



HAL
open science

Une approche de l'individu au XVe siècle à travers la pratique du livre d'heures et les œuvres littéraires de René d'Anjou

Yannick Frizet

► **To cite this version:**

Yannick Frizet. Une approche de l'individu au XVe siècle à travers la pratique du livre d'heures et les œuvres littéraires de René d'Anjou. Colloque international "Pratiques religieuses et livres d'heures dans les sociétés de l'Europe méridionale", UMR 5670 TELEMME; UMR 5648 CIHAM, Sep 2011, Aix-en-Provence, France. hal-02161523

HAL Id: hal-02161523

<https://hal.science/hal-02161523>

Submitted on 20 Jun 2019

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.

UNE APPROCHE DE L'INDIVIDU AU XV^e SIÈCLE À TRAVERS LA PRATIQUE DU LIVRE D'HEURES ET LES ŒUVRES LITTÉRAIRES DE RENÉ D'ANJOU

Yannick Frizet, membre associé Aix Marseille Univ., CNRS, LA3M, Aix-en-Provence, France

Par bien des aspects de sa genèse et de son usage, le livre d'Heures peut renvoyer à la grande question de la conscience individuelle dans la civilisation féodale des XIV^e et XV^e siècles. Paradoxalement, je voudrais essayer ici de penser la pratique laïque du livre d'Heures d'une manière sociologique. Tout d'abord, si l'on en croit le liturgiste Pierre-Marie Gy, le livre d'Heures devient à l'époque dite le « livre de base de la piété des fidèles sachant lire »¹. Etant donné la faiblesse numérique des individus lettrés dans la masse sociale², le phénomène ne concernerait qu'une élite cultivée représentée dans le cas du royaume de France par les grands princes (René d'Anjou, Louis XI, Charlotte de Savoie, etc.), leurs grands officiers (Étienne Chevalier, Guillaume Jouvenel des Ursins, Olivier de Coëtivy, etc.), et les prélats (le cardinal Pierre de Luxembourg, le cardinal-évêque Jean Rolin), pour n'évoquer que quelques grands noms parmi ceux dont les livres nous sont parvenus³. Mais les recherches en archives d'Antoni Iglesias, présentées dans cette publication, viennent confirmer une certaine infiltration des livres d'Heures dans les classes sociales moins distinguées des marchands, des artisans, voire même des paysans⁴. Dans le cas d'un possesseur analphabète, la question de l'usage du livre d'Heures, autre que pourvoyeur de prestige, s'impose. Des études statistiques sorties de dépouillements d'archives notariales méridionales seraient bienvenues pour évaluer le degré de « démocratisation » de cette pratique. Dans l'attente, on évitera de généraliser les observations qui pourront être faites. Le cas de René d'Anjou, dont on connaît au moins quatre livres d'heures, trois œuvres littéraires et une quantité d'œuvres iconographiques⁵, a été trouvé particulièrement pertinent pour aborder la question délicate des manifestations et de l'existence d'une conscience individuelle dans un milieu que l'on restreindra, pour lors, à la haute noblesse française du XV^e siècle.

¹ Pierre-Marie GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1990, p. 83.

² Florence BOUCHET, *Une bibliothèque imaginaire du XVe siècle. Les livres favoris des lecteurs de la fin du Moyen Âge*, p. 6, l'évalue à 5% de la population avant 1500.

³ Victor LEROQUAIS, *Les Livres d'heures de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1927 (Supplément, Mâcon, 1943) ; François AVRIL, Nicole REYNAUD, *Les manuscrits à peinture en France, 1440-1520*, Paris, Flammarion-Bibliothèque nationale de France, 1993, 1995 ; Dominique THIÉBAUD, Philippe LORENTZ, François-René MARTIN, *Primitifs français. Découvertes et redécouvertes*, Paris, R.M.N., 2004 ; François AVRIL, Maxence HERMANT, Françoise BIBOLET, *Très riches heures de Champagne. L'enluminure en Champagne à la fin du Moyen Âge*, Châlons-en-Champagne, 2007.

⁴ Ekaterina ZOLOTOVA, *Enluminures françaises du XV^e siècle dans les collections de Moscou. Livres d'heures*, trad. Marie-Hélène CORRÉARD, Leningrad, Aurora, 1991, suggère aussi, à travers les manuscrits qu'elle présente, qu'une élite moins distinguée, peut-être issue de la petite noblesse, de la bourgeoisie locale ou du bas clergé, pouvait avoir accès à cette pratique. C'est également l'opinion d'Albert LABARRE, « Heures (Livres d'heures) », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. VII, Paris, 1969, col. 410-416.

⁵ Cf. la récente mise-au-point de Marc-Édouard GAUTIER (dir.), *Splendeur de l'enluminure. Le roi René et les livres*, Arles, Actes sud, 2009.

En premier lieu, il faut s'interroger sur la réelle portée sociologique de la pratique du livre d'Heures. Au premier abord, cette pratique semble celle de l'individu, qui commande un ouvrage dont il a la faculté de modifier le contenu et le décor selon ses besoins, ou qui l'acquiert d'un tiers et se réserve le droit de le compléter, qui en fait un usage privé dans sa chapelle, sa chambre à coucher, ou tout autre lieu non collectif, enfin qui l'emporte avec lui comme un *vade mecum*. Par son calendrier, le livre d'Heures se réclame d'une culture liturgique propre à un diocèse où son possesseur ne réside pas forcément. C'est un caractère singularisant. Enfin, on trouve dans les marges de certains livres d'Heures des annotations personnelles qui rapprochent son usage de celui d'un livre de raison⁶. Mais cette pratique du livre d'Heures cesse d'être strictement individuelle dès lors qu'elle s'ouvre à une fonction éducative et se transmet de génération en génération⁷ ou entre familles alliées⁸. Plusieurs membres du groupe familial peuvent alors y retrouver des signes fédérateurs : blasons, emblèmes, devises, couleurs. Il devient alors un objet totémique, familial ou dynastique, plus qu'un objet individuel. Les décors peints des livres d'Heures de René d'Anjou sont là pour l'attester⁹. De plus, la prière des Heures n'est pas un acte si isolé qu'il peut paraître dans la mesure où il ressort de prescriptions de l'autorité religieuse et/ou familiale et qu'il est très répandu au sein de l'élite du XV^e siècle. Laïcs et religieux se retrouvent d'ailleurs à prier tous en cadence, plusieurs fois par jour, créant les conditions d'une communauté universelle de prière ininterrompue. Même s'il s'isole pour prier, le fidèle n'est pas seul à le faire à cet instant ; il s'associe en pensée à beaucoup d'autres, passés et présents. Cela réduit d'autant l'individualité exprimée par son acte.

Finalement, la pratique du livre d'Heures ne relève de la conscience individuelle que dans une certaine mesure. Les critères fondamentaux de l'étude sociologique, exposés par Marcel Mauss dès le premier tiers du XX^e siècle, peuvent permettre d'explicitier le phénomène¹⁰. L'usager du livre d'Heures exprime à la fois son « être individuel » et son « être social », même si le second aspect s'accomplit surtout de façon mentale. Ce fait est d'autant plus social qu'il est religieux¹¹ et s'acquiert, au sein d'une Église et/ou d'une famille, par l'éducation. Partant, ce type de prière entre dans la catégorie des « institutions » d'une société. Il révèle davantage la nature sociale qu'individuelle¹². Malgré un éloignement physique de la société, il est de nature à rapprocher mentalement l'individu d'un ou plusieurs groupes sociaux, ne serait-ce que du vaste ensemble de la Chrétienté. Cela n'a rien d'un acte de précurseur. Nous sommes donc, dans ce XV^e siècle qui diffuse et partage largement le livre d'Heures dans l'aristocratie¹³, devant un véritable phénomène social.

Plusieurs médiévistes, notamment à partir des années 1960, se sont penché sur les diverses manifestations de la conscience individuelle dans leurs sociétés d'étude¹⁴. Certains

⁶ ZOLOTOVA, 1991, p. 17-20.

⁷ Un livre d'Heures hérité par Louis II d'Anjou avait servi à l'éducation du roi Jean le Bon, son grand-père (cf. F. AVRIL, « L'héritage : quelques livres des premiers ducs d'Anjou », dans *Splendeurs de l'enluminure...*, 2009, p. 37).

⁸ On pense naturellement aux *Belles Heures du duc de Berry*, rachetées par Yolande d'Aragon en 1417 (cf. M.-E. GAUTIER, « La bibliothèque du roi René », p.29 et F. AVRIL, art. cit., p.42, dans *Splendeurs de l'enluminure*).

⁹ *Splendeur de l'enluminure*, 2009, cat. 1, 2, 7, 19.

¹⁰ Marcel MAUSS, *Essais de sociologie* (recueil d'articles publiés entre 1901 et 1934), Paris, Minuit, 1968 et 1969.

¹¹ *Ibidem*, p. 12.

¹² *Ibid.*, p. 14 et p. 16 : « sont sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation ».

¹³ Cette diffusion a pour conséquence l'existence d'une production spontanée, c'est à dire de livres d'Heures réalisés sur l'initiative de libraires et destinés à être mis sur un marché où la demande est forte. René d'Anjou semble avoir acquis certains livres de cette façon (cf. GAUTIER, art. cit., p. 29, 33).

¹⁴ Pierre MICHAUD-QUANTIN, « La conscience individuelle et des droits chez les moralistes de la fin du Moyen-Âge », dans Paul WILPERT (dir.), *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin, 1968 ; Jean-Claude

ont adopté la distinction entre *individuation* et *individualisation*, qui gagne à être reprise ici¹⁵. Par *individuation*, on entend l'expression de l'être humain en tant que membre d'un groupe, unité indivisible du groupe, organe constituant dans sa singularité. L'*individualisation* recouvre au contraire une notion beaucoup plus actuelle. Il s'agit de la manifestation de l'individu autarcique, indépendant du groupe, voire contre celui-ci. Dans le premier cas, on parlera plus volontiers de « personne », le terme d'« individu » étant plus approprié au second cas¹⁶. Ces distinctions lexicales fournissent une aide précieuse pour appréhender la conscience individuelle dans les pratiques des sociétés passées, et dans le cas présent dans celles du XV^e siècle occidental. La pratique des Heures relève davantage, à mon sens, de la personne, voire de la personne morale, que de l'individu. Mais alors, l'individu existe-t-il à cette époque distante de cinq siècles de la nôtre ? Plusieurs historiens se sont penché sur la question. Aron Gourevitch a traité du cas singulier du clerc de Pavie Opicinius de Canistris et de son introspection diachronique au XIV^e siècle. Il expose aussi le cas contemporain de Pétrarque¹⁷. L'on peut remonter plus loin dans le temps avec les expériences autobiographiques du XII^e siècle¹⁸. Le plus haut jalon de la réflexion sur soi en littérature étant reconnu dans les *Confessions* de saint Augustin au V^e siècle¹⁹. On peut donc admettre que certains auteurs aient manifesté ponctuellement des tendances à l'individualisation à travers leurs œuvres littéraires depuis la fin de l'Empire romain. Mais on ne peut honnêtement faire de ces coordonnées éparpillées une véritable fonction linéaire croissante avec le temps. L'application de la notion d'individu aux XIV^e et XV^e siècles reste délicate²⁰.

Comme tout phénomène social la pratique laïque des Heures est susceptible de résulter d'autres phénomènes sociaux qui agitent ou ont agité la même société²¹. Il faut les chercher de préférence dans le domaine religieux, et plus particulièrement dans les manifestations d'individuation de plus en plus repérables avec le temps. Le christianisme se fonde sur l'héritage d'un homme-dieu qui s'est volontairement extrait de la société des hommes, et

SCHMITT, « La "découverte de l'individu", une fiction historiographique ? », dans Paul MENGAL et Françoise PAROT (dir.), *La Fabrique, la figure et la Feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, Paris, 1989, 1992, p. 211-236 ; Bernard FOCCROULLE, Robert LEGROS, Tzvetan TODOROV, *La naissance de l'individu dans l'art*, Paris, Grasset, 2004.

¹⁵ Brigitte Miriam BEDOS-REZAK et Dominique IOGNA-PRAT (dir.), *L'Individu au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2005, p. 24-25. Emile BRÉHIER, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1949, p. 326-328, fait état du « principe d'individuation », tiré de la théologie thomiste.

¹⁶ Aron J. GOUREVITCH, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, coll. Faire l'Europe, 1997, p. 22-23.

¹⁷ *Ibidem*, p. 263-280, p. 281-291 pour Pétrarque.

¹⁸ *Ibid.*, p. 141-193 ; IOGNA-PRAT, 2005, p. 21-22.

¹⁹ GOUREVITCH, 1997, p. 117.

²⁰ Comment définir *l'individu* de l'époque féodale ? Existe-il vraiment ? Outre certaines tendances à l'introspection, où trouver une manifestation de la conscience individuelle, non sociale, voire antisociale ? La sociologie nous aide à concevoir par défaut un phénomène non social. Marcel Mauss rappelle de façon générale combien les comportements marginaux sont rejetés par les sociétés, qui les jugent menaçants (*op. cit.*, p. 15). Pour le XV^e siècle, les actes visant à contester ou à nuire à l'un des groupes d'appartenance de la personne, seraient-ils de cette catégorie ? On pense aux actes de violence, aux dissidences, aux oppositions politiques, lorsqu'ils n'expriment la volonté d'aucun groupe tiers. Cela appelle le cas des personnes atteintes de pathologies mentales, ceux que l'on dénomme « psychotiques » aujourd'hui, et dont les idées et les actes détonnent parmi les conventions sociales. Considérés comme possédés ou hérétiques, ils étaient bannis de la société d'une façon ou d'une autre. Remarquons que les enfants, avant que leurs gestes ne soient policés par l'éducation (vers un an), étaient entravés par un maillot montant des pieds à la tête, telle une camisole. On trouve une véritable manifestation de l'individu contre le groupe dans l'*Éloge de la Folie* d'Erasmus, écrit en 1508 (Paris-Genève, trad. Claude BLUM, Slatkine, 1995, p. 100, chap. XXXI : « honte, infamie, opprobres, injure, ce sont des maux qu'autant qu'on les ressent. Quel tort te font les sifflets du peuple entier du moment que l'on s'applaudit soi-même ? »). Le titre d'Erasmus à lui seul annonce une apologie de l'individu, que la société appréhende commodément par la folie.

²¹ MAUSS, p. 25.

sacrifié, pour accomplir leur destin salvateur. Ce modèle contradictoire de l'individu qui s'isole pour agir spirituellement sur la société²² se propage avec les premiers anachorètes et cénobites, lesquels mettent au point la liturgie des Heures canoniales (cf. Jean Cassien, à Marseille, auteur des *Institutions cénobitiques*). L'office complet est constitué au VIII^e siècle, mais à l'usage exclusif des religieux²³. À partir du XIII^e siècle, les prédications mendiantes²⁴ et l'institution de la confession auriculaire individuelle et régulière (1215), contribuent à l'éveil de la personne du laïc²⁵. L'on commence ainsi à apprendre au fidèle, quelle que soit sa condition, à examiner méthodiquement sa conscience pour identifier ses fautes, à les racheter par une pénitence individuelle qui le met en conformité avec les modèles hagiographiques et bibliques. Avec pour incitation la terreur inspirée par le Jugement dernier, individuel au moment de la mort et/ou collectif à la fin des temps²⁶, et les tortures de l'Enfer. Les représentations iconographiques de ces thèmes, véritable police des consciences, pullulent dans les églises des campagnes du XV^e siècle. Sous leur effet, la personne tend à se révéler à soi, avec ses capacités de libre arbitre, et elle est mise en position de prendre une responsabilité dans le plan de Salut universel de son Créateur²⁷. Désormais admissible dans l'intimité du Christ et de la Vierge, participant à leurs mystères, le fidèle est touché dans sa sensibilité, c'est-à-dire la part la plus intime et singulière de son être²⁸. Ces divers phénomènes sont indéniablement couplés au phénomène d'individuation à l'échelle de la société tout entière. L'acquisition et l'usage d'un livre d'Heures ressortissent indéniablement d'un tel phénomène, mais en tant que manifestation surtout aristocratique de représentations collectives plus largement partagées.

La prière des Heures n'est pas une pratique fondamentalement nouvelle aux XIV^e et XV^e siècles, elle est un élargissement social de l'esprit et des pratiques du christianisme primitif, rendu possible par deux siècles au moins de stimulation de la conscience individuelle des laïcs par l'Église. Lorsque le fidèle s'isole, rassemble ses facultés, se recueille, se prépare à s'unir à Dieu et à la Vierge, il atteint par sa contemplation une forme de mysticisme laïc²⁹. Cette aspiration à l'exclusivité du rapport au divin découle vraisemblablement de la mystique affective de la *devotio moderna*, particulièrement populaire en France au XV^e siècle³⁰. Mais il y a loin de cette pratique personnelle à la libre disposition de soi-même, qui caractérise l'individualisation complète selon une formule éloquente de Gourevitch³¹.

Si l'Église encourage l'individuation des fidèles, elle promeut beaucoup moins leur individualisation. Il en va de son unité que chaque fidèle conserve scrupuleusement sa place

²² IOGNA-PRAT, 2005, p. 15, aborde ce sujet du « renonçant » chrétien qui n'est, contre toute apparence, pas totalement « désocialisé ».

²³ LABARRE, 1969, col. 411-412.

²⁴ Jacques PAUL, *Histoire intellectuelle de l'occident médiéval*, Paris, 1973, p. 388, 396.

²⁵ Rappelé par IOGNA-PRAT, 2005, p. 21.

²⁶ SCHMITT, 1989, p. 224.

²⁷ GOUREVITCH, p. 138, 202, 210.

²⁸ J. PAUL, 1973, p. 388-391, développe cet aspect de la popularisation du christianisme.

²⁹ L'hagiographie magdalénienne selon Jacques de Voragine indique qu'un fois par jour, la sainte était emportée au ciel par les anges pour une heure (*La légende dorée*, trad. Teodor de WYZEWA, Paris, Seuil, 1998, p. 343). Ce « ravissement » peut apparaître comme une union individuelle à Dieu, pour le temps de la prière des Heures. L'idée est plus explicite dans le retable du Buisson ardent, commandé par René d'Anjou et le représentant avec son épouse (Yves CRANGA, Marie-Claude LÉONELLI (dir.), *Le triptyque du Buisson ardent*, Arles, Actes sud, 2011). Tout se passe comme si la prière fervente sur leur livre d'Heures procurait au couple princier une *vision* de la Vierge à l'Enfant juchée sur le Buisson. Ce type d'expérience mystique, qui met le fidèle priant les Heures en contact direct avec Dieu ou un membre de la cour céleste, apparaît assez couramment dans les images du XV^e siècle.

³⁰ J. PAUL, 1973, p. 419, 425-426, définit cette spiritualité diffusée au XIV^e siècle dans l'Europe septentrionale et notamment exprimée, bien qu'à l'adresse du haut clergé, par maître Eckart. Elle est massivement adoptée dans la France du XV^e siècle. La pratique du livre d'Heures paraît liée à cette spiritualité à vocation individuelle.

³¹ 1997, p. 11.

originale au sein de la communauté ecclésiastique, qui englobe les communautés familiale, urbaine, professionnelle, seigneuriale, voire « nationale ». L'insistance de l'autorité ecclésiastique sur la nécessité pour chacun de remplir humblement ses devoirs dans chacune des appartenances qui lui sont propres, apporte une forte contrainte à toute manifestation de l'individu. L'expression de la singularité pour elle-même est perçue comme une déviance nuisible à la communauté et intolérable³². On a cru voir les signes d'une volonté d'émancipation des aspirations individuelles sous le carcan de l'éthique religieuse à travers certaines œuvres littéraires et artistiques du XII^e siècle³³. Analyser les œuvres littéraires de René d'Anjou est une façon de reporter au XV^e siècle cette question de la pression de l'Église et de la tradition sur l'individu en germe.

Le Mortifiement de Vaine Plaisance (1455), est une application littéraire de la *devotio moderna*. Dès la dédicace, René motive son choix de la « prose » et du « langage comung » par le désir de « y pouvoir faire fructifier les simples gens laiz »³⁴. Dans ce roman, il met en scène une âme individuelle qui, grâce à son examen de conscience, a identifié l'origine de ses péchés dans les mauvais penchants de son cœur. Pour échapper à la damnation, elle s'adresse à Dieu et se montre déterminée à se remettre dans le droit chemin, faisant ainsi un usage édifiant de son libre arbitre. Deux personnages allégoriques lui sont envoyés, à qui elle remet son cœur et qui l'emportent dans les hauteurs à la rencontre de quatre autres. La peine réservée au cœur pour la guérison de l'âme est une crucifixion. C'est par l'expérience de la Passion du Christ en son cœur, que l'âme se rachète. Si l'on passe au métalangage du roman allégorique, c'est conduite par les sentiments de crainte de Dieu et de contrition, que l'âme réapprend à son cœur l'amour de Dieu, l'espérance et la foi. Par la connaissance de Dieu, la résistance au péché, la compassion, la valeur, l'obéissance et la charité, l'âme associe son cœur au calvaire et le purge de la satiété, de la luxure, de la convoitise, de l'impatience, de la négligence, de l'envie, de l'orgueil. Mais la rédemption ne saurait être parfaite sans l'intervention de la grâce divine qui évacue finalement le vain plaisir. Au terme de ce parcours mental, réussi par l'alliance entre libre arbitre et grâce divine, l'âme retrouve son cœur purifié et rend grâce à Dieu. Il y a dans ce roman une identification des péchés de l'âme par elle-même qui confine à l'introspection psychologique. D'autre part, la proximité est grande entre l'âme anonyme et l'auteur, René d'Anjou, qui ne cache pas son implication dans la dédicace finale.

Plus que ce roman-ci, plus que le *Traité des tournois* (v. 1450), ouvrage normatif d'un rituel chevaleresque, le *Livre du Cœur d'Amour épris* (1457) est pour nous un laboratoire de la conscience individuelle. René d'Anjou fait du chevalier Cœur, personnage allégorique cette fois, un héros de roman à la fois courtois et chevaleresque, mais doté d'une véritable personnalité. Il rassemble naturellement tous les traits de caractère du bon chevalier selon la tradition littéraire du *Roman de la Rose* et des romans arthuriens³⁵. Cœur est assez amoureux et audacieux pour se lancer dans la quête de la belle Douce Mercy. Bien que « chevalier errant³⁶ », menant une quête personnelle, il n'est pas seul. L'écuyer Désir l'accompagne de bout en bout, d'autres se joignent à lui en cours de route, et il suit un parcours que plusieurs

³² *Ibidem*, p.28-29, 115-117, 189, 203. Ainsi peut se comprendre la gravité de la peine de l'excommunication individuelle (à partir de 1245 d'après IOGNA-PRAT, 2007, p. 20).

³³ GOUREVITCH, 1997, p. 189, 298.

³⁴ René d'ANJOU, *Le Mortifiement de Vaine plaisance*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Sources, 2009, f. 2-2v., p. 198.

³⁵ René d'ANJOU, *Le Livre du Cœur d'Amour épris*, éd. Florence BOUCHET, Le Livre de poche, coll. Lettres gothiques, Paris, 2003, p. 12, 22, 92 (chap. II), 194 (XLV), 320 (XCVII), 326 (C).

³⁶ *Ibidem*, p. 112 (VIII).

ont accompli avant lui³⁷. Enfin, l'exposé de sa quête suscite l'admiration de tous les serviteurs du dieu Amour. Cette aventure est donc traditionnelle et n'est pas le fait d'un individu ouvrant une voie nouvelle. Au fil des épreuves, le Cœur fait montre de détermination, de vaillance, de force, d'endurance, de longanimité, comme lorsqu'il jeûne pendant plusieurs jours ou dort mouillé dans son armure à même le sol glacial³⁸. Il pratique généralement la courtoisie avec les dames. Ainsi cède-t-il aux lamentations de dame Tristesse qui menace de se suicider si Courroux, jeté à terre, n'est pas épargné. Bien mal lui en prend puisqu'il se retrouve bientôt au fond des oubliettes du château sur les manigances de la même dame³⁹. Plus tard, dans l'hôpital d'Amour, il fait preuve de civilité courtoise, en interrompant sa lecture assidue des blasons et inscriptions du portail du cimetière, pour ne pas « mal contenter dame Pitié »⁴⁰. Un chevalier incapable de pratiquer les bonnes manières avec les dames n'aurait sans doute pas été digne de servir le dieu Amour.

À ce propos, il semble avoir fait de l'amour sa religion première, si l'on en juge à la faible visibilité de ses sentiments chrétiens. La piété du chevalier Cœur pour le Dieu trinitaire semble évincée par sa foi en l'amour. Il lui arrive de se joindre à une messe, mais ne la commande pas lui-même⁴¹. Pour autant, le narrateur ne manque pas de laisser poindre sa culture chrétienne, mais sans jamais la mettre au premier plan : les amis se recommandent à Dieu avant de se quitter⁴², l'ermite dit ses complies et matines dans sa chapelle, dame Espérance dit ses Heures avant d'assister à la messe de l'ermite⁴³. Cœur, lui, ne récite pas les Heures ; Désir et leurs compagnons non plus. Mais le narrateur a recours à trois reprises aux Heures canoniales comme repères temporels et à deux reprises au temps de récitation d'une ou plusieurs « patenostres »⁴⁴. Faut-il que ces deux formes de prière individuelle soient notoires dans la société pour lui tenir lieu d'horloge⁴⁵.

Rien ne nous est caché des faiblesses du chevalier Cœur. Il se montre parfois peureux, maladroit, naïf, fanfaron, timide, coléreux. Lorsque dame Espérance lui annonce son destin, il en est « espoventez », tout comme à la vue de la forêt de l'ermitage ; le tonnerre et les éclairs lui donnent « grant paour », les cris de dame Paresse sont une cause de « freeur », un rêve même peut le mettre en souffrance⁴⁶. Emprisonné, il se met à pleurer, avant d'essayer l'ironie de dame Mélancolie⁴⁷. C'est un chevalier, somme toute, très sensible, qu'on découvre au hasard « frémissant »⁴⁸. Il est sensible aussi aux jolies jeunes femmes et ne manque pas de remarquer les « moult gent corps » des deux marinières qui se déshabillent jusqu'à la cotte pour ramer plus à l'aise⁴⁹. Mais la tempérance lui fait parfois défaut. Devant le manque d'hospitalité de la naine Jalousie, Cœur manque de perdre « patience » ; face aux invectives

³⁷ *Ibid.*, p. 108 (VII).

³⁸ *Ibid.*, p. 128 (XV).

³⁹ *Ibid.*, p. 172-180 (XXXV-XXXIX).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 354 (CXIII).

⁴¹ À la chapelle de l'ermite (p. 240, LXVIII) et à l'hôpital d'Amour (p. 372-376, CXX-CXXI).

⁴² *Ibid.*, p. 110 (VIII), 120 (XII), 192 (XLIII), 210 (LIV), 266, (LXXVI), 452 (CXL), 460 (CXLI).

⁴³ *Ibid.*, p. 234 (LXVI), 240 (LXVIII).

⁴⁴ *Ibid.* p. 110 (VIII, « vespres »), 212 (LV, « vespres »), 220 (LVIII, « vespres»), 266 (LXXVI, « l'espace de deux patenostres »), 424 (CXXXIII, « puis une patenostre »). On ne s'en réfère qu'à l'heure des vêpres, comme étant celle du crépuscule et du souper.

⁴⁵ LABARRE, 1969, col. 411, précise que prime, tierce, sexte, none, désignaient les heures du jour chez les Romains. Certaines Heures étant donc fondées sur des repères temporels antiques, il n'est pas surprenant qu'elles aient conservé cette fonction dans la Chrétienté post-impériale.

⁴⁶ *Le Livre du Cœur...*, p. 108 (VI), 110 (VIII), 124 (XII), 164 (XXXI), 130 (XV), respectivement.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 194-196 (XLVI).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 246 (LXX).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 250 (LXXII). Au cimetière d'Amour, l'inscription du blason de René d'Anjou insiste sur l'attrait irrésistible qu'il éprouve pour les « Dames et damoiselles et bourgeoises » (p. 342, CVII).

de Courroux, il « estraint les dens, d'yre et de mautalent »⁵⁰. Une franchise presque déplacée éclate lorsqu'il se permet de discuter le point de vue clément du dieu Amour, sur Danger et Refus. Il ose lui remontrer son « tort »⁵¹. L'on peut se permettre devant le dieu Amour une insolence impensable devant le Dieu chrétien. Là est l'intérêt que l'individu peut trouver dans ce détournement.

René d'Anjou fait un abondant usage du topos de la pensée qui éloigne de la réalité⁵². C'est une des fonctions de Désir que de le ramener au réel. Bien souvent Cœur est perdu dans ses pensées⁵³. Il a des dispositions de mélancolique et avoue dès le début souffrir d'un « mal savoureux », qui est évidemment l'amour⁵⁴. Les sombres pensées qui s'emparent de lui après avoir quitté le pavillon de Bon renom trouvent leur cause quelques pages plus loin dans une inscription qui lui apprend qu'il est entré sans le savoir dans la plaine de Pensée ennuyeuse. S'en suit une montée progressive de l'angoisse qui trouve son acmé dans la maison de Grief Soupir où le manque de nourriture se fait insupportable. De fait, Désir préfère évacuer les lieux, de peur que le désespoir n'amène Cœur à abandonner la quête⁵⁵. La captivité le plonge dans un « pensement si tresgrief », tandis que la libération le réjouit jusqu'à la « pamoison »⁵⁶. A. Gourevitch remarque combien les fluctuations émotionnelles du chevalier tiennent du topos littéraire des romans de chevalerie⁵⁷. C'est un caractère individualisant du personnage du chevalier, notamment lorsqu'il en est fait un usage abondant comme ici.

Ces pensées de toute nature font du chevalier Cœur un distrait et un inquiet, qui suscite l'amusement de ses compagnons, à son grand dam. Les ambiguïtés de ces moqueries révèlent d'ailleurs la dimension psychologique que l'auteur a su donner à ses deux personnages principaux. Par exemple, les encouragements de Désir après un terrible orage, font craindre à Cœur, rougissant, d'avoir été pris en faute de courage. Sur sa remarque, Désir est confus que son exhorté ait blessé le chevalier⁵⁸. Mais au cours du temps, l'écuyer laisse paraître l'amusement que lui procure la gravité du visage de ce vaillant chevalier si malmené. La situation, presque théâtrale, provoque toujours la vexation de Cœur et donne lieu à quelques explications⁵⁹. Largesse résume ainsi le jeu qui naît entre les deux amis : « *L'un se mocque, l'un se marrit / L'un est pensifz, l'autre s'en rit* »⁶⁰. En vérité, Désir ne résiste pas au comique de certaines situations et Cœur est un être susceptible qui n'aime pas être pris en défaut. Bien que le principe de sa quête soit largement estimé par ses contemporains, son personnage en fait sourire plus d'un⁶¹. Il lui arrive de sourire de lui-même, de son infortune, lorsqu'il lit l'inscription de la fontaine de Fortune et comprend sa responsabilité dans le violent orage de la veille⁶².

Le narrateur s'amuse aussi beaucoup de ses infortunes et les occasions ne lui manquent pas de le ridiculiser. Après sa piteuse défaite contre le chevalier Souci, Cœur fanfaronne en prétendant qu'à l'épée, il l'aurait remporté. Le narrateur ne manque pas

⁵⁰ *Ibid.*, p. 114 (X) et 166 (XXXIII).

⁵¹ *Ibid.*, p. 446 (CXXXVIII).

⁵² *Ibid.*, p. 103 (IV) et n.2, p. 108 (VI), 122 (XII), 138 (XVIII), 220 (LVIII), 232-234 (LXVI).

⁵³ *Ibid.*, p. 128-130 (XV), 132 (XVI), 136 (XVIII), 156 (XXVII), 158 (XXVIII), 160 (XXIX), 198 (XLVII), 372 (CXX), 426 (CXXXIII). Le topos du rêve préfigurateur est très présent.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 88 (I), p. 122 (XII).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 220 (LVIII), 230-234 (LXV-LXVI).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 198 (XLVII), 204 (XLIX).

⁵⁷ GOUREVITCH, 1997, p. 220-221.

⁵⁸ *Le Livre du Cœur...*, p. 124-128 (XIII-XIV).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 222-226 (LIX-LXI), 272-278 (LXXVII-LXXIX). Désir avoue ce qui l'amuse exactement chez Cœur : « Mais trop avez chiere marrie / Qui ne voulez pas qu'on se rie » (p. 276). Ce sont bien les expressions dramatiques que prend le visage de Cœur dans l'adversité qui suscite son amusement.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁶¹ *Ibid.*, p. 408 (CXXXII), 448 (CXXXIX).

⁶² *Ibid.*, p. 132 (XVI).

d'observer que cette phrase vaut « *pour néant* », puisque l'adversaire s'en est allé⁶³. L'épisode de la traversée est certainement le moins glorieux de tous pour le preux chevalier. Dès le début, lorsqu'il propose aux deux rameuses de les relever, elles lui assurent connaître leur affaire mieux que lui. Cela se confirme par la suite, lorsque se déchaîne le « *martire de la mer* » qui rend Cœur « *presque malade* », changeant « *fort couleur* », traversant « *angoisse et douleur* », s'en remettant entièrement aux deux jeunes marinières. Elles finissent par laisser cours à l'hilarité en voyant ces « *hommes hardiz* » « *s'esfrayer* » de la menace d'échouement à l'approche d'une île⁶⁴. Le narrateur n'économise aucun moyen pour rendre son chevalier errant risible. En effet, que penser d'un vaillant conquérant qui, présenté à sa dulcinée après tant d'épreuves, ne parvient pas à prononcer un mot et doit discrètement céder la parole à son écuyer Désir⁶⁵ ? La quête finit par échouer, non pas de l'accumulation de ridicule, mais du respect des consignes du dieu Amour. En effet, Cœur est victime de Danger et Refus, deux mauvais personnages qu'il était tenu d'épargner. Cœur aurait-il été manipulé par le dieu Amour dès le début⁶⁶ ? Malgré les affinités indubitables de René d'Anjou avec la chevalerie, son *Livre du Cœur d'Amour épris* tourne davantage à la satire qu'à l'apologie, préfigurant le fameux « chevalier à la triste figure ».

La personnalité du chevalier Cœur est un mélange de topoï littéraires et de traits d'esprit plus originaux. Les topoï rattachent le personnage à une tradition, à une catégorie d'homme, le rendent saisissable par les autres personnages et par le lecteur, c'est à dire en font une personne socialisée, ou tout au moins « socialisable », malgré l'errance. En revanche, à travers sa susceptibilité, sa peur, sa maladresse, sa naïveté, sa timidité, sa colère, autant de sentiments incontrôlés qui s'extériorisent par des émotions, il se transfigure à nos yeux en individu. Notons que ces traits de personnalité sont perçus comme des faiblesses risibles, qui le desservent dans sa quête, comme pour déprécier cette part d'individu en lui. En outre, la longue quête ne semble pas, malgré tout le temps consacré à « penser », avoir abouti à une quelconque progression psychologique. Rien n'indique que Cœur ait tiré une quelconque leçon de son itinéraire. Cette absence d'évolution psychologique fait défaut à l'individu. Il en va de même du manque d'esprit critique et de raisonnement, le tout empêchant un lecteur du XXI^e siècle de se faire une image mentale très précise de cet homme et de s'identifier bien longtemps à lui. Malgré ces limites, le personnage littéraire du chevalier Cœur n'en est pas moins comique et attachant et pourrait compter parmi les manifestations d'individualisation les plus abouties du XV^e siècle français.

Ces observations nous conduisent à s'interroger sur la part autobiographique dans la psychologie des principaux personnages. En d'autres termes, l'impulsif et infortuné chevalier Cœur serait-il un double de René d'Anjou ? Quelle qu'en soit la mesure, le *Livre du Cœur* est chargé de la conscience individuelle de son auteur. Celui-ci s'y dévoile également en tant qu'observateur attentif de son environnement, que l'on suive le portrait sévère de dame Jalousie et celui plus favorable de la sirène, le récit des combats, ou la lecture de surface de la mer⁶⁷. On doit noter aussi l'attention portée à l'expression de la colère par le corps⁶⁸. La peinture attentive et voluptueuse du paysage de l'îlot⁶⁹ témoigne d'un effort de sensibilité qui

⁶³ *Ibid.*, p. 150-152 (XXIV-XXV).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 252-258 (LXXII-LXXIV).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 418 (CXXXIII).

⁶⁶ Malgré sa fonction d'oracle tout au long du roman, dame Espérance n'a pas prédit l'échec final. Bien plus, elle les a trompés en leur assurant qu'il obtiendrait Douce Merci en croyant en elle (p.242, LXIX).

⁶⁷ *Ibid.*, respectivement p. 112 (VIII), 424 (CXXXIII), 168 (XXXIV), 256 (LXXIV).

⁶⁸ La naine Jalousie, devant une requête de Désir, s'emporte : « *la nayne, esprise de courroux et mautalent, fronsa le nez, rougit et puis palit le visaige de grant despit* » (p. 114, IX). Danger apercevant Cœur et sa compagnie depuis la porte du manoir de Rebellion « *rogit de maltalent et fronsa le nez* » (p. 462, CXLII) ; par la suite, la colère le fait se dresser « *sur les doiz de piedz* » (p. 468, CXLVII).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 264 (LXXVI, v. 51-64).

ne se retrouve que de façon limitée dans celle de l'île et du château d'Amour⁷⁰. À d'autres reprises, l'auteur nous laisse deviner son intérêt pour l'art illusoire, une image « *peinte par semblant* » et les statues qui paraissent « *estre vives vrayement* », font elles aussi appel à des facultés d'observation et de mémorisation⁷¹. Il y a adéquation entre ces remarques et les diverses images produites par le truchement de René d'Anjou. L'on comprend le besoin de « semblance » que tant d'années de service du peintre Barthélemy d'Eyck à la cour du prince angevin⁷² ont assouvi. L'espace, les mouvements, les matières, les ombres, les détails pittoresques, les carnations, particulièrement proches de nature, qui se voient encore dans les enluminures des trois œuvres de René, de *La Thébaïde*, de ses livres d'Heures et retables, répondent à des aspirations qui ne sont plus seulement celles de la personne. René aurait-il jeté son dévolu sur le peintre le plus apte à donner forme à sa remarquable individualité⁷³ ? Mais force est de constater que, malgré sa capacité à donner apparence aux choses sensibles, les personnages peints par Barthélemy d'Eyck restent bien moins individualisés que ceux produit par l'esprit de son commanditaire.

Le XV^e siècle français passe parfois pour celui de la découverte de l'individu⁷⁴. Cette opinion est discutable, des signes d'individualité pouvant être remarqués mille ans plus tôt dans la civilisation germanique⁷⁵. Mais, pour le moins, dans cette ligne chronologique de longue durée où les spécialistes pointent ici et là quelques traces, nous pourrions remarquer qu'il est une période particulièrement propice. Le grand succès du livre d'Heures dans une aristocratie pleinement investie dans sa pratique, en est un signe. En René d'Anjou l'on observe un grand prince qui trouve dans cette pratique pieuse et dans la création littéraire les moyens d'une exaltation de la personne, telle que stimulée par la foi moderne, jusqu'à laisser transparaître une part d'individualité. Un phénomène de même type peut être perçu dans les images du XV^e siècle marquées par un surcroît de « semblance » et de volupté, par le pathétique, par le développement des cycles narratifs qui facilitent l'identification individuelle, peut-être même dans l'art dit « macabre », transcription de la méditation personnelle sur les fins dernières. Emblèmes et devises qui se multiplient, précisent l'identité d'une dynastie, d'une famille ou d'une personne⁷⁶ et viennent compléter ce rapide panorama de l'individu qui point derrière la personne dans les catégories supérieures de la société. L'individu du XV^e siècle français existe pour nous dans la mesure où l'on peut le voir s'exprimer ; à moins qu'il ne s'exprime à nos yeux que dans sa réduction par la force des conventions religieuses et sociales, qui le contraignent à des références permanentes à l'*auctoritas*. Car pour finir, l'on pourrait concevoir que dans une société féodale, tissée de hiérarchies et d'alliances spirituelles et temporelles impératives, qui sont autant d'injonctions faites à l'esprit, les possibilités d'expression de l'individualité soit assez faibles relativement à ce que nous pouvons connaître aujourd'hui.

⁷⁰ Notamment à cause du topos du merveilleux ineffable qui entrave quelque peu l'effort de description de la beauté du paysage (*ibid.*, p. 269, n.2 et p.268-270, LXXVI ; 394-396, CXXVIII).

⁷¹ *Ibid.*, respectivement p.342 (CVII) et 364 (CXVII).

⁷² Rose-Marie FERRÉ, « Barthélemy d'Eyck », p. 123-131, et Christian de MÉRINDOL, « Armoiries et emblèmes dans les livres et chartes du roi René et de ses proches. Le rôle de Barthélemy d'Eyck », p. 163-164, dans M.-E. GAUTIER, *op. cit.*, 2009.

⁷³ Sa compétence en ce domaine dépasse, à mon sens, celle de peintres contemporains comme le Maître de Jouvenel et son élève le Maître du Boccace de Genève (cf. l'article d'Eberhard KÖNIG, « le Maître du Boccace de Genève », dans M.-E. GAUTIER, 2009, p. 132-143. Nicolas Froment, autre familier de la cour de René d'Anjou, peut soutenir la comparaison avec Barthélemy.

⁷⁴ Florence BOUCHET, *Le Livre du Cœur...*, 2003, p. 45. D'autres auteurs, dénoncés par GOUREVITCH (1997, p. 26, 188-189), pensent le voir apparaître au XVI^e siècle.

⁷⁵ GOUREVITCH, 1997, p. 25-26.

⁷⁶ MÉRINDOL, 2009, p. 151.