HAL open science

“ Coupables lectures : un prologue de l’Historia de Preliis (J3) ”

Maud Pérez-Simon

▶ **To cite this version:**

Maud Pérez-Simon. “ Coupables lectures : un prologue de l’Historia de Preliis (J3) ”. Chrystèle Blondeau; Marie Jacob. L’Antiquité entre Moyen Âge et Renaissance. L’Antiquité dans les livres produits au Nord des Alpes entre 1350 et 1520, Presses universitaires de Paris Ouest, 2011, 2-84016-057-9. hal-01723997

HAL Id: hal-01723997

https://hal.science/hal-01723997v1

Submitted on 5 Mar 2018

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.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Pour citer cet article :
Maud Pérez-Simon, « Coupables lectures : un prologue de l'*Historia de Preliis* (J3) », *L'Antiquité entre Moyen Âge et Renaissance. L'Antiquité dans les livres produits au Nord des Alpes entre 1350 et 1520*, Actes du Colloque tenu à Paris les 8-10 mars 2006, Chrystèle Blondeau et Marie Jacob (dir.), INHA, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2011, p. 233-253.

COUPABLES LECTURES
Un prologue de l'*Historia de Preliis* (J3)

Maud Pérez-Simon

Le Moyen-Âge a récupéré et réinvesti nombre de modèles antiques, en art comme en littérature[1]. La transmission de ces ouvrages pré-chrétiens ne s'est pas faite sans heurt auprès du public chrétien. On connaît la stratégie médiévale de « moralisation » qui consiste à surimposer une lecture chrétienne aux textes antiques ; tout lecteur moderne a un jour été déconcerté par la facilité désarmante des auteurs médiévaux à jongler les paradoxes les plus échevelés et à aplanir des antagonismes inconciliables pour nos esprits cartésiens. C'est ce que l'on ressent à la lecture de *l'Ovide Moralisé.* Une telle réappropriation n'était pourtant pas toujours évidente, et nombreux sont les auteurs qui se sentaient contraints de justifier la nécessité de lire les ouvrages païens. Nous en verrons un exemple dans le prologue à la vie romancée d'Alexandre en latin, l'*Historia de Preliis* J3. Le prologue, probablement allographe[2], laisse transparaître les difficultés rencontrées par les chrétiens qui s'intéressent aux textes antiques, et notamment à un texte qui, comme la vie romancée d'Alexandre, n'a pas l'assise historique d'un ouvrage de Tite-Live ou d'Orose. L'auteur du prologue a une façon pour le moins originale de prouver la nécessité et l'utilité de cette lecture.

Le *Roman d'Alexandre en prose* tire son origine d'un ouvrage rédigé en grec à Alexandrie, sans doute au IIIe siècle et faussement attribué à Callisthène, l'historien d'Alexandre[3]. Au Xe siècle, l'Archiprêtre Léon de Naples a, lors d'un voyage diplomatique à Constantinople, trouvé un manuscrit de ce récit grec et l'a copié puis traduit en latin pour le duc de Campanie. Le texte a ensuite circulé dans toute l'Europe sous la forme d'une

[1] J. SEZNEC, *La Survivance des dieux antiques*, Flammarion, Paris, 1993.
[2] Le terme « auteur » désignera dans cet article uniquement l'auteur du prologue et non l'auteur de la recension J3 de l'*Historia de Preliis*. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir s'il s'agit ou non d'une seule et même personne.
[3] PSEUDO-CALLISTHENE**,** *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et notes), Paris, Belles Lettres, 1992.

interpolation intitulée l'*Historia de Preliis*[4]. Les différentes versions de *l'Historia de Preliis*, datées du XIe, XIIe et XIIIe siècles, sont aujourd'hui désignées par les lettres J1, J2, J3. L'interpolation J2 est la source des versions françaises. Malgré le succès des versions en langues vernaculaires qui ont circulé de façon indépendante[5], les versions latines ont connu une grande diffusion jusqu'au XVe siècle. L'*Historia de Preliis* J3 est assortie d'un prologue dans 8 des 45 manuscrits connus[6]. Ce prologue, traduit ici pour la première fois, peut être daté entre le XIIIe et le XIVe siècle[7].

1. *Quoniam tam philosophorum quam poetarum dogmata pronuntiant antiquorum vitam formam esse posteris et magistram, tutissimum creditur, ut in scriptis priscorum ystorie redigantur, quorum moderni vestigia in hiis, que bene gesta preleguntur, imitantes possint honestis moribus informari et per ea, que per antiquos male cognoverint agitata, habeant notitiam futurorum, ut que illicita sunt reiciant, et que digna sunt eligant et conservent.*
2. *Hanc siquidem sententiam tenuere Greci, a quibus velut a fonte originem traximus litterarum, et Judei, qui precedentium ystaorias in posterum memoriam innodabant. Unde, si legeritis in veteri testamento, plurimas ibi videritis antiquorum ystorias designatas. Eandem sententiam tenuere sancti patres, quorum vitam cottidie legimus ipsamque nostris actibus informamus.*
3. *Predictorum igitur sententiam cupiens imitari, Magni Alexandri Macedonis ystoriam, que apud Grecos legitur, ad Latinorum*[8] *proposui notitiam translatare*[9]*, ut Latini, qui armorum gloria florent, illius gesta legentes, qui armorum magister extitit, qui universas in se habuit bonitates, delectationem recipiant et curialiter degendi favorabile argumentum.*
4. *Hec siquidem Alexandrina ystoria non tantum pro viventibus et laycis tradita est, verum quilibet clericus et religiosus ipsam legittime legere potest, quia, dum speciosa miracula, que Alexander invenit in India, intuetur, mens legentis oppressa laboribus recreatur, inique cogitationes, que mentes hominum sepissime solent invadere, repellantur, tunc etiam, si qua libidinis superfluitas precordia hominis dominatur, oblivione mediante extinguatur et ad nullum reducatur incrementum.*
5. *Monet preterea ipsa ystoria superbie vitium abiciendum et hoc propter Darium monstrat, qui tunc se deum esse dicebat et ab Alexandro, qui subditus ei fuerat, recitat superatum eo, quod superbie Darii humiliter respondebat.*
6. *Docet etiam eadem ystoria mundanas pompas penitus contempnendas et hoc probat per*

---

[4] *Historia Alexandri magni, Historia de preliis, Rezension J1*, A. Hilka et K. Steffens (éd.), Meisenheim am glan, B.z.k.p. 107, 1979 ; *Historia Alexandri Magni, Historia de Preliis Rezension J2 (Orosius-Rezension),* A. Hilka (éd.), Erster Teil, Meisenheim am Glan 1976, Beitr. z. Kl. Ph. 79 [Zweiter Teil, Meisenheim am Glan 1977, Beitr. z. Kl. Ph. 89 ; *Die Historia de Preliis Alexandri Magni, Rezension J3,* K. Steffens (éd.), Meisenheim am Glan, 1975, Beitr. z. Kl. Ph. 73.

[5] Voir notamment ALEXANDRE DE PARIS, *Le Roman d'Alexandre,* L. Harf-Lancner (trad.), Paris, Livre de Poche, Lettres gothiques, 1994 ; JEHAN WAUQUELIN, *Les Faicts et les conquestes d'Alexandre le Grand,* S. Heriché (éd), Genève, Droz, 2000 ; THOMAS DE KENT, *Le Roman d'Alexandre ou Le Roman de Toute Chevalerie,* éd. bilingue, C. Gaullier et L. Harf-Lancner, (trad. et notes), Champion classiques, Paris, 2003.

[6] A, B, M1, S, T, U, V, Sg. La liste des manuscrits est donnée en annexe.

[7] Le *terminus a quo* est la date de rédaction de la version J3 (entre 1185 et 1236) et le *terminus ante quem* est la date du plus ancien des manuscrits dans lesquels on a retrouvé le prologue (consulter la liste des manuscrits en fin d'article).

[8] *Ad latinorum notitiam* ne doit pas être compris comme une référence aux latins de l'Antiquité. Le terme désigne sans nul doute la chrétienté romaine, tous les catholiques de l'occident latin, dernière étape du processus de *translatio*.

[9] *Translatare* ne doit pas être compris dans le sens de « traduire », car il a rarement ce sens en latin médiéval et on sait par ailleurs que la version J3 de l'*Historia de Preliis* ne consiste pas en un travail de traduction. *Translatare* a ici le sens de « transmettre ».

Alexandrum, qui orbem universum obtinuit nec sibi a mortis impetu valuit precavere.

--*-*-*-*-*

1. Puisque les enseignements des philosophes comme des poètes exposent que la vie des anciens est un modèle à suivre pour les descendants, on tient pour sûr que les histoires des anciens sont mises par écrit pour que les modernes prennent exemple sur ce qui reste de leurs belles actions que l'on peut lire en détails, et soient ainsi façonnés par l'imitation de ces bonnes mœurs et pour qu'en apprenant les choses qui ont été mal faites par les anciens, ils aient connaissance du futur, rejetant ainsi ce qui est interdit et adoptant ce qui est honnête.
2. Cette opinion a indéniablement été perpétuée par les Grecs, eux chez qui nous avons puisé l'origine des lettres comme à une fontaine, et par les Juifs qui nouaient solidement pour les temps à venir les histoires des temps passés par [les fils de] la mémoire. C'est pourquoi, si vous lisez l'ancien Testament, vous y trouverez dépeintes de nombreuses histoires des temps anciens. Les saints Pères ont suivi la même pensée, eux dont nous lisons la vie tous les jours et auxquelles nous nous conformons idéalement dans nos actions.
3. Voulant donc imiter la pensée des gens précédemment évoqués, je me suis proposé de faire passer à la connaissance des latins l'histoire d'Alexandre le Grand de Macédoine qui est lue chez les Grecs afin que les Latins, qui cultivent la gloire des armes, lisant les hauts faits de celui qui s'est montré le maître des armes et qui avait en lui toutes les qualités, en tirent du plaisir et une incitation à mener une vie courtoise.
4. Cette histoire d'Alexandre n'est pas seulement traduite pour ceux qui vivent dans le siècle, et pour les laïcs mais n'importe quel clerc et religieux peut légitimement la lire, parce que, en portant ses regards sur les belles merveilles qu'Alexandre a trouvées en Inde, l'esprit du lecteur accablé se repose de ses peines, sont rejetées les pensées iniques qui envahissent souvent les esprits des hommes, et plus, si une quelconque surabondance de désir déréglé domine dans les entrailles humaines, elle est éteinte grâce à l'oubli, et son accroissement réduit à rien.
5. Cette histoire instruit en outre qu'il faut rejeter le vice de l'orgueil et montre cela par l'exemple de Darius qui à cette époque se disait un dieu, et elle raconte qu'il a été surpassé par Alexandre, qui pourtant lui avait été soumis, parce qu'il répondait humblement à l'orgueil de Darius[10].
6. Cette histoire enseigne encore que les pompes du monde doivent être totalement méprisées, et le prouve par l'exemple d'Alexandre qui s'empara du monde entier mais ne fut pas capable de se garder de l'attaque de la mort.

L'auteur du prologue de la version J3 de l'*Historia de Preliis* reprend différents arguments classiques légitimant la lecture des textes païens, mais en leur imprimant une légère torsion. Sa longue argumentation et la façon dont il subvertit les arguments topiques prouvent que le statut des textes antiques, pourtant constamment utilisés par les auteurs et les ecclésiastiques dans le cadre d'interprétations allégoriques, reste problématique. Nous verrons que l'inventivité dont ont fait preuve les Pères de l'Eglise est sans cesse sollicitée pour perpétuer la légitimation des textes antiques mais que leurs arguments sont subtilement renouvelés : au

[10] Une telle affirmation peut surprendre. Dans la correspondance qu'il entretient avec Darius dans *l'Historia de Preliis*, Alexandre ne répond jamais à l'orgueil de Darius par l'humilité. Ce passage fait peut-être référence au discours d'Alexandre à Darius, au moment où Darius va mourir. Alexandre lui promet de renoncer à son empire pour lui et dit souhaiter profiter de tout le royaume avec lui, comme un fils avec son père. *Der Altfranzösische Prosa-Alexander Roman*, ed. Alfons Hilka, M. Niemeyer, Ha1le, 1920, p. 131-132. Le rédacteur du prologue a sans doute extrapolé ce passage pour donner une image positive d'Alexandre et le parer d'une vertu chrétienne : répondre à l'orgueil par l'humilité.

terme de sa démonstration, l'auteur du prologue de J3 prouve que les textes profanes, contrairement à ce dont on les accuse en général, ont le pouvoir réel de détourner l'esprit des pensées impures et des désirs désordonnés. À grand renfort de rhétorique et d'allégories ingénieuses, l'auteur du prologue a repris les arguments classiques pour mieux les contredire implicitement.

L'argumentation du prologue de la troisième interpolation de l'*Historia de Preliis* se déroule de la manière suivante :

§ 1 et 2 : la lecture comme source d'enseignement et d'exemples

- § 1 : argument d'autorité : les philosophes et les poètes recommandent la lecture des Anciens comme source d'enseignement.
- § 2 : énumération d'autres instances qui ont pris modèle sur les Anciens et qui sont elles-mêmes devenues des modèles pour leurs successeurs : les Grecs, les Juifs (Ancien Testament), et les Pères de l'Eglise (*Vies*).

§ 3 et 4 : justification de la lecture du récit de la vie d'Alexandre pour différents publics

- § 3 : pour les laïcs (deux arguments)
- § 4 : pour les ecclésiastiques (deux arguments)

§ 5 et 6 : deux exemples concrets de leçons que le lecteur peut retirer de la lecture du texte

- - § 5 : un exemple positif : humilité d'Alexandre devant l'orgueil de Darius
- - § 6 : un exemple négatif : Alexandre n'a pas su mépriser les pompes du monde.

Les arguments et les exemples fonctionnent deux par deux et forment une série. L'auteur expose l'enseignement des philosophes puis des poètes. Il propose deux arguments en faveur de la lecture des ouvrages antiques par les laics et deux en faveur de cette lecture par les clercs. Deux exemples viennent compléter le raisonnement et compléter la préface selon les règles de rhétorique, par un retour au propos initial : l'exemple et le contre-exemple finaux (§5 et 6) illustrent l'idée formulée dans le premier paragraphe - connaître les histoires des anciens permet de suivre le Bien et de rejeter les mauvais exemples. Alexandre est cité en exemple puis en contre-exemple, ce qui prouve que l'on peut, à la lecture de sa vie, apprendre à discerner les bonnes des mauvaises attitudes. Fermement construit, le propos gagne en force de persuasion. Le deuxième argument - l'énumération des instances qui ont pris modèle sur les Anciens - se décompose en trois exemples : les Grecs, les Juifs et les Pères de l'Eglise. Cette suite ternaire permet de mieux suivre la filiation temporelle exposée dans le prologue.

Les arguments destinés à justifier la lecture de textes païens sont canoniques. Le propos est amorcé par l'idée topique que la vie des Anciens est un modèle à imiter pour ce qu'elle

contient de bien et un repoussoir pour ce qu'elle contient de blâmable. Dans la vie des Anciens, il faut savoir distinguer les bonnes des mauvaises actions :

> ...pour qu'en apprenant les choses qui ont été mal faites par les anciens, [les lecteurs] aient connaissance du futur, rejetant ainsi ce qui est interdit et adoptant ce qui est honnête.

L'un des premiers à avoir prôné un tel tri et à l'avoir théorisé est Saint Augustin. Saint Augustin a grandi dans l'idéal culturel de l'Antiquité finissante et avoue dans ses *Confessions* avoir trouvé du charme « dans les vaines images d'un cheval de bois plein de guerriers[11] ». Il évoque ses errements littéraires comme un fourvoiement surmonté, tout en reconnaissant le plaisir qu'ils lui procuraient :

> Et ce n'est pas ma misère que je pleurais; je pleurais Didon « expirée, livrant au fil du glaive sa destinée dernière » quand je me livrais moi-même à vos dernières créatures au lieu de vous, terre retournant à la terre. Cette lecture m'était-elle interdite, je souffrais de ne pas lire ce qui me faisait souffrir.

Dans un double mouvement de plaidoyer *pro domo* et de justification des textes antiques, Saint Augustin a su se sortir de ses contradictions par une allégorie : en quittant l'Egypte, les Juifs ont emporté les plus beaux vases - ceux d'or et d'argent -, et les ont réemployés pour leur propre culte. De même, le christianisme peut prendre les vases d'or et d'argent de ses ennemis, - les plus beaux spécimens de sa pensée - et les employer pour son propre usage, fût-il religieux[12]. Saint Augustin justifie la lecture des auteurs païens par le tri : seuls les meilleurs et les plus recevables sur le plan de la pensée sont gardés. D'après le théologien, tous les auteurs païens ne véhiculaient pas une doctrine répréhensible ; il faut savoir trier et choisir les vases les plus précieux[13], c'est-à-dire les pensées les plus utiles. L'allégorie du « vol des Egyptiens » (*Spoliatio Aegyptiorum*) a permis de justifier nombre de textes païens et d'en perpétuer la lecture.

L'auteur du prologue reprend l'idée du tri en y ajoutant l'idée que cela donnera au lecteur la « connaissance du futur », c'est-à-dire qu'en voyant l'enchaînement des causes et des conséquences dans le passé, il pourra prévoir les résultats d'une action. À la lecture des Anciens,

---

[11] SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, J. Trabucco (trad.), GF, Paris, 1964, Livre I, chapitre XIII « Goût d'Augustin pour les fictions poétiques », p. 28.

[12] SAINT AUGUSTIN, *De la doctrine chrétienne*, Livre II, chapitre XL « Il faut profiter de ce que les païens ont dit de vrai » et chapitre XLII « Différence entre livres saints et livres profanes ». Selon Henri DE LUBAC cette image est moins subtile, mais plus forte que celle de saint Jérôme. Subtiliser les vases des Egyptiens n'est pas une permission, mais un ordre formel de Dieu : « *non auctoritate propria, sed praecepto Dei*, il fallait arracher aux Platoniciens, ces injustes possesseurs qui en faisaient mauvais usage, tout un trésor de « disciplines libérales » à mettre au service de la vérité ». *Op. cit.*, p. 294.

[13] Le concept de tri est présent aussi dans la pensée de saint Bernard, notamment quand il fait le parallèle entre les sciences profanes et les viandes : « Les médecins du corps ne disent-ils pas qu'une partie de la médecine consiste à choisir dans les viandes et à discerner celles qu'on doit manger avant de celles qu'on doit manger après, quelle nourriture on doit prendre et comment on la doit prendre ? Car, bien qu'il soit certain que les choses que Dieu a créées pour être mangées sont bonnes, vous ne laissez pas de vous les rendre mauvaises, si vous n'observez quelque manière et quelque ordre pour les prendre. Appliquez aux sciences ce que je viens de dire de la nourriture du corps ». SAINT BERNARD, sermon 36 sur le *Cantique des Cantiques* « La connaissance des belles lettres est bonne pour notre instruction, mais la connaissance de notre propre infirmité est meilleure pour notre salut. ». Voir aussi SAINT GREGOIRE DE NAZIANZE, « Du mal apprendre à connaître le bien », *Eloge funèbre de Basile*, 11.

le lecteur pourra acquérir une sagesse empirique.

En plaçant à l'orée de son propos une théorie acceptée et reconnue, l'auteur donne de l'autorité à son argument. Pour asseoir l'autorité de son discours, et légitimer sa propre venue à l'écriture (§2), il reprend une autre idée topique des prologues médiévaux : la *translatio studii*[14]. Il énumère ceux qui ont choisi de mettre par écrit leur histoire et leur littérature pour préserver la mémoire de leur peuple et transmettre des leçons pour le futur : les Grecs, les Juifs (Ancien Testament) et les Pères de l'Eglise (*Vies*). Il agrémente cette idée de métaphores : les Grecs sont la « fontaine » à laquelle a été puisée « l'origine des lettres », tandis que les Juifs « nouent » [par les fils de la mémoire] les histoires des temps passés pour les temps à venir. Ce schéma de *translatio studii* est comparable à celui qui commence le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure et le *Cligès* de Chrétien de Troyes[15], mais sur un versant plus christianisé puisque l'énumération se termine sur les *Vies* écrites par les Pères de l'Eglise. Les deux métaphores présentent les Grecs et les Juifs comme les intermédiaires indispensables à la transmission du passé, elle est justifiée par la précision suivante : « si vous lisez l'Ancien Testament, vous y trouverez dépeintes de nombreuses histoires des temps anciens ». Le christianisme s'appuie donc sur les histoires des temps anciens. L'auteur précise que l'histoire d'Alexandre était déjà lue chez les Grecs ; par ce biais, l'auteur inscrit son ouvrage dans une tradition chrétienne bien établie et qui fait autorité.

La reprise de thèmes topiques comme celui du tri et de la *translatio* a permis à l'auteur, dans les deux premiers paragraphes, une prise de parole autoritaire et légitime. Une fois son propos placé dans une *doxa* reconnue et approuvée, l'auteur initie une série de glissements et de subtiles dérivations du sens pour légitimer la lecture des ouvrages de façon plus personnelle et plus originale.

La *translatio* telle qu'elle est présentée dans la préface ne peut qu'être édifiante. Cette idée est alimentée par un vocabulaire de l'enseignement et de la morale prégnant dès l'attaque de la préface : les *dogmata* sont les pensées des Anciens, elles doivent être pour les modernes *formam et magistram*, un modèle et un maître. Elles doivent inciter à l'imitation et à la réflexion

[14] D. KELLY, « *Translatio studii* : Translation, Adaptation and Allegory in Medieval French Literature », *Philological Quaterly*, 57, 1978, p. 287-310 ; D. BOUTET, *Formes littéraire et conscience historique aux origines de la littérature française*, Paris, PUF, 1999, ch.3 ; A. DE LIBERA. *La philosophie médiévale*. Paris, PUF, 2004 ; *Translatio Studii, Essays by his Students in Honor of Karl D. Uitti for his Sixty-Fifth Birthday,* R. Blumenfeld-Kosinski (ed.), , Rodopi, Amsterdam, 2000 ; M.-S. MASSE, « De la translatio à la réécriture: Le Liet von Troye de Herbort von Fritzlar », *Conter de Troie et d'Alexandre*, L. Harf-Lancner, L. Mathey-Maille, M. Szkilnik, PSN, Paris, 2006, p. 159-76.

[15] « Ce nos ont nostre livre apris, Qu'an Grece ot de chevalerie Le premier los et de clergie, Puis vint chevalerie a Rome Et de la clergie la some, Qui or est an France venue. » CHRETIEN DE TROYES, *Cligès*, éd. bilingue, L. Harf-Lancner (trad. et notes), Champion Classiques, Paris, 2006, v.30-35. Sur la *translatio*, lire l'introduction, p. 12-15.

et être utiles pour le présent comme pour l'avenir. Le vocabulaire est teinté de moralisme du fait de la superposition de deux notions : *bene gesta*, les belles actions, et *honestis moribus*, les bonnes mœurs – dans un sens expressément éthique –, les premières appelant les secondes. Nous trouvons ensuite des expressions comme *male agitata*, qui signifie les choses mal faites, mais dans le sens d'une mauvaise action qu'il faut éviter, et l'opposition entre *illicita* et *digna* qui place le bien et le mal sur un plan nettement moral. Les histoires des Anciens sont donc bien le lieu d'un enseignement, moins d'un enseignement proprement dit que d'une exemplarité sur le plan de la morale et d'un modèle comportemental honnête et juste.

L'auteur propose à l'imitation de ses contemporains le modèle de comportement qu'est le roi Alexandre. Cette idée n'est pas neuve et c'était déjà, dans le prologue de l'*Historia de Preliis* de Léon de Naples, la justification alléguée par l'auteur qui comparait les croyants à des soldats de Dieu devant prendre exemple sur l'héroïsme des soldats d'Alexandre pour leurs propres combats intérieurs contre le démon[16]. L'imitation des « bonnes actions » et des « bonnes mœurs » des anciens (*bene gesta*, *honestis moribus*) proposée par l'auteur de notre prologue est d'un autre ordre :

> pour que [mes contemporains], qui cultivent la gloire des armes, lisant les hauts faits de celui qui s'est montré le maître des armes et qui avait en lui toutes les qualités, en tirent du plaisir et une incitation à mener une vie courtoise (*curialiter*).

Bien loin du propos de son prédécesseur, l'auteur du prologue se place dans une perspective nettement sécularisée. Le premier but de la lecture est devenu le plaisir, celui que procure la lecture des faits d'armes, et l'imitation se place dans un registre autre que celui de la morale : le lecteur prendra exemple sur ce texte pour mener une vie « courtoise ». Le glissement est net, l'auteur est loin de l'interprétation allégorique de son prédécesseur du Xe siècle. L'idéal qu'il prône est un comportement policé et non une attitude morale. *Curialiter* désigne un comportement honnête dans le cadre de la sociabilité de cour. En se plaçant dans la tradition, l'auteur du prologue propose un renouvellement des termes et de l'idéologie placée derrière la lecture des textes anciens.

Ce renouvellement se fait retournement dans le quatrième paragraphe quand l'auteur commence à parler du droit des clercs et des religieux à lire aussi l'ouvrage. La seule phrase « Cette histoire alexandrine n'est pas seulement traduite pour ceux qui vivent dans le siècle et pour les laïcs mais <u>n'importe quel clerc et religieux</u> peut <u>légitimement</u> la lire » prouve que le point problématique concernant les ecclésiastiques n'est pas encore résolu au XIVe siècle et que le mouvement de légitimation entamé dès le début de l'ère chrétienne est loin d'être terminé.

---

[16] F. PFISTER, *Der Alexanderroman der Archypresbyters Leo*, Heidelberg, 1913 ; M. ZINK, « The prologue to the *Historia de Preliis*, A pagan model of spiritual struggle», D. Maddox et S. Sturm-Maddox (éd)., *The Medieval French Alexander*, State University of New York Press, 2002, p. 21-28.

C'est alors que la démonstration de l'auteur se fait plus astucieuse. Son propos est sous-tendu par les deux reproches les plus communément faits à la littérature païenne - la littérature païenne détourne de Dieu et donne des pensées impures -, reproches qu'il prend à contre-pied. Le premier de ces reproches fait des récits profanes une source de divertissement au sens étymologique : « qui dé-tourne », de Dieu, de la méditation, ou tout simplement d'une pensée plus élaborée. C'est un reproche souvent adressé aux récits romanesques et à tous les livres transmettant un autre savoir que la parole de Dieu. Citons l'exemple de Guillaume de Hirschau qui, pour cette raison, interdit à ses moines la moindre lecture en-dehors du psautier[17]. La comparaison s'impose entre les pages des manuscrits incriminés et les chapiteaux des cloîtres ornés d'animaux hybrides contre lesquels fulmine Saint Bernard.

> Mais que signifient dans vos cloîtres, là où les religieux font leurs lectures, ces monstres ridicules, ces horribles beautés et ces belles horreurs? A quoi bon, dans ces endroits, ces singes immondes, ces lions féroces, ces centaures chimériques, ces monstres demi-hommes, ces tigres bariolés, ces soldats qui combattent et ces chasseurs qui donnent du cor? Ici on y voit une seule tête pour plusieurs corps ou un seul corps pour plusieurs têtes : là c'est un quadrupède ayant une queue de serpent et plus loin c'est un poisson avec une tête de quadrupède. Tantôt on voit un monstre qui est cheval par devant et chèvre par derrière, ou qui a la tête d'un animal à cornes et le derrière d'un cheval. Enfin le nombre de ces représentations est si grand et la diversité si charmante et si variée qu'on préfère regarder ces marbres que lire dans des manuscrits, et passer le jour à les admirer qu'à méditer la loi de Dieu.[18].

Ce sont justement ces fameux animaux hybrides, ces « monstres demi-hommes », qui posent problème dans le récit de la vie d'Alexandre. L'auteur du prologue ne peut pas ne pas y faire allusion : « en portant ses regards sur les belles merveilles qu'Alexandre a trouvées en Inde, l'esprit du lecteur.... ». L'expression que nous avons choisi de traduire par « belles merveilles » est *speciosa miracula*. Le terme *miracula* a au Moyen-Âge le double sens de « miracle » et de « merveille », sans qu'il soit toujours possible de départager ces deux sens[19]. Nous avons choisi la traduction de *miracula* par « merveilles » en suivant D. Bouthillier et J.-P. Torrell[20] qui trouvent le mot « merveilles » suffisamment « élastique » en français contemporain pour rendre compte de toutes les nuances d'emploi du mot en latin médiéval. Ce choix se justifie aussi par le fait que ce qu'a rencontré Alexandre en Inde relève bien de l'ordre du merveilleux (les hybrides,

---

[17] « Cum nobis monachis nihil liberatis scientiae praeter psalterium licere assurant », *Prefatio in sua Astronomica*, (*PL*, CL, 64).

[18] Saint Bernard, *Apologie* adressées à Guillaume, Abbé de saint Thierry, Chapitre XII, paragraphe 29. Saint Bernard blâme le luxe déployé dans les églises et dans les oratoires, la somptuosité avec laquelle on les construit, et l'abus qu'on y fait de peintures et de décorations. Lire à ce sujet C. RUDOLPH, *The "things of greater importance", Bernard of Clairvaux's* Apologia *and the Medieval attitude toward Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

[19] J. LE GOFF, « Merveilleux », *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt (dir.), Paris, Fayard, 1999.

[20] « La trad spontanée par le français « miracle » représente une dangereuse solution de facilité qui occulte la riche polysémie du terme et par là même en fausse le sens », « Nous proposons de rendre ce mot par « merveille » ou encore par « fait merveilleux ». Déjà avalisé par un usage ancien, le premier mot a également l'avantage de rejoindre un emploi liturgique déjà bien ancré (« Le Puissant fit pour moi des merveilles ») », D. BOUTHILLIER et J.-P. TORRELL, « *Miraculum*, Une catégorie fondamentale chez Pierre le Vénérable », *Revue Thomiste*, LXXXVIIIe année, t.LXXX, n.3, juil.-sept. 1980, Desclée de Brouwer, Toulouse, p. 357-386 et 549-566, ici, p. 360 et 362.

les peuples fabuleux) selon la définition de Giraud de Barri[21]. Les miracles ont pour origine Dieu, ils sont exercés par des saints et ce sont surtout des actions extraordinaires, tandis que les merveilles sont des choses extraordinaires en elles-mêmes, que la nature a placées sur terre. Ce que voit Alexandre correspond bien à ce que décrit Giraud de Barri comme des merveilles : des arbres qui produisent du tissu, des grands poissons, des phénomènes météorologiques exceptionnels... Toutefois, il faut remarquer que c'est bien le mot *miracula* que l'auteur emploie. Même si le mot *miracula*, comme nous l'avons vu, est un mot sémantiquement très large, on a commencé, dès le XIIe siècle, à distinguer les deux notions plus clairement à travers un emploi plus différencié du vocabulaire[22]. Dans le contexte des conquêtes d'Alexandre, il est logique de choisir la traduction de « merveilles », mais le terme reste ambigu et cette ambiguïté est intraduisible en français. On peut avancer l'hypothèse que le rédacteur du prologue de J3 a sciemment choisi un terme polysémique mais à connotation religieuse. Ce choix de vocabulaire prouve l'adresse rhétorique de l'auteur du prologue qui a choisi entre deux synonymes celui qui rendait l'histoire d'Alexandre plus acceptable pour un public de clercs.

La virtuosité argumentative de l'auteur du prologue va plus loin. Comme saint Bernard il évoque la capacité de ces miracles-merveilles à accaparer l'esprit du lecteur et à le soustraire à d'autres pensées. Ce « ravissement » du lecteur, au premier sens du terme, n'est toutefois pas décrié, il permet au contraire aux clercs de se détourner des idées impures qui peuvent assaillir leurs esprits. La lecture, de condamnable, devient salvatrice : elle ne détourne pas de Dieu, mais des pensées répréhensibles.

C'est ainsi que l'auteur retourne le second reproche que l'on fait souvent aux lettres profanes, qui est de donner à leurs lecteurs toutes sortes de pensées luxurieuses et obscènes. Pour ne donner qu'un exemple de ce risque dont les Chrétiens ont en effet très tôt pris la mesure, citons Marbode de Rennes qui condamne avec véhémence un texte païen utilisé pour l'éducation des enfants et que l'on peut soupçonner d'être les *Métamorphoses*.

> On bat les enfants à l'école, et dans quel but ? Pour qu'ils apprennent les débauches et les adultères des dieux païens, qu'ils lisent des histoires sur des jeunes gens lascifs et des jeunes femmes peu chastes associés dans la quête d'un plaisir que nous devrions fuir/bannir. Leurs esprits simples sont corrompus et, ayant goûté au péché, ils ne cherchent qu'à suivre l'exemple qu'on leur a donné[23].

---

[21] Ces définitions se trouvent dans l'introduction à la *Topographia Hibernica*, et au début du chapitre II. R. BARTLETT, *Gerald of Wales*, Clarendon Press, Oxford, 1982, Ch.4 « Miracles and marvels », p. 104-122).

[22] « Une dissociation s'opéra au sein de la catégorie du *mirum* – de l'extraordinaire – entre les prodiges (monstres, cataclysmes, curiosités diverses) considérés désormais comme de simples exceptions aux règles qui régissaient les phénomènes naturels, et les miracles proprement dits, caractérisés par leur dimension religieuse. Le merveilleux profane prit ainsi son autonomie, en particulier sous le couvert de la science ». A. VAUCHEZ, « Miracle », *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt (dir.), Paris, Fayard, 1999, p. 736.

[23] *Liber decem capitulorum*, P. L. CLXXI, 1695 : *ad pueri propero lacrimas, quem verbere saevo / iratus cogit dictata referre magister/ dediscenda docens quae confixere poetae/ stupra nefanda jovis, seu Martis adultera facta, lascivos recitans juvenes, turpesque puellas/ mutua quos junxit sed detestanda voluptas,/ imbuit ad culpam similem*

La lecture des anciens peut engendrer des pensées, voire des velléités luxurieuses. Saint Augustin a aggravé cette accusation topique en affirmant que la seule lecture de Virgile a été pour lui comme un acte sexuel qui l'a éloigné de Dieu.

> Quoi de plus misérable qu'un malheureux (…) qui pleure sur la mort de Didon, fruit de son amour pour Énée, mais qui ne pleure pas sur sa propre mort, où l'a conduit son manque d'amour pour vous. Je ne vous aimais pas, je forniquais loin de vous, et tandis que je forniquais, retentissaient de toutes parts à mes oreilles des : « Très bien ! Bravo ! », car l'amitié de ce monde est une fornication qui nous éloigne de vous. [24]

Ces deux accusations des textes profanes ont perduré au Moyen-Âge malgré les strates de justifications que les penseurs y ont opposé. Notre auteur les reprend tous deux ici et les associe dans un commun retournement qui a une implication pour le moins intéressante : les désirs charnels et les mauvaises pensées des ecclésiastiques ne leur sont pas apportés de l'extérieur par les livres profanes, mais préexistent en eux et ne peuvent être évacués que par le recours au divertissement profane pourtant si décrié. C'est ainsi que nous comprenons la fin du paragraphe 4 :

> en portant ses regards sur les belles merveilles qu'Alexandre a trouvées en Inde, l'esprit du lecteur accablé se repose de ses peines, sont rejetées les pensées iniques qui envahissent souvent les esprits des hommes, et plus, si une quelconque surabondance de désir déréglé domine dans les entrailles humaines, elle est éteinte grâce à l'oubli, et son accroissement réduit à rien.

Le terme « inique » (*inique cogitationes*) peut être compris au double sens de « mauvaises pensées », celles qui accablent le lecteur fatigué, et de « pensées illégitimes », excessives, sans doute moralement condamnables. Le mot est éclairé par la suite de la phrase, où l'on voit les « mauvaises pensées » qui envahissent les esprits se reporter sur les « entrailles ». La « surabondance de désir déréglé » (*libidinis superfluitas*) peut faire référence à l'orgueil comme à la colère. Si le feu à éteindre est une métaphore topique pour désigner les appétits charnels, l'idée peut renvoyer à l'ensemble des désirs dont sont victimes les hommes, sur lesquels, selon l'auteur du prologue, la lecture des merveilles de l'Inde doit avoir un effet calmant. Le terme « entrailles » (*precordia*) peut désigner aussi bien l'estomac que le cœur, c'est-à-dire au siège des passions.

La lecture de la vie romancée d'Alexandre est proposée non seulement à des fins d'édification morale ou même aux amateurs du plaisir de la lecture, mais comme un remède aux égarements des moines. La démonstration aboutit à une apologie de la vertu lénifiante et sédative du récit. L'auteur a réussi à prouver par des moyens pour le moins détournés que la lecture des textes profanes est non seulement conseillée pour les ecclésiastiques mais presque impérative. En

---

rude fabula pectus, praeventusque puer vitii ferventis odore,/ jam cupit exemplo committere foeda deorum, *The classical heritage*, p. 414 (note de la page 190).

[24] SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 28-29.

leur offrant de se concentrer sur autre chose que leurs désirs désordonnés, le texte racontant les merveilles de l'Inde est un adjuvant dans leur processus de détachement des réalités corporelles.

Les deux exemples donnés à la fin du prologue (§ 5 et 6) viennent clore le propos de façon plus convenue et rassurante. La vie d'Alexandre offre matière à un exemple et à un contre-exemple, ce qui vient clore de façon habile l'affirmation du premier paragraphe : à la lecture des faits des Anciens on apprend à rejeter ce qu'ils ont mal fait et à choisir et perpétuer ce qu'ils ont fait de bien. Ainsi parachevé selon les règles de rhétorique, par un retour au propos initial, le propos, moins corrosif, se normalise.

La nécessaire gestion de la différence entre clercs et laics et du rapport des premiers à la lecture des ouvrages païens est un problème qui semble récurrent dans les différentes préfaces que nous avons étudiées. Par-delà leurs différences, c'est un point commun remarquable, qui touche à des problèmes qui tourmentaient déjà les pères de l'Eglise et qui a donné lieu à une abondante littérature. Les autorités religieuses ont vite légiféré sur le rapport des Chrétiens aux livres antiques. La *Didascalie Apostolique*, texte du IIIe siècle dont l'influence fut considérable et persistante en Orient, formule nettement l'interdiction : s'abstenir complètement des livres païens. Le texte ajoute que puisqu'un Chrétien possède la parole de Dieu il n'a pas besoin d'autre chose car la Bible suffit non seulement à la vie spirituelle mais aussi aux besoins culturels : *nam quid tibi deest in verbo Dei ut ad illas gentiles fabulas pergas*[25]*!* Les Statuts de l'Eglise Ancienne[26] proscrivent la lecture des livres païens pour les évêques, même si on admet qu'ils doivent parfois les consulter que *pro necessitate et tempore*. Isidore de Séville au VIIe siècle et Gratien au XIIe siècle ont perpétué l'interdiction[27]. Si la censure fut si fréquemment réitérée, c'est parce que les autorités devaient lutter contre la séduction exercée par cette littérature sur le corps sacerdotal. Les ministres de la foi, souvent hommes de lettres et penseurs, éprouvaient un malaise légitime envers ces textes qui faisaient triompher la rhétorique au détriment de toute préoccupation pour la vérité, qui se jouaient des idées pour faire triompher la rime et le rythme, dont le contenu enfin était parfois licencieux. Mais ils étaient partagés entre un tel malaise, assez proche de l'aversion, et une admiration fascinée pour ces textes sur lesquels

[25] *Const. Apost.* I, 6, cité par Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris, 1965 (1984). Ch.IX : Le christianisme et l'éducation classique, pp. 451-471, ici p. 460. Voir aussi p. 459 : « Désire-t-on de l'histoire ? Il y a les Livres des Rois. De l'éloquence, de la poésie ? Les Prophètes ! Du lyrisme ? Les Psaumes ! Une cosmologie ? La Genèse ! Des lois, une morale ? La glorieuse Loi de Dieu ! Il faut rejeter énergiquement toutes ces écritures étrangères et diaboliques : *ab omnibus igitur alienis et diabolicis scripturis fortiter te abstine* ».

[26] *Stat. Eccl. Ant.* 16. Longtemps désignés comme canons d'un pseudo-IVe concile de Carthage (398). Il s'agit en fait, estime-t-on généralement aujourd'hui, d'une oeuvre provençale attribuée à S. Césaire, évêque d'Arles mort en 542. *Ibidem.*

[27] Respectivement *Sent.*III, 3 et *Décret* I, 37. Henri-Irénée Marrou affirme que le droit canon « a maintenu cette interdiction jusqu'à nos jours. »

était fondée leur éducation[28] ; l'ère chrétienne a en effet prolongé les modèles éducatifs de l'Antiquité[29]. Tertullien (IIe siècle) admet la nécessité de cet enseignement, mais il souhaite en conséquence interdire au Chrétien le métier d'enseignant comme incompatible avec la foi[30]. Ce qui est admis pour les enfants est proscrit pour les adultes, et plus spécifiquement pour les enseignants et les ministres de la foi. Saint Jérôme, au IVe siècle, blâme les prêtres qui négligent les Evangiles et les Prophètes et perdent leur temps à lire des auteurs profanes ; « il leur fait un crime de faire volontairement ce qui, dans les cas des enfants, est une nécessité pratique de l'éducation[31] ». Pour se soumettre aux statuts de l'Eglise ancienne, l'homme d'Eglise doit donc se détacher de ce qui avait dans son enfance éveillé son imagination et nourri ses pensées et de ce qu'on lui avait présenté comme un modèle de rhétorique à imiter. Ce détachement ne se fait pas sans difficulté, preuve en est le déchirement intérieur vécu par ce même saint Jérôme[32]. Dans sa lettre à Eustochius[33], il raconte ses scrupules et ses angoisses sous la forme d'un songe puissamment dramatisé. Transporté en rêve devant un tribunal divin, il apprend que les tourments de l'Enfer l'attendent à cause de sa prédilection pour Plaute et Cicéron. Il est accusé en ces termes : « Tu es cicéronien et non chrétien : là où est ton trésor, là aussi est ton cœur. » Torturé dans son âme et dans sa chair, Saint Jérôme promet : « Seigneur, si jamais il m'arrive de posséder ou de lire des livres profanes, je t'aurai renié ! » On sait pourtant que jamais Saint Jérôme n'a renoncé à ces lectures ; il a mis son art rhétorique au service de leur justification et en a même fait l'apologie en s'autorisant de l'exégèse biblique. Saint Jérôme a allégorisé une prescription tirée du *Deutéronome* (XXI, 12) : à la condition de les purifier au préalable, Dieu a permis aux Israélites d'épouser des femmes Moabites.

> Quand tu partiras à la guerre contre tes ennemis, si tu vois parmi eux une femme de bel aspect, et si tu la désires, alors tu la prendras, tu lui raseras tous les cheveux, tu lui couperas les ongles, tu la vêtiras de vêtements de deuil. Elle se tiendra dans ta maison, pleurant ses parents et la maison

---

[28] « Mais il y avait un autre danger plus subtil, auquel nul d'entre eux ne se soustrayait, c'était l'attrait même des lettres profanes, la joie et le tourment de ces chrétiens convaincus, qui étaient aussi d'incorrigibles lettrés ». Saint Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* ou *De la lecture des lettres profanes*, F. Boulenger (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1952, ici préface, p. 20.

[29] « À peine le syllabaire dépassé, c'était sur des listes de noms de dieux que l'enfant apprenait à lire ; les textes classiques n'étaient-ils pas empruntés à des poèmes ou l'impiété le disputait à l'immoralité ? Et pourtant nul parmi les Chrétiens ne s'avise qu'on pourrait éduquer l'enfance autrement, n'ose lui interdire l'accès à l'école païenne. » Henri-Irénée MARROU, *op. cit.*, p. 461.

[30] *Ibidem.*

[31] *Id quid in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluntatis*. *Ep.* 21, 13, 9, « ad Damasum, de filio prodigo ». voir G.G. MEERSSEMAN, « *In libris gentilium non studeant*. L'étude des classiques interdite au Moyen-Âge ? », *Italia Medioevale e Umanistica*, I, Padova, 1958, p. 1-13, ici p. 3.

[32] Citons aussi l'exemple d'Alcuin : c'est en citant un vers de l'*Enéide* qu'il reproche à un moine de ses amis de trop aimer Virgile *(M.G.H.*, Epist., VI, 39, cite *Aen.*.IV, 657). Dom Jean LECLERCQ ajoute à cette anecdote que si l'on considère l'apparat des sources des poèmes et des lettres d'Alcuin dans l'édition *M.G.H.*, on peut constater à quel point il était lui-même imprégné de réminiscences virgiliennes. *L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Âge*, Cerf, Paris, 1990 (1957), p. 109.

[33] *Ep.* 12,30, « ad Eustochium » (Hilberg, dans C.V., LIV,189). La traduction citée ici est celle de Pierre DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Belles Lettres, 1947, V, p. 15.

paternelle et après trente jours tu l'épouseras.

L'allégorie repose sur l'identification entre l'époux et le Chrétien. Le Chrétien séduit par la beauté de la littérature antique et par la *sapientia saecularis* doit commencer par les nettoyer de tout ce qu'il y a en elles d'idolâtrie, de volupté, d'erreurs et de passions. Ainsi purifiées elles deviendront dignes de servir Dieu. C'est ce que l'on appelle l'allégorie de la « belle captive » (ou *captiva gentilis*[34]).

Assimiler les lettres profanes à une femme qui ne devient digne du lit de son époux qu'après avoir été nettoyée et purifiée est une audace rhétorique. Saint Jérôme convoque des domaines référentiels pour le moins disparates sinon incompatibles et les concilie au moyen d'une comparaison qui s'appuie sur des prémices implicites : la femme comme la littérature profane exerce une séduction certaine mais impure[35].

Le songe de saint Jérôme et l'allégorie de la « belle captive » sont exemplaires du dilemme vécu par les Chrétiens et des stratégies de légitimation qu'ils furent amenés à développer. Autant de manifestations d'un douloureux et poignant débat intérieur[36] auquel fait écho la préface de J3 à la fin du Moyen-Âge.

La rhétorique qui y est développée n'est pas sans rappeler l'allégorie retorse de saint Jérôme. Le préfacier de J3 tient la gageure de démontrer que non seulement l'émotion suscitée par un ouvrage païen n'est pas néfaste mais encore qu'elle permettait de contrer des émotions bien plus dangereuses dont les moines ne sont pas exempts. Sa stratégie d'acceptation des lettres profanes s'appuie sur une argumentation solide et un renversement inattendu, comme l'allégorie de la Belle Captive.

L'aspect contradictoire et pourtant extrêmement logique de l'argumentation place l'auteur du prologue de la version J3 de l'*Historia de Preliis* dans la droite ligne des pères de l'Eglise et de toute une tradition monastique cherchant non seulement à légitimer de manière générale la lecture des auteurs profanes, mais surtout à la justifier pour un public religieux.

---

[34] Ep. 70,12. Selon Henri DE LUBAC, cette allégorie doit être primitivement attribuée à ORIGENE « Moi aussi je suis souvent parti en guerre contre mes ennemis, et j'ai trouvé dans mon butin une femme de bel aspect. Car nous trouvons même chez nos ennemis des choses belles et raisonnables. Si donc nous lisons chez tel d'entre eux des paroles sages et savantes, il nous faut les purifier, ôter de cette science et couper tout ce qui est mort et vain, tels que les cheveux et les ongles de cette femme prise dans les dépouilles de l'ennemi (…) car les femmes de nos ennemis n'ont rien de pur, attendu qu'il n'y a chez eux aucune sagesse à laquelle quelque impureté ne soit mêlée. » Lev.h.7, n.6 (390-1). *L'Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture*, Cerf, Paris, 1993 (Aubier, Paris, 1959-1963), 4 vols, p. 291.

[35] Un opposant à St Jérôme, Rufinus, a été tenté de mettre saint Jérôme face à ses propres contradictions en alléguant sa promesse passée, mais St Jérôme lui répond dans son Apol. contra Rufinum qu'un songe est un songe et n'engage à rien. *Apol. contra Rufinum*, I, XXX (*P. L*, XXIII, 441). P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, Ch.VIII, p. 32 « La doctrine moyenne des pères du IVe siècle ».

[36] SAINT BASILE, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit de la lecture des lettres profanes*, F. Boulenger (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1952. F. Boulenger dit dans l'introduction : « Mais il y avait un autre danger plus subtil, auquel nul d'entre eux ne se soustrayait, c'était l'attrait même des lettres profanes la joie et le tourment de ces chrétiens convaincus, qui étaient aussi d'incorrigibles lettrés ». Ici, p. 20.

(« Cette histoire d'Alexandre n'est pas seulement traduite pour ceux qui vivent dans le siècle, et pour les laïcs. N'importe quel clerc et religieux peut légitimement la lire »). Bien plus, il a montré que le texte avait un contenu moral et un usage moral car il éloigne le clerc des pensées honteuses.

Ce processus de perpétuelle légitimation nous incite à conclure que le statut des textes antiques est toujours aussi problématique pour le lecteur du XIVe siècle que pour celui de l'Antiquité tardive, même après les méthodes de moralisation et de récupérations chrétiennes appliquées aux textes profanes et systématisées depuis la popularité du commentaire de l'*Enéide* par Bernard Sylvestre[37]. De telles stratégies de légitimation se retrouvent, sournoisement, jusque dans la formulation des interdits par les hommes d'Eglise. Si l'on regarde les deux rédactions des Constitutions dominicaines de 1220 et de 1228, on discerne un ajustement significatif. Ces constitutions étaient destinées à compléter la *Didascalie apostolique.* L'interdit que nous avons déjà évoqué (*Episcopus libros gentilium non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore* [38]) est complété dans les constitutions dominicaines de 1220 de façon à explicitement réprouver la lecture des poètes, des philosophes et des rhéteurs païens : *In libris gentilium et philosophorum non studeant,* mais d'éventuelles entorses à la règle sont envisagées avec une relative bienveillance : *etsi ad horam inspiciant*[39]. De même la formulation de l'interdit : *Saeculares scientia non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant*[40] est modifiée par les législateurs en 1228 par l'ajout d'une exception : *nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare*[41]. Humbert de Romans, maître général de l'Ordre de 1254 à 1263, parle déjà de cette glose comme une porte ouverte aux mauvaises lectures. Différentes tentatives se font jour pour autoriser les lectures des ouvrages païens ; elles prouvent que le mouvement de légitimation n'est pas terminé et qu'il faut sans cesse le réaffirmer, surtout en ce qui concerne les ecclésiastiques.

Le prologue de la troisième version interpolée de l'*Historia de Preliis* nous amène enfin à repenser le statut de ce texte au Moyen-Âge. Hybride dès l'origine, le récit de la vie d'Alexandre

---

[37] R.R. BOLGAR, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 (1954), p. 219.

[38] Dist.,XXXVII, partie 1e, voir *supra,* au début de ce chapitre. Cet ordonnance suit les préceptes de saint Jérôme : *Nec legas philosophos, oratores, poetas, nec in eorum lectione non requiescas.*

[39] « Qu'ils n'étudient pas dans les livres des païens et des philosophes, même si ils y jettent un oeil de temps en temps. » G.G. MEERSSEMAN, « *In libris gentilium non studeant*. L'étude des classiques interdite au Moyen-Âge ? », *Italia Medioevale e Umanistica*, I, Padova, 1958, p. 1-13, ici p. 9.

[40] « qu'ils n'ajoutent pas à leurs connaissances les sciensces du siècles, ni ces arts que l'on appelle libéraux, »

[41] « si ce n'est quand quelqu'un parmi l'un des maîtres de l'ordre ou du chapitre général veut bien donner la permission qu'il en soit autrement ».

était à la fois consulté comme un ouvrage historique et lu comme une fiction romanesque. L'auteur de notre prologue essaie de naviguer entre ces deux composantes du texte. Si le problème ne se pose pas dans les mêmes termes dans les versions françaises, les versions en langue latine devaient affronter un public plus défiant et prévenir le malaise de ses lecteurs.

Liste des manuscrits de J3 contenant le prologue :

A : Berlin Staatsbibliothek. Preusischer Kulturbesitz, Ms. lat. octavo 49, XVe
B : Venise, Bibl.Naz. di San Marco, lat. X 68 (3301), XIVe
M1 : Milan, Bibl. Braidense, ms A.D.XIII, 29, XVe[42]
S : Milan, Biblioteca Ambrosiana, C 218 inf, XIVe
T : Venise, Bibl.Naz. di San Marco, lat. XIV.174 (4606), 1407
U : Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat.7666, XVe
V : Milan, Biblioteca Ambrosiana, I 64 inf, XIVe
Sg : St Galles, Stiftsbibliothek 624, XVe (qui n'appartient pas à la famille formée par les manuscrits précédents, mais a des similarités avec B)[43].

Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle.

mars 2006

[42] Nous ajoutons ce manuscrit à la liste donnée par Karl STEFFENS dans son édition de l'Historia de Preliis, (*Die Historia de Preliis Alexandri Magni, Rezension J3, op. cit.*) en suivant Paul MEYER (*Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age*, 2 vols., Slatkine Reprints, Genève, 1970 (Paris, 1886), p. 37, note 2), qui dit y avoir trouvé la même préface. K. Steffens mentionne aussi ce manuscrit p. XIX, sans pourtant évoquer la présence du prologue, il fait en effet partie des manuscrits que Karl Steffens avoue ne pas avoir pu consulter. Cela signifie que le prologue figure aussi peut-être dans quelques uns des manuscrits qu'il n'a pas vus.
[43] *Ibid.*, p. XXII