROI DE FRANCE..... 204

CONCLUSION..... 210

ANNEXE 1 : NOTICES CODICOLOGIQUES 238
ANNEXE 2 : CONCORDANCE DES MANUSCRITS..... 248
ANNEXE 3 : EDITION DU SERMON 10 A PARTIR DE 4 MANUSCRITS..... 252
ANNEXE 4 : PROVERBES..... 259
ANNEXE 5 : EXEMPLA 261
ANNEXE 6 : GLOSSAIRE..... 270
ANNEXE 7 : LISTE DES SERMONS (CLASSEMENT ALPHABETIQUE PAR VERSET) 272
ANNEXE 8 : INDEX DES CITATIONS NON SCRIPTURAIRES 283

TABLE DES MATIERES 287